N12<521937924 021
ubTÜBINGEN

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

17. Jahrgang 2003 Heft 1

ISSN 0933 8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

17. Jahrgang 2003 Heft 1

Orthodoxes Forum

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

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

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



ZA 7136

INHALTSVERZEICHNIS

Ferdinand Gahbauer, Der „Leuchter" als Symbol für theologische und geistliche Aussagen der Kirchenväter 7

Theodor Nikolaou, Das Ehesakrament aus orthodoxer Sicht. Theologische und kirchenrechtliche Aspekte 29

Peter Plank, Die orthodoxe Trauung. Eine gottesdienstgeschichtliche Skizze 47

Anargyros Anapliotis, Institutionalisierte „Barmherzigkeit" und europäischer Einigungsprozess. Eine gemeinsame Aufgabe der christlichen Kirchen 67

Christos Baloglou, Theodoret of Cyrrhus' Economic Thought 77

DOKUMENTE

A. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland (Würzburg 2002): „Die Gemeinschaft der Heiligen als Gabe und Aufgabe" 81

B. Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland und Geschäftsführung der Evangelischen Kirche in Deutschland Kirchenamt der EKD (Dortmund 2002): „Ehen zwischen evangelischen und orthodoxen Christen und Christinnen 97

REZENSIONEN

Ellis E. Earle, L'Antico Testamento nel primo cristianesimo (**Martin Seidnader**) 101

Jens Schröter, Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens (**Christos Karakolis**) 104

Bartolomeu Valeriu Anania, Eine neue Auflage der Heiligen Schrift in rumänischer Sprache (**Mircea Basarab**) 107

Hubert Filser, Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung (**Gunther Wenz**) 109

Theodor Nikolaou, Teologie şi cultură (**Mircea Basarab**) 115

Jürgen Henkel, Eros und Ethos. Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Stăniloae (**Serafim Joantă**) 117

Der Gottesdienst der Sakramente der Taufe und der Salbung. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor Nikolaou* (Liturgische Texte und Stu-

dien 4) und Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor Nikolaou* (Liturgische Texte und Studien 3) (**Peter Plank**) 119

CHRONIK 121

Anhang zur Chronik: Ansprache von Prof. *Vladimir Ivanov* anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes zum akademischen Jahr 2002/2003 (20.10.2002) 153

EINGESANDTE SCHRIFTEN 155

AUTOREN 159

ABKÜRZUNGEN 161

Die Lampe (Leuchter) als Symbol für theologische und geistliche Aussagen der Kirchenväter

von Ferdinand R. Gahbauer, Ettal

I. Licht und Lichtträger im Alltag und in den Religionen

Das Licht (lux, lumen, φῶς) ist als Urelement der Schöpfung für den Menschen aller Zeiten von größter Bedeutung. Es steht häufig im NT, vor allem bei Johannes (1, 4 f. 8, 12; 9, 5; 12, 35 f. 12, 46) und in der Väterliteratur als Symbol für Christus. Gerade die frühchristlichen Hymnen in Ost und West besingen Christus wiederholt als das Licht oder die Sonne.[1] Als Beispiel hierfür sei nur der Vesperhymnus des byzantinischen Ritus genannt, das berühmte "Phos hilaron," zu deutsch: "Heiteres Licht". Als "heiteres Licht" des Vaters ist Christus hier angesprochen.[2] Gelegentlich hat das "Gotteslob" der katholischen deutschsprachigen Diözesen altkirchliche Lichthymnen an Christus in das Liedergut übernommen.

In seinem Helligkeitsgrad vom Licht nach unten abgestuft ist der Leuchter (candelabrum, λύχνος, λυχνία) oder die Lampe (candela, lucerna, lampas, λύχνος, λυχνία, λαμπάδιον) bzw. Fackel (fax, lampas) als Lichtträger. Hieronymus und Ps.-Augustinus haben die Helligkeitsgrade der einzelnen Lichtspender miteinander verglichen. Nach Hieronymus übertrifft die Helligkeit der Fackel (lampas) die der Lampe (lucerna) um vieles. Die Vergleiche sollen zeigen, dass Gott bzw. Christus alles an Helligkeit überstrahlt.[3] Daher stehen die Ausführungen über Lampe und Leuchter im sachlichen Kontext mit den bereits publizierten Deutungen des Lichtes und der Sonne.[4]

---

[1] Siehe *F. J. Dölger*, Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Abendlandes, *Antike und Christentum* I (1929) 271-290 nebst weiteren bibliogr. Angaben; s. auch die zahlreichen Belege bei *F. J. Dölger*, Lumen Christi, Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum. Die Deogratias-Lampen von Selinunt in Sizilien und Cuicul in Numidien, *Antike und Christentum* V (1936) 43; *Ders.*, Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona, Christus als wahre und ewige Sonne, *Antike und Christentum* VI (1950) 1-56; s. auch *B. Studer*, Mysterium Caritatis, Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche, (Studia Anselmiana 127), Rom 1999, S. 174-176.

[2] S. dazu die leider nicht publizierte und nur als Schreibmaschinenmanuskript zugängliche Habilitationsschrift von *P. Plank*, ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ, Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit, Würzburg 1985.

[3] Ep. 49 (48), 14: *CSEL* 54, S. 372, 15-9; s. dazu *F. J. Dölger*, Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne, *Antike und Christentum* VI (1950) 7.

[4] S. dazu *V. Pöschl*, *H. Gärtner* und *W. Heyke*, Bibliographie zur antiken Bildersprache, (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften), Heidelberg 1964, Stichworte Licht, S. 515-516 und Sonne, S. 557-559; s. auch

Die antiken Völker[5] haben verschiedene Formen der Lampe erfunden. Seit dem 5. Jh. v. Chr. hat sich die "geschlossene Lampe entwickelt, die in der Mitte eine Öffnung zum Einfüllen des Öls hat und meist nur ein Dochtloch, im übrigen aber die verschiedensten Formen ausgebildet hat".[6] In der Antike hat die Lampe nicht nur praktische, sondern auch kultische Bedeutung, so z. B. für die Isismysterien und den Helioskult.[7] Auch in anderen Religionen, vor allem in Indien[8] dient das Licht als Symbol für mystische Erlebnisse. Nach den Upanishaden wird der Mensch im Augenblick des Todes, wenn der Atman von ihm weicht, erleuchtet und steigt in die Sphären des Kosmos auf.[9] Der Mystiker bzw. der Tote wären demnach ein Lichtträger, ein Leuchter oder eine Lampe. Begrifflich sind Lampe und Leuchter in den klassischen Sprachen nicht immer klar voneinander zu trennen.

Die Hl. Schrift[10] spricht von der Lampe als wichtigem Lichtträger, den man braucht, um z. B. etwas zu finden (Lk 15, 8) oder um für die Ankunft Christi gerüstet zu sein (Mt 25, 1-13). Man stülpt über das Licht kein Gefäß, sondern stellt es auf den Leuchter, damit es allen Hausbewohnern leuchtet (Mt 5, 15). Der Leuchter versinnbildlicht auch die Existenz einer Person oder einer Stadt wie z. B. Ephesus (Offb 2,5). Von Ex 26, 35 und 27, 21 ausgehend sieht Philo von Alexandrien den Leuchter im Tempel als Symbol für die lichttragenden Sterne und für die Sonne.[11] Die Kirchenväter deuten Licht und Lampe christologisch, sakramental, moralisch oder ekklesiologisch. Dabei ist aber häufig auch das Öl mitzudenken als Nahrung für die Lampe.

Am Abend wurde in den Familien die lichtbringende Lampe mit der Rezitation einer Grußformel entzündet, wie ein Papyrus aus dem Jahre 75 n. Chr. berichtet.[12] Für den antiken Menschen markierte die Zeit, während der die Lampe brannte, auch die Zeit für den Lebensgenuss.[13] Das Anzünden der Lampe oder des Leuchters (ad lumina) zu Beginn der abendlichen Dunkelheit war einer der wichtigen Zeitpunkte im Tagesablauf, an dem sich der Christ bekreuzigte.[14] Für das Hereinbringen und Anzünden des Lichtes wurde sowohl bei Christen als auch antiken Heiden der terminus technicus "Lumen inferre" bzw. „φῶς εἰσκομίζειν" verwandt.[15] Im christlichen Tages-

---

H.-J. Sieben, Voces, Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918-1978), Berlin-New York 1980, (Bibliographia Patristica Supplementum I), Stichwort φῶς, S. 216 und lux, S. 327.

[5] Gebrauch und Symbolik der Lampen auch *D. Forstner*, Die Welt der christlichen Symbole, Innsbruck-Wien-München ^{3}1977, S. 381-386; *H. Leclerq*, Art. Lampes: *DACL* VIII, 1, Paris 1928, S. 1086-1221.

[6] S. dazu *W. Michaelis*, Art. λύχνος, λυχνία, in: ThWNT IV, Stuttgart 1942, S. 325-329.

[7] *R. Merkelbach*, Roman und Mysterien in der Antike, München-Berlin 1962, S. 23 und 261.

[8] *M. Eliade*, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, (Suhrkamp Taschenbuch 126), Frankfurt/Main 1975, S. 400.

[9] *M. Eliade*, Geschichte der religiösen Ideen, Quellentexte, übersetzt und herausgegeben von *G. Lanczkowski*, Freiburg-Basel-Wien 1981, S. 271.

[10] Zum neutestamentlichen Hintergrund des Bildes von Lampe und Leuchter s. *H.-J. Klauck*, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, (Neutestamentliche Abhandlungen 13), Münster 1978, S. 227-238.

[11] Cohn-Wendland IV, S. 224, 13 und S. 225, 5.

[12] *F. J. Dölger*, Lumen Christi, Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum. Die Deo-gratias-Lampen von Selinunt in Sizilien und Cuicul in Numidien, *Antike und Christentum* V (1936) 1.

[13] *F. J. Dölger*, a.a.O., S. 42.

[14] *Tertullian*, De corona 3: *CCL* 2, S. 1043, 27-31; s. dazu *F. J. Dölger*, a.a.O., S 26.

[15] *Tacitus*, Annalium liber 15, 44, 9: *C. D. Fisher*, Bibl. Oxoniensis 1953; *Apuleius*, Metamorphoseon lib. 2, 19, in: *R. Helm*, Bibl. Teubneriana, Leipzig 1955, S. 40, 22; *Lukian*, Symposion 15: Luciani Opera 3 ed. *C. Iacobitz*, in: Bibl. Teubneriana, Leipzig 1861, S. 327.

lauf mahnt das am Abend scheidende Tageslicht zum Gebet um die Ankunft Christi.[16] Und die Pilgerin Egeria (Silvia) berichtet um 400 von der Feier des Lucernars zur zehnten Stunde in der Anastasiskirche von Jerusalem.[17]

II. Die Auslegungsgeschichte von Mt 5, 15

Die Bedeutungsgeschichte einzelner Begriffe ist nicht selten Exegesegeschichte. In der Überlieferung der Katenen zu den meist allegorischen[18] Matthäushomilien des Origenes wird die Leuchte oder Fackel (λύχνος) als Licht der Erkenntnis und der Leuchter (λυχνία) als die Seele oder deren geistige Haltung verstanden. Der Leuchter steht auch als Bild für die Kirche. Der Scheffel aber, der das Licht verbirgt, ist Symbol für die Untätigkeit z. B. auf dem Nachtlager, das den Begierden des Fleisches nützt (vgl. Mk 4, 21).[19] Zugleich wird das Nachtlager zum Bild für die Nacht, die nicht der Erkenntnis, sondern der Befriedigung der Begierde dient.

Bischof Chromatius von Aquileia (335/40-407/8) hat in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium auch Mt 5, 15 ausführlich erklärt. In seinen Erläuterungen werden drei theologische Bedeutungsebenen der Begriffe Lampe (lucerna) und Leuchter (candelabrum) erkennbar: Die Gerechten, das Gesetz und die menschliche Natur Christi.[20] Der Herr mahnt in Phil 2, 15, dass wir, von der Gnade des Glaubens und vom Licht des Geistes entzündet, durch die Werke des Glaubens und der Gerechtigkeit wie eine Lampe geistig leuchten und diejenigen, welche sich in der Finsternis des Irrtums und der Unwissenheit befinden, durch das Licht der Wahrheit selbst erleuchten.[21] Geschieht dies nicht, führt die Unterlassung zu Unheil und Strafe. Chromatius deutet Mt 5, 15 hier im moralischen Sinn. Daher fährt er folgendermaßen fort:

"Und daher muss jene leuchtende Lampe, die zum Nutzen unseres Heiles angezündet worden ist, immer in uns leuchten. Denn wir haben die Lampe des göttlichen Auftrags und der geistlichen Gnade, von der David spricht: 'Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte, ein Licht für meine Pfade.' (Ps 118, 105) In jener Leuchte zeigt er nämlich das unauslöschliche Licht des Gesetzes und seiner Gnade an, das nicht durch die Verhüllung vonseiten eines blinden Geistes verdeckt oder verdunkelt werden darf, wie es die Juden oder die Häretiker tun, die das helle Licht der göttlichen Verkündigung durch verkehrte Deutungen zu verdecken und zu verdunkeln bestrebt sind, indem sie anstelle des Glaubens den Unglauben verkünden und das Licht der Wahrheit durch die Finsternis des Irrtums verdecken.

---

[16] *Cyprian*, De dominica oratione 35: *CSEL* 3, I, S. 293, 4-8; s. dazu *F. J. Dölger*, Lumen Christi, Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum. Die Deo-gratias Lampen von Selinunt in Sizilien und Cuicul in Numidien, *Antike und Christentum* V (1936) 29.

[17] S. Silviae Peregrinatio 24, 4: *CSEL* 39, S. 72, 5-11; *F. J. Dölger*, a.a.O., S. 39-40; über den Namen der Pilgerin gab es einige Kontroversen vgl. *H. Grieser*, Art. Silvia, Pilgerin, in: LThK 9, S. 89-590 sowie *G. Röwekamp*, Art. Egeria: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i.Br. 1998, S. 185-186.

[18] Zur Allegorie s. *H. Lausberg*, Handbuch der literarischen Rhetorik, München ^{2}1973, Bd. 1, S. 441-446.

[19] Fr. 95 I und II: *GCS* 41, 1, S. 53-54.

[20] Tractatus in Ev. Matthaei 5, 3, 1 - 5, 5: *CCL* 9, S. 406-9.

[21] A.a.O., S. 407, 9-15.

Daher dürfen wir diese Lampe des Gesetzes[22] und des Glaubens in uns nicht verdecken, sondern zum Heil vieler in der Kirche ist das Licht der Wahrheit gleichsam auf den Leuchter zu setzen, damit auch wir es genießen und alle Glaubenden erleuchtet werden. Zur Betrachtung jenes Lichtes ermahnt uns der Hl. Geist durch die Worte des Propheten Jesaja: „Ihr vom Haus Jakob, kommt, wir wollen unsere Wege gehen im Licht des Herrn. Denn der Herr hat sein Volk, das Haus Israel, verstoßen" (Jes 2, 5 f.). Von diesem Licht legte auch der Apostel Petrus Zeugnis ab mit folgenden Worten: „Der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat" (1 Petr 2 ,9). Deshalb bezeugte auch der Prophet Zacharias, dass auch er den goldenen Leuchter mit seinen Lampen gesehen habe, damit er die Geheimnisse dieses geistlichen Lichtes und des himmlischen Leuchters, der in der Gestalt der Kirche aufschien, kundtue ... Denn wir wissen, dass in diesem Leuchter der Typus des wahren und ewigen Lichtes, d. h. des Hl. Geistes offenbar wurde, der durch die vielfältigen Gnaden den gesamten Leib der Kirche erleuchtet. Daher ermahnt der Herr im Evangelium unter anderem seine Jünger, dass sie brennende Lampen in den Händen tragen, wenn er sagt: 'Legt euren Gürtel nicht ab und laßt eure Lampen brennen.' (Lk 12, 35) Es ist zu verstehen, dass der Herr dies nicht im körperlichen, sondern im geistlichen Sinn vorgeschrieben hat. Denn, weil der Befehl Gottes oder das Licht des Gesetzes im Bild einer Lampe angedeutet wird, wird uns befohlen, dass wir die Lampen in den Händen tragen, um von der Gnade des Heiligen Geistes erleuchtet in Werken der Gerechtigkeit und des Glaubens zu leuchten nach den Worten Salomons: 'Die Wege der Gerechten erglänzen wie das Licht; denn sie gehen voraus und leuchten bis es Tag wird.' (Spr 4, 18) ...

Dies kann auch auf andere Weise eingesehen werden, weil die Erkenntnis, die viele Bereiche umfasst, geistlicher Natur ist, so dass wir in der Lampe den Herrn selbst angedeutet erkennen wegen des in Demut angenommenen Leibes. Denn hier wird er nicht nur gemäß der göttlichen Glorie als Sonne der Gerechtigkeit bezeichnet, sondern er wird auch als Lampe offenbar, weil er als Gott der Herrlichkeit und der ewigen Majestät, aber auch in dieser Welt als der Demütige gleichsam wie eine Lampe erscheint. Und nicht ohne Grund erscheint er wie eine Lampe, weil diese gewöhnlich die ganze Nacht hindurch leuchtet. Daher erschien er in dieser Welt demütig wie eine Lampe, um die Finsternis des Irrtums von unseren Herzen und die Nacht der Unwissenheit von uns zu vertreiben, die wir unsere Zeit in dieser Welt wie in der Nacht verbrachten. Die Lampe dieser Art, d. h. die Menschwerdung Christi, aufgezeigt vom Gesetz und den Propheten, wird nicht mehr durch die düstere Verkündigung des Gesetzes wie durch einen Scheffel bedeckt, noch durch die Treulosigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer wie durch ein Gefäß verdeckt, sondern am Kreuz wie auf einem Leuchter befestigt, beleuchtet die Lampe das ganze Haus der Kirche. Entsprechend dem Geheimnis der Menschwerdung ist Christus eine Lampe, entsprechend der Herrlichkeit der Gottheit ist er die Sonne der Gerechtigkeit. Schließlich erglänzte er auf dem Leuchter des Kreuzes wie die Sonne, nachdem durch die Predigt der Apostel wie

[22] Die Apokalypse des Baruch vergleicht das Gesetz mit einer Lampe. Es heißt: "Die Lampe des Gesetzes, das für immer gilt, erleuchtete zu jener Zeit alle, die im Dunkel saßen." (Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übersetzt und erläutert von *Paul Rießler*), Augsburg 1928, S. 94.

durch Strahlen unser Herr und Erlöser dem gesamten Erdkreis das Licht seiner Erkenntnis aufgesteckt hat, er, der gepriesen ist in Ewigkeit."[23]

Chromatius erläutert Mt 5, 15 im vierfachen Schriftsinn: moralisch als Forderung an die Christen, geistlich im Sinne der geistlichen Erkenntnis typologisch als Bild für den Hl. Geist sowie allegorisch im Sinne der altkirchlichen Christologie. Durch Annahme der Menschennatur erhält das für die irdischen Augen unerträgliche Sonnenlicht der Gottheit einen Lichtträger, die Lampe oder den Leuchter. Dadurch wird das göttliche Licht für den Menschen wahrnehmbar. Das Verhältnis von Licht und Lampe (Leuchter) wird uns später wiederholt begegnen als Analogon für das Verhältnis der beiden Naturen. Bisher einzig scheint jedoch der Vergleich des Kreuzes mit dem Leuchter, auf dem der Gekreuzigte wie eine Lampe aller Welt Licht spendet.

Eine andere Interpretation bietet der Kurzkommentar des Hieronymus zu Mt 5, 15. Er sieht darin eine Mahnung an die Apostel, ihre Glaubenszuversicht zu dem, welchen sie verkünden (fiducia praedicandi) nicht aus Furcht zu verbergen (ne abscondantur) und dadurch Lampen zu gleichen, die unter einem Gefäß stehen.[24]

Hilarius von Poitiers (315-367/8) sagt in seinem Matthäuskommentar zwar nicht genau, was er unter der Lampe (lucerna) versteht. Er sieht aber in dem das Licht verbergenden Gefäß (Mt 5, 15) eine Anspielung auf die Synagoge. Das ewige Licht (lumen aeternum) müsse auf dem Holz des Kreuzes für die Glieder der Kirche zum Leuchten kommen. Im gleichen Licht müssen auch die Apostel erstrahlen, nicht um bei den Menschen Lob zu finden, sondern um der Ehre Gottes zu dienen.[25]

Doch nicht nur lateinischen und griechischen Vätern ist die Beziehung zwischen der Kirche und dem in Mt 5, 15 angesprochenen Leuchter geläufig, sondern auch den Syrern. Als Beispiel sei nur der Grammatiker Sergius[26] genannt. In seinem um 515-520 verfassten Brief an den Patriarchen Severus von Antiochien ermahnt ihn Sergius, die Leuchte (lucerna) Israels zu sein wie David und sein Licht nicht unter den Scheffel zu stellen, sondern den Leuchter (candelabrum ecclesiae) der Kirche zu besteigen, um allen zu leuchten.[27]

Parallel zu Mt 5, 15 ist Mk 4, 21 f. zu sehen. Bibelkommentatoren aus der frühen Kirche von Irland sehen eine Beziehung zwischen Mk 4, 21 und Mk 4, 8, dem Gleichnis vom Sämann und dem Ertrag des Samens. In beiden Perikopen geht es um das rechte Hören des Wortes Gottes. So ist die Lampe (lucerna) das Wort vom Ertrag. Das Gefäß oder das Bett, unter das manche das Licht stellen, meint die Ungehorsamen, bei denen das Hören des Wortes Gottes keine Früchte hervorbringt. Der Leuchter (candelabrum) sind die vom Wort Gottes erleuchteten Apostel.[28]

Beda Venerabilis (672/3-735) gibt den Parallelstellen von Mt 5, 15, nämlich Lk 8, 16 und 11, 33 sowie Mk 4, 21 eine etwas andere Deutung. Ähnlich wie Hieronymus sieht er bei der Deutung vom Lk 8, 16 im Gefäß die Angst vor körperlichen Unannehmlichkeiten, welche den Prediger verstummen läßt. Wer aber das Licht auf den

---

[23] Tractatio in Ev. Matthaei V, 4, 1 – V, 5: *CCL* 9, S. 407, 22 – S. 409, 35 (Übersetzung vom Verfasser: im Weiteren ÜvV); weitere Belege aus verschiedenen, auch orientalischen Autoren s. *S. Heid,* Kreuz, Jerusalem, Kosmos, Aspekte frühchristlicher Staurologie, (JAC. E 31), Münster 2001, S. 194-202.

[24] *SC* 242, S. 110.

[25] *SC* 254, S. 130.

[26] *P. Bruns,* Art. Sergius, Grammatiker, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Darmstadt 1999, S. 552.

[27] *CSCO* 119, S. 76, 19-24.

[28] *CCL* 82, S. 25.

Leuchter stellt, ordnet seinen Leib dem Dienst an Gott unter.[29] In Lk 11, 33 meint nach Beda der Herr mit der Leuchte (lucerna) sich selbst, da er dieser Generation, die Zeichen fordert, das Zeichen des Jona anbietet. Er zündet die Leuchte an, da er das Gefäß der menschlichen Natur mit der Flamme seiner Gottheit erfüllt. Diese Leuchte kann den Gläubigen nicht verborgen bleiben noch kann sie durch das Gesetz wie durch einen Scheffel eingeschlossen werden. Der Leuchter (candelabrum) ist die Kirche, wo das Licht der Lampe, d. h. das Licht der Wahrheit angezündet worden ist.[30] In Mk 4, 21 deutet die angezündete Lampe auf das Geheimnis, das allen offenbart werden soll.[31]

III. Die verschiedenen Bedeutungen von Lampe (Leuchter) bei Ps.- Melito

Florilegien zu einem bestimmten Thema vermitteln mitunter einen guten Überblick. Im Clavis scripturae des Ps.- Melito, der wahrscheinlich dem 7. Jh. entstammt, finden sich folgende vier Bedeutungsebenen von lampas und lucerna:

"1. Die Lampe (lampas) ist Christus: 'Verlacht wird die Einfachheit des Gerechten, verachtet ist die Leuchte bei den Gedanken der Reichen.' (Ijob 12, 4)

2. Lampen sind die, welche im Geiste erglühen. 'Zwischen den Lebewesen war etwas zu sehen wie glühende Kohlen, etwas wie Fackeln.' (Ez 1, 13)

3. Die Werke: 'Dann erhoben sich alle jene Jungfrauen und bereiteten ihre Lampen vor.' (Mt 25, 7)

4. Die leuchtenden Herzen der Gläubigen, die auch vom Licht des Wissens erglänzen. Im Hohenlied heisst es: 'Seine Lampen sind Leuchten von Feuer und von Flammen' (Hld 8, 6)."[32]

Die Begründung für die einzelnen Analogien liegt einzig in den Hinweisen auf die Schriftstellen. Woraus sich jedoch diese Vergleiche ableiten, wird in diesem Florilegium nicht gesagt. Sie ergeben sich aus den Allegorien, wonach die Lampe für das Licht der Erkenntnis und für die Wachsamkeit steht.

Im weiteren Textverlauf werden noch weitere Gewährsleute der Alten Kirche und des Mittelalters zitiert, deren Identität nicht feststellbar ist. Nach Gregor d. Gr. gelten die Lampen als Bild für die guten Werke und für die hl. Schrift. Nach Rhabanus Maurus (780-856) und einem anonymen Autor von Clairvaux versinnbildlichen die Lampen die sieben Gaben des Hl. Geistes (vgl. Offb 4, 5). Nach Petrus Cantor (+1197) wird Johannes der Täufer mit einem Leuchter verglichen (vgl. Lk 11, 33). Die Lampe steht auch für Christus, der trotz Annahme der menschlichen Natur vom Dunkel der Sünde frei blieb, sowie für die Einsicht (vgl. Ps 119, 5) und die Gnade (vgl. Ps 31, 17). In einem im 12./13. Jh. verfassten Wörterbuch, einer sog. Distinktion[33], die von J. B. Pitra als "Distinction. Monast. Lib. III" bezeichnet wird, steht folgendes:

"Der häufige Gebrauch bringt es mit sich, dass als Lampe (lampas) ein gläsernes Gefäss bezeichnet wird, das unten eng, oben aber weit ist. In dieses wird Öl gegossen mit einem Docht (papyro). Durch diesen wird das Feuer genährt, das uns als Licht

---

[29] *CCL* 120, S. 177.
[30] A.a.O., S. 239, 321-38.
[31] A.a.O., S. 484, 1853-1854.
[32] *J. B. Pitra*, Spicilegium Solesmense, Bd. II, Paris 1855, S. 182, 1-7 (ÜvV).
[33] *L. Hödl/F. Hoffmann*, Art. Distinktion, LMA III, München-Zürich 1986, S. 1127 f.

dient. Durch die Lampe wird Christus dargestellt ... Das Öl bezeichnet die Gnade des Hl. Geistes, die in die Menschheit eingegossen wird, der Docht (papyrus) die Seele, das Feuer die Gottheit ... Von dieser unkörperlichen Lampe spricht Jesaja ... 'Um Zions willen kann ich nicht schweigen, um Jerusalems willen nicht still sein, bis sein Gerechter in ihm aufstrahlt wie ein Licht und sein Erlöser wie eine Lampe aufleuchtet.' (Jes 62, 1 f.)"[34]

IV. Die Bedeutungsebenen von Lampe (Leuchter)

Die übrigen Belegstellen aus der patristischen Literatur lassen sich folgenden Bedeutungsebenen zuordnen:

1. Christologische Deutung

Nach Joh 9, 5 ist Jesus Christus das Licht der Welt. Er übertrifft daher an Helligkeit das, was die Hl. Schrift als Leuchter oder Lampe bezeichnet, wesentlich. Daher überstrahlt er Abraham, Moses und alle Gerechten des Alten Bundes. Sie sind nur Lampen (lucernae) im Vergleich zu Christus, der wahren Sonne.[35] Auch Johannes der Täufer und Vorläufer Jesu verhält sich daher nach Origenes zu Jesus Christus wie die Lampe zum Licht. Der Alexandriner erklärt Joh 1, 23 so:

"Er sagte: 'Ich bin die Stimme, die in der Wüste ruft: Ebnet den Weg für den Herrn, wie der Prophet Jesaja gesagt hat'. Der Vorläufer ist ... wie des Lichtes Leuchter (φωτὸς λύχνος), der denen vorausleuchtet, die sich in der Nacht der Unwissenheit befinden und der das Auge der Seele daran gewöhnt, so dass es mit dem hellen Licht laufen kann."[36]

Der Täufer ist deshalb Lichtträger (vgl. auch Joh 5, 35), weil er seine Zeitgenossen auf Christus, das kommende wahre Licht vorbereitet. Das Verhältnis des Johannes zu ihm wird in der Fortsetzung erläutert mittels zweier Vergleichs- und Verhältnispaare: Morgenröte zur aufgehenden Sonne und Stimme zum Wort, da sich die Stimme vor dem Wort erheben muss. Daher heißt Johannes die Stimme des Rufers in der Wüste (Joh 1, 23), die vor Ankunft des Logos ertönt. Auch von den lateinischen Kirchenvätern, wie z. Augustinus, wurde Johannes der Täufer als brennende Leuchte (lucerna ardens) angesehen.[37] In diesen Zusammenhang gehört auch die Auslegung von Joh 1, 23 durch Johannes Duns Scotus (+um 880). Er bezeichnet den Täufer als ΦΩΣΦΟΡΟΣ, weil er das Licht, nämlich Christus trägt und weil er erstmals der Welt das Licht zur Kenntnis gebracht und mit sich getragen hat.[38]

---

[34] *L. Hödl/F. Hofmann*, a.a.O., S. 182, b 15-34 (ÜvV).

[35] *Origenes*, Ezechielkommentar: *GCS* 33, S. 411, 15-18; vgl. dazu *F. J. Dölger*, Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne, *Antike und Christentum* VI (1950) 6.

[36] *Origenes*, Johanneskommentar Fragment 17 zu Joh 1, 23 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte Bd. 4), Leipzig 1903, S. 496, 23-5. (ÜvV) vgl. auch den Hymnus zum Fest der Enthauptung Johannes des Täufers am 29. August ed. *J. Schirò*, Analecta hymnica graeca, Bd. XII, S. 354, 411.

[37] *F. J. Dölger*, Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum. Die Deo-gratias-Lampen von Selinunt in Sizilien und Cuicul in Numidien, *Antike und Christentum* V (1936) 25 und Anm. 67.

[38] *SC* 180, S. 144, 20-23.

Kyrill von Alexandrien unterscheidet in seiner Erklärung zu Mt 4, 12-16 zwischen Christus, dem Licht und dem alttestamentlichen Gesetz als dem Leuchter. Die Heiden jedoch sind im Dunkeln, weil sie weder Christus noch das Gesetz haben.[39]

Theodoret von Cyrus (393-466) kommt in seinen Psalmenerklärungen wiederholt auf die Lampe als Bild für theologische Inhalte zu sprechen. Ps 119 (118), 105 wird von Theodoret als Hinweis auf das göttliche Gesetz verstanden. Im Unterschied zum Gesetz sei der Herr selbst aber die Sonne der Gerechtigkeit. Das Gesetz habe kaum ein einziges Volk erleuchtet, der Herr aber erleuchtete die gesamte bewohnte Welt. Daher habe der Herr seinen Vorläufer, Johannes den Täufer, als Leuchter (λύχνον) angesprochen, der den Juden noch während der Herrschaft der Nacht Licht gespendet habe. Theodoret setzt seinen Kommentar mit folgenden Worten fort:

"'Dann aber kam das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, in die Welt.' (Joh 1, 5-8) Auch die heiligen Apostel hat der Herr Licht (φῶς) genannt, da sie an jenem Licht Anteil haben und alle Menschen durch ihre Lehre erleuchten."[40]

Theodoret möchte damit den fundamentalen Unterschied zwischen dem alttestamentlichen Gesetz und der Lehre Christi zum Ausdruck bringen. Beide zünden zwar auf ihre Weise Licht an, das Gesetz nur für das auserwählte Volk, die Lehre Jesu aber für die gesamte Welt.

Theodoret erklärt Psalm 18, 29: "Du Herr läßt meine Leuchte (λύχνον) erstrahlen, mein Gott macht meine Finsternis hell" auf folgende Weise:

"Da er die Bedrängnisse häufig als Finsternis bezeichnet hat, nennt er naturgemäß die Befreiung von diesen Bedrängnissen Licht. Er sagt aber: 'Dieses genieße ich von Deiner Vorsehung.' Da die Leuchte (λύχνος) aber das wahre Licht (φῶς) angenommen hat, bezeichnet er als Leuchte die Knechtsgestalt. Diese aber ist mein und ist aus meinen Lenden geformt. Er sagt aber in einem anderen Psalm: 'Dort lasse ich Davids Macht erstarken und stelle für meinen Gesalbten ein Licht auf." (Ps 131, 17)[41]

Mit der Knechtsgestalt (vgl. Phil 2, 7) ist die menschliche Natur Jesu Christi gemeint. Diese wird mit dem Leuchter (λύχνος) verglichen, der das Licht (φῶς), d. h. die göttliche Natur angenommen und sich mit ihr vereinigt hat. Ps 131, 17 erhält auch eine Deutung in dem Sinn, dass für den Christus der Leuchter, d. h. für die göttliche Natur die menschliche zur Annahme bereit steht. Übrigens verwendet Theodoret das Modell von der durch die göttliche Natur angenommenen Knechtsgestalt des Christus auch an anderen Stellen.[42] Sowohl an Origenes als auch an den beiden Psalmenerklärungen Theodorets läßt sich leicht erkennen, wie Gottheit und Menschheit analog zu Licht und Leuchter (Lampe) in einem abgestuften Verhältnis zueinander stehen. Aus den bildhaften Texten ergibt sich eine verständliche Christologie.

Auch in der lateinischen Patristik dient die Lampe bzw. der Leuchter als Bildbegriff für theologische Aussagen. Augustinus kommt in seiner Psalmenerklärung u. a. auf Ps 138 (139), 11 zu sprechen. Dort heißt es: "Würde ich sagen: 'Finsternis soll mich

---

[39] Matthäus-Kommentare aus der Griechischen Kirche, aus: Katenenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von *J. Reuss*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 61, Berlin 1957, S. 163 (Nr. 34).

[40] *PG* 80, 1853 C (ÜvV).

[41] *PG* 80, 981 C (ÜvV).

[42] Z.B. De incarnatione Domini 32; s. *F. R. Gahbauer*, Das anthropologische Modell, ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon, (Das östliche Christentum N. F. 35), Würzburg 1984, S. 323; s. ebd. auch S. 326 und 343.

bedecken, statt Licht soll Nacht mich umgeben', auch die Finsternis wäre für dich nicht finster." Augustinus erklärt die Stelle folgendermaßen:

"Inwiefern ist die Nacht erleuchtet worden? Weil Christus in die Nacht hinabstieg. Christus hat das Fleisch von dieser Welt angenommen und uns die Nacht hell gemacht. Denn jene Frau hat die Drachme verloren. Sie zündete die Lampe an. Die Weisheit Gottes hat die Drachme verloren? Was ist die Drachme? Sie ist eine Münze, auf der das Bild unseres Kaisers eingeprägt war. Denn der Mensch wurde zum Bild Gottes und ging verloren. Und was tat die weise Frau? Sie zündete eine Lampe an. Die Lampe ist aus Ton, aber sie trägt das Licht, durch welches die Drachme gefunden wird. Das Licht der Weisheit, das Fleisch Christi, ist aus Ton gebildet. Aber es leuchtet durch sein Wort und findet die Verlorenen. Die Nacht wurde mir zur Wonne. Unsere Wonne ist Christus."[43]

Augustinus erklärt den Psalm allegorisch. Die Allegorie ist fünffach: 1. Christus machte durch seine Menschwerdung die Nacht der Gottesferne und Unerlöstheit hell. 2. Die Frau, welche ihre Drachme suchte, zündete eine Lampe an. Die Lampe der Weisheit ist das Fleisch Christi. 3. Christus wird anstelle der Frau, die die Drachme sucht, zum Sucher der Verlorenen. 4. Das Bild des Kaisers auf der Münze wird zum Bild für die Gottebenbildlichkeit des Menschen. 5. Die Nacht wurde für uns zur Wonne. Christus ist unsere Wonne.

Christologisch gesehen verhält sich die Lampe zum Licht wie die menschliche zur göttlichen Natur Christi. Die Lampe, der Leib des historischen Jesus, ist der Träger des göttlichen Lichtes, welche die Drachme, d. h. den Menschen wieder findet. Wenn es heißt, dass der irdische Jesus mit seinem Wort (verbo) leuchtet, ist damit der Logos, die göttliche Natur, das Licht angesprochen. Augustinus fasst also ähnlich wie Theodoret von Cyrus den Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Natur Christi in das Bild von Licht und Leuchter.

Auf den Spuren von Augustinus wandelt auch Gregor der Große in seiner Homilie zu Lk 15, 8-10, der Perikope, die von der Sucherin der Drachme erzählt. Er sagt:

"Er, dessen Sinnbild der Hirt war, wird nun durch die Frau sinnbildlich dargestellt. Gott selbst ist es und Gottes Weisheit. Da der Drachme ein Bild eingeprägt ist, hat die Frau die Drachme verloren, als der Mensch, nach dem Bild Gottes geschaffen, durch die Sünde die Ebenbildlichkeit seines Schöpfers aufgab. Die Frau entzündete jedoch eine Leuchte, weil Gottes Weisheit in Menschennatur erschien. Eine Leuchte ist ja ein Licht in einer irdenen Lampe: ein Licht in einer irdenen Lampe aber ist auch die Gottheit im Fleisch."[44]

Auch im Verständnis Gregors d. Gr. wird das göttliche Licht in der Lampe, d. h. in der menschlichen Natur getragen.

Der lateinische Hymnendichter Prudentius (348 bis nach 404) bringt noch eine andere Variante ins Spiel. In seinem Hymnus ad incensum lucernae, der zum Liber Cathemerinon gehört, vergleicht er den Auferstandenen mit der Sonne. Ja, Christus ist noch größer als diese und erst recht heller als der Morgenstern, der mit seiner Fackel

---

[43] Enarr. in Ps 138, 14: *CCL* 40, S. 1999-2000 (ÜvV).

[44] *FC* 28, 2, S. 651: Die für unseren Zusammenhang wichtige Stelle lautet: "Lucerna quippe lumen in testa est: lumen vero in testa, est divinitas in carne", S. 650, 19-20.

(fax) die Nacht erhellt.[45] So reiht sich auch Prudentius in die Reihe derer ein, die durch Vergleiche mit untergeordneten Lichtträgern das überstrahlende Licht Christi hervorheben. Der Vergleich als Stilmittel zur Hervorhebung war bereits der antiken Rhetorik bekannt.[46]

In seinen Büchern De poenitentia verwendet Ambrosius (+397) zwar nicht den Begriff der Lampe oder des Leuchters. Er sagt aber in Anlehnung an Mt 5, 14, dass Jesus Christus den Aposteln die Gnade verliehen habe, Licht der Welt (lux mundi) zu sein, wie er selbst Licht (ipse lux mundi) sei.[47] Durch Teilhabe an Christus sind die Apostel gewissermaßen Leuchter geworden, die Christus, das Licht weitergeben.

2. Sakramentale Deutung

Die Thomasakten erzählen, wie der Apostel Thomas denen, die ihn darum gebeten hatten, das Sakrament der Besiegelung (Sphragis), also der Initiation mit Taufe und Firmung (Myronsalbung) erteilt hatte. Im liturgischen Vollzug spielen Öl und Leuchter schon deshalb eine Rolle, weil die Initiation während der Nacht erfolgte. Die Akten sprechen davon, wie die geistlichen Kräfte und himmlischen Personen auf die Neubesiegelten herabkamen. So stieg der Name Christi herab, der über allen Namen ist. Es kamen auch die Kraft des Allerhöchsten und der Hl. Geist. Nachdem das Sakrament erteilt worden war, erschien auch ein Jüngling mit einer brennenden Fackel, die so hell war, dass durch ihr Licht alle übrigen Leuchter überstrahlt wurden. Dann wurde der Jüngling für alle Beteiligten unsichtbar. Und der Apostel sprach zum Herrn: "Herr, wir können Deinem Licht nicht ausweichen und wir können es nicht ertragen. Denn es ist heller, als dies unseren Augen zuträglich ist."[48] Es geht beim Licht der Fackel um mehr als nur um ein irdisches Licht. Dieses wird ja von dem überirdischen Licht der Fackel des Jünglings überstrahlt. Möglicherweise ist dieses überhelle Licht ein Symbol für die Wirkung der Besiegelung, die seit Justin und Klemens von Alexandrien auch als Erleuchtung (φωτισμός) bezeichnet wird. H. Rahner[49] sieht in diesem Jüngling mit der Fackel Christus. Die Fackel dient als Symbol für die Taufe, das Sakrament der Erleuchtung.

Hilarius von Poitiers (315-367/8) deutet die Parabel von den fünf klugen und den fünf törichten Jungfrauen (Mt 25, 1 - 13) typologisch:

"Die Lampen (lampades) sind das strahlende Licht (lumen) der Seelen, das durch das Taufsakrament aufgeleuchtet ist. Das Öl bedeutet die Frucht der guten Werke. Die Lampenschalen sind die menschlichen Leiber, in deren Inneren der Schatz eines guten Gewissens verborgen ist."[50]

---

[45] *CSEL* 61, p. 30, 127-132; vgl. dazu *H. Rahner*, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945, S. 163.

[46] Vgl. dazu *H. Lausberg*, Handbuch der literarischen Rhetorik, Bd. 2, München ^{2}1973, Register, Stichworte comparare und comparatio.

[47] De poenitentia 8, 34: *SC* 179, S. 82, 10-11; vgl. auch *Kyrill von Alexandrien*, Matthäuskommentare der griechischen Kirche..., ed. von *J. Reuss*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 1, Berlin 1957, S. 166 zu Mt 5, 14 (Nr. 44).

[48] Acta Thomae 27: Acta Apostolorum Apokrypha II, 2, ed. *M. Bonnet*, Hildesheim-New York 1972, S. 143, 8-12 (ÜvV).

[49] *H. Rahner*, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945, S. 168.

[50] *Hilarius von Poitiers*, Matthäuskommentar: *SC* 258, S. 206, 7-11; vgl. *PL* 9, 1060 A; *D. Forstner*, Die Welt der christlichen Symbole, Insbruck-Wien-München ^{3}1977, S. 384.

Eine solche Auslegung beruht auf der Bewertung der Taufe durch die altkirchlichen Schriftsteller als Sakrament der Erleuchtung (φωτισμός). Die Taufe schenkt Christus, das Licht, der gewissermaßen den Leuchter als den Lichtträger in der Seele des Neugetauften zum Leuchten bringt. Das in der Taufe Grundgelegte muss nach Hilarius durch gute Werke, verglichen mit dem Öl, genährt werden. Die guten Werke werden gewirkt von den Menschen, denen ihr Leib als Werkzeug dient. Im Inneren des Leibes befindet sich das gute Gewissen. Möglicherweise denkt Hilarius hier 1 Petr 3, 21 im Hintergrund mit, da dort die Taufe als Bitte an Gott um ein reines Gewissen angesehen wird.

Ephraem der Syrer (+373) ermahnt in seinem Hymnus zum Fest Epiphanie 7, 9 die Getauften mit folgenden Worten:

"Getaufte, nehmet eure Lampen * wie die Leute des Gedeon ihre Fackeln - Besieget das Dunkel mit euren Lampen * und das Schweigen durch euer Hosannarufen! Denn auch Gedeon hat im Kampf durch Stimme und Flamme gesiegt."[51]

Die Lampen der Getauften erinnern an die Lampen der klugen Jungfrauen, die dem Herrn entgegenzogen (vgl. Mt 25, 3 f.) sowie an Gedeon, der in der Kraft Gottes die Midianiter (Ri 6, 11 - 8, 32) besiegte. Die Lampen (syr. lampeda) der Getauften sind daher Bild für deren Wachsamkeit und Kampfgeist. Darüber hinaus erhält hier ein tiefer geistlicher Sinn seinen Ausdruck. Die Lampen, d. h. die Taufe ist ein Bollwerk gegen das Dunkel, gegen die Sünde und das Böse. Wie weit die Finsternis reicht, sieht man an Judas, der nach den Worten der Strophe 1, 71 des Weihnachtshymnus "das Licht auszog, wegwarf und sich in Finsternis hüllte". Auch die Pharisäer gelten in Strophe 1, 72 als Söhne der Finsternis. Der Strahlende aber, der die Lampe (eines Getauften) besitzt, wacht (ebd. 1, 74).[52]

Die Taufkatechese des Johannes Chrysostomos (+407) fügt sich hier ein. Er mahnt drei Tage vor der Taufe die Taufbewerber:

"Ich bin als letzter gekommen, um euch zu verkünden, dass in drei Tagen der Bräutigam kommt. So erhebt euch, zündet die Lampen an, und empfangt mit ihrem hellen Licht den König des Himmels. Erhebt euch und wacht! Denn nicht am Tag, sondern mitten in der Nacht kommt der Bräutigam zu euch."[53]

Der Taufbewerber bereitet sich wie eine Braut auf das Kommen des Bräutigams vor. Die Lampe versinnbildlicht auch hier Bereitschaft und Wachsamkeit.

3. Moralische Deutung: Hoffnung, Wachsamkeit und gute Werke als Lampe

a) Wachsamkeit

Das Motiv der Wachsamkeit zieht sich nicht nur durch die Taufkatechesen, sondern bestimmt auch das gesamte Leben eines Christen. Erzbischof Johannes von Thessaloniki[54] (+erste Hälfte des 7. Jh.s) hat verschiedene Homilien über Maria verfasst. In einer davon kommt er auf die Entschlafung der Gottesmutter zu sprechen. Auf die

---

[51] Des hl. Ephraem des Syrers, Hymnen de Nativitate (Epiphania), übersetzt von *E. Beck*: *CSCO* Vol. 187, Scriptores Syri 83, Louvain 1959, S. 152.

[52] A.a.O., S. 8-9.

[53] *FC* 6, 1, 229 (Übersetzung *R. Kaczinsky*).

[54] Sein Sterbedatum ist umstritten, die Angaben schwanken zwischen 620 und 649; vgl. dazu *B. Windau*, Art. Johannes von Thessaloniki: Lexikon der antiken christlichen Literatur, 358 und Art. John I, Archbishop of Thessaloniki, in: The Oxford Dictionary of Byzantium 2, New York-Oxford 1991, S. 1044.

Kunde vom bevorstehenden Heimgang Marias haben sich alle ihre Freunde um ihr Sterbebett versammelt. Johannes erzählt, Maria habe sich an ihre Besucher mit folgender Rede gewandt:

"Väter und Brüder, die ihr in euch Gott fürchtet, lasst uns für unser Heil sorgen und uns gegenseitig vor unserem Weggang behilflich sein. Wollen wir alle die Lampen (λύχνους) unseres Herzens anzünden und beständig wachsam sein, weil wir nicht wissen, zu welcher Stunde der Dieb kommt..."[55]

Nach ihrer Rede, die hier nicht weiter berücksichtigt wird, forderte die Gottesmutter ihre Besucher zum Gebet auf. Das Motiv der Lampe, das in der fingierten Rede auftaucht, ist Mt 24, 43 und Mt 25, 1-13 entlehnt. Die Lampe steht hier als Symbol für die innere Wachsamkeit und Bereitschaft, den ankommenden Herrn zu empfangen.

b) Hoffnung

Augustinus von Hippo (354-430) hielt in der Basilica Novarum eine Homilie zum Geburtstag der nordafrikanischen Märtyrer von Scili. Dabei legt er Spr 31,10: "Eine tüchtige Frau, wer findet sie?" zugrunde. In Sermo 37, 11 sagt er:

"'Auch des Nachts erlischt ihre Lampe (lucerna) nicht' (Spr. 31, 18) - Ihre Lampe ist ihre Hoffnung. Auf diese hin müht sich jeder Mensch, was immer er Gutes im Hinblick auf sie tun mag. Und zwar brennt dieses Licht in der Nacht, denn was wir erhoffen, sehen wir nicht. Also ist es für uns Nacht. Wenn wir aber weder sehen noch hoffen, so ist es finster und brennt kein Licht. Was ist ärger als solche Finsternis? Damit wir aber im Dunkeln nicht den Mut verlieren, sondern in Geduld ausharren, erhoffen wir, was wir nicht schauen, und lassen wir die ganze Nacht hindurch unsere Lampen brennen."[56]

Augustinus fügt unmittelbar an den übersetzten Text auch noch einen Gedanken an das Öl hinzu, wenn er sagt: "Denn wer uns täglich das Wort sagt, gießt gleichsam Öl ein, damit die Lampe nicht erlischt."

Die Hoffnung richtet sich auf den Unsichtbaren, nämlich Gott. Dieser ist das wahre Licht. Die Hoffnung ist eine auf die Zukunft ausgerichtete Haltung. Der Hoffende besitzt das Erhoffte, hier Gott als das Licht, noch nicht. Daher ist die Hoffnung auf den Unsichtbaren gleichsam nur eine Lampe, weil sie uns geistig in die Nähe dieses Unsichtbaren versetzt. Hoffnungslosigkeit steht dagegen für das äußerste Dunkel.

c) Gute Werke

Theodor von Mopsuestia (+428) erklärt Mt 5, 15 im moralischen Sinn. Das Gefäß ist die Bosheit, der Leuchter aber die Tugend.[57] Eucherius von Lyon (380-ca. 450) gibt in seinen Formulae spiritalis intellegentiae metaphorische Erklärungen der Hl. Schrift nach dem dreifachen Schriftsinn.[58] "Da standen die Jungfrauen alle auf und machten ihre Lampen zurecht" (Mt 25, 7) wird von Eucherius folgendermaßen erklärt: "Die Lampen sind die Seelen, welche durch ihre Gerechtigkeit erglänzen."[59] Lk 12, 35: "Legt euren Gürtel nicht ab, und laßt eure Lampen brennen" erhält folgende Deutung: "Die

---

[55] *Johannes von Thessaloniki*, Dormitio dominae nostrae deiparae ac semper virginis Mariae a Ioanne Thessalonikae archiepiscopo conscripta 5, ed. *Martin Jugie*, *PO* 19, 3, S. (263) 381, 28-30, Paris 1921 (ÜvV).

[56] *D. Forstner*, Die Welt der christlichen Symbole, Innsbruck-Wien-München ^{3}1977, S. 384; *CCL* 41, S. 456, 253-261.

[57] Matthäus-Kommentare aus der Griechischen Kirche... ed. von *J. Reuss* , Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 61, Berlin 1957, S. 105.

[58] Vgl. *C. Kasper*, Art. Eucherius von Lyon: Lexikon der antiken christlichen Literatur, S. 202-204.

[59] "Lampades animae iustitia fulgentes": *CSEL* 31, S. 45, 5-6.

Öllampe ist die Kirche oder die Seele".[60] Schließlich bekommt Mt 5, 16: "So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen..." folgende Interpretation: "Mehrmals sind die Leuchter die guten Werke."[61]

4. Die Weisung Gottes als Licht

In Ep. 130, 5 mahnt Augustinus, dass die christliche Seele, die hier auf Erden fern vom Herrn weilt, ihr Augenmerk auf die heiligen und göttlichen Schriften richten soll, denn diese sind ein Licht, das am finsteren Ort leuchtet (vgl. 2 Petr 1, 19). Deren unsagbare Quelle ist aber jenes Licht (lumen) in der Finsternis, nämlich Christus.[62]

Kanon 6 des zweiten Konzils von Nizäa (787) legt den zum Konzil versammelten Bischöfen nahe, die göttlichen und lebenspendenden Weisungen in ihrer Meditation und ihrer Hirtensorge zu beachten. Denn darin liege viel Segen, "weil die Weisung eine Leuchte (λύχνος) ist und das Gesetz ein Licht (φῶς) und die Weisung des Herrn ein weithin leuchtendes Licht, das die Augen erleuchtet".[63] Der zitierte Text geht auf Psalm 119 (118), 105 zurück, wo das Gesetz des Herrn als Licht auf dem Pfad gepriesen wird. Dabei sind die Worte λύχνος und φῶς an dieser Stelle bedeutungsgleich, während sonst nur φῶς Licht bedeutet und λύχνος Leuchter.

5. Die Lampe als Bild für die Erkenntnis des Menschen

Dass die Lampe in den Schriften der altkirchlichen Theologen zum Bild für die geistige und geistliche Erkenntnis werden kann, hat seine Voraussetzung im Denken vor allem der neuplatonischen Tradition, für die der Begriff ἔλλαμψις (illuminatio) steht. Dies gilt vor allem für Proklos und Ps.- Dionysius Areopagita.[64] Nach der Überzeugung von Justin und Klemens von Alexandrien haben die antiken Denker Anteil an der Erkenntnis der Wahrheit. Da nach Klemens von Alexandrien Pythagoras, Platon und seine Schüler mit Gottes Hilfe Teilbereiche der Wahrheit erforschten und ihnen Ahnungen zuteil wurden von dem, was mit der Wahrheit selbst verwandt ist, vergleicht er die Philosophie der Griechen mit einer Lampe (φιλοσοφία ... ἔοικεν λαμπηδόνι), deren Docht sich die Menschen angezündet haben. Jedoch leuchtet erst durch die Verkündigung des Logos das ganze heilige Licht der Wahrheit auf. Die griechische Philosophie verhält sich zum heiligen Licht des verkündeten Logos wie die Lampe (λαμπηδών, λύχνος) zum Licht der Sonne. Dasselbe gilt auch vom Verhältnis der göttlichen Weisheit zur menschlichen.[65] Die Analogie setzt sowohl die positive

[60] "Lucerna ecclesia vel anima": *CSEL* 31, S. 45, 7-8.

[61] "Aliquotiens lucernae opera bona" (ebd. S. 45, 9-10); vgl. auch den Clavis scripturae von Ps.-Melito, ed. *J. B. Pitra,* Spicilegium Solesmense, Bd. II, Paris 1855, S. 182, 11 f.

[62] *CSEL* 44, S. 45, 1-9.

[63] *P. P. Joannou,* Les canons des conciles œcuméniques, I, 1, Grottaferrata 1962, S. 259.

[64] Beleg s. *H. Stephanus,* Thesauros linguae Graecae, Paris 1835, Stichwort ἔλλαμψις und ἐλλάμπω; s. auch *W. Beierwaltes,* Art. Erleuchtung: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt 1972, bes. S. 715.

[65] *Klemens von Alexandrien,* Stromata 5, 5, 29, 4-6: *GCS* 15, S. 345, 4-6; s. dazu *H. Rahner,* Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945, S. 10 f. sowie *F. J. Dölger,* Χαῖρε ἱερὸν φῶς als antike Lichtbegrüßung bei Nikarchos und Jesus als Heiliges Licht bei Klemens von Alexandrien, *Antike und Christentum* VI (1950) 147 f. s. auch Stromata I, XVIII, 89, 2: *GCS* 15, S. 57, 19-22; vgl. dazu *F. J. Dölger,* Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne, *Antike und Christentum* VI (1950) 6.

Bewertung der antiken Denker als Teilhaber am Logos als auch die johanneische Bildersprache voraus, die in Jesus das wahre Licht (Joh 1, 4; 8, 12; 9, 5; 12, 35. 46) sieht.

Fast zur selben Zeit wie Klemens sprechen auch die Oden Salomos von der Leuchte, die zur "Rechten und zur Linken" des Dichters gestellt wurde, damit an diesem "nicht etwas ohne Licht" sei. Es geht also um die Erleuchtung oder Durchleuchtung des Menschen. Und weiter heißt es in Ode 25, IV: "Und ich wurde bedeckt mit der Decke deiner Geistesmacht."[66] Ob und wie sich die besagte Leuchte oder Lampe als Bild auf die göttliche Geistesmacht bezieht, wird aus dem Kontext nicht deutlich, ist aber auch nicht völlig auszuschließen. Es ist aus dem obigen Zitat auch nicht auszumachen, ob diese Geistesmacht das Licht selbst oder nur Lichtträger (Lampe, Leuchte) ist. Wenn jedoch nach Ode 40, 4 die Seele des Dichters "in ihm aufleuchtet"[67], dann ist die Geistesmacht das Licht selbst, das in der Seele zum Leuchten kommt.

Ähnlich wie Klemens von Alexandrien und die Oden Salomos dachte der Dichter und Metropolit Synesius von Cyrene (370-413), da er in seinem dritten Hymnus den Vater, die Quelle der Weisheit, bittet, den menschlichen Geist mit dem Licht seines Geistes zu entzünden (Λάμψον πραπίσιν...).[68] Der menschliche Geist empfängt sein Licht vom göttlichen Geist. Dies geschieht analog zur antiken Denkwelt, die nach einigen frühchristlichen Denkern (z. B. Justin) ihr Licht vom Logos erhält.

6. Der Leuchter als Bild für die geistige Natur und ihre Kräfte

Im Katenenfragment des Kommentars zu Mt 6, 22 f. sagt Origenes, dass die geistige Natur (νοητικὴ φύσις) in uns wie ein Leuchter (λύχνος) wirkt. In diese Richtung zielte auch sein Kommentar zu Mt 5, 15 (vgl. Kap. I, 1).[69] Im Katenenfragment zu Mt 25, 1-9 bezieht Origenes die Lampen (λαμπάδες) der Jungfrauen auf die "Erleuchtung der Erkenntnis" (ὁ τῆς γνώσεως φωτισμός). Das Öl der Lampen aber ist der Eifer bei der Erkenntnis und beim Ausführen der Aufträge Gottes.[70] In seinem ausführlichen Kommentar zu Mt 25, 1-5 setzt Origenes allerdings andere Akzente als in den Katenen. Die fünf klugen Jungfrauen entsprechen den fünf Sinnesorganen des Menschen. Wenn sie ihre Lampen nehmen, weist dies nach Origenes auf die natürlichen Organe hin, mit deren Hilfe gläubige Menschen nach dem Wort Gottes leben, das Gute wahrnehmen und die Augen vor dem Bösen verschließen.[71]

Kyrill von Alexandrien identifiziert im Katenenfragment zu Mt 6, 22 die Leuchte (λύχνος) des Leibes mit dem Nus. Dieser Seelenteil ist auch das, was Gott gefällt (θεῷ ἀρέσκον).[72] Photios (+ ca. 894) äußert sich zu Mt 6, 22 ausführlicher. Was das Auge für den Leib als Eingangstor des Lichtes bedeutet, das bewirkt in der Seele der Nus.[73] Er ist gewissermaßen das Führungsprinzip der Seele. Wenn der Nus leidet, wird auch das Seelenleben mit Dunkelheit erfüllt. Es liegt hier eine doppelte Analogie vor: Wie

---

[66] *FC* 19, S. 173.
[67] *FC* 19, S. 206.
[68] *PG* 66, 1601; vgl. *H. Rahner*, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945, S. 251.
[69] Fr. 125: *GCS* 41, 1, S. 65, 4-5.
[70] Fr. 500: *GCS* 41, 1, S. 204-205.
[71] *GCS* 38, S. 146-150.
[72] *J. Reuss*, Matthäuskommentare aus der Griechischen Kirche, Würzburg 1952, S. 176.
[73] *J. Reuss*, a.a.O., S. 278.

sich das Auge zum Leib verhält, so der Nus zur Seele. Beiden kommt die Funktion der Lampe bzw. des Leuchters zu.

7. Die Fackel als Bild für Gemütsbewegungen des Menschen

Die Fackel (fax) mit ihrer Feuerflamme dient sowohl in der antiken[74] wie in der frühchristlichen Literatur als Bild sowohl für die Liebe als auch für den Zorn und andere Gemütsbewegungen. In De libero arbitrio kommt Augustinus auf das Verhältnis von Eigenwillen und Begierde zu sprechen. Der Geist des Menschen kann von verschiedenen Begierden gequält werden, die Augustinus hier aufzählt, u. a. vom Schmerz für erlittenes Unrecht, von der wie eine Fackel (fax) brennenden Begierde, dafür Rache zu nehmen.[75]

Bei der Auslegung von Ez 40, 7 über die Maße des Tempels assoziiert Gregor der Große die Kirche, das Brautgemach und den Bräutigam. Die Seelen haben Nutzen vom Wort Gottes, wenn sie in den Flammen der Liebe (amoris facibus) zum himmlischen Bräutigam erglühen.[76]

8. Die ekklesiologische Deutung: Die Kirche als Lampe

Irenäus von Lyon spricht in seinen 180 bis 185 verfassten Büchern Adversus haereses davon, dass die Apostel den Bischöfen die Kirchen überantwortet haben. Auf diese Weise wurde der Glaube der Apostel in der Kirche tradiert. Daher steht die Predigt der Kirche im Glauben fest. "Denn ihr ist Gottes Licht anvertraut ... Überall predigt nämlich die Kirche die Wahrheit, und sie ist der siebenarmige Leuchter (vgl. Ex 25, 31-37), der das Licht Christi trägt."[77] Weil die Kirche wie ein Leuchter das Licht der Wahrheit trägt, muss man sich, wie Irenäus sagt, von der Kirche im Glauben erziehen lassen.

In seinem Lukaskommentar gibt Ambrosius von Mailand (+397) Lk 11, 33-36 folgende Deutung:

"Weil er (scil. der Herr) der Kirche den Vorzug vor der Synagoge gibt, mahnt er uns, dass wir unseren Glauben bevorzugt auf die Kirche beziehen. Die Lampe (lucerna) ist unser Glaube gemäß dem Wort der Schrift: 'Dein Wort ist für meine Füße eine Leuchte (lucerna), o Herr' (Ps 119 [118], 105). Denn das Wort Gottes ist der Inhalt unseres Glaubens, das Wort Gottes ist Licht (lux), die Lampe ist der Glaube. 'Es war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt (Joh 1, 9)'. Die Lampe aber kann nicht leuchten, wenn sie nicht von irgendwoher Licht empfangen hat. Dies ist die Lampe, die angezündet wird, die Kraft unseres Geistes und unseres Sinnes, damit jene verlorene Münze wiedergefunden werden kann. Denn niemand möge den Glauben unter das Gesetz stellen. Das Gesetz befindet sich innerhalb bestimmter Grenzen, die Gnade aber übersteigt diese. Das Gesetz verdunkelt, die Gnade aber macht hell. Und daher soll niemand seinen Glauben in den Grenzen des Gesetzes

[74] Z. B. *Plinius minor*, Panegyricus 8, 5: ed. *Schuster-Hanslik*, Bibliotheca Teubneriana, S. 375, 23-24; andere Beispiele s. Thesaurus linguae latinae, Bd. 6, 1, S. 403, Stichwort fax.
[75] De libero arbitrio 1, 11, 22: *CCL* 29, S. 226, 32-33.
[76] Homilie 2, 3, 9: *SC* 360, S. 140, 5.
[77] Adversus haereses 5, 20, 1 "et haec est ἑπτάμυξος lucerna, Christi baiulans lumen": *FC* 8, 5, S. 158-159.

einschließen, sondern auf die Kirche beziehen, in der die Gnade des siebengestaltigen Geistes aufstrahlt, die der Hohepriester mit dem Glanz der Gottheit erleuchtet, damit sie nicht der Schatten des Gesetzes auslöscht. Daher ist jene Lampe (lucerna), die der Hohepriester am Abend und am Morgen nach dem alten Brauch der Juden anzuzünden pflegte, gleichsam unter dem Scheffel des Gesetzes um ihr Leuchten gebracht worden und jenes irdische Jerusalem, das die Propheten tötet und sich im Tal der Tränen befindet, verbirgt sich (unter dem Gefäß). Das himmlische Jerusalem aber, welches auf dem höchsten Berg erbaut ist, wo unser Glaube kämpft, -dieser Berg ist Christus-, das himmlische Jerusalem, die Kirche kann nicht durch die Finsternis und die Ruinen dieser Welt verborgen werden, sondern leuchtet auf im Glanz der ewigen Sonne und erleuchtet uns mit dem Licht der geistlichen Gnade."[78]

Ambrosius legt seiner Auslegung von Lk 11, 33-36 eine Allegorie zugrunde. Der Glaube ist die Lampe. Der Glaube kann nicht unter das Gesetz gestellt werden, sondern muss wie eine Lampe auf der Kirche als Lichtträger oder Leuchter gegründet sein. Nur so kommt er zur Wirkung. Die Kirche als Leuchter steht auf dem Berg, der Christus ist, und ihr von der göttlichen Gnade entfachtes Licht kann nicht durch diese Welt verdunkelt werden. Die Allegorie ist begründet durch Ps 119, 105. Da das Wort Gottes eine Leuchte auf dem Pfad ist, muss auch der das Wort aufnehmende und ihm gehorchende Glaube eine Leuchte sein. Warum aber wird das Gesetz als Scheffel hingestellt, der das Licht verbirgt? Leuchte und Licht dienen in der rabbinischen Literatur als Metapher sowohl für Gott als auch für die Thora. "Der Targum übersetzt in Jes 2, 5 und Ps 89, 16 Licht mit Gesetz."[79] Ob eine solche Übersetzung den oben zitierten frühchristlichen Schriftauslegern geläufig war, kann hier nicht erörtert werden. Kyrill von Alexandrien war die Identifikation von Licht und Gesetz bekannt, wie oben (Kap. III, 1) gezeigt wurde. Möglicherweise denken die Kirchenväter ausgehend von Paulus (Röm 5, 20 f.; 6, 14), dass das Gesetz vom Licht zum Feind des Lichtes, also zum lichtverbergenden Gefäß wurde.

Eucherius von Lyon (380-ca. 450) gibt in seinen Formulae spiritalis intellegentiae metaphorische Erklärungen der Hl. Schrift nach dem vierfachen Schriftsinn.[80] So erklärt er: "Ich sah zur Rechten des Altares zwei brennende Leuchter" (vgl. Sach 4, 2) folgendermaßen: "Der Leuchter ist die Kirche oder der Leib des Herrn oder die Hl. Schrift."[81] Aus der Auslegung von Lk 11, 33-36 durch Ambrosius ergab sich die Bedeutung der Kirche als Leuchter. Die Kirche ist auch der Leib Christi. Dass der Leuchter auch mit der Hl. Schrift identifiziert wird, könnte sich aus dem Verständnis von Ps 118 (119), 105 ergeben. Auch Augustinus hat, wie bereits gezeigt (s. IV, 4), in Ep. 130, 5 die Hl. Schriften mit den Lampen (lucernae) verglichen. Eucherius ist in das Florilegium des Ps.-Melito aufgenommen worden.

Im Clavis scripturae des Ps.-Melito finden sich noch zwei Hinweise auf die Kirche. Es heißt: "Die sieben Lampen (lucernae), die auf dem Leuchter (candelabrum) stehen, sind das siebenfache Sakrament der Kirche oder ihr Glaube. Die Lampe (lucerna) ist

---

[78] Lukaskommentar Nr. 98 und 99: *SC* 52, S. 43 (ÜvV).

[79] *H.-J. Klauck,* Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, (Neutestamentliche Abhandlungen 13), Münster 1978, S. 231.

[80] *C. Kasper,* Art. Eucherius von Lyon, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, S. 202-204.

[81] "Candelabrum ecclesia uel corpus domini aut sancta scriptura": *CSEL* 31, S. 45, 15-16; vgl. *J. B. Pitra,* Analecta Sacra II, Paris 1884, S. 69, Nr. 18.

der Glaube der Kirche oder die Werke der Gerechtigkeit. Bei Salomo steht: 'Daher wird ihre Leuchte nicht ausgelöscht während der ganzen Nacht.'"[82]

Der Glaube der Kirche bzw. der Heiligen wird auch in der Hymnendichtung als Leuchter oder Lampe gesehen. Es fehlt allerdings im Zitat ein klarer Bezug zu einer konkreten, verifizierbaren Schriftstelle.

In Quaestio 63 an Thalassius gibt Maximus Confessor (580-661) in einem längeren Abschnitt in der Form von Frage und Antwort eine ausführliche Erklärung der Stelle aus Sach 4, 2 f. Die Stelle lautet:

"Der Engel ... sagte zu mir: Was hast du gesehen? Ich antwortete: Ich hatte eine Vision: Da standen Leuchter, ganz aus Gold (λυχνία χρυσῆ), darauf eine Schale und auf ihr sieben Lampen mit je sieben Schnäbeln für die Flammen auf den Lampen. Zwei Ölbäume standen daneben, der eine rechts, der andere links von der Schale."[83]

Der Fragesteller schlüsselt den Text mit Hilfe von einzelnen Fragen auf: "Wer ist der Leuchter (λυχνία) und warum ist er golden? Und was bedeutet die Lampe auf dem Leuchter? Was bedeuten die sieben Leuchter und die sieben Schnäbel der sieben Leuchter und die beiden Ölbäume?" Maximus weist in seiner Antwort, die er als allegorische Texterklärung gibt, darauf hin, dass die goldene Lampe die Kirche ist. Im weiteren Verlauf der Erklärungen kommt er auch auf Christus zu sprechen. Maximus zitiert dabei Joh 1, 9: "Das wahre Licht, das in die Welt gekommen ist und jeden Menschen erleuchtet", ist Christus. Maximus sagt dazu folgendes:

"Durch die Annahme unseres Fleisches ist der Herr zur Lampe (λαμπάδιον) geworden und wird als solche bezeichnet ... Der Herr nennt sich selbst die Leuchte (λύχνος), er, der seiner Natur nach Gott und aufgrund seines Heilswillens Mensch geworden ist, so wie er seinem Wesen nach Licht (φῶς) ist, sich aber nach Art der Leuchte (λύχνος) mitteilt ... Daher, so glaube ich, hat David den Herrn als Leuchte (λύχνος) bezeichnet, als er sagte: 'Dein Gesetz ist meinem Fuß eine Leuchte und ein Licht für meine Pfade' (Ps 119 [118], 105). Christus als Gott und Erlöser befreit den Menschen von der Dunkelheit der Unkenntnis und der Bosheit. Daher wird er in der Hl. Schrift als Lampe (λύχνος) bezeichnet. Das Wort Leuchte (λύχνος) leitet sich ab vom 'Auflösen der Nacht' (λύειν τὸ νύχος). Die Wortschöpfer nennen die Dunkelheit Nacht. Christus allein aber hat wie eine Leuchte die Dunkelheit der Unwissenheit und die Finsternis der Bosheit aufgelöst und wurde so für alle zum Weg des Heiles ... Als Leuchter (λυχνία) bezeichnete der Herr die Kirche, durch deren Predigt allen auf der Welt das Wort Gottes aufleuchtet wie bei denen, die sich in einem Haus befinden, da es durch die Strahlen der Wahrheit die Erkenntnisfähigkeit aller mit göttlichem Geist erfüllt. Als das Gefäß aber (vgl. Lk 8, 16) ... bezeichnete er die Synagoge der Juden."[84]

Im übersetzten Text kommt sowohl der Bedeutungsunterschied als auch der theologische Zusammenhang, in dem die einzelnen Lichtträger miteinander stehen, sprachlich gut zum Tragen. Christus ist in seiner göttlichen Natur das Licht (φῶς). Nach der Annahme der Menschennatur ist die göttliche Natur zum Leuchter (λύχνος) geworden, d. h. das göttliche Licht wird von der menschlichen Natur wie von einem Leuchter getragen. In der Gestalt eines Menschen teilt sich uns der Sohn Gottes er-

---

[82] *J. B. Pitra,* Analecta Sacra II, Paris 1884, S. 69, Nr. 19 und 20 (ÜvV).
[83] *CCG* 22, S. 145, 1-7 (ÜvV).
[84] *CCG* 22, S. 147, 49 – S. 149, 80.

fahrbar mit. Die Kirche ist der Leuchter (λυχνία), weil sie das Wort Gottes zum Aufleuchten bringt. Der Scheffel aber, der das Licht verbirgt, dient als Bild für die Synagoge. Ähnlich hatte bereits Ambrosius in seinem Kommentar zu Lk 11, 33-36 gedacht, als er im alttestamentlichen Gesetz das lichtverbergende Gefäß sah. Bildbegriffe verdeutlichen den ontologischen Bezug der Kirche zu Christus, dem eigentlichen Licht.

Der Clavis scripturae des Ps.-Melito gibt einen kurzen Hinweis auf die vielen Bedeutungen des Leuchters (candelabrum). Es heißt: "Der Leuchter ist der Leib des Herrn oder die heilige Kirche oder die heilige Schrift. Bei Sacharja 4, 2 steht: 'Zur Rechten des Altares sah ich zwei brennende Leuchter.'"[85] Der Schriftbezug läßt sich hier allerdings nicht so genau herstellen wie bei Maximus Confessor.

Isidor von Pelusion[86] (ca. 350-ca. 433) setzt den Lichtgedanken im ekklesiologischen Bereich fort. Er bezieht ihn direkt auf die kirchlichen Amtsträger. In Brief Nr. 32 sagt er: "Gott entzündet die Leuchte (λύχνον), d. h. den Priester, und setzt ihn auf die Lampe (λυχνία) seines lichttragenden Sitzes, damit er der Kirche die Erleuchtung bringt, nachdem die Dunkelheit von den Lehren und den Werken verschwunden ist. Er tut dies, damit die Völker die Strahlen der lebenspendenden Lampe sehen, sich nach ihnen ausrichten und den Vater der Lichter preisen. Hier hast du in wenigen Worten die Lösung deiner Fragen."[87]

Wenn die Kirche wirklich ihr Licht von Gott empfangen hat und daher Lichtträger ist, dann müssen nach Isidor auch ihre Priester und Bischöfe hell leuchtende Lampen sein. Eine solche Forderung wird nur dann erfüllt, wenn alles Verkehrte aus Lehre und Praxis ausgetilgt worden ist.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Sicht der Kirche als "Mysterium lunae". H. Rahner hat dies aufgrund der reichhaltigen Väterliteratur ausführlich behandelt.[88] Wie die Sonne den Mond beleuchtet und dieser das nächtliche Dunkel auf Erden erhellt, so empfängt die Kirche ihr Licht von Christus und gibt es weiter. So wird die Kirche ähnlich wie der Mond mit dem von der Sonne geborgten Licht gewissermaßen zum Leuchter für die Erde.

9. Das Licht des Glaubenden

Ode 6 des Kanon 18 zum Fest der Apostelfürsten würdigt Petrus und Paulus als Fackelträger und als Leuchter. Christus hat beide als zwei große Gestirne (φωστῆρας) am Firmament befestigt. Sie sind Fackelträger aufgrund ihres Glaubens. Von Rom aus erleuchten sie das ganze Erdenrund. Durch die göttlichen Worte geben die beiden hell glänzenden Leuchter (φανότατοι λύχνοι) der Welt ihre Ordnung.[89]

Theodoret von Cyrus (393-466) würdigt in seiner Geschichte der syrischen Mönche vor allem Symeon den Styliten. Er vergleicht den Säulensteher mit einer Lampe, die auf einem Leuchter steht. Er sagt: "Wie auf einen Leuchter (λυχνία) gestellt sandte

---

[85] *J. B. Pitra,* Analecta sacra II, Paris 1884, S. 69, Nr. 18.
[86] *T. Fuhrer,* Art. Isidor von Pelusion, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, S. 319-320.
[87] *PG* 78, 201 C; ÜvV.
[88] *H. Rahner,* Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, bes. S. 91-176.
[89] *J. Schirò,* Analecta Hymnica Graeca X, Rom 1972, S. 262, 228-232 und 264, 285.

diese so lichtreiche Lampe (λύχνος) der Sonne gleich ihre Strahlen überallhin aus."[90] Nach F. J. Dölger[91] waren solche Akklamationsformeln auf bestimmte Personen bereits in der Antike üblich. Sie wurden in der Alten Kirche angewandt auf christliche Prediger und Lehrer, die in einem Land als "Erleuchter" d. h. als Täufer gewirkt haben. So trägt z. B. Gregor, der Armenien das Christentum brachte, den Beinamen "Erleuchter".

Hilarius von Arles (401-449) verfasste eine Biographie seines Lehrers Honoratus. Darin verglich er ihn und seine Gefährten mit Lampen (lampades), die vom Licht des Glaubens erglänzen.[92] Diese Lichter blieben dem Willen Gottes entsprechend nicht an einem Ort stehen, sondern erleuchteten verschiedene Orte mit ihrer Glaubensbotschaft.

Paulinus von Nola (355-431) wendet sich in verschiedenen Briefen u. a. auch an Bischöfe wie Victricius von Rouen, Augustinus von Hippo oder Alypius von Thagaste. In ep. 3, 5 bezeichnen "die Sünder" Paulinus und Therasia den Bischof Alypius im Anklang an Mt 5, 15 als die auf dem Berg errichtete Stadt oder als die Lampe, die auf dem Leuchter in siebenfachem Glanz erstrahlt. Dagegen verbergen sich die Briefschreiber Paulinus und Therasia, wie sie von sich selbst sagen, unter dem Scheffel ihrer Sünden. Sie heben mit diesen Vergleichen die geistliche Kraft sowie den Glauben des Adressaten hervor und bitten ihn, durch seine persönliche Anwesenheit und seine Worte, ihnen Licht zu bringen. Paulinus verleiht seiner Hoffnung Ausdruck, dass "mit dem Öl deiner Lampe mein Haupt gesalbt und der Glaube entflammt wird."[93]

In ep. 4, 1 würdigen dieselben Briefschreiber Augustinus von Hippo als "würdige Lampe auf dem Leuchter der Kirche (Mt 5, 15; Mk 4, 21 und Lk 8, 16), die (scil. Lampe) du weit in den katholischen Städten vom siebenfachen Leuchter (Offb 1, 12 f. 20) her dein vom Öl der Freude (Ps 45, 8: Vgl. Ps 44, 8) genährtes Licht verbreitest, die du die Finsternisse der Häretiker - mögen sie auch noch so dicht sein - zerstreust und das Licht der Wahrheit durch den Glanz deines leuchtenden Wortes von der Verwirrung der Finsternis befreist."[94] Ep. 37, 4 zufolge wurde Bischof Victricius von Rouen verleumdet. Jedoch verbarg sich seine Leuchte (lucerna) nicht unter dem Scheffel, sondern erstrahlte auf dem heiligen Leuchter (candelabrum) und diente dem Herrn als Anzünder für viele Lampen.[95] In diesem Sinne ist auch die durch Theodulf (760-821) erfolgte Identifikation der Lampen mit den Herzen der Heiligen zu verstehen.[96]

In seinem Kommentar zu Joh 6, 5 übersetzt Johannes Scotus Eriugena den Namen "Philippus" als "Schnabel der Lampe" (στόμα λαμπάδος, os lampadis).[97] Für Eriugena ist Philippus Vorbild für den Glauben der Prediger, die auf der Höhe der Kontemplation mit Christus befindlich vom Herrn mit der Frage konfrontiert werden: "Wo sollen wir Brot kaufen, damit diese Leute zu essen haben?" (Joh 6, 5). Diese Frage sollte den

---

[90] Geschichte der syrischen Mönche 26, 13: *SC* 257, S. 190, 5 f.; s. dazu *F. J. Dölger,* Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona, Christus als wahre und ewige Sonne, *Antike und Christentum* VI (1950) 34.

[91] *F. J. Dölger*, a.a.O., S. 34.

[92] *Hilarius von Arles,* Vita Honorati 11, 3: *SC* 235, S. 98, 12-13.

[93] *Paulinus von Nola,* Ep. 3: *FC* 25, 1; S. 152-153.

[94] *Paulinus von* Nola, a.a.O., S. 157 - 159; vgl. auch ep. 5, 7 an Severus, ebd. S. 178 f.; ep. 18, 6 an Bischof Victricius von Rouen, a.a.O., S. 448.

[95] *Paulinus von* Nola, a.a.O., S. 846 f.

[96] *J. B. Pitra,* Spicilegium Solesmense II, Paris 1855, S. LXXIX, Nr. 670: "Lampades, corda sanctorum".

[97] S. zu dieser Etymologie die Literaturangaben *SC* 180, S. 329, Anm. 3.

Glauben des Philippus erproben und auf das kommende Wunder der Brotvermehrung einstellen.[98]

In der lateinischen Hymnologie finden sich zahlreiche Beispiele für Martyrer und Heilige, die als Leuchte (lucerna) bezeichnet werden. Sein Martyrerblut macht den hl. Trudbert zum Lichtträger (lucerna) Christi, des wahren Lichtes.[99] Die hl. Enimia ist zur Leuchte (lucerna) geworden durch tugendhaftes Leben und durch wunderbare Gebetserhörungen.[100] Seine Klugheit hat den hl. Gildas zur Lampe (lucerna) gemacht, die von Christus, dem wahren Licht auf den Leuchter (super candelabrum) gestellt wurde. Wie ein Stern leuchtet er den Schiffbrüchigen.[101] Der Hymnus feiert den hl. Pardulphus an seinem Festtag als die hervorragende Lampe (lampadis egregiae festum).[102] Er ragte hervor durch seine Wohltätigkeit. Und schließlich ist der hl. Wingualoeus bzw. Winwaloeus oder Guinvaloaeus zur Leuchte der Kirche (lampas ecclesiae) geworden als Lehrer der Mönche. Wie Moses hat er die Fluten des Meeres geteilt und das Volk an das andere Ufer geführt.[103]

10. Mariologische Deutung

Dem Patriarchen Modestos von Jerusalem wird eine Lobrede zum Fest der Entschlafung Marias zugeschrieben.[104] Im folgenden Abschnitt finden sich zahlreiche Sprachbilder, die sehr viel Theologie enthalten: "Ihre heiligen Augen schließt die, welche das Licht des Alls aufleuchten ließ, die wie ein goldener Leuchter (λυχνία) das Licht trug, ihn, den Schöpfer der Lichter und den, 'der Ohren gepflanzt und Augen geformt' (Ps 94, 9) und sie alle in sein wunderbares Licht gerufen hat. Und es bedarf der Bestattung durch die hochgeweihten Hände ihr hochberühmter und lebenspendender Leib, der hervorquellen ließ die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit in unserer sterblichen und vergänglichen Natur aus dem Hl. Geist. Sie hat den Herrn, 'der in das Licht gehüllt ist wie in ein Kleid' (Ps 104, 2), der aus ihr geboren wurde, in seiner leiblichen Natur mit Gewändern bekleidet."[105]

Wie der Leuchter das Licht trägt, so trug Maria den menschgewordenen Gottessohn und brachte ihn durch die Geburt in die Welt. Sie gab wie ein Leuchter das Licht an das Dunkel weiter. Das Bild vom Leuchter umschreibt den dienenden Charakter Marias bei der Geburt Christi.

In seinem Sermo über die Entschlafung der Gottesmutter bezeichnet Johannes von Damaskus Maria mit vielen Beinamen. So heißt sie Dornbusch, Bundeslade, goldenes

---

[98] *SC* 180, S. 328, 17-23.

[99] Analecta hymnica medii aevi 4, S. 246, Nr. 465.

[100] A.a.O., 13, S. 128.

[101] A.a.O., 48, S. 214.

[102] A.a.O., 18, S. 193.

[103] A.a.O., S. 262; zu den einzelnen in den Analecta hymnica angegebenen Namen der Heiligen s. *F. Doyè*, Heilige und Selige der Römisch-Katholischen Kirche, Bd. 1 und 2, Leipzig 1929. Heute sind sie im Zuge der Liturgiereform des Zweiten Vaticanums nicht mehr bekannt. Sie fehlen daher außer dem hl. Gildas in *O. Wimmer-H. Melzer*, Lexikon der Namen und Heiligen, Innsbruck-Wien 1984.

[104] *PG* 86, 3278-3312 (ÜvV). Die Verfasserschaft ist umstritten; vgl. dazu *G. Röwekamp*, Art. Modestus von Jerusalem in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, S. 442.

[105] *PG* 86, 3308 C (ÜvV). In den Fußnoten 73 und 74 in *PG* 86, 3307 führt der Herausgeber weitere Belegstellen dafür an, dass Maria auch in anderen Homilien als Lampe (λυχνία, λαμπάς) bezeichnet wurde. Diese Stellen ließen sich jedoch nicht verifizieren.

Gefäß, Leuchter (λυχνία), Tisch und Stab Aarons. Aus ihr ging hervor die Flamme der Gottheit, das Wort des Vaters, das himmlische Manna, der Name über alle Namen sowie das ewige und unzugängliche Licht, das himmlische Brot des Lebens.[106] Da aus Maria das Licht kam, bringt sie als der Leuchter dieses göttliche Licht den Menschen. Auch in der Hymnographie erhält die Gottesmutter viele Attribute: Leuchter (λυχνία)[107], Quelle, Türe, Garten, Berg und Wolke. Patriarch Germanos von Konstantinopel, der 730 vom Ikonoklastenkaiser Leo III. abgesetzt wurde, bezeichnet in seiner Homilie auf den Gürtel Marias die Gottesmutter als Leuchter (λυχνία), durch den wir, die wir im Finstern saßen, das große Licht, nämlich Christus, empfangen haben.[108] Joseph der Hymnograph (816-886) nennt sie in der zweiten Strophe der vierten Ode des Kanons auf die Gottesmutter Leuchter und Gefäß (λυχνία καὶ στάμνε), welche das Manna enthält.[109]

Die Hymnographie hat ihren festen Platz im Stundengebet. Im Troparion zum Fest der Darstellung Mariens im Tempel (21. November) steht folgender Vers, der auf den Hymnographen Georg (9. Jh.) zurückgeht: "Uns hat die lichtbringende Lampe (φωσφόρος λαμπάς) mit ihrer Flamme gebracht, so rief es der Priester, überschwengliche Freude, da sie aufstrahlte im Tempel."[110] Der Text läßt offen, ob bereits das Erscheinen der Jungfrau im Tempel die überschwengliche Freude ausgelöst hat oder ob dies ein Hinweis auf die Geburt Christi ist. Die Gottesmutter wird begleitet von lichttragenden (λαμπαδηφόροι παρθένοι) Jungfrauen.[111]

11. Eschatologische Deutung

In Homilia 56, 3 zum Johannesevangelium geht Johannes Chrysostomos kurz ein auf Röm 13, 12 f. Zuvor hatte der Prediger Joh 12, 36 zitiert. Nach Ansicht von Chrysostomos bezeichnet Paulus die gegenwärtige Zeit und das Leben auf Erden als Finsternis, weil sich diejenigen im Dunkel befinden, die in der Bosheit und im Unglauben, also in den Werken der Finsternis, verharren. Mit dem Tag aber ist das zukünftige Leben gemeint. Dessen Licht aber, so meint Chrysostomos, übertrifft das Licht einer Lampe um wesentliches. Daher sage die Hl. Schrift (vgl. Mk 13, 24 f.), dass sich die Sonne verfinstere, weil das überirdische Licht so hell erstrahle. Vom Himmel komme jenes unsagbar helle Licht.[112]

12. Fazit: Theologischer Ertrag

Die Lampe oder der Leuchter - beide sind sprachlich und in ihrer Auswirkung nicht immer zu trennen - stehen für das vermittelte, nicht für das unvermittelte, ursprunghafte Licht. Im übertragenen Sinn sind dies die geistigen und geistlich-

---

[106] Sermo de Dormitione I, 8: *PTST* 29, S. 492, 26-33.
[107] Analecta Hymnica V, S. 67, 187.
[108] Homilie IX: *PG* 98, 381 C.
[109] *Christ-Paranikas,* Anthologia Graeca Carminum Christianorum, Leipzig 1871, S. 241, 45-46.
[110] *F. J. Dölger,* Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum. Die Deo-gratias-Lampen von Selinunt in Sizilien und Cuicul in Numidien, *Antike und Christentum* V (1936) 8, Anm. 23; Μηναῖα ... Νοεμβρίου, Rom 1889, S. 232.
[111] A.a.O., S. 236.
[112] *PG* 59, 309.

asketischen Kräfte des Menschen und religiöse Institutionen wie Kirche und Gesetz. Im Vollsinn trifft dies auf die Menschennatur des Gottessohnes zu, in der das eigentliche Licht, die göttliche Natur, ihre Ausdrucksgestalt hat. Die menschliche Natur ist dann nicht selbst Licht, sondern Lichtträger. Da Gott durch die Gottesmutter Maria Mensch wurde, gilt auch sie als Lichtbringer. Dies kann auch von den Heiligen und den Glaubenden gesagt werden, da durch sie Christus transparent wird. Da Johannes der Täufer durch sein Leben und Wirken auf Christus, das wahre Licht hingewiesen hat, ist auch auf seine Gestalt das Sprachbild der Lampe anwendbar. Die Lampe ist schließlich Bild für den auf die Endzeit ausgerichteten Menschen.

Das Ehesakrament aus orthodoxer Sicht. Theologische und kirchenrechtliche Aspekte*

von Theodor Nikolaou, München

Es ist vorwegzugschicken, dass die Ehe für die Orthodoxe Kirche eins der sieben Sakramente ist. Allerdings darf hierbei nicht unerwähnt bleiben, dass die Festlegung der Siebenzahl der Sakramente in der orthodoxen Theologie und Kirche ziemlich spät erfolgte und auch heute noch nicht definitiv feststeht. Zum ersten Mal wurde die Orthodoxe Kirche mit der Siebenzahl der Sakramente im Unionskonzil von Lyon (1274) konfrontiert. Da aber die entsprechenden Sakramente bekannt und üblich waren, ist diese Zahl ohne Bedenken übernommen worden. Trotzdem begegnet uns in der orthodoxen Theologie und Kirche in der Zeit zuvor, aber auch danach immer wieder eine von der Siebenzahl abweichende Zahlenangabe. Aus diesem Grund gilt auch heute die Siebenzahl der Sakramente unter orthodoxen Theologen nicht als eine absolut verbindliche Lehre. Dies ist verständlich, wenn man bedenkt, dass alles Tun der Kirche sakramentalen Charakter hat, so dass man nicht sagen kann, wo genau der Begriff des Sakraments bzw. des Mysteriums aufhört (die beiden Begriffe sind nicht deckungsgleich!). Dies umso mehr, da der Begriff „Mysterium" an das Mysterium der Oikonomia, des Heilsplanes, anknüpft, welches letzten Endes Christus selbst ist. Nach Paulus ist die Menschwerdung Christi, seine Verkündigung unter den Völkern, sein Tod, seine Auferstehung sowie seine Aufnahme in die Herrlichkeit, das „große Mysterium der Frömmigkeit" (1 Tim 3,16). Dieses große Mysterium, dieses geheimnisvolle Wirken Gottes in der Geschichte, wird in der Kirche aktualisiert, die der Leib Christi ist und von ihm erfüllt wird (Eph 1,23). Alles Tun der Kirche nimmt an diesem großen Mysterium teil und rührt daher. Andererseits kann und wird man nicht leugnen können, dass einige Handlungen in der Kirche größere Bedeutung als andere besitzen. Beispielsweise gilt dies in Bezug auf die Sakramente der Taufe, der Salbung (Firmung) und der Eucharistie, die als die christlichen Initiationssakramente bekannt sind. Dies bedeutet zum einen, dass die Orthodoxe Kirche die im Westen übliche Unterscheidung zwischen Sakramenten und Sakramentalien nicht ohne weiteres für sich in Anspruch nimmt. Zum anderen bedeutet dies, dass die Orthodoxe Kirche bezüglich der Sakramente die altkirchliche Lehre in einer Weise bewahrt hat, die in der ökumenischen Diskussion, vor allem zwischen der Katholischen und der Evangelischen Kirche, einen wichtigen vermittelnden Beitrag leisten kann.

---

* Dieser Aufsatz ist die leicht bearbeitete Fassung eines Vortrags, der am 23. Mai 2001 in der Juristischen Fakultät der Universität Wien gehalten wurde.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen komme ich nun zum konkreten Thema: „Das Ehesakrament aus orthodoxer Sicht. Theologische und kirchenrechtliche Aspekte". Die Behandlung des Themas erfolgt in zwei Schritten: 1. Theologische Aspekte und 2. Kirchenrechtliche Aspekte des Ehesakraments. Dieser zweite Teil enthält einige grundlegende Bemerkungen über das orthodoxe Kirchenrecht allgemein und die eigentlichen kirchenrechtlichen Aspekte des Ehesakraments; aufgrund seiner Bedeutung für das Thema dieses Beitrags wird er etwas ausführlicher sein.[1]

1. Theologische Aspekte des Ehesakraments

In der Ehe wird nach orthodoxer Auffassung der natürliche, in der Schöpfung Gottes begründete Bund von „Mann und Frau" durch die Gnade des Hl. Geistes gesegnet und geheiligt (Gen 1,27-28; 2,22-24; 5,2; Mt 19,4; Mk 10,6). Jesus Christus selbst hat die Ehe in die von ihm neu geschaffene Heilsordnung aufgenommen und zum Sakrament erhoben, indem er sie und ihre Unauflöslichkeit bejahte (Mt 19,4-6) und nach den Gebeten des Trauungsritus „durch seine Gegenwart zu Kana in Galiläa (Joh 2,1-11) als ehrbar bezeugte (τίμιον ἀναδείξας τὸν γάμον)"[2]. Den Sakramentscharakter der Ehe betont besonders Paulus in Eph 5,22-32: Die eheliche Verbindung und Einheit ist ein „großes Mysterium" und Abbild der geheimnisvollen Liebes- und Lebensgemeinschaft zwischen Christus und der Kirche. So wie die Liebe Christi der Kirche gegenüber die Einheit von Christus und der Kirche stiftet (Eph 5,25 ff.), ist auch in der Ehe die Liebe jenes Band, welches Mann und Frau verbindet und zu einer ekklesial begründeten Lebensgemeinschaft (κοινωνία βίου) und Einheit macht. Die beiden Ehepartner sind durch die Ehe „ein Mensch und wie zwei Hälften" (ἄνθρωπος εἷς καὶ ὥσπερ ἡμίτομα δύο)[3]. Mit Bezug auf diese tiefere Bedeutung der Ehe nennt Johannes Chrysostomos das Haus und somit die darin beherbergte Ehe und Familie „Kirche im Kleinen"[4].

Dieser Wertung der Ehe als eines hohen christlichen Gutes widersprechen weder die Worte Christi Mk 3, 31-35 noch die Aussagen von Paulus im 1 Kor 7, wo eine gewisse Höherwertigkeit der Ehelosigkeit gegenüber der Ehe vorliegt[5]. Denn damit

---

[1] Für einige Ausführungen dieses Artikels (insbesondere des ersten Abschnitts und des ersten Teils des zweiten Abschnittes) vgl. die zugrunde liegenden Veröffentlichungen: *Th. Nikolaou*, Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor Nikolaou*, (Liturgische Texte und Studien, Band 3), 2. Aufl., München 2002; siehe dort, S. 11-12, eine kleine Auswahl an Literatur. *Ders.*, Ehe, in: *LThK*, hrsg. von *W. Kasper u. a.*, 3. völlig neu bearb. Aufl., Bd. 3, Freiburg 1995, Sp. 487-489. *Ders.*, Kirchenrecht: III. Orthodoxe Kirche, in: *RGG*, hrsg. von *H. D. Betz u. a.*, 4. völlig neu bearb. Aufl., Bd. 4, Tübingen 2001, Sp. 1280-1283.

[2] Vgl. Hebr 13,4. *Klemens von Alexandrien*, Stromata 3,12: *BEP* 8, 41 (*PG* 8, 1185 A): „ἅγιος ὁ γάμος". Paedagogus 3,11-12: *BEP* 7, 223 ff. (*PG* 8, 625 C ff.).

[3] *Johannes Chrysostomos*, In ep. ad Coloss. Hom. 12,5: *PG* 62, 387.

[4] *Johannes Chrysostomos*, In ep. ad Ephes. Hom. 20,6: *PG* 62, 143. *Johannes Chrysostomos*, In acta Apost. Hom. 26,4: *PG* 60, 203.

[5] Vgl. hierzu *Theodor Nikolaou*, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Bd. 3), St. Ottilien 1995, S. 74 ff.

wird richtig herausgestellt, dass Ehe, Familie und Sexualität - wie auch die Ehelosigkeit - ihren eigentlichen Sinn in ihrer Zuordnung zum Reich der zukünftigen Welt erlangen (Lk 20, 34-35), und dass es eschatologisch betrachtet in Christus nicht nur „weder Mann noch Frau" gibt (Gal 3,28), sondern auch Ehe bzw. Ehelosigkeit indifferent sind. Unter dem Einfluss dieser Sicht und in Verbindung mit Gen 3,21 sprechen zwar einige Kirchenväter davon, dass die Ehe nach dem Fall der Erstgeschaffenen hinzugekommen ist[6] und dass das Gebot Gottes „seid fruchtbar und vermehrt euch" (Gen 1,28) das „göttliche und geistige Wachstum" des menschlichen Geschlechtes meint[7]. Aber diese ins Spekulative übergehenden Äußerungen tun der insgesamt sehr positiven Einschätzung der Ehe in der orthodoxen Theologie und Kirche keinen Abbruch.

Durch die göttliche Gnade, die den Brautleuten in der Ehe zuteil wird, wird die natürliche Zusammengehörigkeit, Anziehungskraft und Komplementarität der beiden Geschlechter zu einer Gemeinschaft und Einheit gemäß dem Willen Gottes erhöht: „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein. Sie sind also nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch" (Mt 19,3-9; Gen 2,18 und 24; Mk 10,2-12; vgl. 1 Kor 6,16; Eph 2,24). Sinn und Zweck der Ehe ist demnach das allgemeine Wohl, aber auch und vor allem die geistige und moralische Vervollkommnung der Eheleute. Alles andere, wie z. B. die gegenseitige Hilfe, die Kinderzeugung[8] und -erziehung, dient selbstverständlich dieser übergeordneten Zielsetzung.

---

[6] *Johannes Chrysostomos*, De virg. 14: *PG* 48, 544. *Johannes Chrysostomos*, In Gen. Hom. 18,4: *PG* 53, 153. *Maximos der Bekenner*, Quaest. dub. 3: *PG* 90, 788 B.

[7] *Maximos der Bekenner*, Ambig. liber: *PG* 91, 1341 C.

[8] Man darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt lassen, dass einige Kirchenväter die Kinderzeugung als den Zweck der Ehe betrachten. Es genügt wohl in diesem Zusammenhang *Johannes von Damaskos* (Contra manicheos 14: *PG* 94, 1520 A) zu zitieren: Die Begierde (ἐπιθυμία) sollte nach dem Gesetz des Schöpfers verwendet werden, d. h. als Zuneigung und Liebe zu Gott und zum Nächsten. „Und wenn wir den Geschlechtsverkehr mit unseren Frauen nach dem Gesetz, das unserer Natur von Gott gegeben wurde, zur Kinderzeugung (πρὸς τεκνογονίαν) gebrauchen, ist dies gut; wenn aber wir die Begierde für fremde Zwecke wider das Gesetz Gottes verwenden, ist dies böse." Vgl. weitere patristische Belege und insbesondere die ausgewogenen Überlegungen zu dieser Problematik von *Gr. Larentzakis*, Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der Orthodoxen Kirche, *ThPQ* 125 (1977) 251-254.

2. Kirchenrechtliche Aspekte des Ehesakraments

a. Einige grundlegende Bemerkungen über das orthodoxe Kirchenrecht[9]

Die Kirche als sichtbare Gemeinschaft von Menschen, die an Jesus Christus glaubt und das ihr von Gott vorgezeichnete Ziel des Heils verfolgt, hat eine eigene Verfassung und besondere Normen und Gesetze. Ansätze hierfür begegnen uns bereits im NT, so z. B. bezüglich der Unauflöslichkeit der Ehe (Mk 10,2-12; 1 Kor 7,10) oder der Kompetenz der Ortskirche, jemanden aus ihrer Mitte auszuschließen, was „im Himmel" Gültigkeit hat (1 Kor 5,1-5; Mt 18,15-18). Die kirchlichen Normen und Gesetze werden ἱεροὶ κανόνες (hl. Kanones; von κανών = Maßstab, Richtschnur; vgl. Gal 6,16) genannt und von der Kirche selbst in Synoden (= Konzilen) erlassen. Daher versteht man unter Kirchenrecht bzw. Kanonischem Recht in der orthodoxen Theologie und Kirche sowohl die entsprechende Wissenschaft der Fächergruppe der Praktischen Theologie, als auch das Recht, welches aus den hl. Kanones und sonstigen kirchlichen Satzungen herrührt und das Leben der Kirche insgesamt regelt. Die gelegentliche Unterscheidung zwischen Kanonischem Recht, das nur die von der Kirche erlassenen Kanones umfasst, und Kirchenrecht, zu dem auch die jeweils die Kirche betreffenden staatlichen Gesetze gezählt werden, wird meistens als unzutreffend betrachtet.

Die Kanones verdanken zwar ihre konkrete Festlegung verschiedenen Faktoren, Entwicklungen und Bedürfnissen der Kirche in der Geschichte, beruhen jedoch auf Grundsätzen, die in Kontinuität und Konsens mit der Hl. Schrift und dem von Anfang an überlieferten Glauben der Kirche stehen. Sie gelten daher als authentischer Ausdruck der in der Kirche bewahrten Wahrheit der Offenbarung in Christus. Nach Mei-

---

[9] Vgl. hierzu eine Auswahl an einschlägiger Literatur: *G. Rhalles - M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων, 6 Bde., Athen 1852-1859 (Nachdr. 1966 und 2003). *Fr. Lauchert (Hg.)*, Die Kanones der wichtigsten Altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones, Freiburg-Leipzig 1896 (Nachdr. 1961). *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übers. v. *Al. R. v. Pessić*, Mostar 1905. *I. Zepos - P. Zepos (Hgg.)*, Jus Grecoromanum, 8 Bde., Athen 1930-1931. *E. Roussos*, Λεξιλόγιον Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου. Τρίγλωσσον, 2 Bde., Athen 1948-1949. *H. Alivisatos*, Das kanonische Recht der Orthodoxen Kirche, in: *Ekklesia*, hg. v. *S. Schultze*, Leipzig 1949, S. 75-90. *H. Kotsonis*, Ἡ κανονικὴ ἄποψις περὶ τῆς ἐπικοινωνίας μετὰ τῶν ἑτεροδόξων (INTERCOMMUNIO), Athen 1957. *P.-P. Joannou*, Discipline générale antique (IVe-IXe siècles): Fonti I, 1-2, Grottaferrata 1962. *B. Archontonis*, Περὶ τὴν κωδικοποίησιν τῶν ἱερῶν κανόνων καὶ τῶν κανονικῶν διατάξεων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, Thessaloniki 1970. *B. Tzortzatos*, Ἡ Θεολογία καὶ ἡ ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου, Athen 1975. Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας, Athen [8]1982 (1. Aufl. 1800). (The RUDDER [Pedalion] ... Transl. into English ... by *J. Nicolaides*, Chicago 1957). *K. Babouskos*, Ἐγχειρίδιον ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου, Thessaloniki [4]1986. *P. Karanikolas*, Κλεὶς πρακτικῶν καὶ κειμένων τῶν τοπικῶν καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων τῆς ἀδιαιρέτου Ἐκκλησίας, Athen 1986. *Sp. Troiannos*, Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου, Athen-Komotini 1986. *P. Menevisoglou*, Ἱστορικὴ Εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς Κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Stockholm-Athen 1990. *H. Alivisatos*, Οἱ ἱεροὶ κανόνες, Athen [3]1997. *Ders.*, Die Oikonomia. Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche, hg. v. *A. Belliger*, Frankfurt a. M. 1998. *J. Wohlwuth (Hg.)*, Dekrete der ökumenischen Konzilien, besorgt v. *G. Alberigo u. a.*, Bd. 1: Konzilien des ersten Jahrhunderts ..., Paderborn u.a. [2]1998. *Vl. Phidas*, Droit Canon. Une Perspective Orthodoxe, (Analecta Chambesiana 1), Chambésy/Genf 1998.

nung einiger orthodoxer Kanonisten besitzen sie daher ewige und absolute Gültigkeit. Auch wenn dieser Meinung manchmal aus guten Gründen widersprochen wird, bleibt die Unterscheidung zwischen absolut und relativ verbindlichen Elementen in den Kanones eine überaus schwierige Angelegenheit.

Die Kanones werden in vier Kategorien unterteilt: a. die sogenannten Kanones der Apostel, b. die Kanones der Ökumenischen Konzile, c. die Kanones der Lokalkonzile und d. die Kanones der Kirchenväter[10]. Unter all diesen sind für die Orthodoxe Kirche absolut verbindlich nur die Kanones der Ökumenischen Konzile und darüber hinaus nur diejenigen, die von Ökumenischen Konzilen anerkannt wurden. Außer diesen gibt es viele weitere Kanones, besonders von Lokalkonzilen, aber auch von wichtigen kirchlichen Amtsträgern (Patriarchen, Erzbischöfen etc.), die von Ökumenischen Konzilen nicht bestätigt wurden und deshalb eher örtlichen und geschichtlichen Wert besitzen. Schließlich gibt es Briefe bzw. Stellungnahmen einiger Kirchenväter und bedeutender Amtsträger, die kanonische Vorschriften und Sachverhalte auslegen und darum zu den Quellen des orthodoxen Kirchenrechts gehören.

Zu den offiziell anerkannten und für die Orthodoxe Kirche verbindlichen Kanones zählen demnach konkret folgende der sieben Ökumenischen Konzile: 20 des 1. (Nikaia 325), 7 des 2. (Konstantinopel 381), 8 des 3. (Ephesos 431), 30 des 4. (Chalkedon 451), 102 des Quinisextum bzw. Trullanums (Konstantinopel 691) und 22 des 7. (Nikaia 787). Ferner sind durch Kanon 2 des Trullanums folgende Kanones bestätigt worden und besitzen darum dieselbe Verbindlichkeit: 85 der Apostel (entstanden um 380), 25 des Lokalkonzils von Ankara (314), 15 von Neokaisareia (314), 21 von Gangra (340), 25 von Antiocheia (um 340), 60 von Laodikeia (um 343), 21 von Serdica (um 343), 133 von Karthago (419), 1 von Konstantinopel (394), sowie 4 von Dionysios von Alexandrien (+ 265), 15 von Petros von Alexandrien (+ 311), 11 von Gregor von Neokaisareia (+ um 270), 3 von Athanasios d. Gr. (+ 373), 92 von Basileios d. Gr. (+ 379), 8 von Gregor von Nyssa (+ 394), 1 von Gregor dem Theologen (+ 390), 1 von Amphilochios von Ikonion (+ 395), 18 von Timotheos von Alexandrien (+ 385), 14 von Theophilos von Alexandrien (+ 412), 5 von Kyrill von Alexandrien (+ 444) und die Enzyklika von Gennadios von Konstantinopel (+ 471); nach demselben Kanon (2 des Trullanum) **„ist niemandem gestattet, die genannten Kanones zu verändern oder zu verachten oder andere anstelle dieser zu akzeptieren“**. Diesbezüglich wird allerdings von manchen orthodoxen Theologen die berechtigte Ansicht vertreten, dass diese Kanones doch durch dieselbe Instanz, d. h. konkret durch ein anderes Ökumenisches Konzil, geändert werden können. Unabhängig davon wurden im Laufe der Zeit über die genannten Kanones hinaus 17 Kanones des Konzils Protodeutera (Konstantinopel 861) und drei des Konzils von 879/880 in Konstantinopel sowie weitere Kanones mancher kirchlicher Persönlichkeiten in verschiedene offizielle und halboffizielle Kanones-Sammlungen (**Corpus canonum**) aufgenommen.

Die Anfänge solcher Kanones-Sammlungen reichen zwar bis ins 4. Jh. zurück (vgl. z. B. die 85 apostolischen Kanones aus dem 47. Kap. der Constitutiones Apostolorum),

[10] Vgl. ausführlich *Vl. Phidas*, a.a.O., S. 45-84.

aber die ersten einigermaßen vollständigen Sammlungen erscheinen erst im 6. Jh. Hierzu zählt z. B. die um 545 angefertigte Κανονικὴ Σύνοψις, die Stephanos aus Ephesos zugeschrieben wird. Diese Entwicklung bedeutet den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Kirchenrecht. Die erste systematische Kanones-Sammlung, die diesen Anspruch erheben kann, ist allerdings die Συναγωγὴ κανόνων in 50 Titeln (Synagoge der 50 Titel) von Johannes III. Scholastikos, Patriarch von Konstantinopel (565-577). Johannes, der sich auf die oben genannte Sammlung von Stephanos stützte, ordnete die Kanones thematisch, fügte neue hinzu und gab der Sammlung eine Einleitung in 50 Kategorien. Ergänzend schuf er eine Sammlung kirchenrechtlichen Materials aus den Novellen Justinians, die so genannte „Collectio 87 capitulorum". Über diese Exzerpte aus den Novellen hinaus ging die „Collectio 25 capitulorum", deren Autor unbekannt ist. Aus solchen Sammlungen entstand, wohl in der Zeit des Kaisers Maurikios (582-602), eine Zusammenfassung kanonischen und staatskirchenrechtlichen Materials, der so genannte Nomokanon in 50 Titeln[11]. Die Sammlung wurde Nomokanon genannt, weil sie neben kirchlichem auch weltliches Recht (νόμοι) enthält. Wichtiger als dieser ist der Nomokanon in 14 Titeln, der dem Patriarchen Sergios von Konstantinopel (610-638) zugeschrieben wird. Neu und systematisch überarbeitet wurde der Nomokanon um das Jahr 883 vom Patriarchen Photios von Konstantinopel herausgegeben. Dieser Nomokanon wurde 920 von einem großen Konzil in Konstantinopel, an dem „Vertreter der Gesamtkirche teilnahmen, feierlich bestätigt und *für die gesamte christliche Kirche als bindend erklärt*"[12]. Heute gilt er als die fundamentale Kanones-Sammlung der Orthodoxen Kirche.

Im byzantinischen Mittelalter hat sich eine Reihe von Rechtsgelehrten mit den Kanones befasst und sie kommentiert: Alexios Aristenos (um 1130), Theodoros Balsamon (+ 1199), Johannes Zonaras (12. Jh.), Matthäos Blastares (14. Jh.), Konstantinos Armenopoulos (14. Jh.) u. a.[13] Im Jahr 1800 gab Nikodemos Hagioreites die Sammlung Πηδάλιον (= Ruder) heraus. In den Jahren 1852-1859 edierten die Athener Rechtsgelehrten Rhalles und Potles die bislang umfangreichste kirchenrechtliche Sammlung der Orthodoxen Kirche, das Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (6 Bde.). Obwohl diese Sammlungen, besonders letztere, sehr hilfreich sind, stellt eine offizielle Kodifizierung des orthodoxen Kirchenrechts heute eine dringende Aufgabe der Orthodoxen Kirche dar.

---

[11] Kritische Edition des Nomokanons: *V. Bensevic*, Ioannis Scholastici Synagoga L Titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica, (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften), München 1937. Zum Nomokanon in 50 Titeln siehe ausführlich *Sp. Troiannos*, Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου. Εισαγωγικό βοήθημα, Athen - Komotini 1986, S. 83 ff.; interessant hierbei der Verweis auf *J. Haury* (Johannes Malalas identisch mit dem Patriarchen Johannes Scholastikos?, *BZ* 9 [1900] 337-356) und die (strittige) Bemerkung, dass der Patriarch Johannes III. Scholastikos mit dem Historiker Johannes Malalas identisch ist.

[12] *N. Milasch*, Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, 2. Aufl., Mostar 1900, S. 183.

[13] Vgl. u. a. *Hans-Georg Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München ^{2}1977, S. 655 ff. *El. Papagianni - Sp. Troiannos*, Διατάξεις τῆς πολιτειακῆς νομοθεσίας εἰς τὸ ἑρμηνευτικὸν ἔργον τῶν Ἀριστηνοῦ, Ζωναρᾶ καὶ Βαλσαμῶνος, *Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 45 (1981-1982), S. 201-238. *Sp. Troiannos*, Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου. Εισαγωγικό βοήθημα, Athen - Komotini 1986.

Alle oben genannten Kanones bilden heute das offizielle und verbindliche orthodoxe Kirchenrecht. Die **Lösung** der jeweils anstehenden kanonischen Fragen wird darum anhand dieser Kanones gesucht. Dies gilt sowohl für die gesamte Orthodoxe Kirche, als auch für die einzelnen autokephalen Kirchen, die ihre Satzungen für die inneren Angelegenheiten im Geiste dieser Kanones erstellen und gegebenenfalls erforderliche kanonische Vorschriften ausarbeiten. So wird die Homogenität und Einheit der Orthodoxen Kirche in ihren Grundstrukturen gewährleistet: Dies gilt nicht nur für das Eherecht, sondern auch für die episkopal-synodale Struktur der Kirche, das System der Autokephalie, die Bedeutung und Ordnung der Ortskirche (besonders auf Bistumsebene), das Priestertum, den Klerus und die Stellung der Laien, das Mönchtum, die Ordnung der Gottesdienste, die Verwaltung des Kirchenvermögens, das sittliche Leben, die kirchenrechtlichen Strafen etc.

Aus **pastoralen Gründen** unterscheidet man bei der Anwendung der Kanones zwischen dem Prinzip der Akribie (κατ' ἀκρίβειαν), d. h. einer buchstäblichen Auslegung und Anwendung der Kanones, und dem der Oikonomia (κατ' οἰκονομίαν [= „der Oikonomia gemäß"], von οἰκονομεῖν = haushalten, d. h. haushalten des Heils). Letzteres bedeutet, dass die entsprechenden Kanones im konkreten Fall aus pastoraler Rücksicht auf die menschliche Schwäche und besonders in Erwartung eines größeren, effektiveren Heilsnutzens für den betreffenden Gläubigen weitherzig ausgelegt und nur zum Teil bzw. vorübergehend oder gar nicht angewandt werden. So gilt z. B. aufgrund des Prinzips der Oikonomia die Nottaufe (durch einen Laien und ohne Wasser) als vollwertig[14]. Aufgrund desselben Prinzips gilt ebenfalls die Taufe von Christen, die in einer anderen Kirche getauft wurden und zur Orthodoxen Kirche übertreten; in diesem Fall erhalten sie lediglich das Sakrament der Salbung (Firmung). Die dauerhafte Anwendung mancher Kanones nach dem Prinzip der Oikonomia führt dazu, dass diese Kanones faktisch ihre Gültigkeit verloren haben. Das Kirchenrecht stellt somit in der Orthodoxen Kirche keinen Selbstzweck dar; es dient vielmehr dem kirchlichen Leben und dem Nutzen des Volkes Gottes (Klerus und Laien).

b. Kirchenrechtliche Aspekte des Ehesakraments

Dem sakramentalen Charakter der Ehe zweier orthodoxer Christen entspricht ihr Vollzug durch den Segen und das Gebet des Bischofs bzw. des Priesters; dies ist ein absolut erforderliches, konstitutives Element der Ehe. Der Bischof bzw. der Priester ist bei diesem Akt der Spender des Sakramentes, wobei Jesus Christus wie bei allen Sakramenten der eigentliche Spender ist und bleibt (vgl. die Formulierung: „Es wird gekrönt der Knecht Gottes [N]..."). Die kirchliche Praxis der Segnung als konstitutives Element der Ehe entspringt konsequenterweise ihrem Sakramentscharakter und ist

[14] *H. Alivizatos*, Die Oikonomia ..., S. 96 ff.; vgl. hier die Bibliographie zum Thema „Oikonomia" S. 143-150. Siehe auch Oikonomia Mischehen, in: *Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 6 (Wien 1983).

deshalb von alters her überliefert[15]. Anders als im Osten ist im Westen, im lateinischen Mittelalter, die Auffassung über die gegenseitige Spendung des Sakraments durch die Brautleute aufgekommen, die auch heute in der Römisch-katholischen Kirche gültig ist und einen nennenswerten Unterschied zwischen Ost- und Westkirche bezüglich des Eherechts darstellt. Den Hintergrund für diese römisch-katholische Auffassung liefert wohl die Diskussion im westlichen Mittelalter, ob der Konsens die Ehe statuiere (= Vertragscharakter der Ehe, so die Pariser Schule und das III. Lateran-konzil) oder die copula carnalis die Ehe vollziehe (= der Geschlechtsverkehr als konstitutives Element der geschlossenen und vollzogenen Ehe, so die Schule von Bologna). In dieser Entwicklung erfolgte im Großen und Ganzen eine Art Entsakramentalisierung der Ehe, eine Art Abkoppelung von den übrigen Sakramenten. Seitdem wurde vor allem der Vertragscharakter der Ehe betont, was wohl mit dazu beitrug, dass die Reformation den Sakramentscharakter der Ehe verwarf (nach Luther ist die Ehe ein „weltliches Ding").

Wie den obigen Ausführungen über das orthodoxe Kirchenrecht entnommen werden kann, verdankt die Orthodoxe Kirche ihr Kirchenrecht und speziell ihr Eherecht insbesondere den Entwicklungen und Gesetzgebungsmaßnahmen auf dem kirchlichen und politischen Sektor im Oströmischen (Byzantinischen) Reich. Und da das Byzantinische Reich „das christlich gewordene Römische Reich griechischer Nation" (A. Heisenberg) war, hat es verständlicherweise besonders viele Rechtselemente des imperium romanum übernommen und fortgeführt. Dies trifft auch bezüglich des Eherechts zu. Das orthodoxe Eherecht stützt sich deshalb zunächst auf das römische Recht und übernimmt von ihm einige wichtige Elemente, so z. B. die Definition der Ehe. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn wir in orthodoxen Eherechtskompendien bezüglich der Ehe lesen, dass „die Ehe eine Verbindung von Mann und Frau (conjunctio maris et feminae), eine Gemeinschaft durch das ganze Leben (consortium omnis vitae), und eine Gemeinschaft göttlichen und menschlichen Rechts ist (divini et humani juris communicatio)". Aus dieser Definition werden von orthodoxen Kirchenrechtlern folgende grundlegende Gesichtpunkte herausgestellt:

- das naturrechtliche Element, welches sich auf die Unterschiedlichkeit der Geschlechter bezieht, deren Verbindung als Gemeinschaft verstanden wird und zwar als Gemeinschaft eines einzigen Mannes und einer einzigen Frau (conjunctio maris et feminae).
- das moralische Element, welches der vollkommenen und ununterbrochenen Gemeinschaft der Ehegatten in allen Lebenslagen zugrunde liegt (consortium omnis vitae).
- Das religiös-rechtliche Element, d. h. die vollständige wechselseitige Beziehung zwischen religiösem und weltlichem Recht (divini et humani juris communicatio).

---

[15] *Ignatios von Antiochien*, Polyc. 5,2: *BEP* 2, 283-284 (*PG* 5, 724 B): „πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις **μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου** ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ θεὸν καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν". *Klemens von Alexandrien*, Paedagogus 3,11: *BEP* 7, 223 (*PG* 8, 657 A). *Tertulian*, Ad uxororem II, 8: *PL* 1,1413 ff. *Basileios der Große*, In Hex. Hom. 7,5: *BEP* 51, 251 (*PG* 29, 160 B) : „ὁ διὰ τῆς εὐλογίας ζυγός". *Johannes Chrysostomos*, In Gen. Hom. 48,6: *PG* 54, 443.

Aufgrund des bisher Gesagten, vor allem aufgrund der oben ausgeführten theologischen Betrachtung der Ehe, ergibt sich für das orthodoxe Kirchenrecht folgendes Verständnis der Ehe: Die Ehe ist eine von Gott bzw. von der Kirche zu segnende Verbindung von Mann und Frau zur vollkommenen Vereinigung beider in allen Lebenslagen. Eine solche **Lebensgemeinschaft zwischen zwei Personen ausschließlich unterschiedlichen Geschlechts** kann sich nur auf die Grundlage der gegenseitigen **Liebe** stützen. Daraus ergibt sich, dass die Ehegemeinschaft zunächst eine moralische Gemeinschaft ist. Da es sich aber gleichzeitig um eine Gemeinschaft von Christen handelt, die von Gott gesegnet wird, verbindet sie mit dem moralischen Aspekt auch eine konkrete religiöse Zielsetzung: das Heil in Christus. Die christliche Ehegemeinschaft ist somit von vornherein heilsorientiert. Dadurch hört sie keineswegs auf, eine Gemeinschaft zu sein, die auf das Gewissen und die Integrität der Eheleute angewiesen ist. Eine solche Gemeinschaft menschlichen Lebens bedarf darum gesetzlicher Regelungen; sie bedarf der Gesetzgebung, die unmittelbar auf das Gewissen der Menschen Einfluss nimmt und wirkt. Die Gesetzgebung kann aber verständlicherweise letzten Endes das Wesen der Ehe nicht erfassen. Denn die Liebe, die der Ehe zugrunde liegt, kann nicht durch gesetzliche Maßnahmen aufgezwungen werden. Deshalb werden die Bedingungen für die Eheschließung, die Rechte und Pflichten der Eheleute und alles, was ihre persönlichen Beziehungen und ihre Besitzverhältnisse betrifft, durch kirchliche und politische Gesetze geregelt. Dies entspricht der üblichen Regelung der verschiedensten Lebensumstände im Privatleben der Menschen.

Im Hinblick auf die Ehe regelt das orthodoxe Kirchenrecht u. a. folgende Bereiche:
I. Die Bedingungen bzw. die Hindernisse bezüglich der Eheschließung.
II. Die Bedingungen, unter denen eine Ehe geschieden werden kann.
III. Die Möglichkeit der Wiederheirat.

I. Die Bedingungen bzw. die Hindernisse bezüglich der Eheschließung

Zur Eheschließung zweier Personen müssen einige Bedingungen, einige kanonische Vorschriften erfüllt werden. Diese Gesetzesvorschriften sind genau festgelegt und werden **Ehehindernisse** (κωλύματα) genannt. Einige dieser Hindernisse haben absoluten Charakter, d. h. dass die Eheschließung bei Vorliegen dieser Hindernisse absolut verboten ist (**absolute Ehehindernisse**). Sollte sie trotzdem geschlossen worden sein, so wird sie bei Vorliegen dieser Hindernisse für ungültig erklärt, d. h. als ob sie nicht geschlossen worden wäre. Andere Hindernisse wiederum sind solcher Natur, dass bei Vorliegen dieser Hindernisse eine Ehe nicht für ungültig erklärt wird, obwohl sie aufgrund dieser Hindernisse nicht hätte geschlossen werden dürfen (**relative Ehehindernisse**). In diesem Fall bleibt zwar die Ehe gültig, die Beteiligten werden aber zur Verantwortung gezogen. Betrachten wir nun diese zwei Gruppen von Ehehindernissen im Einzelnen.

1. Absolute Ehehindernisse bzw. Hindernisse, welche die Ehe ungültig machen[16]

[16] Vgl. die umfassende Studie, welche die Kirche Griechenlands für das Große und Heilige Konzil der Orthodoxen Kirche vorbereitet hatte: *Heilige Synode der Kirche Griechenlands*, Τὰ κωλύματα τοῦ γάμου.

- Die geistige Unfähigkeit bzw. die Unfähigkeit freier Willensäußerung. Die freie gegenseitige Willensäußerung und Zustimmung ist die erste und wichtigste Bedingung für die Eheschließung. Wo diese fehlt, da gibt es keine Ehe. Aus diesem Grund können z. B. die Geisteskranken oder diejenigen, die unter Zwang bzw. Furcht handeln, oder diejenigen, welche betrogen werden und ähnliches mehr, keine gültige Ehe schließen.
- Das Fehlen des von den Gesetzen vorgesehenen Mindestalters. Das von der Orthodoxen Kirche im Oströmischen Reich festgelegte Mindestalter zur Eheschließung beträgt für den Mann das vollendete vierzehnte und für die Frau das vollendete zwölfte Lebensjahr[17].
- Die leibliche Unfähigkeit zum Vollzug der Ehegattenpflichten (z. B. bei den Eunuchen und bei denen, die von Natur aus oder aus Krankheitsgründen zum Geschlechtsverkehr unfähig sind)[18].
- Die legal geschlossene und bestehende bzw. nicht geschiedene Ehe bzw. Verlobung[19].
- Die Weihe und das Mönchsgelübde. Nach dem 26. Kanon der Apostel ist den Klerikern (Bischöfen, Priestern, Diakonen) die Eheschließung **nach der Weihe** verboten (vgl. auch Kanon 6 des Trullanums)[20].
- Die unterschiedliche Religion. Die Eheschließung zwischen einem Christen und einem Nichtchristen ist zwar mit Bezug auf den ersten Korintherbrief Kap. 7 und aus kanonischer Sicht (Kanon 72 des Trullanums)[21] nicht gestattet. Da aber das übergeordnete Interesse bei Paulus und im

---

Εἰσήγησις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος πρὸς τὴν Πανορθόδοξον Μεγάλην Σύνοδον, Athen 1971. Siehe auch *Pan. Panagiotakos*, Ἐγχειρίδιον περὶ τῶν κωλυμάτων τοῦ γάμου, Athen 1959.

[17] *Heilige Synode der Kirche Griechenlands*, a.a.O., S. 36 ff. Nach dieser Studie der Kirche Griechenlands (S. 38) wird als Mindestalter für die Eheschließung das 16. Lebensjahr für die Frau und das 18. für den Mann empfohlen; letzten Endes sei das Recht für die Festlegung des Mindestalters hauptsächlich dem Staat vorbehalten. Von besonderem Interesse ist hierbei der hierauf folgende Abschnitt (S. 38 ff.), in dem der Aspekt besprochen wird, ob es auch ein Höchstalter für die Eheschließung geben sollte. Überraschenderweise wird dies sogar bejaht, weil die Kinderzeugung als der ausschließliche Zweck der Ehe betrachtet wird (vgl. auch oben S. 31 Anm. 8).

[18] Die Unfähigkeit zum Geschlechtsverkehr fällt dann besonders ins Gewicht, wenn dies dem anderen Ehegatten bei der Eheschließung unbekannt war. Insgesamt betrachtet handelt es sich hierbei nach meiner Ansicht um ein Ehehindernis, das nicht absolut gesetzt werden darf, zumal das übergeordnete Ziel der Ehe die Gemeinschaft und das Heil in Christus ist.

[19] *Joh. Zhisman - M. Apostolopoulos*, Τὸ δίκαιον τοῦ γάμου, Bd. 2, Athen 1913, S. 28 ff.

[20] Siehe auch *Pan. Boumis*, Περὶ τοῦ γάμου κληρικῶν καὶ μοναχῶν ἀπὸ κανονικῆς πλευρᾶς. Συμβολὴ καὶ εἰς τὴν κωδικοποίησιν τῶν ἱερῶν κανόνων, Athen 1983, S. 16 f.

[21] In diesem Kanon geht es eigentlich um „Häretiker", mit denen - so der Kanon - die eheliche Verbindung eines Orthodoxen ausnahmslos verboten wird; auch jede geschlossene Ehe, die unter Nichtbeachtung dieses Verbots geschlossen wurde, wird für nichtig erklärt bzw. ihre Auflösung angeordnet. Zwar lässt sich der Begriff „Häretiker" heute m. E. nicht ohne weiteres auf die Mitglieder jener Kirchen beziehen, mit denen die Orthodoxe Kirche einen offiziellen theologischen Dialog zum Zweck voller Kirchengemeinschaft führt, aber es darf nicht verschwiegen werden, dass auch anderslautende Meinungen immer wieder zum Ausdruck gebracht werden. Vgl. z. B. das Scholion von Balsamon zum Kanon 14 von Chalkedon: „Καὶ σημειῶσαι, ὅτι κατὰ τὸν παρόντα κανόνα, ὡς ἔοικεν, ἀναγκάζει τὸ μέρος τῆς Ἐκκλησίας τοὺς Λατίνους ἐξομνύσθαι, θέλοντας γυναῖκας λαβεῖν ἐκ τῆς Ρωμανίας" (Und merke, dass die Kirche die Lateiner, die eine Frau aus dem Römerreich heiraten wollen, aufgrund des vorliegenden Kanons zwingt, ihrem Glauben abzuschwören): *G. Rhalles - M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων ..., Bd. 2, S. 253.

betreffenden Kanon der pastoralen Fürsorge und dem Heil des (rechtgläubigen) Christen gilt, sollte heute das Prinzip der Oikonomia angewandt werden[22]. Dies gilt erst recht bei den so genannten Mischehen, d. h. zwischen Christen unterschiedlicher Konfession. Eine solche Mischehe soll allerdings nach den Vorschriften der Orthodoxen Kirche vollzogen und die daraus hervorgehenden Kinder orthodox getauft werden[23].

- Das Vorliegen eines Gerichtsurteils, welches die Eheschließung verbietet.
- Während jemand im Gefängnis sitzt.[24]
- Die Verwandtschaft zwischen den Personen, welche die Eheschließung anstreben. Unter allen diesen Ehehindernissen ist sicherlich die Frage der **Verwandtschaft** von besonderem Interesse. Was die Verwandtschaft als Hindernis zur Eheschließung angeht, so wird in der Orthodoxen Kirche unterschieden zwischen fünf Verwandtschaftsarten[25]:

  a. **Blutsverwandtschaft** (diese kann ehelich oder außerehelich sein). Die Ehe zwischen Blutsverwandten in gerader Linie ist unabhängig vom Verwandtschaftsgrad absolut verboten. Die Eheschließung zwischen Blutsverwandten in ungerader Linie ist nach der Akribie der Kanones bis einschließlich des 7. Grades[26] verboten. Nach dem Prinzip der Oikonomia wird eine bereits geschlossene Ehe beim 5., 6. und 7. Grad anerkannt; beim Vorliegen gravierender Gründe kann eine Ehe beim 5., 6. und 7. Grad zugelassen werden (keineswegs jedoch bis zum 4. Grad). Die näheren Verbote bezüglich der Eheschließung zwischen Blutsverwandten sind im Laufe der Kirchengeschichte wiederholt geändert worden.

  b. Verwandtschaft wegen **Schwägerschaft**. Diese Verwandtschaft kann aus zwei oder drei Geschlechtern (Familien) zustande gekommen sein. Bereits die alte Kirche hat die Eheschließung zwischen Verwandten zweiten Grades bei einer Verwandtschaft aus **zwei Geschlechtern** verboten, während die Synode im Trullopalast (Trullanum) dieses Verbot bis einschließlich des vierten Grades erweiterte. In der weiteren Entwicklung in Byzanz hat es einige strengere Verbote gegeben (bis zum siebten Grad). Auch bei dieser Verwandtschaft gilt heute absolut das Verbot bis einschließlich des vierten Grades. Bei einer Verwandtschaft aus **drei Geschlechtern** ist die Eheschließung bis einschließlich des dritten Grades nicht erlaubt.

---

[22] Dafür spricht sich auch die Kirche Griechenlands aus: *Heilige Synode der Kirche Griechenlands*, Τὰ κωλύματα τοῦ γάμου ..., S. 17 ff.

[23] Vgl. Beiträge und Literatur zum Thema „Mischehe" in: *Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 6 (Wien 1983), Oikonomia Mischehen, S. 86-143.

[24] Auch dieses Ehehindernis besitzt heute nicht unbedingt absolute Gültigkeit.

[25] Über die Berechnung der Verwandtschaftsgrade im Rahmen des orthodoxen Kirchenrechts vgl. u.a. *Pan. Boumis*, Κανονικόν δίκαιον, Athen 2000, S. 142 ff.

[26] Für die Zählung der Verwandtschaftsgrade gilt, dass **jede Geburt einen Grad** ausmacht. Dasselbe Prinzip gilt auch für die Zählung der Grade, die durch **Adoption bzw. geistliche Verwandtschaft** entstehen. Bei der **Verwandtschaft wegen Schwägerschaft** gilt, dass die **Eheleute als eine Person (μία σάρξ) gelten,** d. h. dass sie dieselbe Verwandtschaft zu den übrigen Verwandten ihres Ehepartners wie der Ehepartner selbst haben (allerdings wegen Schwägerschaft).

c. Verwandtschaft wegen eines **schwägerschaftsähnlichen** Umstands (diese kann durch Verlobung, durch Scheidung, durch Ehebruch oder durch eine illegale Verbindung zustande gekommen sein). Hierüber die Einzelheiten zu beschreiben (einzelne Fälle aufzuzählen), würde uns sehr weit führen.

d. **Geistliche Verwandtschaft**, d. h. Verwandtschaft, die durch die Taufe entsteht (vgl. Kanon 53. des Trullanums). Im allgemeinen gilt das Verbot der Eheschließung zwischen dem Paten und seinem Patenkind bzw. seinen Eltern oder Kindern. Ebenfalls ist die Eheschließung untersagt zwischen dem Vater des Paten mit dem Patenkind, zwischen dem Sohn des Paten mit den Patenkind bzw. seinen Eltern, zwischen dem Paten mit dem Ehegatten des Patenkindes, sowie mit dem Kind des Paten aus Blutsverwandtschaft. Schließlich ist die Ehe zwischen zwei Patenkindern desselben Paten oder dem Patenkind und dem Ehepartner des Paten verboten[27]. Da der oben genannte Kanon des Trullanums die geistliche Verwandtschaft höher als die leibliche gestellt hat, trifft man ebenfalls auf die übertriebene und irrige Auffassung, dass ein Ehehindernis aus der geistlichen Verwandtschaft in demselben Umfang wie bei der Blutsverwandtschaft, d. h. bis zum siebten Grad in der Seitenlinie bestehen sollte.

e. **Politische Verwandtschaft**. Es handelt sich um die Verwandtschaft, welche durch Adoption und ähnliche weltliche legale Verbindungen entsteht. Das durch die Adoption entstehende Verwandtschaftsverhältnis wird nach den Vorschriften der Blutsverwandtschaft geregelt.

2. Relative Ehehindernisse:

Im Gegensatz zu den oben dargelegten absoluten Ehehindernissen bewirken die relativen Ehehindernisse, wie gesagt, zwar nicht die Ungültigkeit der Ehe, wenn sie bereits vollzogen worden ist, machen aber gewisse Strafen für die Verantwortlichen erforderlich. Als solche relative Ehehindernisse gelten:

- Die fehlende Zustimmung der Eltern im Falle eines Minderjährigen. Generell gilt: Wenn einer der beiden Brautleute der elterlichen Gewalt unterliegt, muss auch die Einwilligung des Erziehungsberechtigten, meistens des Vaters, vorliegen. (Die Kanones 40 und 42 von Basileios bestätigen die betreffenden staatlichen Bestimmungen über die erforderliche Einwilligung des Erziehungsberechtigten und die Möglichkeit der Heilung einer bereits geschlossenen Ehe) [28].

---

[27] Vgl. die Auslegung dieses Kanons in: Πηδάλιον ..., S. 269. The RUDDER [Pedalion] ... Transl. into English ... by *J. Nicolaides*, Chicago 1957, S. 353.

[28] Kanon 38 von Basileios dem Großen ordnet die Ungültigkeit der Ehe der Töchter, wenn die Zustimmung des Vaters fehlt, sowie die Möglichkeit der Heilung einer solchen Ehe an: „Αἱ κόραι, αἱ παρὰ τὴν γνώμην τοῦ πατρὸς ἀκολουθήσασαι, πορνεύουσι, διαλλαγέντων δὲ τῶν γονέων, δοκεῖ θεραπείαν λαμβάνει τὸ πρᾶγμα. Οὐκ εὐθὺς δὲ εἰς κοινωνίαν ἀποκαθίστανται, ἀλλὰ ἐπιτιμηθήσονται τρία ἔτη". In dieser Richtung geht auch Kanon 42 desselben Kirchenvaters „Οἱ ἄνευ τῶν κρατούντων γάμοι, πορνεῖαι εἰσίν. Οὔτε

- Das Fehlen einer gültigen Erlaubnis durch den Bischof zum Vollzug der Ehe. Im Falle, dass sie bereits vollzogen wurde, kann sie im Nachhinein eingeholt werden. Die bereits geschlossene Ehe wird somit kirchenrechtlich für legitim erklärt.
- Wenn nach dem Ableben eines Ehepartners der Hinterbliebene heiraten will, bevor eine angemessene Zeit (1 Jahr) vorüber ist.
- Wenn politische Gesetze eines Staates in bestimmten Fällen die Ehe bis zu einem gewissen Alter verbieten, wie z. B. früher in Griechenland im Falle von Offizieren.

Entsprechend den oben genannten absoluten und relativen Ehehindernissen wird heute eine Ehe **für ungültig erklärt**, wenn folgende Gründe vorliegen:

a. Gründe, aufgrund derer die Ehe **von sich aus** für ungültig erklärt wird:

- die Bigamie, d. h. bei Bestehen einer früheren Ehe, die nicht aufgelöst wurde[29],
- das Fehlen des vorgesehenen Alters für die Eheschließung, wenn die Einwilligung des Erziehungsberechtigten verweigert wird,
- [der Unterschied der Religion[30]],
- das Vorliegen eines Verwandtschaftsgrades, bei dem die Eheschließung streng verboten ist,
- wenn einer der Ehegatten das Leben seines früheren Ehegatten bedroht hat.

b. Gründe, aufgrund derer die Ehe aus relativen Gründen **annulliert werden kann**:

- Wahnsinn, der bereits vor der Ehe existierte,
- die Unfähigkeit zum Vollzug der Ehepflichten,
- die Entführung und der Zwang,
- der Betrug bezüglich der Person, welche die Ehe zu schließen hat und
- die Gefangenenschaft, d. h. wenn einem Gefangenen die Eheschließung während der Gefängnisstrafe verboten war.

Damit die Ehe kirchenrechtlich korrekt vollzogen wird, ist es erforderlich, dass nicht nur die gesetzlichen Vorschriften erfüllt werden, sondern auch die liturgische Ordnung beachtet wird. Hier geht es zunächst um den Segen bzw. die Erlaubnis des Bischofs. Die Praxis, nach der die Eheschließung mit dem bischöflichen Segen stattzufinden hat, geht schon auf das zweite Jahrhundert zurück. Diese Praxis wurde im 9. Jahrhundert (konkreter im Jahr 893) unter Kaiser Leon VI., dem Weisen (886-912), dahingehend geändert, dass der kirchliche Segen als notwendig vorgeschrieben wurde. Diese byzantinische Vorschrift wurde auch von den orthodoxen Völkern in Osteuropa übernommen und praktiziert. Erst im 20. Jh. wurde auch die Zivilehe, zunächst unter den Völkern in kommunistisch beherrschten Ländern und später auch in Griechenland

---

οὖν πατρὸς ζῶντος, οὔτε δεσπότου, οἱ συνιόντες ἀνεύθυνοι εἰσίν. Ὡς ἐὰν ἐπινεύωσι οἱ κύριοι τὴν συνοίκησιν, τότε λαμβάνει τὸ τοῦ γάμου βέβαιον".

[29] Siehe hierzu ausfürlich *Pan. Christinakis*, Τὰ ὑποκειμενικὰ στοιχεῖα τοῦ ἀδίκου κατὰ τοὺς ἱεροὺς κανόνες, Athen 1986, S. 232-234.

[30] Vgl. auch oben S. 39 mit Anm. 22-24.

eingeführt (erst Anfang der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts). Bevor der Priester die Erlaubnis beim Bischof schriftlich beantragt bzw. parallel dazu, muss er in der Gemeinde die bevorstehende Eheschließung bekannt machen (schriftlich durch Aushang und mündlich dreimal in der Liturgie)[31]. Kommen die Brautleute aus zwei verschiedenen Gemeinden, so erfolgt die Bekanntmachung in beiden Gemeinden. Diese Bekanntmachung dient dem Zweck, dass die Gemeindemitglieder eventuell vorliegende Ehehindernisse dem Priester mitteilen. Erst dann erfolgt die liturgische Feier der Ehe in der Kirche und in Anwesenheit von Gläubigen bzw. von (zumindest einem) Trauzeugen.[32]

II. Die Bedingungen, unter denen eine Ehe geschieden werden kann

Die Ehe ist nach orthodoxem Verständnis **unauflöslich** (Mt 19,6). Sie erfährt aber ihr natürliches Ende mit dem Tode eines der Ehepartner[33].

---

[31] „Geheime" Eheschließungen sind damit verboten; siehe Kanon 1 von Laodikeia und Kanon 40 von Basileios dem Großen.

[32] Der **Liturgische Vollzug**: Der Trauungsritus findet heute unmittelbar nach der gleichfalls unauflöslichen Verlobung mit dem Ringtausch statt. Wegen der engen Verbindung der Ehe mit der Eucharistiefeier beginnt der Trauungsritus ebenfalls mit den Worten „Gesegnet sei das Reich des Vaters ...". Er wird mit den passend ergänzten Fürbitten fortgesetzt, den drei Gebeten und dem Krönungsakt (daher die Bezeichnung στέψις, στεφάνωμα), der eschatologische Bedeutung hat; danach kommen die Lesungen (Eph 5,20-33 und Joh 2,1-11), das Gebet dafür, dass **Christus selbst die Ehe heiligt** und die Gemeinschaft der Brautleute makellos erhält, weitere Fürbitten und das „Vater unser". Mit dem Trinken des Gemeinschaftskelches, der wohl ein Überbleibsel der Verbindung der Ehe mit der Eucharistiefeier ist (vgl. den Vers, der gesungen wird, Ps 115,4/116,13), aber heute bloß gesegneten, nicht-verwandelten Wein enthält, und dem sog. „Jesaja-Tanz" erreicht die Zeremonie ihren besonders feierlichen Charakter. Ein weiteres Gebet und der Segen durch den Priester für „ein langes Leben, wohlerzogene Kinder, Wachstum an Leben und Glauben" der Brautleute leiten das Ende des Gottesdienstes ein. Während des liturgischen Vollzugs der Ehe wird die gegenseitige, freie Zustimmung der Brautleute nicht ausdrücklich erfragt, sondern sie wird vorausgesetzt.

[33] Die Auffassung, dass die Ehe nicht mit dem Tod endet, die gelegentlich von orthodoxen Theologen irrtümlicherweise vertreten wird, wird m. W. weder von der Heiligen Schrift noch von der Heiligen Tradition unterstützt. Im Gegenteil gibt es dort Aussagen, welche die Unterscheidung der Geschlechter und entsprechend die Ehe ausdrücklich auf das irdische Leben beschränken. Im Folgenden möchte ich in leicht erweiterter Form jene Anmerkung wiedergeben, die ich bei der Veröffentlichung des Textes der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie und der Römisch-Katholischen Kirche in Deutschland: „Ehen zwischen orthodoxen und katholischen Christen. Eine Handreichung", *Orthodoxes Forum* 8 (1994) 109-115, hier S. 112, angefügt hatte:

Die grundsätzliche Unauflöslichkeit der Ehe erfährt mit dem Tod eines der Ehepartner ihr „natürliches" Ende. Zwar empfiehlt Paulus den Witwen - und auch den Unverheirateten - ehelos wie er selbst zu bleiben (1 Kor 7,8), aber gleichzeitig erblickt er in der Ehe ein „Charisma von Gott" (1 Kor 7,7) und legt sie deshalb jenen nahe, die nicht enthaltsam leben können. Die Argumentation des Apostels betrifft hierbei die in seinen Augen relativ „größere Leichtigkeit", welche die Enthaltsamen auf ihrem Weg zum Heil haben (siehe den Komparativ „μακαριωτέρα" in 1 Kor 7,39, welcher genau übersetzt „größere Seligkeit" bedeutet), nicht aber die Fortdauer der Ehe nach dem Tode. Denn nach dem Tode und „in der Auferstehung werden sie (sc. die Menschen) weder heiraten noch sich heiraten lassen" (Mt 22,30; Lk 20,34-35; vgl. auch Gal 3,28). Aus der patristischen Überlieferung genügen wohl in diesem Zusammenhang folgende zwei für ihre Konkretisierung bezeichnende Hinweise: *Johannes Chrysostomos*, De virginitate 73: *PG* 48, 586: Die Ehe „ist durch das hiesige Leben eingegrenzt" (τῷ παρόντι βίῳ συγκέκλεισται). *Theodoros Studites*, Epist. II, 128: *PG* 99, 1413 C, wo er die rhetorische Frage stellt: „Werden nicht alle Ehen durch den Tod aufgelöst?" (Οὐχὶ πᾶσαι συζυγίαι ἀποζεύγνυνται διὰ θανάτου;). Auch orthodoxe Dogmatikbücher lehren dasselbe; vgl. *Chr. Androutsos*, Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athen ^{2}1956, S. 399: „Es ist aber selbstverständlich, dass der Tod der natürliche Auflöser der Ehe (τοῦ γάμου φυσικὸς λύτης) ist." *Pan. Trempelas*,

Außerdem kann eine Ehe geschieden werden[34]:

a. **„im Falle des Ehebruchs"** (Mt 5,32: παρεκτὸς λόγου πορνείας Mt 19,9: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ). Im Falle der πορνεία (= der Unzucht oder des Ehebruchs, wie das Wort am häufigsten übersetzt wird) liegt eine Art Todsünde vor. Dadurch wird nämlich die Einheit der Ehegemeinschaft stark erschüttert und das Band der Liebe zerrissen. Die Ehescheidung in diesem Falle bedeutet eine Ausnahmesituation. Es versteht sich von selbst, dass der Ehebruch als Grund für die Ehescheidung nicht nur die Frau, sondern genauso auch den Mann betrifft.

Leider sind die genannten Stellen des Matthäusevangeliums in der römisch-katholischen Theologiegeschichte lange Zeit falsch ausgelegt worden. Das παρεκτὸς λόγου πορνείας (Mt 5,32) soll angeblich „selbst im Falle des Ehebruchs" bedeuten, obwohl es schlicht und einfach „außer im Falle des Ehebruchs" bedeutet. Diese falsche Interpretation wird heute gelegentlich durch die Hypothese ersetzt, dass es sich bei diesen Worten um nachträgliche „Einschübe" bzw. „Einfügungen" durch die „matthäische Gemeinde" handelt. Dass diese Hypothese von keinem Textzeugen unterstützt wird, wird oft zugunsten einer vorgefertigten Meinung übersehen. Gelegentlich wird sogar gefordert, dass die orthodoxe Theologie sich heute „ernsthaft" die Frage stellen sollte, „inwieweit dieser Zusatz wirklich ein authentisches Jesuswort darstellt"[35]. Dass aber eine Beschäftigung mit dieser Frage und selbst die Annahme einer solchen Hypothese für Theologie und Praxis der Kirche völlig irrelevant ist, ergibt sich zunächst aus der Haltung der protestantischen Kirchen, welche in ihren Reihen auf besondere Weise die historisch-kritische Methode pflegen. Denn wenn sie davon ausgehen, dass die Unzuchtsklausel nicht jesuanisch ist, so müssten sie folgerichtig die absolute Unauflöslichkeit der Ehe vertreten. Ähnliches gilt, wenn auch in entgegengesetzter Richtung, für die Römisch-katholische Kirche. Sie schränkt die absolute Unauflöslichkeit der Ehe nicht ein - was eigentlich konsequent wäre -, da in der modernen römisch-katholischen Exegese die Ansicht unbestritten ist, dass diese Matthäusstellen „eine echte Ausnahme vom Scheidungsverbot darstellen und folglich exklusiv zu deuten sind"[36]. Dagegen bilden sie für die Orthodoxe Kirche eine unbestrittene und von alters her praktizierte Ausnahmeregel, welche, auch wenn sie nicht auf Jesus selbst - was sich schwer beweisen lässt -, so doch auf die Urkirche zurückgeht und darum zur verbindlichen apostolischen Überlieferung für Theologie und Kirche gehört. Daran kann auch der höchste Wahrscheinlichkeitsgrad einer Hypothese nichts ändern.

Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique, Traduction par *P. Dumont*, Bd. 3, Chevetogne 1968, S. 339: Die Ehe ist eine „communauté de vie inamovible" (Gemeinschaft auf Lebenszeit). *D. Staniloae*, Orthodoxe Dogmatik Band III, (Ökumenische Theologie, Band 16), Solothurn u.a. 1995, S. 152-155: das Kapitel mit dem charakteristischen Titel „Die Ehe als natürliche lebenslange Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau".

[34] Vgl. hierzu auch *Paul L'Huillier (Bischof Pierre von Chersones)*, Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche, in: *J. David - F. Schmalz*, Wie unauflöslich ist die Ehe. Eine Dokumentation, Aschaffenburg 1969, S. 337-351. *Gr. Larentzakis*, Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der Orthodoxen Kirche, *ThPQ* 125 (1977) 255 ff.

[35] *G. Lachner*, Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener, (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 21), Paderborn 1991, S. 300, Anm. 4.

[36] *G. Lachner*, a.a.O., S. 126-127.

Der Ehebruch hat unter anderem zur Folge, dass der ehebrecherische Mann bzw. die ehebrecherische Frau - in den Ausnahmefällen, in denen sie überhaupt erneut heiraten dürfen - nach der Scheidung genau genommen nicht die Frau bzw. den Mann heiraten dürfen, mit dem bzw. mit der sie bzw. er während ihrer Ehe den Ehebruch begangen haben. Darüber hinaus, d. h. außer „im Falle des Ehebruchs", kann nach orthodoxem Kirchenrecht die Ehe auch aus einigen weiteren, später hinzugekommenen und sekundären Gründen geschieden werden. Hierbei wird unterschieden zwischen Gründen, bei denen der eine oder der andere oder beide Ehepartner eine Schuld haben, und Gründen ohne Verschulden der Ehepartner; bei Vorliegen dieser Gründe kann der jeweils andere Ehepartner die Scheidung verlangen:

b. Gründe mit Verschulden:
- Lebensbedrohung, das heißt, wenn einer der Ehepartner vom anderen lebensgefährlich bedroht wird,
- böswilliges Verlassen für längere Zeit als zwei Jahre,
- Erschütterung der ehelichen Beziehungen oder allgemein gesagt der „moralische Tod", was letzten Endes das Scheitern der Ehe bedeutet.

c. Gründe ohne Verschulden:
- Wahnsinn eines der Ehepartner berechtigt den anderen Ehepartner zur Ehescheidung nach Ablauf von vier Jahren,
- Verschollenheit, erklärt nach den gesetzlichen Bestimmungen,
- Unvermögen zum Beischlaf, welches bei der Eheschließung schon existierte und dem künftigen Ehepartner unbekannt war. Außerdem muss es drei Jahre gedauert haben und weiterhin bestehen,
- die Entscheidung eines oder beider Eheleute für das monastische Leben,
- die Bischofsweihe des Ehemannes, die mit Zustimmung der Ehefrau geschieht. In diesem Fall verpflichtet sich die Ehefrau, in ein Kloster zu gehen, welches allerdings nicht in der Diözese ihres früheren Ehemannes liegen darf (Kanon 48 des Trullanums).

III. Die Möglichkeit der Wiederheirat

Wiederheirat des überlebenden Ehepartners bzw. Geschiedener zum zweiten und dritten - keineswegs aber zum vierten[37] - Mal ist „der Oikonomia gemäß" (κατ' οἰκονομίαν), d. h. aus seelsorglichen, heilsmäßigen Gründen und als Zugeständnis an die menschliche Schwäche, möglich.

Diese Praxis der Orthodoxen Kirche blickt auf eine lange Entwicklung zurück. Beispielsweise kennt bereits der Apologet Athenagoras[38] die zweite Ehe, die er in Anlehnung an die Heilige Schrift (Mt 19,9) „ehrbaren Ehebruch"[39] nennt, während

[37] Zur Tetragamie vgl. *Heilige Synode der Kirche Griechenlands*, Τὰ κωλύματα τοῦ γάμου ..., S. 61-63.
[38] Legatio pro christianis 33: *BEP* 4, 308 (*PG* 6, 965 B): „εὐπρεπὴς μοιχεία". Vgl. auch *Origenes*, In Math. 14,23: *BEP* 13, 314 (*PG* 13, 1245 AB).
[39] Vgl. auch Mk 10,12; Lk 16,18; Röm 7,2-3; 1 Kor 7,10.

Basileios der Große[40] den Kanon bejahte, dass derjenige, der eine zweite Ehe eingeht, ein bzw. zwei Jahre lang aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wird; dagegen sollen diejenigen, die eine dritte Ehe schließen, für drei und vier oder sogar fünf Jahre exkommuniziert werden, denn die dritte Ehe sei Polygamie und Ehebruch[41]. Von grundlegender Bedeutung scheint mir in diesem Zusammenhang seine Ansicht, dass man die Wiederverheirateten nicht ganz aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschließen, sondern sie vielmehr wieder zur heiligen Eucharistie zulassen sollte, wenn sie umkehren (μετάνοια) und Buße getan haben. Theodoros Studites[42], der die einschlägige patristische Tradition gewissermaßen zusammenfasst, meint, dass die zweite Ehe (und erst recht die dritte) und die Segnung derselben ein „Zugeständnis" (παραχώρησις) und eine „Vergebung" (συγχώρησις) ist[43], die allerdings der geistlichen Strafe (ἐπιτιμίῳ) unterliegt.

In Falle der Wiederheirat besteht außerdem eine Einschränkung darin, dass die Frau nach dem Tod ihres Mannes innerhalb eines Jahres keine neue Ehe eingehen darf. Dadurch soll die Ungewissheit der väterlichen Abstammung vermieden werden, welche aus der Geburt eines Kindes der Witwe in eben diesem Zeitraum nach der Scheidung entstehen könnte. Eine trotzdem geschlossene Ehe ist allerdings gültig, wobei aber die Frau den entsprechenden kanonischen Strafen unterliegt. Eine Frau, deren Mann offiziell für verschollen erklärt wurde, darf erneut heiraten; kehrt er aber wider Erwarten zurück, so ist sie in den Augen der Kirche nicht des Ehebruchs schuldig.

Zusammenfassend sei hier nochmals betont, dass die Wiederheirat des überlebenden Ehepartners bzw. Geschiedener zwar eine alte Praxis der Kirche ist. Sie wird aber nur aus heilsmäßigen Gründen und als Zugeständnis an die menschliche Schwäche hingenommen, wobei für die zweite und dritte Ehe bestimmte Bußstrafen vorgesehen sind. Auch der Trauungsritus gestaltet sich in diesem Fall einfach[44] und hat eher Bußcharakter. Außerdem darf der Priester, der eine zweite Ehe gesegnet hat, nicht an dem Hochzeitsmahl teilnehmen. Wer schließlich zum zweiten Mal geheiratet hat, darf nicht Kleriker werden (Kanon 3 des Trullanums).

Das Orthodoxe Kirchenrecht erweist sich durch die Möglichkeiten einer kirchlich legitimierten Ehescheidung und vor allem einer kirchlich legitimierten Wiederheirat nicht nur als menschenfreundlich, sondern handelt auch im Geiste Christi, der durch seine Menschwerdung, dem Höhepunkt der Menschenfreundlichkeit Gottes (φιλανθρωπία) und der Heilsökonomie, den Weg des Heils gewiesen hat. Dieser Weg

---

[40] Epist. 188,4: *BEP* 55, 204 f. (*PG* 32, 673 AB). Vgl. z. B. Kanon 48 der Apostel und Kanon 3 des Trullanums.

[41] Vgl. dasselbe Urteil beim Verfasser der Constitutiones Apostolorum 3, 2, 2: *BEP* 2, 59.

[42] Epist. I,50: *PG* 99, 1089 D ff.

[43] Bereits *Epiphanios* (Adversus haer. 59,4: *BEP* 75, 303 f. [*PG* 41, 1024 C-1025 A]) hatte die Ansicht vertreten, dass das Wort Gottes die zweite Ehe Geschiedener ihnen nicht zum Vorwurf macht und sie auch nicht von der Kirche ausschließt, sondern sie vielmehr "wegen der Schwäche trägt" (διαβαστάξει διὰ τὸ ἀσθενές).

[44] Vgl. Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor Nikolaou*, (Liturgische Texte und Studien, Band 3), 2. Aufl., München 2002, S. 62 ff.

bedeutet Vergebung und alles zu tun, um den Menschen zu retten; er bedeutet heilsökonomisch handeln.

Die orthodoxe Trauung
Eine gottesdienstgeschichtliche Skizze

von Peter Plank, Würzburg

Zu Anfang des Jahres 2000 konstituierte sich eine Arbeitsgruppe von je vier Theologen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der zur Kommission zusammengeschlossenen Orthodoxen Kirchen in Deutschland (KOKiD), um über Probleme der Eheschließung konfessionsverschiedener Paare zu beraten. Dem Verfasser dieser Zeilen wurde dabei der Auftrag erteilt, den orthodoxen Trauungsgottesdienst vorzustellen und zu erklären. Diese Aufgabe wurde zum Anlaß, genauere Betrachtungen über die liturgischen Strukturen und theologischen Inhalte der betreffenden Akolouthien anzustellen. Die so gewonnenen Einsichten deckten sich nicht in allem mit althergebrachten Ansichten zu diesem Sujet, bestätigten aber auch nicht erst in den letzten Jahrzehnten entwickelte Thesen und Optionen der sog. liturgischen Theologie, was den Autor veranlaßt hat, seine Ergebnisse zu Papier zu bringen und zur Diskussion zu stellen.

Als bis heute herrschende opinio communis kann gelten, daß der orthodoxe Trauritus byzantinischer Prägung aus den beiden obligatorischen Vollzügen der Verlobung und der eigentlichen Trauung besteht, wobei deren gängige griechische Bezeichnungen jenes Element ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, das jeweils als essentiell angesehen wird, nämlich 'Ακολουθία τοῦ ἀρραβῶνος (Abfolge des Unterpfands) und 'Ακολουθία τοῦ στεφανώματος (Abfolge der Bekränzung). Als liturgisch wie dogmatisch kennzeichnendster Unterschied zu Trauriten abendländischer christlicher Kirchen und Gemeinschaften wird häufig genannt, daß im griechischen Brauch eine Konsenserfragung und -erklärung der Brautleute ganz fehlt, im slawischen aber als eine vom scholastischen Geist der Zeit im 17. Jahrhundert veranlaßte Interpolation zu erklären ist,[1] woraus sich ergibt, daß Gebet und Segen des Priesters als ehekonstitutiv anzusehen sind und dieser sich als Spender des Ehesakramentes erweist.[2] Diese traditionelle Sicht der Dinge nun wird neuerdings durch eine postulierte eucharistisch-ekklesiologische Dimension korrigiert oder zumindest ergänzt. Das im Epheserbrief (5,32) verkündete μυστήριον der Ehe habe ursprünglich im gemeinsamen Empfang der eucharistischen Gaben durch das Brautpaar seine Vollendung gefunden. Der heute gereichte gemeinsame Becher nicht-konsekrierten Weines sei der verbliebene Rest dieser einstigen Trauungskommunion, die als solche, möglichst im Rahmen einer eucharistischen Voll-Liturgie, wiederherzustellen sei.[3]

---

[1] *M. Kunzler*, Das Zustandekommen des Ehesakramentes in der russisch-orthodoxen und der ukrainisch katholischen Trauliturgie, in: *K. Richter (Hg.)*, Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding?, (QD 120), Freiburg 1989, S. 141-151.

[2] Zusammenstellung älterer Materialien zum Thema: *M. Jugie*, Theologia dogmatica christianorum orientalium, Bd. III, Paris 1930, S. 447-459. Vgl. neuerdings: *D. Staniloae*, Orthodoxe Dogmatik, Bd. III, Solothurn u.a. 1995, S. 168f.

[3] So z.B. *J. Meyendorff*, Die Ehe in orthodoxer Sicht, Gersau/Schweiz 1992, S. 20-23 und 26f. Diese Sicht der Dinge hat inzwischen sogar in kirchenamtliche Dokumente, wie die auf der großen russischen Bischofssy-

Da die Vertreter dieser These liturgiologisch argumentieren, wird sie mittels der überlieferungsgeschichtlichen Zeugnisse zu prüfen sein. Dieselben Dokumente liefern darüber hinaus auch wertvolle Kriterien, wenn die Tragfähigkeit traditioneller Aussagen zur Eheschließung zur Debatte steht.

1. „... der das Getrennte zusammenführt..."

Die weitaus älteste liturgische Handschrift, die Gebete und Riten zur Trauung enthält, ist der Codex Barberinus graecus 336, der aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts stammt und wahrscheinlich im damals byzantinischen Unteritalien geschrieben wurde. Auf fol. 186^{r}-191^{r}[4] bietet er folgenden Inhalt:

I) Zur Verlobung
- Gebet: Ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ τὰ διῃρημένα συναγαγὼν
- Hauptneigungsgebet: Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν ἐξ ἐθνῶν

II) Zur Eheschließung
- Fürbitten (Εἰρηνικὰ mit speziellen Bitten für die Brautleute)
- Gebet: Ὁ θεὸς ὁ ἅγιος ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον
- Bekränzung und Ineinanderlegen der rechten Hände
- Hauptneigungsgebet: Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ ἐν τῇ σωτηριώδει σου οἰκονομίᾳ
- Gebet des gemeinsamen Bechers Ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα ποιήσας
- „Und nach dem Amen gibt er (sc. der Priester) ihnen Anteil an der lebenschaffenden Gemeinschaft (κοινωνία) und entläßt sie"
- Anderes Gebet zur Eheschließung Ὁ τοῦ παντὸς κόσμου δημιουργὸς θεὸς

Mit Ausnahme des offensichtlich als Alternative angefügten Gebetes am Ende, das somit nicht zur gebotenen Abfolge selbst gehört, finden sich alle im Barb. 336 aufgezeichneten Gebete noch heute in den liturgischen Büchern der Orthodoxen Kirche.[5] Wir haben also im Bestand des ältesten byzantinischen Euchologions den fixen Kern des Verlobungs- und Trauungsgottesdienstes vor uns, der sich über die Jahrhunderte hinweg als solcher unangetastet, jedoch auf variable Weise mehr oder weniger angereichert, erhalten hat. Daraus darf freilich nicht geschlossen werden, damit seien die uns interessierenden Riten, wie sie im 8. Jahrhundert vollzogen wurden, vollständig beschrieben. Vielmehr ist im Auge zu behalten, daß ein Euchologion ursprünglich - und im Prinzip bis heute - ein Buch zum Gebrauch des Bischofs und des Priesters ist und folglich von anderen Liturgen vorzutragende Texte und auszuführende Handlungen nur im Ausnahmefall enthält oder beschreibt. Selbst die Diakone besaßen lange eigene Textsammlungen. Vor allem aber führen Leser und Sänger von alters her ihr liturgisches „Eigenleben" und benutzen ihre eigenen gottesdienstlichen Bücher. Folglich darf aus dem Fehlen von Hinweisen auf Schriftlesungen und Psalmengesang im Barb. 336 keineswegs geschlossen werden, sie hätten auch im Eheschließungsgottesdienst des 8. Jahrhunderts gefehlt.

---

node im August der Jahres 2000 zu Moskau verabschiedete Sozialdoktrin Eingang gefunden: Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, X, 2, *Al'fa i Omega (Moskau)* 4 (= Nr. 26) (2000) 105.

[4] *S. Parenti - E. Velkovska (Hgg.)*, L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263), (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae", Subsidia 80), Rom 1995, S. 205-211.

[5] Unserer Ausführung liegt zugrunde: Εὐχολόγιον τὸ Μέγα, besorgt von *Spyridon Zerbos*, Athen 1986, S. 238-252.

Diese Überlegung scheint freilich zunächst nichts beizutragen zur Beantwortung der Frage, ob es denn denkbar ist, daß der heute als zentral empfundene Ritus, nämlich das Aufsetzen der Kränze bzw. Kronen, im 8. Jahrhundert vom Priester schweigend vorgenommen worden sei. Tatsächlich ist die traditionelle Formel Στέφεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ ὁ δεῖνα (bzw. ἡ δούλη τοῦ θεοῦ ἡ δεῖνα) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, die ohne Zweifel der Taufformel (Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ ...) nachgebildet ist, erstmals im Cod. Patm. 105 aus dem 13. Jahrhundert[6] nachweisbar. Sie verdrängte den älteren Ausruf des Priesters Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν (bzw. αὐτήν),[7] der aus Ps 8,2a.7 zusammengesetzt ist. Zu Beginn der Entwicklung aber steht, nach Ausweis des Cod. Petropol. 226[8] und des Γ.β. VII[9], der Gesang von Ps 8,7 zur Bekränzung. Vor allem das Zeugnis des Petropolitanus (Porfirij Uspenskij), der zwar im 10. Jahrhundert geschrieben wurde, jedoch einen wesentlich früheren Stand der Dinge wiedergibt und ebenso wie der Barberinus aus Süditalien stammt, macht es wahrscheinlich, daß auch letzterer die Deutung des στεφάνωμα durch den Vortrag von Ps 8,7 den Sängern überläßt. Jedenfalls liefert die Liturgiegeschichte den Nachweis, daß in der Bekränzung der Brautleute keineswegs eine Art sakramentaler materia gesehen werden kann, die durch eine fixe Formel als forma in scholastischem Sinn das Sakrament der Ehe zustande brächte.

2. „... Anteil an der lebenschaffenden Gemeinschaft..."

Durch Fragen, die er diesbezüglich aufgibt, ist der Barberinus auch geeignet, als Ausgangspunkt bei der Aufhellung des neuerdings viel diskutierten Zusammenhangs zwischen Trauung und Eucharistie zu dienen.

Der Kontex der beiden dezidiert eucharistischen Termini μεταδίδωμι (anteilgeben) und κοινωνία (Gemeinschaft) im abschließenden Satz des Trauungsritus (καὶ μετὰ τὸ Ἀμὴν μεταδιδοὺς αὐτοῖς τῆς ζωοποιοῦ κοινωνίας ἀπολύει)[10] macht es unstreitig, daß der Barberinus eine gemeinsame Kommunion der Neuvermählten vorsieht. Verwirrung schafft aber das vorausgehende Gebet zum gemeinsamen Becher (εὐχὴ τοῦ κοινοῦ ποτηρίου), das mit dem erwähnten Amen abgeschlossen wird, bevor die Getrauten kommunizieren. Konsekratorischen Charakter besitzt dieses kurze Gebet nie und nimmer,[11] so daß von einer Teilgabe an vorkonsekrierten Gaben auszugehen ist, wie sie die gesamte übrige handschriftliche Überlieferung über Jahrhunderte hin bezeugt. Dann aber ist zu fragen, welchen Sinn eine Segnung konsekrierter eucharisti-

---

[6] *A. Dmitrievskij*, Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (Hildesheim 1965), S. 169.

[7] *A. Pentkovsky*, Le cérémonial du mariage dans l'euchologe byzantin du XIe-XIIe siècle, in: *A.M. Triacca - Pistoia (Hgg.)*, Le mariage. Conférences Saint-Serge, XLe semaine d'Études liturgiques, Paris, 20 juin 2juillet 1993 (= Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae", Subsidia 77), Rom 1994, S. 259-287, dort:S 280.

[8] *P. Koumarianos*, Ὁ Κῶδιξ 226 τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Λενιγκράντ, Athen 1991, S. 69.

[9] *G. Passarelli (Hg.)*, L'Eucologio Cryptense G.b. VII (sec. X), (= Analekta Blatadon 36), Thessaloniki 1982, S. 119.

[10] *S. Parenti - E. Velkovska (Hgg.)*, L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263), (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae", Subsidia 80), Rom 1995, S. 209.

[11] Dies scheint anzunehmen *G. Baldanza*, Il rito del matrimonio nell eucologio Barberini 336. Analisi della sua visione teologica, (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae", Subsidia 93), Rom 1979, S. 316-351, dort S. 325 Anm. 37.

scher Gaben haben soll (τὸ ποτήριον τὸ κοινὸν τοῦτο ... εὐλόγησον εὐλογίᾳ πνευματικῇ). A. Pentkovsky, der diese Frage ebenfalls stellt, macht darauf aufmerksam, daß in Petropol. 226 und in Sin. 957 der eigentliche Gottesdienst zwar ebenfalls mit der Kommunion der vorkonsekrierten Gaben und der Entlassung endet, aber in dem Gebet Ὁ θεὸς ὁ πάντα ποιήσας τῇ ἰσχύι σου über dem gemeinsamen Becher und dessen Leerung durch die Neuvermählten eine Art Annex erhält. Er erklärt diese Anordnung daraus, daß die Segnung des κοινὸν ποτήριον und das Trinken daraus ursprünglich nicht in der Kirche, sondern im Haus des Paares, möglicherweise im Rahmen des Hochzeitsmahles, stattgefunden habe. Doch sei der „gemeinsame Becher" samt seiner Segnung schon früh in den Schluß des Trauungsgottesdienstes integriert worden.[12] Wenn dem so war, so mußten der Empfang der vorkonsekrierten Gaben und das Trinken des gemeinsamen Bechers in engste Nachbarschaft geraten, was Anlaß zu Verwirrung geben konnte - und allem Anschein nach tatsächlich gegeben hat. Mit Pentkovsky ist wohl die Verbindung des Gebetes zum Gemeinsamen Becher mit der Kommunion der vorkonsekrierten Gaben im Barberinus als völlig mißglückter Versuch der Integration des Brauches des Gemeinsamen Bechers in den kirchlichen Trauungsgottesdienst zu begreifen.

Das Gesagte erhellt, daß die Trauungskommunion und der Brauch des Gemeinsamen Bechers unterschiedlicher Herkunft sind, verschiedenen Charakter tragen und streng auseinandergehalten werden müssen.[13] Wie es die Logik der Dinge erfordert, ging denn auch die eucharistische Kommunion der Neuvermählten, solange sie sich im Ritual halten konnte, immer der Segnung und Reichung des Gemeinsamen Bechers voraus. Der Brauch des Gemeinsamen Bechers ist somit keineswegs als verkümmerter Rest der einstigen Trauungskommunion zu erklären, sondern als Ritus sui generis, der allem Anschein nach aus dem häuslichen Hochzeitsbrauchtum stammt.

Unabhängig davon ist festzuhalten, daß der Vermählungsgottesdienst der Orthodoxen Kirche, soweit er anhand liturgischer Zeugnisse zurückzuverfolgen ist, eine gemeinsame Anteilnahme der Neuvermählten an den eucharistischen Gaben beinhaltet hat und ursprünglich mit ihr beschlossen wurde,[14] bevor sie im Spätmittelalter in Verfall geriet. Doch handelte es sich, soweit wir sehen können, immer um eine Kommunion an vorkonsekrierten Gaben. Dies war selbst dann der Fall, wenn die Konsekration der eucharistischen Gaben erst in einer Liturgiefeier unmittelbar vor der Trauung erfolgt war, wie es etwa der Cod. Γ.β. VII beschreibt.[15]

Die häufig geäußerte und dann allzu schnell zur sicheren Behauptung mutierte Vermutung, daß die christliche Ehe von jeher durch den gemeinsamen Kommunionempfang geschlossen oder deren Schließung doch durch ihn vollendet worden sei, läßt sich nicht belegen. Weder läßt sich die Forderung des Ignatios von Antiocheia († um

---

[12] *A. Pentkovsky*, Le cérémonial du mariage dans l'euchologe byzantin du XIe-XIIe siècle, in: *A.M. Triacca A. Pistoia (Hgg.)*, Le mariage. Conférences Saint-Serge, XLe semaine d'Études liturgiques, Paris, 20 juin 2 juillet 1993, (= Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae", Subsidia 77), Rom 1994, S. 263f.

[13] Einer falschen Identifizierung von Trauungskommunion und Gemeinsamem Becher erliegt *G. Baldanza*, Il rito matrimoniale dell' Eucologio Sinaitico Greco 958 ed il significato della coronazione nella Δόξα καὶ τιμή. Proposte per una ricerca teologica, *Ephemerides Liturgicae* 95 (1981) 289-315, dort: 292f.

[14] Dies bezeugt auch Theodoros Studites in Brief I, 50: *G. Fatouros (Hg.)*, Theodori Studitae Epistulae, Bd. 1 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 31/1), Berlin-New York 1991, S. 150.

[15] *G. Passarelli*, L'Eucologio Cryptense G.b. VII (sec. X), (= Ἀνάλεκτα Βλατάδων 36), Thessalonike 1982, S. 116-120.

115), Christen sollten die Ehe nur mit Kenntnisnahme (μετὰ γνώμης) des Bischofs eingehen,[16] ernsthaft in diesem Sinne deuten, noch kann eine etwas undeutliche Bemerkung Tertullians, der die Eheschließung mit einer oblatio in Zusammenhang bringt,[17] dafür als sicherer und allgemeingültiger Beleg gelten.[18] So gut wie unbeachtet blieben hingegen in diesem Zusammenhang Zeugnisse späterer geistlicher und weltlicher griechischer Autoren, obwohl sie chronologisch und geistesgeschichtlich viel eher geeignet sind, eine Brücke zu den liturgischen Dokumenten byzantinischer Provenienz des 8. und nachfolgender Jahrhunderte zu schlagen.

3. „... um die rechten Hände ineinanderzulegen..."

Gregorios der Theologe († 390) war offenbar ein ebenso erwünschter wie rarer Hochzeitsgast. Das belegen Passagen aus zweien seiner Briefe, in denen er sein Fernbleiben entschuldigt und zugleich mit wenigen Worten ein überraschend deutliches Bild der christlichen Eheschließung seiner Zeit und Heimat sowie von der üblichen Mitwirkung von Bischöfen oder Priestern dabei zeichnet.

Im Brief Nr. 193, gerichtet an einen Brautvater namens Vitalianos, versichert er: „Gerne wäre ich dabeigewesen, um die rechten Hände der jungen Leute ineinanderzulegen und beider Hände in die Hände Gottes."[19] Gregorios, der sehr wohl weiß, daß Brautleute, Brauteltern und Hochzeitsgesellschaft seine spezifische Mitwirkung an den Trauungszeremonien als christlicher Bischof erwartet hätten, teilt hier mit, worin er gegebenenfalls seine Aufgabe gesehen hätte, nämlich - zumindest auch und vorzüglich - im Zusammenlegen der rechten Hände. Daß er diese Geste nicht ohne begleitendes und erläuterndes Gebet vollzogen hätte, tut er in der anrührenden Bemerkung kund, daß er die zusammengelegten Hände der jungen Leute in die Hände Gottes habe legen wollen, womit er nur meinen kann, es sei seine Absicht gewesen, die miteinander verbundenen Lebensschicksale des Paares Gottes Menschenliebe anheimzustellen.

Das Ineinanderlegen der rechten Hände begegnet wieder im Cod. Barberinus 336 und ist bis heute im Trauungsritus erhalten geblieben, doch wird diesem Element meist wenig Beachtung geschenkt. So gilt es festzuhalten, daß dieser Brauch nach dem Dafürhalten des Gregorios im zeremoniellen Mittelpunkt einer christlichen Eheschließung steht, und es deshalb einem anwesenden Bischof oder Priester ansteht, ihn zu vollziehen.

4. „Das Übrige aber besorgen und bekränzen..."

Diese, wenn auch hochwichtige, Momentaufnahme von einer Hochzeit in gehobenen christlichen Kreisen Kappadokiens im ausgehenden 4. Jahrhundert wird auf glückliche Weise ergänzt durch einige Sätze aus dem Schreiben Nr. 231, das Gregorios an den ihm befreundeten Brautvater Eusebios gerichtet hat. Auch hier ist er bestrebt, die befürchtete Enttäuschung über sein Fernbleiben vom Fest zu lindern, indem er

---

[16] Pol 5,2: *J.A. Fischer*, Die Apostolischen Väter, Darmstadt ^{6}1956, S. 220.

[17] Ad Uxorem II,8,6: *A. Kroymann (Hg.)*, Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera II/1 (CSEL 70), Wien Leipzig 1942, S. 123.

[18] In diesen vieldiskutierten und seit langem heftig umstrittenen Themenkomplex führt in wohltuend ausgewogener Weise ein: *H. J. Vogt*, Die Eheschließung in der frühen Kirche, in: *K. Richter (Hg.)*, Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding?, (QD 120), Freiburg 1989, S. 119-132.

[19] *P. Gallay (Hg.)*, Gregor von Nazianz. Briefe (GCS 53), Berlin 1969, S. 140.

lebhaft seine geistige Anteilnahme an der Feier beschreibt: „Ich aber stimme euch meinen Hochzeitsgesang an: Es segne euch der Herr vom Sion her (Ps 127,5). Er selbst füge das Paar zusammen (ἁρμόσαι), und sehen mögest du deine Kindeskinder (Ps 127,6). Das hätte ich euch erfleht, hätte ich dabeisein können, und erflehe ich (ἐπεύχομαι) auch jetzt. Das übrige aber besorgen und bekränzen (στεφανούτω) soll euch der Vater, wie er versprochen hat. Das nämlich haben wir, auch wenn wir bei Hochzeiten anwesend waren, so gehalten: Ihre (sc. der Väter) Sache sind die Kränze (ἐκείνων ... τοὺς στεφάνους), unsere aber die Gebete (ἡμῶν δὲ τὰς εὐχάς), die, wie ich weiß, nicht auf bestimmte Orte eingegrenzt sind."[20]

Wer den heutigen Trauungsritus der Orthodoxen Kirche kennt und vielleicht noch in Umrissen seine Geschichte, begreift beim Lesen dieses Glückwunschbriefes sofort, daß die Art und Weise, wie Gregorios sich und dem Adressaten seine eigene Mitfeier beim versäumten Hochzeitsfest ausmalt, keineswegs der Phantasie des Verfassers entsprungen ist. Vielmehr läßt er sich von den üblichen christlichen Hochzeitsfeierlichkeiten seiner Zeit inspirieren, die bereits in erstaunlichem Maß dem byzantinisch-orthodoxen Vermählungsritual späterer Zeiten gleichen. Zwei eingangs zitierte Verse aus Psalm 127 machen sehr wahrscheinlich, daß dies nicht nur der persönliche Hochzeitsgesang des Gregorios ist, sondern mit ihm bereits zur Zeit der klassischen kappadokischen Väter christliche Trauungen eröffnet wurden. Der Satzteil aber, mit dem der Nazianzener die beiden Psalmzitate verbindet („καὶ αὐτὸς ἁρμόσαι τὴν συζυγίαν") erinnert sehr an den Wortlaut, mit dem der epikletische Teil des ersten Gebetes im Barb. graec. 336[21] zur Trauung einsetzt: καὶ ἅρμοσον τῷ δούλῳ σου τῷ δεῖνα τὴν δούλην σου τὴν δεῖνα und zeigt, daß die in ebenjenem Gebet sodann noch wörtlich zitierte Stelle aus Spr 19,14 LXX παρὰ σοῦ ἁρμόζεται ἀνδρὶ γυνὴ schon im 4. Jahrhundert zu dem bei Trauungen herangezogenen biblischen Gedankengut gehörte. Es liegt also zumindest im Bereich des Denkbaren, daß nicht nur der einleitende Ps 127, sondern auch das Gebet Ὁ θεὸς ὁ ἅγιος ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον oder ein Teil desselben bereits zum christlichen Trauungsritual gehörte, das Gregorios der Theologe kannte und dessen er sich bediente.

Auch die Bekränzung der Brautleute ist bereits üblich. Doch lehnt Gregorios es ab, sie in seiner Eigenschaft als Bischof vorzunehmen, ebenso „das übrige", was immer es sei. Seiner Ansicht nach ist es Sache des Vaters - wohl des Brautvaters - den Brautleuten die Kränze aufzusetzen. Daß er dies so dezidiert meint darlegen zu sollen, obwohl er gar nicht anwesend war, scheint darauf hinzuweisen, daß diesbezüglich in kirchlichen Kreisen unterschiedlich gedacht und gehandelt wurde. Gregorios sah sich deshalb, wohl nicht zum erstenmal, genötigt zu erklären, was er an Hochzeitsbräuchen gewillt war selbst vorzunehmen und was nicht. Sache des Bischofs, so schreibt er, seien die Gebete. Sie stehen nach seiner Vorstellung eindeutig im Mittelpunkt der Aufgabe, die ein kirchlicher Amtsträger bei einer Hochzeitsfeier wahrzunehmen hat. Und da er nicht nur die Bekränzung, sondern auch „das übrige" von sich weist, könnte daraus geschlossen werden, daß er das gesamte zu einer Trauung übliche Brauchtum als profane Zutat zum allein kirchlichen Gebet und Gesang betrachtet - wäre da nicht

[20] *P. Gallay (Hg.)*, a.a.O., S. 166.
[21] Heute ist es das dritte.

seine Versicherung im Brief an Vitalianos, er hätte gerne, wenn es ihm möglich gewesen wäre, die Hände der jungen Leute ineinandergelegt.

Insgesamt vermitteln die Bemerkungen des Gregorios zur christlichen Eheschließung seiner Zeit, zu denen ihn die fälligen Glückwünsche zu zwei konkreten Vermählungen in seinem Bekannten- und Freundeskreis veranlassen, den Eindruck, daß das kirchliche Wirken von Bischöfen und Priestern bei solchen Feiern zu dieser Zeit im Flusse ist und im Begriff steht, neue Dimensionen anzunehmen. Während sich Gebet und Psalmgesang als unstrittige traditionelle Elemente kirchlichen Mitwirkens bei Trauungen präsentieren, zeigt sich eine gewisse Unsicherheit bei kirchlichen Amtsträgern in der Frage, ob sie auch Hochzeitsbräuche, wie das Aufsetzen der Kränze, vornehmen sollen. Gregorios selbst zeigt sich dabei zurückhaltend, wenn auch nicht völlig ablehnend. Er ist gerne bereit, den Brauch des Ineinanderlegens der Hände vorzunehmen, wohl deshalb, weil ihm diese Sitte am meisten mit dem christlichen Eheverständnis zu konvergieren scheint. Die Kränze aber will er, offenkundig anders als manche seiner Amtsbrüder, nicht aufsetzen, und auch „das übrige" ist seine Sache nicht. Doch will er nicht etwa deshalb davon absehen, weil diese Bräuche neu wären oder er sie grundsätzlich ablehnte, sondern weil er seinem Empfinden nach, verhielte er sich anders, in die Kompetenz des Brautvaters eingreifen würde. „Die Kränze" und „das übrige" gehören nach seinem Dafürhalten in den Bereich des privaten und familiären Brauchtums. Wenn Gregorios sie dort belassen will, zeigt er sich damit einem Konservatismus verhaftet, der sich seinen eigenen Andeutungen nach und erst recht nach Ausweis späterer Zeugnisse nicht hat halten können.

Wenn Gregorios äußert, daß die Wirkkraft von Gebeten nicht räumlich begrenzt sei, so will er wohl nicht nur sagen, daß er seinen Freunden auch dann geistig und geistlich nahe sei, wenn er es physisch nicht sein könne, sondern scheint darüber hinaus sich eine christliche Eheschließung überhaupt ohne unmittelbare Anwesenheit eines Bischofs oder Priesters vorstellen zu können. Jedenfalls erweist sich die Vermählung zu seiner Zeit noch eindeutig als häuslich-familiäre Feier, in welche die Gebete christlicher Amtsträger gegebenenfalls integriert werden. Daß dies nicht immer ohne Dissonanzen und Peinlichkeiten gelang, geht aus dem Brief Nr. 232 des Gregorios an einen gewissen Diokles hervor, den er mahnt, es gehe nicht an, bei einer Hochzeit Unvereinbares zusammenzutun, „Bischöfe und Possenreißer, Gebete und Lärm, Psalmengesang und Flötenspiel".[22] Ähnlich meldet sich auch ein Zeitgenosse des Gregorios, der antiochenische Kathedralprediger Ioannes († 407), später Chrysostomos genannt, zu Wort. Er schärft seinen Zuhörern ein, die Priester zu rufen, wenn sie Hochzeit feiern wollten, „damit sie durch Gebet und Segen (δι' εὐχῶν καὶ εὐλογιῶν) die Eintracht des Zusammenlebens festigen".[23] Wenn aber auch er es für nötig hält, die Gläubigen darauf hinzuweisen, daß es nicht zusammenpasse, einerseits Priester zur Hochzeit einzuladen und andererseits vor wüstem Treiben nicht zurückzuschrecken,[24] so mögen eigene schlechte Erfahrungen ihn dazu veranlaßt haben - ebenso wie Gregorios, den in seiner bekannten Empfindsamkeit nicht nur körperliche Krankheit davon abgehalten haben mag, der Einladung zu Hochzeitsfeiern zu folgen.

---

[22] *P. Gallay (Hg.)*, a.a.O., S. 166.
[23] Hom 48,6 in Gen: *PG* 54, 433.
[24] Hom 7,2 in 1 Cor: *PG* 51, 210.

5. „... Kränze von Edelstein"

Mit Sicherheit hat die Aufforderung des Chrysostomos, bei häuslichen Vermählungen feierlich zu schweigen (σιγὴ καὶ εὐκοσμία),[25] wenig gefruchtet. So berichtet[26] Theophylaktos Simokates († nach 628),[27] die Vermählung des Kaisers Maurikios (582-602) mit Konstantina, der Tochter seines Vorgängers Tiberios I., die wohl im September 582 stattfand, sei zu Konstantinopel in der ganzen Stadt sieben Tage lang mit Lustbarkeiten verschiedener Art ausgiebigst gefeiert worden. Überall seien Flöten, Pfeifen und Kitharen zu hören gewesen. Viele Gaukler hätten dem Publikum ihre Kunststücke vorgeführt, und Mimen hätten auf der Bühne ins Lächerliche gezogen, wen immer sie wollten. Dennoch habe sich Patriarch Ioannes IV. (582-595), der nicht zu Unrecht zu seinem Beinamen Νηστευτής (der Faster) gekommen ist, ohne Zögern in den kaiserlichen Palast begeben, als er dorthin beschieden worden sei, um seines Amtes zu walten.

Nun erweisen sich die Erzählungen des Simokates, die sich fast ausschließlich auf die Regierungszeit des Maurikios beschränken und offenkundig nie einer zahlreichen Leserschaft erfreut haben, im Grunde genommen als nicht viel anderes als eine chronologisch reichlich verworrene Militärgeschichte, deren gelegentlich eingestreute anekdotenhafte Auflockerungen leider meist ebenso schwer verständlich sind wie ihre strategischen Ausführungen. Vermutlich ist deshalb lange übersehen worden, daß diese Schrift eine Schilderung der Vermählung des Kaiserpaares enthält, die Wesentliches zur Aufhellung der Geschichte des byzantinischen Trauungs-Rituals beiträgt.

Obwohl die Trauung immer noch in einem profanen Gebäude, in diesem Fall dem Kaiserpalast, statthat, in welches der Klerus gerufen wird, nicht etwa in einer Kirche, wohin das Brautpaar und die Hochzeitsgesellschaft sich zu begeben hätten, kann es für den eingeladenen Hierarchen, und sei er auch ein Asket sprichwörtlichen Grades, keinen Vorwand mehr geben, nach dem Vorbild Gregorios des Theologen sich von der Festversammlung fernzuhalten und die erwarteten Segensgebete aus sicherer Entfernung zu verrichten. Denn so abrißartig und sperrig sie auch gefaßt sind, so ist den Worten des Simokates deutlich zu entnehmen, daß die Feierlichkeiten, zu denen die einfache Bevölkerung ohnehin keinen Zutritt hat, aus zwei klar voneinander geschiedenen Teilen bestehen, nämlich einer rein kirchlichen Trauung in engem Kreis, die der Patriarch vorzunehmen hat, und einem hochoffiziellen Staatsakt angesichts der vornehmsten weltlichen Amtsträger und Magnaten des Reiches, zu denen sich die Spitzenvertreter der Kirche nicht unbedingt gesellen müssen. Wie streng beides voneinander getrennt ist, wird schon durch den Wechsel der Räumlichkeiten demonstriert.

Nach der kirchlichen Trauung durch den Patriarchen im Augustaios, einem repräsentativen Saal im Inneren des Palastes, der in diesem Zusammenhang als sog. θάλαμος dient, werden Kaiser und Kaiserin getrennt voneinander auf verschiedenen Wegen mit je eigenem Gefolge in die sog. παστὰς geleitet, einen aus kostbarsten Stoffen im Portikus aufgebauten symbolischen Raum, wo der Brautführer, ein hochrangiger Hofeunuch namens Margerites, das Paar offiziell zusammenführt, beiden den κύλιξ, einen Becher, darreicht, und die vorgeschriebenen Akklamationen durch die zugelassenen

---

[25] Hom 12,5 in Col: *PG* 62, 387.

[26] *C. de Boor - P. Wirth (Hgg.)*, Theophylacti Simocattae Historiae, I, 10, Stuttgart 1972, S. 57f.

[27] *P. Schreiner (übers. u. erläut.)*, Theophylaktos Simokates: Geschichte (BGL 20), Stuttgart 1985, S. 2f. Schreiner bezeichnet zwar das Jahr 628 als „Terminus *ante* quem", doch ist dies offenkundig ein Versehen.

Würdenträger und Repräsentanten erschallen. Besonders erwähnenswert findet es Simokates, der seiner Beschreibung möglicherweise ein offizielles Protokoll zugrundegelegt hat,[28] jedenfalls nicht aus eigenem Erleben schreibt, daß der Brautführer nicht etwa auch die Kränze aufgesetzt habe. Dies sei nicht möglich gewesen. Schließlich habe es sich um das Kaiserpaar, nicht um gewöhnliche Leute (ἰδιῶται) gehandelt.

Der wahre Grund freilich, daß in der παστὰς die - offenbar übliche und erwartete - Bekränzung nicht erfolgte, dürfte ein anderer gewesen sein: Sie war schon zuvor vom Patriarchen im Rahmen der kirchlichen Trauung vorgenommen worden, und man wollte sie, trotz möglicher Irritationen im herkömmlichen Hofzeremoniell, nicht wiederholen. Tatsächlich enthält die Skizzierung der vorangegangenen kirchlichen Eheschließung des Kaiserpaares im Werk des Simokates die älteste uns bekannte ausdrückliche Erwähnung einer Bekränzung von Nupturienten durch Priesterhand.

6. „Das Heilige den Heiligen"

Nach den Aufzeichnungen des Simokates nahm die kirchliche Trauung des Maurikios und der Konstantina im Augustaios folgenden Verlauf:

- Gebet (ἔντευξις) des Patriarchen zur Gottheit (τὸ θεῖον) um glücklichen Verlauf der kaiserlichen Ehe
- Zusammenlegen der Hände
- Bekränzung der Häupter der Kaiser
- Teilnahme der Neuvermählten an den gottmenschlichen Mysterien (τῶν θεανδρικῶν μυστηρίων μετέδωκεν)

Die beschriebene gottesdienstliche Handlung enthält demnach neben der kirchlichen Bekränzung der Häupter des Paares, die - zumindest am Kaiserhof - noch so ungewohnt ist, daß um ihretwillen die staatsrechtliche Trauung, wie sie dem höfischen Protokoll entspricht, geändert werden muß, noch ein weiteres Element, das hier erstmals schriftlich festgehalten ist, nämlich die gemeinsame Teilnahme an den eucharistischen Gaben. Jedoch merkt Simokates eigens an, daß dies ja allgemein bei der Heirat gläubiger christlicher Paare üblich sei (ὡς σύνηθες τοῖς θρησκεύουσι τὴν παναγῆ ταύτην καὶ ἀκίβδηλον πίστιν). Da die Feier nicht in einer Kirche stattfindet, kann es sich dabei nur um die Kommunion an vorkonsekrierten Gaben handeln, die der Patriarch mitgebracht hat.

Mag es einerseits verwundern, daß zu Ende des 6. Jahrhunderts nach entsprechenden Andeutungen Gregorios des Theologen 200 Jahre zuvor immer noch weltliche und geistliche Funktionsträger bei der Vornahme der hochzeitlichen Bekränzung in Konkurrenz zueinander zu geraten drohen, so erstaunt es doch nicht minder, daß die Trauungskommunion zur selben Zeit bereits als gewohntes Geschehen zum Abschluß einer kirchlichen Trauung empfunden wird. Hätte ein solcher Brauch bereits zu Zeiten des Gregorios oder des Chrysostomos sich angebahnt, sie hätten es sicher nicht versäumt, ihn zu erwähnen, sobald sie auf Eheschließungen von Christen zu sprechen kamen. Daraus ist zu schließen, daß die Trauungs-Kommunion im Laufe des 5. oder 6. Jahrhunderts in Übung kam und bald überall da, wo die Voraussetzungen für sie vorlagen, zur Selbstverständlichkeit wurde.

[28] *P. Schreiner (übers. u. erläut.)*, a.a.O., S. 254 Anm. 143.

Darüber darf nicht vergessen werden, daß dies zu einer Zeit geschah, in der Eheschließungen, christliche wie nichtchristliche, noch allgemein in Privathäusern vorgenommen wurden. Niemand außer dem Hochzeitspaar, auch nicht der spendende Bischof oder Priester, kommunizierten bei dieser Gelegenheit, wie dies etwa bei einer Liturgie der vorkonsekrierten Gaben von jeher selbstverständlich war und bis heute ist. Die Trauungs-Kommunion, wie sie uns erstmals von Simokates als allgemeine Sitte bezeugt ist, erinnert vielmehr an die private Hauskommunion der Antike, wie sie heute nur noch Kranken und anderen gespendet wird, die nicht in der Lage sind, eine Kirche zu besuchen. Als Abschluß des Trauungsgottesdienstes aber ist es offensichtlich bei diesem Brauch geblieben, auch als die heilige Handlung als solche bereits in einer Kirche vorgenommen wurde und folglich ihre Verbindung mit der Feier einer vollständigen eucharistischen Liturgie durchaus denkbar gewesen, wenn nicht nahegelegen hätte. Doch ist statt dessen selbst die exklusive Teilnahme der Neuvermählten an den vorkonsekrierten Gaben nach etwa tausendjähriger Übung wieder außer Gebrauch geraten.

Geblieben ist indes ein weiterer Hochzeitsbrauch, der zu Zeiten des Maurikios und der Konstantina noch nicht zur kirchlichen Trauung, sondern zum weltlichen Hochzeitszeremoniell gehörte. Wenn Simokates in der für ihn so typischen gekünstelten Sprache mitteilt, der Brautführer habe dem Kaiserpaar angesichts der zugelassenen Repräsentanten einen Becher kredenzt (ὁ δὲ νυμφαγωγὸς κύλικι τοὺς νυμφίους ὁρώντων τῶν δήμων ἐφιλοφρονήσατο), so ist darin unschwer das κοινὸν ποτήριον wiederzuerkennen, bei dessen Integration in die kirchliche Eheschließung dem Redaktor des Barberinus graec. 336 ein schwerer Mißgriff unterlief.

7. „... Sie heiraten wie alle..."[29]

Der bisherige Gang unserer Untersuchung hat gezeigt, daß die Gebete des Bischofs oder Priesters als Essenz der christlichen Trauung zu betrachten sind. Er hat auch Klarheit darüber geschaffen, wie falsch es wäre, sich die Bekränzung der Brautleute und andere Riten als deutende Ausgestaltungen vorzustellen, die im Laufe der Zeit zu einem ursprünglichen Kern, der aus einem schlichten Gebet bestanden hätte, hinzugekommen wären. Entwicklungsgeschichtlich gesehen ist das Gegenteil der Fall:[30] Die Kirche findet bei den Menschen, an die sie sich wendet und die sich ihr zuwenden, ein reich entfaltetes Rechtssystem und Hochzeitsbrauchtum vor, in das sie sich, zuerst eher zögernd, mit Gebet und Segen einbringt, bevor sie es schrittweise an sich zieht und, christlich gedeutet, in vollständiger Eigenregie durchführt.

In der gesamten griechisch-römischen Welt des Altertums begegnen zwei Grundakte, die zur Verehelichung gehören und deren Benennung als „Verlobung" und „Heirat" - zumindest im heutigen Sinn dieser Worte - eher unzureichend ist. Deren erster besteht im Abschluß eines Ehevertrages zwischen dem Bräutigam und dem Vater bzw. Rechtsvormund der Braut. Sein hoher Verbindlichkeitsgrad wird in hellenistischer Zeit noch unterstrichen durch die Hinterlegung eines Pfandes von nicht unerheblichem Materialwert, dem ἀρραβών. Der Beginn des tatsächlichen gemeinsamen Lebens

---

[29] Diognet-Brief V, 6: *K. Wengst (Hg.)*, Didache (Apostellehre, Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet), Darmstadt 1984, S. 318.

[30] *R.-C. Gerest*, Als die Christen noch nicht in der Kirche heirateten, in: *J. Martin - B. Quint (Hgg.)*, Christentum und antike Gesellschaft, Darmstadt 1990, S. 209-240.

(γάμος), der als Erfüllung (ἐγγύησις) des geschlossenen Vertrages gilt, wird signalisiert durch die Übersiedlung der Frau zu ihrem Mann. Beide Anlässe, vor allem aber der γάμος, waren ausgestaltet durch spezifisches familiär-häusliches Brauchtum. Für Christen dürfte an diesem Usus nichts Befremdliches gewesen sein, auch dann nicht, wenn sie jüdischer Herkunft waren, bezeugen doch die biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments durchaus vergleichbare Vorgehensweisen beim Vereinbaren und Eingehen von Ehen. Es sei nur erinnert an die ausführlich erzählte Brautwerbung um Rebekka für Isaak (Gen 24) sowie den Personenstand Josephs und Mariens zwischen ἀρραβὼν und ἔκδοσις, ohne dessen klare Kenntnis die Geburtsgeschichte des Herrn, wie Mt und Lk sie berichten, nicht recht zu verstehen ist.

War nun die Übergabe eines Ringes an die Braut beim Abschluß eines Ehevertrages eine häufig geübte hellenistische Sitte, so entfaltete sich doch das Hochzeitsbrauchtum, ungeachtet der eminenten rechtlichen Bedeutung der „Verlobung", hauptsächlich um die ἔκδοσις als praktischen Eintritt in einen neuen Lebensstand. Am „Hochzeitstag" findet ein Festmahl mit Verwandten und Freunden statt, das meist der Brautvater in seinem Hause ausrichtet. Auch darin konvergieren allgemein geübter Brauch des Mittelmeerraumes und biblisch-semitische Überlieferung. Um sich davon zu überzeugen, genügt die Erinnerung an das Hochzeitsmahl im Hause Labans (Gen 29,21-23) sowie an die ntl. Verkündigung des Gottesreiches unter dem Bild des Hochzeitsmahles (Mt 9,15; 22,1-14; 25,1-13) und an die johanneische Erzählung von der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-12), deren Verlesung noch heute zu den obligatorischen Bestandteilen des orthodoxen Trauungsritus zählt.

8. „Mit Herrlichkeit und Ehre... gekrönt..."

Im Rahmen dieses Mahles werden die Brautleute festlich bekränzt. Wenn berichtet wird, daß im alten Griechenland auch die Gäste mit Kränzen geschmückt wurden,[31] so erleichtert uns das eine sachgemäße Einschätzung dieses Brauches. Weit davon entfernt, eine ehespezifische oder gar -konstitutive Bedeutung zu besitzen, drückt er vielmehr ganz allgemein festliche Freude aus. Vollends überzeugt von dieser Einschätzung die Lektüre von Tertullians Büchlein De corona,[32] in dem er sich, wohl im Jahr 211, aber sicher schon in seiner montanistischen Phase, seinen Zorn darüber von der Seele geschrieben hat, daß Christen nichts Ungehöriges dabei fanden, Kränze zu tragen wie andere Menschen auch, und das zu festlichen Anlässen verschiedenster Art wie öffentliche Aufzüge, zivile Staatsakte, sportliche Siegesfeiern, Totenehrungen, Entlassungsfeiern aus der Leibeigenschaft, militärische Triumphe - und Eheschließungen. In seinem argwöhnischen Rigorismus wittert der Nordafrikaner hinter jeder Gelegenheit, zu der Kränze getragen werden, einen Zusammenhang mit heidnischen Kulten, deren Anhänger bei ihren Opfern und Mählern in den Tempeln sich ebenfalls mit Kränzen schmückten. Mit offenkundig milderem Naturell begabt und andere Leser vor Augen schreibt Minucius Felix wenig später, man möge es den Christen nachsehen, wenn sie keine Kränze tragen wollten, denn Kränze seien aus Blumen gewunden, an deren Duft man sich nicht gut erfreuen könne, wenn man sie auf dem Kopf trage.[33] Indes dürfte

[31] *M.-B. v. Stritzky*, Hochzeit I, *RAC* 15 (1991) 911-930, dort 917.

[32] *A. Kroymann (Hg.)*, Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera II/1 (CSEL 70), Wien - Leipzig 1942, S. 153-188.

[33] Octavius 38,2: *B. Kytzler (Hg.)*, M. Minucius Felix: Octavius, München 1965, S. 204.

der spöttische Seitenhieb des Apologeten kaum eine allgemeine Ablehung der Christen seiner Zeit gegenüber dem Gebrauch von Festkränzen widerspiegeln, wie auch die ernsten Vorhaltungen Tertullians eher das Gegenteil anzeigen.

Wenn die Reserve Gregorios' des Theologen gegenüber der Hochzeitsbekränzung von Brautleuten sich bereits darauf beschränkt, daß er eine profane Sitte nicht in kirchliches Zeremoniell umwandeln will, so wendet Ioannes Chrysostomos endgültig das Blatt, indem er eine christliche Deutung des Brauches in den Dienst seiner moralischen Bemühungen zu stellen sucht: „Deshalb werden ihnen Kränze auf das Haupt gesetzt als Symbol des Sieges, weil sie unüberwunden geblieben sind; so treten sie an das Lager heran als solche, die von der Begierde nicht unterjocht worden sind. Wenn einer jedoch als Sklave der Begierde sich den Dirnen hingab, warum hat er dann einen Kranz auf dem Haupt, wo er doch überwunden wurde?"[34]. Diese religiös-ethische Interpretation der Hochzeitskränze durch den Chrysostomos, der durch die weite Verbreitung seiner Homilien zum Exegeten der griechischen Kirche schlechthin geworden ist, hat sicher nicht wenig dazu beigetragen, daß das antike στεφάνωμα auch in der Kirche hat Heimatrecht erwerben und gar die zentrale namengebende Funktion ihres Eheschließungsritus übernehmen können. Doch hat die Kirche in der liturgischen Deutung der von ihr übernommenen Bekränzung selbst andere Wege beschritten als der antiochenische Prediger. Sie mußte darin andere Wege gehen, weil dessen Erklärung in sich ein semiotischer Mißgriff ist. Zwar ist die Bekränzung als solche auf eine Deutung als Proklamation eines errungenen Sieges offen. Doch trägt eine Siegesfeier notwendig einen retrospektiven Charakter, eine Hochzeitsfeier aber, wie etwa auch eine Herrscherkrönung, diametral entgegengesetzt, einen prospektiven. Mit anderen Worten: Eine stimmige Deutung der hochzeitlichen Bekränzung darf kein happy end bezeichnen, sondern muß die Freude und Zuversicht des Beginnens aufscheinen lassen.

9. „... und beider Hände in die Hände Gottes..."

So sehr die Zeichenhandlung der Bekränzung, ihrer Mehrdeutigkeit wegen, eines zutreffenden vereindeutigenden Wortes bedarf, so wenig braucht ein solches jenes andere zentrale Zeichensymbol der Trauung, nämlich das Zusammenlegen der Hände. Es dürfte kein Zufall sein, daß die dextrarum iunctio in christlichen Kreisen sowenig wie anderswo jemals strittig war oder um ihre zutreffende Deutung gerungen werden mußte. Ihrer schlechthinnigen Selbst-Verständlichkeit verdankt sie ihre fraglose bleibende Akzeptanz. Weil nicht mißdeutbar, nie umstritten, mangelt es freilich an frühen literarischen Bezeugungen dieses Gestus, so daß bildliche Darstellungen heranzuziehen sind, wenn es darum geht, seinen Ursprung als Vermählungsbrauch in der vor- und außerchristlichen Antike nachzuweisen. Es fällt auf, daß die dextrarum iunctio nicht etwa nur auf Abbildungen zu sehen ist, welche eine Hochzeit darstellen, sondern auch und sogar besonders häufig auf Sarkophagen, die Hinterbliebene für ihre verstorbenen Ehegatten - und bisweilen zugleich für sich selbst - anfertigen ließen oder

[34] Hom 9,2 in 1 Tim: *PG* 62, 546. Nach diesem Muster deutet etwa auch Theodoros Studites die Bekränzung von Brautleuten, die ihm aus diesem Grund für etwaige weitere Eheschließungen völlig unangebracht erscheint: Brief I,50 (s. *G. Fatouros (Hg.)*, Theodori Studitae Epistulae, Bd. 1 [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 31/1], Berlin-New York 1991, S. 147 Anm. 14).

auswählten.[35] Gerade in der antiken Sarkophagplastik erhält somit das Fühlen und Wissen einer bleibenden Verbundenheit, auch über den Tod hinaus, seinen starken Ausdruck. Wer beim Betrachten solcher Steinsärge nicht vergißt, daß das Ineinanderlegen der Hände ein Trauungsritus ist, wird dessen inne, wie stark dieses einfache Zeichensymbol mit christlichem Eheverständnis konvergiert und es zum Ausdruck bringt. Was Wunder, daß Gregorios der Theologe ihm vor der Bekränzung den Vorzug gab! Er will allerdings nicht nur die Hände des Paares ineinander, sondern sie auch vereint in die Hände Gottes legen. Einfacher und tiefer läßt sich das Besondere einer christlichen Ehe kaum sagen.

10. „... und zertrümmert den Becher..."

Nun erschöpfen sich die Zeichen, die im Rahmen einer kirchlichen Trauung gesetzt werden, nicht im Ineinanderlegen der Hände und in der Bekränzung, deren Ursprung wir in paganen Hochzeitsbräuchen der Antike gefunden haben. Es folgt vielmehr die Reichung des „gemeinsamen Bechers". Eine Suche nach ihren Wurzeln in der Vermählungssitte des griechisch-römischen Heidentums bleibt ohne Erfolg. Möglicherweise hat dieser negative Befund nicht unerheblich dazu beigetragen, daß die Reichung des „gemeinsamen Bechers" neuerdings als verbliebener Rest einer verlorengegangenen eucharistischen Trauungs-Kommunion gedeutet worden ist. Worauf dieser Brauch in Wirklichkeit abzielt, wird heute deshalb nicht mehr so recht klar, weil ihm der eindrucksvolle zweite Teil fehlt, der zwar nicht in den Aufzeichnungen des Simokates über die Kaiserhochzeit des Jahres 582 aufscheint, jedoch in den wenigen erhaltenen Exemplaren des nachikonoklastischen Euchologions der Kirche von Konstantinopel vom Anfang des 11. Jahrhunderts dokumentiert[36] und noch im Codex Sinaiticus 966 aus dem 13. Jahrhundert mit folgenden Worten bezeugt ist: καὶ καταχλᾷ τὸ ποτήριον εἰς τὴν γῆν.[37] Nur das Brautpaar trinkt aus dem κοινὸν ποτήριον, und dieser wird anschließend auf den Boden geworfen und zerbrochen, damit nicht etwa noch andere aus ihm trinken. Der Brauch des „Gemeinsamen Bechers" soll offenkundig die streng exklusive Dimension der ehelichen Gemeinschaft vor Augen halten, den Neuvermählten ebenso wie allen anderen. Es zeugt von einem groben Mißverständnis, wenn später der „Gemeinsame Becher" auch an andere, etwa Brautführer oder Trauzeugen, zum Trinken weitergereicht wurde und wird. Noch heute gehört das gemeinsame Trinken des Paares aus dem einen Becher und dessen anschließendes Zerbrechen zu den Hochzeitsbräuchen der Juden,[38] und wir gehen kaum fehl, wenn

---

[35] *L. Reekmans*, La „Dextrarum iunctio" dans l'iconographie romaine et paléochrétienne, *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 31 (1958) 23-95. Vgl. die schöne Abbildung der hochzeitlichen dextrarum iunctio durch Christus auf einem Medaillon mit der griechischen Inschrift „Meinen Frieden gebe ich euch" (Jo 14,27) aus dem 6./7. Jh. in: *L. Wamser - G. Zahlhaas (Hgg.)*, Rom und Byzanz. Archäologische Kostbarkeiten aus Bayern, München 1998, S. 208.

[36] *A. Pentkovsky*, Le cérémonial du mariage dans l'euchologe byzantin du XIe-XIIe siècle, in: *A.M. Triacca - Pistoia (Hgg.)*, Le mariage. Conférences Saint-Serge, XLe semaine d'Études liturgiques, Paris, 20 juin 2juillet 1993 (= Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae", Subsidia 77), Rom 1994, S. 281.

[37] *A. Dmitrievskij*, Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (Hildesheim 1965), S. 214.

[38] *M. Lamm*, The Jewish Way in Love and Marriage, San Francisco 1980, S. 228f.

wir Pentkovsky[39] in der Vermutung folgen, daß diese Sitte von dort Eingang in das Trauungsritual von Christen gefunden hat. Wo sie Teil des kirchlichen Ritus wurde, mußte genau darauf geachtet werden, daß sie nicht etwa verwechselt wurde mit einer etwaigen eucharistischen Trauungs-Kommunion. Wie groß diese Gefahr tatsächlich war, zeigt die an dieser Stelle gründlich verdorbene liturgische Anordnung im Barberinus graecus 336. Keinesfalls kann eine Anteilgabe an den eucharistischen Gaben anläßlich einer Trauung, wie sie lange Zeit üblich war und neuerdings wieder angestrebt wird, ein Zeichen für die exklusive Dimension der ehelichen Gemeinschaft sein, weil die κοινωνία am Leib und Blut des Herrn die Kirche als Leib Christi konstituiert (vgl. 1 Kor 10,16f.), nicht aber die Ehe begründet. Vielmehr teilen die Neuvermählten die Gemeinschaft am Leib und Blut Christi aktuell oder zumindest virtuell mit allen anderen Gläubigen. Die Spendung der eucharistischen Gaben im Rahmen einer Trauung ist also, in konträrem Gegensatz zum κοινὸν ποτήριον, hervorragend dazu geeignet, die inklusive Dimension der ehelichen Gemeinschaft darzustellen, die sie weitet auf die Gemeinschaft der Kirche hin und ihr auf besondere Weise Anteil gibt am allgemeinen Schöpfungs- und Heilswerk Gottes.

11. „Isaias tanze..."

Bleibt uns noch, nach Herkunft und Sinn der feierlichen Prozession am Ende der kirchlichen Trauung zu fragen, in welcher der Priester die Neuvermählten dreimal im Kreis führt. Sie wird häufig Tanz des Isaias genannt, weil diese Zeremonie vom Gesang dreier Texte begleitet wird, deren erster mit den Worten Ἡσαΐα χόρευε einsetzt. Der primäre Sitz dieser drei kurzen Hymnen im liturgischen Leben ist freilich ein anderer, nämlich der Tagzeitengottesdienst. Ἡσαΐα χόρευε ist der Heirmos der 9. Ode des Kanon anastasimos der Sonntage im 1. Plagialton (5. Ton), ein Modell, nach dem dann Theodoros Studites (759-826) Oden-Troparia für die Tessarakoste sowie Theophanes Graptos (778-845) und Ioseph Skeuophylax (ca. 816-886) solche für die Menäen gedichtet haben.[40] Die beiden anderen Gesänge Ἅγιοι μάρτυρες οἱ καλῶς ἀθλήσαντες[41] und Δόξα σοι Χριστὲ ὁ θεός,[42] die dem Echos barys (7. Ton) angehören, finden als Stichera martyrika der Oktoēchos in Wochentagsvespern Verwendung. Dieselben drei Gesänge werden auch zur Bischofs-, Priester- und Diakonenweihe gesungen, wenn der Kandidat unmittelbar vor Handauflegung und Weihegebet dreimal um den Altar geführt wird, wobei allerdings die beiden Martyrika dem Heirmos vorangehen. Die Anlässe, zu denen die drei besagten Gesänge zusammen erklingen, scheinen also heute gemeinsam zu haben, daß Menschen, die im Begriff stehen, in einen neuen kirchlichen Stand einzutreten, einen liturgischen Weg beschreiten. Allerdings scheint die Reihenfolge der drei Gesänge dabei variabel zu sein, so daß am Sinn der Benennung der Kreisprozession am Ende der Trauung als „Tanz des Isaias" Zweifel aufkommen. Wie berechtigt sie sind, zeigt ein Blick in die handschriftliche Überlieferung.

---

[39] *A. Pentkovsky*, Le cérémonial du mariage dans l'euchologe byzantin du XIe-XIIe siècle, in: *A.M. Triacca A. Pistoia (Hgg.)*, Le mariage. Conférences Saint-Serge, XLe semaine d'Études liturgiques, Paris, 20 juin - 2 juillet 1993, (= Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae", Subsidia 77), Rom 1994, S. 269.

[40] *H. Follieri*, Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae II (Studi e Testi 212), Città del Vaticano 1961, S. 71.

[41] *H. Follieri*, Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae I, Città del Vaticano 1960, S. 25.

[42] *H. Follieri*, a.a.O., S. 322.

Erst ab dem 15. Jahrhundert bezeugen Codices die dreifache Kreisprozession in der Kirche zu Trauungen. Während der begleitende Gesang der beiden besagten Martyrika in allen Handschriften begegnet, wenn auch z.T. in umgekehrter Reihenfolge (Cod. Vatop. 322 [934];[43] Cod. Patm. 689),[44] steht ihnen der Heirmos Ἡσαΐα χόρευε einmal voran (Cod. Vatop. 322 [934]), ein andermal nach (Cod. Panteleim. 364)[45] wie zu den Weihen oder wird durch das Kathisma Ἐπὶ σοὶ χαίρει κεχαριτωμένη, vorgängig ein Gesang zum Sonntagsorthros des 4. Plagialtones (8. Ton), bekannt aber vor allem als Gottesmuttergesang zur Basileios-Anaphora an den Sonntagen der Tessarakoste,[46] ersetzt (Cod. Meg. Laur. 105;[47] Cod. Patm. 690[48]). Die Austauschbarkeit des Ἡσαΐα χόρευε und des Ἐπὶ σοὶ χαίρει κεχαριτωμένη macht darauf aufmerksam, daß beide Gesänge der Gottesgebärerin gelten, daß also allemal die Gesangsreihe zur dreifachen Kreisprozession aus einem Theotokion und zwei Martyrika - oder umgekehrt - besteht, so daß die Prozession selbst weder einen erkennbaren Bezug zum Propheten Isaïas aufweist noch den Charakter eines Tanzes besitzt.

Wie es zu ihr gekommen und wie sie folglich zu verstehen ist, läßt sich der im Codex Patm. 104 aus dem 13. Jahrhundert stehenden Ἀκολουθία τοῦ γάμου[49] entnehmen: Nach der Reichung des Gemeinsamen Bechers ist zu singen Ἐπὶ σοὶ χαίρει κεχαριτωμένη sowie Ἅγιοι μάρτυρες. Sodann fährt die Beschreibung der Akolouthia fort: „Und wenn sie in ihrem Haus angelangt sind, nimmt ihnen der Priester drinnen die Kränze ab" (καὶ ὅτε ἐγγίσουν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτῶν, ἐντὸς αἴρει ὁ ἱερεὺς τοὺς στεφάνους). Der Codex weiß also nichts von einer Prozession, die sich im Kreis bewegt, sondern kennt statt dessen einen Hochzeitszug, zu dem Theotokion und Martyrikon zu singen sind. Es kann kein Zweifel sein, daß diese Gepflogenheit die ältere ist, die von der Kreisprozession abgelöst wurde, als der Klerus sich, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr mit in das Haus der Neuvermählten begab und dort die gottesdienstlichen Handlungen und Gebete zu Ende führte, sondern dies in der Kirche selbst tat. Da man offenbar nicht vollends auf den Hochzeitszug verzichten wollte, ließ man den Gang so verlaufen, daß er dort endete, wo er begonnen hatte. So aber verlor er seinen Sinn oder doch seine Selbst-Verständlichkeit. Die verfehlte Interpretation als „Tanz des Isaias" erbringt einen klaren Beleg für diesen Bedeutungsverlust. Denn eine Bedeutung, und zwar eine nicht unwichtige, hatte der aus der Antike ererbte Hochzeitszug sehr wohl gehabt. Er verlieh der Heimführung der Frau durch ihren Mann in sein Haus einen öffentlichen Charakter und tat so dem berechtigten, ja unabdingbaren, gesellschaftlichen Interesse an der Gründung einer neuen Familie Genüge. Die zitierte Rubrik aus einem Codex des 13. Jahrhunderts belegt, daß der traditionelle Hochzeitszug zumindest im Spätmittelalter auch Bestandteil des Trauungszeremoniells der griechischen Kirche war.

---

[43] *A. Dmitrievskij*, Opisanie liturgiceskich rukopisej chranjascichsja v bibliotekachpravoslavnago vostoka, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (Hildesheim 1965), S. 422.
[44] *A. Dmitrievskij*, a.a.O., S. 664.
[45] *A. Dmitrievskij*, a.a.O., S. 569.
[46] *H. Follieri*, Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae I, Città del Vaticano 1960, S. 515.
[47] *A. Dmitrievskij*, Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (Hildesheim 1965), S. 635.
[48] *A. Dmitrievskij*, a.a. O., S. 652.
[49] *A. Dmitrievskij*, a.a.O., S. 155f.

12. „... das von ihnen gesprochene Wort..."

Immer wieder ist zu beobachten, daß in Verfall geratene Texte oder Handlungen eines Ritus nicht restlos verschwinden, sondern Spuren hinterlassen, die dann Rätsel aufgeben. Ein Rätsel dieser Art stellt auch folgende Formulierung aus dem Gebet Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ τῷ παιδὶ τοῦ πατριάρχου Ἀβραὰμ zur Ringübergabe im Verlöbnis dar: στήριξον τὸν παρ' αὐτοῖς λαληθέντα λόγον (bekräftige das von ihnen gesprochene Wort). Fragen gibt diese Passage insofern auf, als die Brautleute nach der Akolouthie, wie das Μέγα Εὐχολόγιον sie heute überliefert, rein nichts zu sagen haben, weder vor noch nach dem zitierten Priestergebet, was im übrigen auch für die Akolouthie der Bekränzung gilt. Die Vermutung liegt nahe, daß „das von ihnen gesprochene Wort" eine Erklärung des Brautpaares meint, mit der beide ihren Ehewillen kundtun. Wegen des Fehlens einer solchen Erklärung im heute geübten griechischen Verlobungs- und Trauungsritual und angesichts der theologischen Kontroverse über die dogmatische Bedeutung des Ehekonsenses zwischen Katholiken und Orthodoxen wird man allerdings gut daran tun, nach Belegen für diese Vermutung zu suchen, bevor man diese als sichere Behauptung in aktuelle Diskussionen einführt.

Tatsächlich ist die Suche nach Belegen für die Erfragung des Ehewillens bei in der Kirche erschienenen Nupturienten durch den Priester in der Geschichte des griechischen Verlobungsgottesdienstes, der sich Alphonse Raes seinerzeit unterzogen hat, nicht ergebnislos geblieben.[50] So heißt es gleich zu Beginn der Akolouthie im athonitischen Cod. Pantokr. 149 aus dem 15. Jahrhundert:

Εἰσέρχεται ἥ τε νύμφη καὶ ὁ νυμφίος καὶ ἐρωτᾷ αὐτοὺς ὁ ἱερεὺς ἐὰν θέλῃ ἡ νύμφη τὸν νυμφίον ὁμοίως καὶ ὁ νυμφίος τὴν νύμφην ὁμολογήσαντες ἑκουσίως εὐλογεῖ αὐτοὺς ὁ ἱερεύς.[51]

Es tritt ein die Braut und der Bräutigam, und es fragt sie der Priester, ob die Braut den Bräutigam will wie auch der Bräutigam die Braut, und sobald sie aus freiem Willen ihre Übereinkunft kundgetan haben, segnet sie der Priester.

Auf vergleichbare Weise notiert der Schreiber des Cod. 105 der Meg. Lavra ebenfalls im 15. Jahrhundert zur selben Stelle:

Ὁ δὲ ἱερεὺς ἐρωτᾷ αὐτοὺς λέγων τῷ ἀνδρί· Θέλεις αὐτὴν εὐλογητὴν ἔχειν καὶ παρθενικήν σου γυναῖκα, καθῶς ὁρίζει ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία; Ὁμοίως ἐρωτᾷ καὶ τὴν νύμφην.[52]

Der Priester befragt sie, indem er zum Mann spricht: Willst du diese ehrsame Jungfrau hier zu deiner Frau, wie es die heilige Kirche Gottes vorschreibt? Ebenso fragt er auch die Braut.

Schließlich bietet der im 16. Jahrhundert abgefaßte Cod. Alex. 207, sichtlich bemüht um eine feierliche sprachliche Ausgestaltung, eine Konsens-Erfragung in wörtlicher Ausarbeitung.

Ἐρωτᾷ (sc. ὁ ἱερεύς) καὶ λέγει· θέλεις γαμβρὲ ὁρέγεσαι ἀγαπᾶς ἐπάραι τὴν κέρα, ἡ δεῖνα, γυναῖκα ἐν τῷ φωτὶ τῆς ἡμέρας καθὼς γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου; καὶ ἀποκρίνεται ὁ γαμβρός· Ναὶ τίμιε παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις. Εἶτα ἐρωτᾷ καὶ τὴν

---

[50] *A. Raes*, Le consentement matrimonial dans les rites orientaux, *EL* 47 (1933) 249-259, dort: 250.

[51] *A. Dmitrievskij*, Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (Hildesheim 1965), S. 488.

[52] *A. Dmitrievskij*, a.a.O., S. 633.

νύμφην καὶ λέγει· Θέλεις, κέρα ἡ δεῖνα, ἐν τῷ φωτὶ τῆς ἡμέρας, καθὼς ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἀρχῶν κόσμου ἐγένετο; Ναὶ ἅγιε τοῦ θεοῦ.[53]

Der Priester fragt mit den Worten: Willst du, Bräutigam, dich bemühen, liebevoll in Ehren zu halten die Jungfrau N. als Ehefrau im Lichte des Tages, wie es geschehen ist von Anbeginn der Welt? Und der Bräutigam antwortet: Ja, Ehrwürdiger, vor Gott und den Menschen. Dann fragt er auch die Braut mit den Worten: Willst du, Jungfrau N., im Lichte des Tages, wie es von Anbeginn und den Anfängen der Welt geschehen ist? Ja, du Heiliger Gottes.

Raes hat festgestellt, daß Konsens-Erfragungen dieser Art vor Beginn der Verlöbnis-Akolouthie auch in den ersten griechischen orthodoxen Druckausgaben des Euchologions, die bekanntlich in Venedig hergestellt wurden, bis mindestens 1571, deren es bis dahin wenigstens fünf gegeben hat - Exemplare der ersten von 1522 sind offensichtlich nicht mehr auffindbar - enthalten waren bzw. sind. Vier weitere, die zwischen 1578 und 1614 erschienen sind, konnte er nicht einsehen, während die besagte Befragung und Erklärung in der Edition von 1622 erstmals nachweisbar fehlt.[54]

Eine feste Formel, die im übrigen auch im zitierten Alexandrinus 207 nicht voll ausgeführt ist, hat sich für die Konsens-Erfragung offenkundig niemals durchgesetzt. Doch ist zu beachten, was Raes entgangen zu sein scheint, daß im noch heute gedruckten Μικρὸν Εὐχολόγιον der griechischen Kirche, im Gegensatz zum Μέγα Εὐχολόγιον, eine formlose Erfragung des Konsenses (ὁμολογία) zu Beginn des Verlöbnisses vorgesehen ist. Die entsprechende Rubrik stimmt dabei Wort für Wort mit dem Text des Codex Pantokr. 149 überein: ἐρωτᾷ αὐτοὺς ὁ ἱερεὺς ἐὰν θέλῃ ἡ νύμφη τὸν νυμφίον, ὁμοίως καὶ ὁ νυμφίος τὴν νύμφην.[55]

Ältere direkte Zeugnisse für eine solche Anweisung zur Konsenserfragung vor Beginn der Verlöbnis-Akolouthie sind zwar bislang nicht bekannt. Doch ist das Gebet zur Ringübergabe, das den Passus „befestige das von ihnen gesprochene Wort" enthält, als indirektes Zeugnis für das besagte Wort selbst zu betrachten. Dieses Gebet gehört nun seinerseits nicht zum ältesten Bestand, wie ihn der Codex Barberinus dokumentiert, ist jedoch im Codex Sinaiticus 973 aus dem Jahr 1153 zu finden[56], so daß es - was den griechischen Brauch anbelangt -, keinen Sinn macht, nach angeblichen „lateinischen Einflüssen" Ausschau zu halten.

Es läuft also in keiner Weise der gesamtorthodoxen Überlieferung zuwider, wenn die slawisch-sprachigen Kirchen eine obligatorische Erfragung des Ehewillens der Brautleute praktizieren. Doch wird man nicht umhin können, deren Platzierung im Eingangsteil des Bekränzungsritus selbst sinnwidrig zu nennen. Allzu deutlich wirkt sie an dieser Stelle als unorganischer, von außen veranlaßter Einschub.

Wenn auch bis heute strittig ist, welche Rolle der Ehewille beider Brautleute beim Abschluß einer Ehe spielt, so besteht doch Übereinstimmung darüber, daß er in jedem Falle vorauszusetzen ist, gleich ob dies stillschweigend geschieht oder aufgrund einer expliziten Befragung. Wenn aber den Brautleuten, wie schon Rebekka (Gen 24,58), die Frage nach ihrem Ehewillen gestellt wird, so sollte dies im Rahmen des Verlöbnisses

---

[53] *A. Dmitrievskij*, a.a.O., S. 903.

[54] *A. Raes*, Le consentement matrimonial dans les rites orientaux, *EL* 47 (1933) 250.

[55] Wir zitieren nach: Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ ἁγιασματάριον, Athen 1972, S. 90.

[56] *A. Dmitrievskij*, Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (Hildesheim 1965), S. 95.

geschehen, bevor von Gott durch den Priester die Bekräftigung des „von ihnen gesprochenen Wortes" erfleht wird. Somit würde auch deutlich, daß der vertragliche Aspekt einer Eheschließung, der nicht geleugnet werden kann und soll, von jeher im Verlöbnis, nicht in der Bekränzung, seinen Ort hat. Wo dies nicht gesehen wird, verliert das Verlöbnis seinen Sinn und degeneriert zu einem ebenso unverständlichen wie inhaltsarmen Ritual.

13. „... die heilige Prosphora vollziehen..."

Etwa ein Jahrtausend lang war nach den uns bekannten Zeugnissen das eheliche στεφάνωμα in dem religiös-kulturellen Raum, den wir heute den byzantinischen nennen, mit der exklusiven Teilnahme der Neuvermählten an den vorkonsekrierten Gaben verbunden. Einschlägige Homilien und Briefe der antiochenisch-kappadokischen Patristik vom Ende des 4. Jahrhunderts, die zum Teil deutlich in einer Entwicklungslinie zum späteren byzantinischen Ritual stehen, wissen von einer solchen Kommunion freilich noch nichts. Doch wäre es ein großer Fehler, sich das gottesdienstliche Leben der gesamten griechisch-sprachigen Kirche des ersten Jahrtausends als einheitlichen Block vorzustellen.

Dafür steht vor allem die Kirche Ägyptens, die nach dem theologischen Sieg des Athanasios († 373) und vor ihrer enormen Schwächung durch das Schisma um die Beschlüsse von Chalkedon (451) und vollends durch die muslimische Eroberung des Landes auf dem Höhepunkt ihrer Macht und ihres Einflusses stand. Im Grunde hatte sie in dieser Zeit nur mit dem neu aufgetauchten Problem des höchst unwillkommenen Aufstiegs Konstantinopels ernsthaft zu kämpfen.

Ausgerechnet nun Erzbischof Timotheos I. von Alexandrien (381-385), der auf der Zweiten Ökumenischen Synode (381) zwar die Einsetzung Gregorios des Theologen zum Erzbischof der neuen Reichshauptstadt, nicht aber die Erhebung von deren Kirche auf den zweiten Rang nach Rom (Kan. 3)[57] hatte verhindern können, bestätigt indirekt in der elften seiner Erotapokriseis[58] den Brauch, die häusliche kirchliche Trauung mit der Darbringung der Prosphora, das heißt der Feier einer vollen eucharistischen Liturgie, zu verbinden. Daß ποιῆσαι προσφορὰν nichts anderes meinen kann, bestätigt der Gebrauch derselben Wendung in einem Apophthegma der sog. alphabetischen Sammlung über Abbas Markos den Ägypter, der 30 Jahre lang sein Kellion, auch zum Kirchgang, nicht verließ, sondern statt dessen die Gewohnheit hatte, von Zeit zu Zeit einen Priester kommen zu lassen, der die hl. Liturgie in seiner Wüstenbehausung eigens für ihn vollzog.[59]

Nirgends verlautet, daß eine eucharistische Praxis dieser Art in Ägypten etwa im 4. oder 5. Jahrhundert auf Kritik gestoßen wäre, die zu äußern Erzbischof Timotheos in seiner Antwort auf die an ihn gestellte Frage bezüglich „gesetzwidriger Ehen" beste Gelegenheit gehabt hätte. Anderswo wäre dies sicher geschehen, hat doch die Synode von Laodikeia (zwischen 325 und 382) in ihrem Kan. 58 die Abhaltung der hl. Liturgie in Privathäusern untersagt.[60]

---

[57] *G.A. Rhalles - M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 1, Athen 1852, S. 173.
[58] *G.A. Rhalles - M. Potles*, a.a.O., S. 337.
[59] *PG* 65, 304.
[60] *G.A. Rhalles - M. Potles*, a.a.O., S. 224.

Solch gegensätzliche liturgische Auskünfte hinderten nicht, daß das Trullanum (691/ 692) sowohl die Kanones der Synode im phrygischen Laodikeia als auch die Erotapokriseis des Timotheos von Alexandrien unter die in der gesamten Kirche zu beachtenden Sammlungen kanonischer Normen aufnahm (Kan. 2),[61] so daß sie noch heute in jedem griechischen Pedalion und in jeder slawischen Kormčaja Kniga ihr ebenso einträchtiges wie unbeachtetes Dasein fristen, wie so viele andere Kanones auch, weil die mündliche und praktische Überlieferung oft mehr zählt als die schriftliche.

Immerhin gilt es festzuhalten, daß zumindest in der ägyptischen Kirche zu Ende des 4. Jahrhunderts die Gewohnheit bestand, daß der Klerus die Trauung, zu der er auch dort in die Privathäuser gebeten wurde, an Ort und Stelle mit einer eucharistischen Feier verband.[62] Wenn aber dies im 4. Jahrhundert in einer hochbedeutsamen Region der griechischen Kirche möglich, ja üblich war, und eine entsprechende Stelle sich noch heute in den Sammlungen prinzipiell in Kraft stehender Kanones der Orthodoxen Kirche findet, so haben die Verfechter der (Wieder-)Einführung der Trauung im Rahmen der hl. Liturgie einen kaum zu widerlegenden liturgiegeschichtlichen und kirchenrechtlichen Ansatzpunkt für ihre Argumentation zur Hand. Der Hinweis auf den „gemeinsamen Becher" als Überrest einer ehemals geübten Trauungskommunion erweist sich angesichts dieser Sachlage als ebenso überflüssig wie unhaltbar.

Ob die alexandrinische Trauungs-Prosphora zu Ende des 4. Jahrhunderts auch neues Licht wirft auf die Erwähnung einer oblatio zur Vermählung, auf die Tertullian zu sprechen kommt,[63] soll hier offen bleiben. Die Luftlinie zwischen Alexandreia und Carthago ist nicht unbeträchtlich. Auch trennen den römisch-afrikanischen, zur Häresie neigenden Theologen und den ägyptischen Erzbischof immerhin knappe zwei Jahrhunderte voneinander. Vor allem aber gehören sie so verschiedenartigen geistigen Welten an, daß ihre Äußerungen nicht ohne weitere Absicherung miteinander verknüpft werden sollten.

---

[61] *G.A. Rhalles - M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 2, Athen 1852, S. 309.

[62] Zur Feier der Liturgie in Privathäusern in der Alten Kirche allgemein vgl. *J.A. Jungmann*, Missarum Sollemnia, 3. Aufl., Bd. I, Wien 1952, S. 279-281.

[63] S. oben Anm. 17.

Institutionalisierte „Barmherzigkeit" und europäischer Einigungsprozess

Eine gemeinsame Aufgabe der christlichen Kirchen

von Anargyros Anapliotis, München

Die kirchlichen Stiftungen nehmen im Hinblick auf die Zukunft der modernen europäischen Gesellschaft einen zentralen Platz darin ein. Wegen des zunehmenden Vertrauensverlustes gegenüber staatlichen Aktivitäten sind in jüngster Zeit Stiftungswesen und Wohlfahrtsverbände, darunter auch die christlichen gemeinnützigen Organisationen und v.a. die kirchlichen Altenheime und Krankenhäuser, verstärkt in das Bewusstsein der Öffentlichkeit gerückt. Allerdings besteht trotz der zunehmenden Bedeutung dieses Sektors weitgehend Unklarheit über seine spezifischen Eigenschaften, insbesondere wenn es um Einrichtungen der orthodoxen Kirchen geht. In den meisten EU-Ländern stehen nur wenige systematische Angaben über die grundlegenden Merkmale der religiösen gemeinnützigen Einrichtungen zur Verfügung, so z. B. über ihre Größe, interne Struktur und Finanzierung, ihren rechtlichen Status, ihre historische Entwicklung und die Art ihrer Beziehungen zu Staat und Markt[1]. Aufgrund des unterschiedlichen historischen, konfessionellen, politischen und rechtlichen Hintergrundes der Kirchen und der religiösen Organisationen in den verschiedenen EU-Ländern ist es sehr schwer, die tatsächliche Rolle der religiösen diakonischen Einrichtungen europaweit einzuschätzen und ihre typische Beschaffenheit zu erfassen. Sowohl innerhalb der europäischen Forschung[2] als auch der kirchlichen Stellen selbst herrscht ein Mangel an systematisch gewonnenen und auf einer breiten Basis abgestützten Daten. Allerdings stehen die kirchlichen gemeinnützigen Stiftungen im Zentrum des Interesses der Europäischen Gemeinschaft und der Regierungen der Mitgliedstaaten nicht nur aus ökonomischen, sondern auch aus politischen Gründen:

Die Verwirklichung des großen Binnenmarktes wirft zugleich auch viele Fragen bei denen auf, die befürchten, dass die vollständige Öffnung der Märkte, die totale Liberalisierung der europäischen Wirtschaft und die Schaffung eines einheitlichen

---

[1] Vgl. *Helmut Anheier, Eckhart Priller, Wolfgang Seibel, Annete Zimmer*, Der Dritte Sektor in Deutschland. Organisation zwischen Staat und Markt im gesellschaftlichen Wandel, Berlin 1997, S. 14.

[2] Zur europäischen Forschung s. *Elias Mossialos*, Citizens und health systems: main results from a Euro barometer survey, in: Employment and social affairs, European commission, 1999, S. 10f.; *Europäisches Parlament, Generaldirektion Wissenschaft (Arbeitsdokument)*, Das Gesundheitswesen in der EU. Vergleichende Untersuchung (SACO 101 DE), 1999, S. 5ff.

Raumes, in dem freier Personen-, Waren-, Dienstleistungs- und Kapitalverkehr möglich sein wird, zu einer Gefährdung der "sozialen Dimension" der Politik der Mitgliedstaaten führen könnte. Der strenge Äquivalenzgrundsatz, der für Tauschbeziehungen auf Wettbewerbsmärkten gilt, trifft für die Sozialpolitik und insbesondere für die Gesundheitspolitik nicht zu. Weiterhin ist die Auffassung, dass sich mit einem funktionierenden Markt und steigendem Wohlstand die sozialen Bedingungen in den Mitgliedstaaten verbessern würden und eine Angleichung der sozialen Standards automatisch erfolgen würde, offensichtlich gescheitert. Das nachrangige Gewicht, das der sozialen Dimension der europäischen Einigung zugestanden wurde, hat in vielen Schichten der Bevölkerung den Eindruck einer politischen Demontage des Sozialstaates[3] erweckt. Eine breite Vernachlässigung des Sozialen in der EU-Rechtssetzung und -Politik gefährdet die Anerkennung der EU seitens der europäischen Bürger. Doch gerade die sich durch die Binnenmarktintegration herausbildenden neuen sozialen Problemstellungen und Herausforderungen erfordern eine umfassende europäische Sozialpolitik. Eine Politik, die einem jeden, unabhängig von Alter, Geschlecht und Einkommen gleichwertigen Zugang zum Gesundheitswesen ermöglichen will, muss andere Steuerungsformen über den wettbewerbsorientierten Markt hinaus gelten lassen. Die Institutionen der EU könnten sich beim Entwurf einer solchen Politik die Erfahrung der gemeinnützigen Organisationen bei der Formulierung einer EU-Sozialpolitik nutzbar machen.

Kirchliche Institutionen müssen bereit sein, dem Nächsten zu dienen. Mehr denn je sind die Kirchen durch ihre Institutionen heute herausgefordert, sich für Menschen einzusetzen, die Beistand und Hilfe brauchen. Gegen eine zunehmende Ökonomisierung des Sozialen ist sie Anwalt derjenigen, die nicht im Zentrum des privatgewerblichen Interesses oder Leistungsangebotes stehen. Sie ist Fürsprecher für Entwurzelte, Flüchtlinge, Aussiedler, Straffällige, Kinder. Gegen alle Versuche, Armut zu verschweigen, ist es das zentrale Anliegen der Diakonie, denen, die keiner hört, eine Stimme zu geben. Damit übernimmt sie zugleich eine unverzichtbare Wächterfunktion in Staat und Gesellschaft. Als diakonische Arbeitgeber schaffen die kirchlichen Institutionen den Rahmen, in dem Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Haupt- und Ehrenamt ihre individuellen Begabungen und fachlichen Fähigkeiten entfalten, weiterentwickeln und einander ergänzen können. Diese Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen kommen auf verschiedenen Wegen zur kirchlichen Diakonie. In der kirchlichen Dienstgemeinschaft werden unterschiedliche Meinungen gelten gelassen. Die christlichen Kirchen bleiben dazu verpflichtet, theologisch begründet, sozial kompetent, fachlich qualifiziert, ökonomisch verantwortlich und ökologisch orientiert zu handeln. Die Verknüpfung der Lebenswirklichkeiten im Osten und Westen Europas durch die europäische Einigung muss als Geschenk und Herausforderung gesehen werden.

Der große europäische Markt eröffnet Perspektiven für die religiös-diakonischen Einrichtungen, lässt aber auch ihre Schwächen hervortreten. Die Probleme und Schwächen der religiösen Stiftungen der orthodoxen Kirchen gelten im Allgemeinen

---

[3] Vgl. *Friedhelm Hengsbach*, Eine "Euro-Caritas" in der Staats- oder Marktfälle, in: *Hellmut Puschmann (Hg.)*, Not sehen und handeln. Caritas: Aufgaben, Herausforderungen und Perspektiven, München 1996, S. 162.

für alle religiösen Stiftungen in Europa: Für die religiös-gemeinnützigen Organisationen, welche sich bisher nicht als Wettbewerber verstanden und häufig lokal und regional orientiert blieben, stellt die neue europäische Wettbewerbspolitik eine zusätzliche Herausforderung dar: Sie müssen ihre Stellung in dem sich entwickelnden europäischen Markt verteidigen, sich konzentrieren und neu gruppieren, um eine einflussreiche Gruppierung in Brüssel zu bilden[4]. Dazu gehört auch, dass sie sich zusammenschließen, ihre lieb gewordene, traditionell kleine Räumlichkeit überwinden und sich öffnen müssen. Um dies zu bewerkstelligen, müssen alle europäischen Kirchen gemeinsam ihre internen Konflikte und Spaltungen im Bereich der ausgeübten Barmherzigkeit überwinden. Und um sich in den europäischen Rahmen einzufügen, werden sie auch versuchen müssen, ihre rechtliche und finanzielle Abhängigkeit gegenüber dem Staat zu verringern, indem sie ihre Eigeneinkünfte erhöhen und Zugang zur europäischen Finanzierung gewinnen.

Es bleibt abzuwarten, ob die Kirchen und die christlichen Organisationen dazu bereit und in der Lage sind, ihre gemeinsamen wie spezifischen Interessen gegenüber den EU-Instanzen wirkungsvoll zu vertreten und in die dortigen Meinungsbildungsprozesse einfließen zu lassen[5]. Die sozialpolitische Situation in den einzelnen EU-Mitgliedstaaten drängt zu einer „Liberalisierung" des Sozialwesens, im Sinne der vermehrten gesellschaftlichen Teilnahme an der staatlichen Sozialpolitik. Christliche Wohlfahrtsorganisationen beanspruchen für sich, an dieser Liberalisierung als gesellschaftspolitische Kräfte teilzunehmen. In vielen Ländern aber, wie das Beispiel Griechenlands, Deutschlands oder Belgiens zeigt, werden die meisten kirchlichen Wohlfahrtsverbände von außen eher als staatsnahe Institutionen wahrgenommen, die ihr ziviles und gesellschaftspolitisches Profil im Rahmen der europäischen Rechtsordnung nicht erkennen lassen. Die Gefahr für die kirchlichen Institutionen besteht in diesem Fall darin, von den europäischen Organen als staatsnahe Institutionen und nicht als gesellschaftliche zivile Gruppierungen des Dritten Sektors wahrgenommen und demzufolge nicht gefördert zu werden. In anderen Ländern (z. B. Frankreich) werden religiöse Institutionen als kleine Gruppierungen ohne gesellschaftliche Wurzel angesehen und wiederum in anderen als rein religiöse Organisationen ohne eine soziale Präsenz, die für die politische und soziale Rechtsordnung wichtig sein könnte.

Alle europäischen religiösen Organisationen und Kirchen stehen in den kommenden Jahren vor der ganz entscheidenden Herausforderung, ihr zivilgesellschaftliches Potential zu stärken[6]. Für die religiös geprägten Stiftungen gibt es eine einzige Option: das Dilemma "Staat oder Markt" zu vermeiden und sich als zivilgesellschaftliche

---

[4] Vgl. *Hans Roser*, Protestanten und Europa. Information Meinung Dokumente, München, 1979, S. 95f. und 102f.; *Christian Starck*, Die Bedeutung des Christentums und der Kirchen für die Europäische Union, *ZevKR* 31 (1977) 25f.

[5] Versuche in dieser Richtung: die Sonder-Konferenz und die gemeinsame Erklärung der Minister und Senatoren für Arbeit und Soziales vom 22.-23. April 1991 in Brüssel über die Zusammenarbeit der EU mit den Wohlfahrtsverbänden, s. *Frank Loges*, Entwicklungstendenzen Freier Wohlfahrtspflege im Hinblick auf die Vollendung des Europäischen Binnenmarktes, (Diss.), Bochum 1993, S. 125f.

[6] Vgl. *Lester Salamon und Helmut Anheier*, Der Dritte Sektor in internationaler Perspektive, in: *Helmut Anheier, Eckhart Priller, Wolfgang Seibel, Annete Zimmer*, Der Dritte Sektor in Deutschland. Organisation zwischen Staat und Markt im gesellschaftlichen Wandel, Berlin 1997, S. 171f.

Akteure und damit als Bestandteil der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit zu begreifen. Die zivilgesellschaftliche Präsenz religiös-gemeinnütziger Einrichtungen in Europa und demzufolge ihr Zugang zu der europäischen Finanzierung hängt mit verschiedenen Voraussetzungen zusammen:

a) Für die gemeinnützigen kirchlichen Organisationen ist zum Schutz ihrer Existenz ein klarer **juristischer Status** notwendig. Die EU sowie die einzelnen Staaten müssen für die Einrichtungen aller Kirchen, die im Sozialwesen tätig sind, klare juristische Richtlinien vorschreiben. Entscheidende Frage dabei ist, ob die betreffenden Institutionen ihren (neuen) juristischen Status politisch mitbestimmen können.

Die im Zusammenhang mit dem beabsichtigten Statut eines europäischen Vereinsrechts anstehenden Entscheidungen werden den Rechtsstatus und die Finanzierung der kirchlichen Organisationen neu definieren. Das Vorhaben der EU[7] ist, über das Vereinsrecht der Mitgliedstaaten hinaus eine besondere Rechtsform für länderübergreifende Vereine zu schaffen, die für die Verwirklichung gemeinnütziger Zwecke arbeiten (europäischer Verein). Hinsichtlich der Verwirklichung der Vorstellungen der Kommission über eine solche Möglichkeit herrscht nach wie vor Unklarheit.

Das größte Problem, welches stark betont wird, ist, ob die "Gemeinnützigkeit" nach europäischer oder nach innerstaatlicher Rechtsordnung definiert wird. Für eine europäische Regelung spricht die Argumentation, dass europäische Vereine, gestützt auf die Definition der Gemeinnützigkeit ihres Sitz-Staates, in anderen Ländern tätig werden und sich als gemeinnützige Vereine auf die Gleichbehandlung berufen können. Eine Definition der Gemeinnützigkeit auf EU-Ebene und eine ausführliche europäische Regelung bedeutet praktisch die Nicht-Anwendung der nationalen gesetzlichen Regelungen und steht somit mit dem Subsidiaritätsprinzip nicht im Einklang. Eine solche Regelung würde die Identität und die Autonomie sowohl der Vereine, welche die Rechtsform eines europäischen Vereins erhalten, als auch der auf nationaler Ebene bereits existierenden Vereine gefährden. Das gilt insbesondere für die religiösen Einrichtungen, die im europäischen Raum tätig sind, die ganz unterschiedliche Traditionen haben und auf ganz unterschiedliche, sozial- und staatskirchenrechtliche stark national geprägte Bedingungen aufgebaut wurden.

Die Vorstellungen über ein europäisches Vereinsrecht bedürfen noch der Konkretisierung. Die Bewahrung der Satzungsautonomie der gemeinnützigen Vereine und Stiftungen, die Berücksichtigung des nationalen Rechts und der Beziehungen zwischen Staat und christlichen Kirchen und Organisationen auf nationaler Ebene und eine europäische Gesetzgebung im Rahmen des Subsidiaritätsprinzips sind für die europäische Gemeinschaft eine sehr schwierige Aufgabe. Das europäische Vereinsrecht ist daher "eine Nagelprobe darauf, ob es tatsächlich gelingt, Europa so auf dem

---

[7] Vorschlag der Kommission, KOM (91) 273 endg. SYN 386 bzw. 387; Ratsdokument 5086/92 vom 11. März 1992, in: *Frank Loges*, Entwicklungstendenzen Freier Wohlfahrtspflege im Hinblick auf die Vollendung des Europäischen Binnenmarktes, (Diss.), Bochum 1993, S. 198ff.; s. *Christoph Link*, Staat und Kirche im Rahmen des europäischen Einigungsprozesses, *ZevKR* 42 (1977) 137f., hier auch Literatur zum Thema (Anm. 34).

Subsidiaritätsprinzip aufzubauen, wie es in Maastricht im Vertrag über die Europäische Union bekräftigt worden ist"[8]. Es bleibt aber noch abzuwarten, ob religiöse gemeinnützige Vereine gemäß ihrer Erfahrung auf nationaler und internationaler Ebene ihren Beitrag zu diesem Prozess leisten werden.

b) Die Entwicklung **kooperativer Beziehungen zwischen Staat und Kirchen** und die Abkehr von Konfliktmodellen können auch die Stellung der christlichen Einrichtungen im Gesundheitsbereich verbessern. Das griechische Modell des durch „das Gesetz regierten Staates" zeigte[9], dass die rechtliche und finanzielle Abhängigkeit der Orthodoxen Kirche vom Staat für der sozialen Tätigkeit der Kirche Grenzen setzt und die diakonischen Einrichtungen zum Befehlsempfänger des Sozialstaates macht. Eine echte Partnerschaft ist aber nur dann möglich, wenn die finanzielle Abhängigkeit der Kirchen und ihrer diakonischen Einrichtungen vom Staat, von der Sozialversicherung und von den Kommunen reduziert wird. Die orthodoxen Kirchen und die religiösen Organisationen sind daher gefordert, neue Einkommensquellen zu erschließen, denn ein Rückgang der staatlichen Förderungen ist absehbar. Andererseits sollte die europäische sowie die jeweilige staatliche Sozialpolitik eine selbstverantwortliche Planung auf dezentraler Ebene dadurch erleichtern und stärken, dass sie ihnen ergänzende Plan- und Orientierungsdaten zugänglich macht und die Bereitschaft aller Beteiligten (staatliche Stellen, Kirchen, diakonische Einrichtungen und Personalvertretungen) zu besserer Zusammenarbeit stärkt[10]. Außerdem müssen die inneren Strukturen der kirchlichen Einrichtungen von Reglementierungen freigehalten werden und es den diakonischen Krankenhäusern ermöglichen, in Zusammenarbeit mit den Krankenkassen an der Entwicklung neuer Entgeltsysteme ohne staatlichen Einfluss zu arbeiten[11].

c) Steuererleichterungen und andere Formen von Unterstützung verlangen aber seitens der kirchlichen Einrichtungen vernünftige Standards in ihrem **Rechnungswe-**

---

[8] *Frank Loges*, a.a.O, S. 203, dort auch eine kritische Betrachtung des Vorschlags der Kommission.

[9] Der kirchenrechtliche Terminus des „Systems des durch das Gesetz regierenden Staates", der sich im Rahmen der griechischen Rechtsordnung entwickelte, bedeutete, dass die Kirche als Ganzes, die Diözesen, die Pfarrgemeinden, die Klöster und die kirchlichen Institutionen juristische Personen des öffentlichen Rechts waren und diese Tatsache gewiss mit bestimmten Vorteilen für die Orthodoxe Kirche in Griechenland verbunden war. Andererseits zog der Staat gewisse Zuständigkeiten in der Form der Kontrolle der Verwaltungsakte der Kirche nach sich. Die Kontrolle bezog sich stets auf die Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit des betreffenden Aktes und wurde entweder vom zuständigen Kultusminister oder vom Obersten Verwaltungsgericht im Anfechtungsverfahren ausgeübt. Die geschichtliche Entwicklung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland ist kein Gegenstand dieser Arbeit, da sie nicht direkt die diakonische Tätigkeit der orthodoxen Kirche betrifft. Eine interessante kritische Betrachtung dieser Entwicklung findet man bei *Georgios Metallinos*, Ἐκκλησία καί Πολιτεία στήν ὀρθόδοξη παράδοση, Athen 1997, S. 64f.; bezüglich des aus der Grundordnung der Kirche Griechenlands des Jahres 1923 entwickelten und bis zum Inkrafttreten der heutigen Verfassung (1975) geltenden „Systems des durch das Gesetz regierenden Staates", eine mildere Form des Staatskirchentums; vgl. auch *Spyros Troiannos*, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche und Griechenland, *OFo* 6 (1992) 225f.; *Gerasimos Konidaris*, Σταθμοί ἐκκλησιαστικῆς πολιτικῆς ἐν Ἑλλάδι ἀπό τοῦ Καποδιστρίου μέχρι σήμερον, Athen 1971; *Panagiotis Boumis*, Κανονικόν Δίκαιον, Athen 2000, S. 230.

[10] *Kirche und Gesellschaft* 38 (1977), Krankenhaus zwischen Selbstverwaltung und staatlichem Dirigismus, S. 13ff.

[11] *Markus Rückert*, Diakonie und Ökonomie. Verantwortung, Finanzierung, Wirtschaftlichkeit, Gütersloh 1990, S. 97.

sen[12]. Eine bürokratisch organisierte Diakonie und eine finanzielle Undurchsichtigkeit schafft Misstrauen gegenüber den christlichen Institutionen und schränken deren Aussichten ein.

d) Private **Spenden** (Mitgliederbeiträge, andere private Spenden oder Spenden aus Sammlungen) können dazu beitragen, den kirchlichen Einrichtungen zur Autonomie zu verhelfen, die für ihr Funktionieren sehr wichtig ist[13]. Gesetzliche Anreize für private Spenden sind aber nicht in allen europäischen Ländern gegeben. So können z. B. in Griechenland und Italien Unternehmen und Privatpersonen Spenden nur dann steuerlich absetzen, wenn diese an gesetzlich vorbestimmte religiöse Organisationen kleineren Ausmaßes gehen und dies auch nur bis zu einem bestimmten Prozentsatz des Einkommens[14].

e) Um staatliche Hilfe und private Spenden zu gewinnen, benötigen die religiösgemeinnützigen Institutionen Europas ein **effizienteres Management**. Ein zukunftsorientiertes Managementmodell[15] muss christliche Leitbilder entwickeln, flexible Strukturen ohne starre bürokratische Hierarchien aufbauen, das Mitarbeiterpotenzial fördern, Professionalität zeigen und ehrenamtliche Mitarbeiter motivieren. Die Professionalisierung der diakonischen Einrichtungen kann u.a. durch den Ausbau der Fortbildungsmaßnahmen und Trainingsprogramme für die ehrenamtlichen und die bezahlten Mitarbeiter gewährleistet werden. Die staatliche Unterstützung solcher Trainingsprogramme ist jedoch eher die Ausnahme. Die Europäische Gemeinschaft wird im Sinne des Subsidiaritätsprinzips diese Unterstützung leisten müssen.

f) Die religiösen diakonischen Einrichtungen sind aufgefordert, ihre **spezifische Stellung** zu verdeutlichen und sich gegenüber anderen Verbänden sowie staatlichen und privaten Trägern abzugrenzen. Christliche Einrichtungen müssen ihre christliche Sinnhaftigkeit wiederfinden, sich verstärkt auf ihre Wurzeln besinnen und neu in der Gesellschaft verankern. Es muss betont werden, dass die Präsenz religiösgemeinnütziger Einrichtungen in Europa zur Erneuerung des europäischen Sozialwesens auf der Grundlage einer Rückbesinnung auf die Wurzeln der europäischen Kultur beitragen kann[16]. Die Kirchen stellen in der Gemeinschaft eine gesellschaftliche Kraft

---

[12] Über „Skandale" von gemeinnützigen Institutionen, die im Gesundheitswesen tätig sind, s. *Lester Salamon und Helmut Anheier*, in: *Helmut Anheier, Eckhard Priller, Wolfgang Seibel, Anette Zimmer (Hgg.)*, Der Dritte Sektor in Deutschland. Organisationen zwischen Staat und Markt in gesellschaftlichen Wandel, Berlin 1997, S. 171f.

[13] *Heinz Niedrig*, Prognosen zur Zukunft der freien Wohlfahrtspflege - von Prognos bis Miegel, *AWO, Theorie und Praxis der sozialen Arbeit* 51.6 (Juni 2000) 212f.; hier auch über die große „Initiative Ehrenamt" der AWO in Deutschland.

[14] In Italien gilt die steuerliche Absetzbarkeit nur bis zu zwei Prozent des privaten Einkommens, vgl. *Lester Salamon und Helmut Anheier*, Der Dritte Sektor in internationaler Perspektive, in: *Helmut Anheier, Eckhart Priller, Wolfgang Seibel, Annete Zimmer*, Der Dritte Sektor in Deutschland. Organisation zwischen Staat und Markt im gesellschaftlichen Wandel, Berlin 1997, S. 170f.

[15] *Peter Eberl*, Entwicklungsorientiertes Management. Anregungen für die Gestaltung von Veränderungsprozessen in Wohlfahrtsverbänden, in: *Rainer Öhlschläger* und *Hans-Martin Brühl (Hgg.)*, Unternehmen Barmherzigkeit, Baden-Baden 1996, S. 52ff.

[16] Vgl. *Otto Kimminich*, Europa als (geistes)geschichtliche Erscheinung und politische Aufgabe, *ZevKR* 27 (1993) 6-23; s. auch die Meininug von *Christian Starck*, Die Bedeutung des Christentums und der Kirchen für die Europäische Union, *ZevKR* 31 (1977), S. 5f. „(Die Europäische Gemeinschaft) könnte nur gegründet

besonderer Art dar. In einer Zeit der Ökonomisierung des Sozialwesens in Europa sind die christlichen Kirchen aufgerufen, es klar werden zu lassen, dass die religiösen Verbände gelebte christliche Werte- und Solidargemeinschaften sind, die nicht primär fiskalisch, sondern auch human denken und handeln wollen[17].

g) Zivilgesellschaftliches Potential bedeutet vor allem **Stärkung und Institutionalisierung der kirchlichen Solidarität**. Veränderte Lebensformen und vor allem der Wandel der Stellung der Kirche in der Gesellschaft führen dazu, dass die christliche Solidarität nicht mehr in der gleichen Weise gelebt werden kann wie in früheren Generationen. Die Kirchen stehen heute vor neuen Herausforderungen, ihre demografische, wirtschaftliche, soziale, internationale und kulturelle Stellung in der Gesellschaft zu stärken. Deswegen sind die Kirchen aufgerufen, ihre Arbeitsfelder kritisch zu überdenken, sich umzuorientieren, kreativer zu werden und kooperativer mit Selbsthilfegruppen und Bürgern umzugehen.

h) Sowohl für die westlichen Großkirchen und insbesondere für die religiösen Verbände der Freien Wohlfahrtspflege, die zu den größten Anbietern sozialer und gesundheitlicher Leistungen gehören, als auch für die europäischen orthodoxen Kirchen gilt die Forderung, **europäischer zu denken**. Sie müssten im Zusammenhang mit der europäischen Integration ihre eigenen Perspektiven, Aufgaben sowie ihre Rolle und ihre Struktur im Sozialleistungsgefüge überprüfen und verändern mit dem Ziel, ihre Aktivitäten auf lokaler Ebene mit der Entwicklung auf europäischer Ebene zu verknüpfen. Es wäre ihre Aufgabe, ihr politisches und wirtschaftliches Gewicht dazu einzusetzen, die soziale Dimension des europäischen Binnenmarktes nachhaltig und aktiv mitzugestalten, um letztlich zu vermeiden, dass der Gewinn an Freizügigkeit und wirtschaftlichem Fortschritt nicht einen zu hohen sozialen Preis kostet.

i) Darüber hinaus ist festzuhalten, dass die Stiftungen aller europäischen Kirchen, die eigentlich „gesellschaftliche Einrichtungen" sind, keinen geregelten **Konsultativstatus bei der EU** haben. Lediglich der Wirtschafts- und Sozialausschuss, ein beratendes Organ der EU, lässt eine begrenzte Mitbeteiligungsmöglichkeit gesellschaftlicher Organisationen erkennen[18]. Er hat die Möglichkeit, sich bei Stellungnahmen zu den meisten legislativen Vorhaben der EU gegenüber der Kommission durch Vertreter von Vereinen beraten zu lassen, jedoch ohne dass dafür formale Strukturen vorgesehen wären. Das setzt aber voraus, dass die Spaltungen bezüglich der gemeinsamen Diako-

---

werden, weil den Mitgliedstaaten Rechtsgrundsätze gemeinsam sind, auf deren Grundlage Gemeinschaftsrecht geschaffen wurde. Diese Rechtsgrundsätze beruhen vor allem auf dem römischen Recht und auf das Christentum, wie es seit dem Ende der Antike zunächst durch die katholische Kirche und später durch die christlichen Kirchen Gestalt gefunden hat."

[17] Vgl. *Heinz Niedrig*, Prognosen zur Zukunft der freien Wohlfahrtspflege - von Prognos bis Miegel, *AWO, Theorie und Praxis der sozialen Arbeit* 51.6 (Juni 2000) 214.

[18] *Frank Loges*, Entwicklungstendenzen Freier Wohlfahrtspflege im Hinblick auf die Vollendung des Europäischen Binnenmarktes, (Diss.), Bochum 1993, S. 43; vgl. *Dirk Jarrè*, Vereine und Verbände im "Neuen Europa", *NDV* 10 (1990) 313ff.

nie überwunden werden und Kirchen und christliche Organisationen in Europa sich stärker auf die Einflüsse des europäischen Sozialrechts einstellen[19].

Die religiösen Stiftungen als Teil des "Dritten Sektors" bieten der europäischen Gemeinschaften die Möglichkeit, den Vorwurf der "Demokratiedefizite" zu überwinden. Die Diskussion um die Errichtung einer Bürokratie in Brüssel ohne demokratische Legitimation, die Gefahr eines Verlustes an nationaler Identität und die Vernachlässigung des Sozialen in der EU-Rechtssetzung und -Politik verlangt immer mehr nach einer verstärkten gesellschaftlichen (und kirchlichen) Partizipation in Brüssel[20]. Als Anknüpfungspunkt für eine Demokratisierung der Europäischen Union bietet sich das Subsidiaritätsprinzip an, das mit dem Vertrag vom Maastricht Eingang in die europäische Rechtsordnung gefunden hat. Als real politischer Prozess gewährleistet das Subsidiaritätsprinzip eine gesellschaftliche Partizipation und eine pluralistische Staatsbezogenheit und bereitet die Organisation Europas zum demokratischen Staatenverband vor. Die Verknüpfung des staatlichen und gesellschaftlichen Stufenbaus nach dem Subsidiaritätsprinzip bildet eine Art Bekenntnis zur partizipativen Demokratie. Pluralistische Interessenvertretung und pluralistischer Willensbildungsprozess in der europäischen Politik lauten die Grundbedingungen einer europäischen repräsentativen Demokratie[21], die durch Elemente einer partizipativen Demokratie ergänzt wird[22]. Eine Berücksichtigung bzw. Einbeziehung diakonischer Institutionen als Teile der europäischen Zivilgesellschaft in die europäische Sozial- und Gesundheitspolitik eröffnet die Perspektive der Verwirklichung einer gesellschaftlich aktiven und pluralen Demokratie[23].

Außerdem drängt die Wiederentdeckung der gesellschaftlichen Basis der Demokratie dazu, die starren Grenzen zwischen öffentlich und privat in einem vereinigten Europa neu zu definieren und die Verantwortung des europäischen Bürgers und Staates neu zu interpretieren. Das klassisch dualistische liberale Verständnis von "freier privater Gesellschaft" und eingreifendem, also verfassungsrechtlich zu beschränkendem Staat ist theoretisch und praktisch sowohl auf Staatsebene als auch auf europäischer Ebene hiermit überholt. Hinzu kommt auch die Erkenntnis, dass dieses "Neue Europa" ohne die Beteiligung der davon Betroffenen, der europäischen Bürger näm-

---

[19] Vgl. *Hans- Jochen Brauns*, Internationale Öffnung und Neuorientierung der sozialen Arbeit als Konsequenz des EG- Binnenmarktes: Aus der Sicht der freien Träger der sozialen Arbeit, *NDV* 10 (1990) 283.

[20] Der "Non-Profit- Sektor" kann die Schule für die Demokratie sein. Vgl. *Edith Archambault*, Der Dritte Sektor in Frankreich, in: *Helmut Anheier, Eckhart Priller, Wolfgang Seibel, Annete Zimmer (Hgg.)*, Der Dritte Sektor in Deutschland, Organisation zwischen Staat und Markt im gesellschaftlichen Wandel, Berlin 1997, S. 195.

[21] *Rupert Scholz*, Pluralismus und grundgesetzlicher Verfassungsstaat, in: *Axel von Campenhausen (Hg.)*, Kann der Staat für alles sorgen?, Düsseldorf 1976, S. 9-27.

[22] *Sylvia Ettwig*, Freie Wohlfahrtspflege im Spannungsfeld nationaler Wohlfahrtsstaatlichkeit, *ArchsozArb* 4 (1999) 205ff.

[23] Die Frage des Pluralismus stellt sich nicht nur in Griechenland und v.a. in den Beitrittsländern, sondern auch in den neuen Ländern der Bundesrepublik Deutschland, ob z.B. die Rolle der gemeinnützigen Einrichtungen als Garant einer weitgehenden Transformation und Demokratisierung der post-sozialistischen Gesellschaften aktiv unterstützt werden kann.

lich, nicht realisiert werden kann[24]. Ein soziales und demokratisches Europa setzt aber voraus, dass die Gesellschaft der Staatsbürger als Träger der politischen Öffentlichkeit fungiert, in die der Bürger zurückgeführt wird.[25]

International[26] wird heute betont, dass das gemeinnützige Handeln für Kostenbegrenzung, größere Wirtschaftlichkeit, vermehrte Qualität und Gleichheit des Anspruchs von vorrangiger Bedeutung sein kann. Die religiös-gemeinnützigen Einrichtungen als ein "drittes Modell" in der Sozialpolitik können vieles auch zur Erneuerung des europäischen Sozialwesens beitragen. Die religiös-gemeinnützigen Stiftungen können Elemente einerseits der nationalstaatlichen Verordnung von Solidarität und anderseits des Strebens nach möglichst effizienter individueller Bedürfnisbefriedigung auf einem nach Wettbewerbsprinzipien strukturierten Markt kombinieren und verwirklichen.

---

[24] "Europa des Bürgers", vgl. *Frank Loges*, Entwicklungstendenzen Freier Wohlfahrtspflege im Hinblick auf die Vollendung des Europäischen Binnenmarktes, (Diss.), Bochum 1993, S. 44.

[25] *Anette Zimmer und Eckhart Priller*, Zukunft des Dritten Sektors in Deutschland in: *Helmut Anheier, Eckhart Priller, Wolfgang Seibel, Annete Zimmer (Hgg.)*, Der Dritte Sektor in Deutschland, Organisation zwischen Staat und Markt im gesellschaftlichen Wandel, Berlin 1997, S. 259f.

[26] Vgl. *Jürgen Plaschke*, Subsidiarität und "neue Subsidiarität". Wandel der Aktionsformen gesellschaftlicher Probembewältigung, in: *Rudolf Bauer, Hartmut Dießenbacher (Hgg.)*, Organisierte Nächstenliebe. Wohlfahrtsverbände und Selbsthilfe in der Krise des Sozialstaats, Opladen 1984, S. 134ff.; *Sirkku Hellsten*, Prospects of social protection in Europe: solidarity or self-responsibility? in: *Dany Pieters*, Sozial Protection of the Next Generation in Europe, The Hague - Niederlanden 1998, S. 14ff.; *Axel von Campenhausen (Hg.)*, Kann der Staat für alles sorgen? Zur Geringschätzung freier Initiative durch die öffentliche Hand, Düsseldorf 1976; *Helmut Anheier, Eckhart Priller, Wolfgang Seibel, Annete Zimmer (Hgg.)*, a.a.O.

Theodoret of Cyrrhus' Economic Thought*

by Christos Baloglou, Athens

Introduction

The economic thought of the Christian Fathers consists of an organic continuity of the broader Biblical Tradition, which is enlarged and refreshed with new Christian perspective commencing in the Evangelia and the letters of the Apostels'. Christianity, a new, creative and fruitfull social skepticism was growing on the margins of a radically changing world. This world characterized the morphology of Late Antiquity and is diversified by fundamental socio-economic changes and institutional transformations. The acceptance of Christian theology is related closely to metaphysical perspectives constituting basically of a differentiation of individual life and a metamorphosis of interpersonal relations. Later, Christian attitudes became the context of a necessary social reformation, which proposed valid solutions redarding the institutional organization of society[1].

The economic ideas of the Christian Fathers and other ecclesiastical writers do not consist of an unified and homogeneous system of thought, as for example the rabbinic-judaeo thoughts[2], but they express personal beliefs for the individual economic behaviour into the framework of fragmented consideration of the economic activities. The Fathers who lived before the fourth century did not offer an unified framework related to the questions of the Christians committent in the economic sphere[3].

The main economic concern of the Fathers was the moral consequences and implications of the existence side by side of rich and needy poor. Their doctrines in this regard can be most conveniently examined by treating separately their views on private property in common and their views on alms, although in their own exposition these were generally not separated[4].

The Fathers denied that there was a natural right to private property. They maintained that in the beginnings of human society all things were held and used in common. They were influenced by the Greek and Roman myth of a primitive golden age, and at times assimilated it with the biblical myth of the garden of Eden, perhaps in

---

* A preliminary version of this paper was submitted to the XXe Congrès International des Études Byzantines (Paris 19-25 August 2001). I thank the participants for their criticisms and positive Notes. Any errors that might be found should be held on the author's account.

[1] *G. Gotsis*, Problems of economic and political ethics in the Byzantine-patristic thought (in Greek), Athens 1997, pp. 15-16.

[2] *B. Gordon*, Biblical and Early Judeo-Christian Thought: Genesis to Augustine, in: *S. Todd Lowry (ed.)*, Pre-classical Economic Thought, Boston-Dordrecht-Lancaster 1987, pp. 43-67, at pp. 48-50, 58-60. Cf. also *R. A. Ohrenstein and B. Gordon*, Economic Analysis in Talmudic Literature. Rabbinic Thought in the Light of Modern Economics, Leiden 1992, pp. 3-32.

[3] *B. Gordon*, The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought, Leiden 1989, p. 81.

[4] *J. Viner*, Religious Thought and Economic Society, *History of Political Economy* 10 (1978) 9-192, at pp. 15-16.

order to have a more convenient basis for social theorizing than the biblical model of a single pair living in the garden of Eden[5]. For the gradual corruption of the original society postulated by the pagan myths, however, they substituted the Fall of man and original sin. Given the sinfulness of man, the Fathers conceded the necessity of some measure of private property. They never attached any religious value to private property as an institution or merit of any kind to it except in so far as there was no available substitute. They deplored the fact that under private property luxurious living and extreme poverty could exist side by side. They questioned or denied the possibility of acquiring great riches without resort to evil practices or without inheritance from persons who had resorted to them. They advised all Christians to avoid seeking riches, to avoid attaching value to them other than as reserve for almsgiving, and to beware of the propensity of the possession of riches to foster luxurious living, pride, and arrogance and distract attention from religious duties. As an ideal to keep in mind, if not to pursue actively, they pointed to the fully common use of possessions which they believed to have prevailed in the early days of mankind and among the first Christians. They did not advocate voluntary property, however, except as counsel for those who had a special vocation.

The main interest of the Fathers was in redistributing the general wealth and income of a community through almsgiving. An exception to this procedure was Theodoret of Cyrrhus. This article sets out to present and discuss Theodoret of Cyrrhus extraordinary ideas on economic inequality[6].

Theodoret' Defence of Economic Inequality.

Theodoret of Cyrrhus (393 - 466), in a "Discourse on Providence"[7] written about 435, presents an elaborate defense of the existing economic society, without any refer-

---

[5] For the combination in the Patristic period of pagan "golden age" and biblical "garden of Eden" ideas, see *George Boas*, Essays in Primitivism and Related Ideas in the Middle Age, Baltimore 1948, pp. 15-53.

[6] Theodoretus' economic ideas have not been mentioned yet by the authors who dealt with the economic ideas of the Eastern Christian Fathers. Cf. *A. Karayiannis*' influential article, The Eastern Christian Fathers on the Distribution of Wealth, *History of Political Economy* 26 (1994) 39-67 and *A. Karayiannis and Sarah Drakopoulou - Dodd*, The Greek Christian Fathers, in: *S. Todd Lowry and Barry Gordon (eds.)*, Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice, Leiden-New York-Köln 1998, which do not mention Theodoret. There is an absence on Theodoret' ideas in: *E. Salin*'s, Kapitalbegriff und Kapitallehre von der Antike zu den Physiokraten, *Vierteljahrsschrift für Sozial - und Wirtschaftsgeschichte* 23 (1930) 401 ff. [repr. *E. Salin*, *Lynceus*, Tübingen 1963, pp. 153-181, at pp. 161 - 164], *Dem. Stephanidis*' book entitled, Ἡ Κοινωνικὴ Οἰκονομικὴ ἐν τῇ ἱστορικῇ της ἐξελίξει, vol. I., Athens 1948, pp. 248-279 and *L. Baeck*'s, Il pensiero economico cristiano dell' Antichità al Basso Medioevo. Storia dell' economia mondiale a cura di *Valerio Castronovo*, Roma-Bari 1996, pp. 531-554, at pp. 538-542. There is only a brief reference to Theodoret by *G. Barbieri*, Fonti per la Storia delle dottrine economiche. Dall' Antichità alla prima scolastica, Milano 1958, cap. VI, pp. 140-172, where he emphasizes : «La singolare dottrina economica di Teodoreto di Ciros» and some more extended analysis by *J. Viner*, Religious Thought and Economic Society, *History of Political Economy* 10 (1978) 9-192, at pp. 18 - 20. See *G. Gotsis*, Problems of economic and political ethics in the Byzantine-patristic thought (in Greek), Athens 1997, pp. 31 - 32.

[7] *Theodoret of Cyrrhus*, De providentia. Orationes decem: *PG* 83, 555B - 774B. Parts of the work have been reprinted in: *N. Bougatsos*, The Social Teaching of the Greek Fathers (in Greek), vol. III., Athens 1984, pp. 221-229, nos 2749-2767. Cf. *Yvon Azema (ed.)*, Theodoret de Cyr, Discours sur la providence, Paris 1954. *G. Koch*, Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros, Frankfurt / M. 1974.

ence to its being a necessary consequence of the Fall of man. Despite his systematic citation of biblical texts, the tone and manner of his treatment of social issues in this work are distinctly naturalistic rather than early Christian.

"Divine law [i.e. Revelation] did not bring new enlightenment, and only recalled the laws of nature". God had given different functions to different men, each according to his nature, and had so arranged things that each was serviceable to the community. If riches were equally distributed, no one would be willing to do humble tasks for others. Either each would do everything needed for himself, or mankind would back necessaries. But without specialization of occupations, there would be lack of skill. Inequality, therefore, is a mode of social organization which yields to the poor as to the rich a more agreeable life, since it is the mode by which all satisfy their needs by mutually supplying each other with what is lacking to them[8].

The service which the rich render to the poor is that of providing a market for their products. Theodoret admits that most of the rich live unjustly, but claims that the existence of some rich people who managed their riches with justice and honesty, who had not exploited the sufferings of the poor to increase their own wealth, and who had given the needy poor a share of their opulence, sufficed to limit condemnation to the unjust rich[9].

Theodoret proceeds to apply similar reasoning to the relations of masters and slaves. The servant has advantages over the master. The latter has to occupy himself with the needs of his family, to pay taxes, to find a market for the surplus of his products and a source of supply for what he lacks. He is subject to crop failures; if, on the contrary, the harvest is abundant, he faces the problem of finding buyers. The slave, on the other hand, eats heartily, sleeps well, and has no responsibilities. Many masters work as hard as or even harder than their slaves, if worry is included as work. If there are faultless servants who have to endure unjust masters, then: "We can see that God, master of the universe, in response to the excessive malice of men, often leaves loose the reins of his government, and permits mankind to toss itself about as it wishes"[10].

The main argument which provides Theodoret is the transcendental legalization of the unequality. The advocation in favour of a given order, which guide us on the above explanation of the Divine Providence, is surrounded with the validity of the catholic beneficial perspective. The unequality states the existence of the unvoluntary poverty, a fact that offers the prerequisities and the possibility of salvation, of the poors and the riches[11]. The existence of the poor constitutes an admonition to the riches to give themselves in good works, which they give them the opportunity to earn the salvation through charity. But the obligatory poverty pushes the poor towards the salvation, because it forces them to resort to manual labour as a necessary duty of every believer[12]. The labour is functioning as counterbalance of the indolence and laziness : as ethical necessity of the Christian, the duty of the labour contributes to the excess of the dangers, to which the inactivity of the landowner's class indolence is

[8] *Theodoret of Cyrrhus*, De providentia 6: *PG* 83, 644B - 666C.
[9] *Theodoret of Cyrrhus*, De providentia 6: *PG* 83, 650A.
[10] *Theodoret of Cyrrhus*, De providentia 7: *PG* 83, 666D - 685C.
[11] *Theodoret of Cyrrhus*, De providentia 6: *PG* 83, 657B.
[12] *Theodoret of Cyrrhus*, Interpretatio epist. ad Ephes. 4: *PG* 82, 541A. De providentia 6: *PG* 83, 661C.

alluded[13]. This indolence is the one which enforces the existing human tendencies to the seen and the action of the evil[14].

He later argues at length that virtue brings its own rewards of a material kind on this earth, but concedes that a full appraisal of the wisdom of Providence requires that account should also be taken of the rewards and punishments of another life[15].

Theodoret' argument and analysis seems to be substantially different to the question of rich versus poor than that of the other Fathers. He seems to be providing both a theological apologetic for the social status quo and an argument for the operation of a benevolent Providence, by appealing to the attractive features of an essentially harmonious, non-socialist economic society which is the creation of Providence.

Conclusions

It is worth noting that Theodoret of Cyrrhus differentiates from the ideas of the Early Christian Fathers concerning the unequal distribution of wealth and legitimates it, providing that this unequality is the incentive for a improvement of labour.

---

[13] *Theodoret of Cyrrhus*, De providentia 6: *PG* 83, 644D.

[14] Cf. *G. Gotsis*, Problems of economic and political ethics in the Byzantine-patristic thought (in Greek), Athens 1997, p. 32.

[15] Theodoret of Cyrrhus, De providentia 9: *PG* 83, 716D - 740B.

Dokumente

A. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland (Würzburg, März 2002)

Die Gemeinschaft der Heiligen als Gabe und Aufgabe

Nachdem sich die Gemeinsame Kommission bisher mit den Gaben des Heiligen Geistes befaßt und in ihren Dokumenten auf deren Bedeutung für das Leben der Kirche hingewiesen hat, richtet sich ihre Aufmerksamkeit diesmal auf Menschen, die in ihrem Leben das Antlitz Gottes sichtbar machten, da sie aus der Kraft des Glaubens und der heiligen Sakramente bzw. Mysterien lebten. In ihnen, die wir in unserer gemeinsamen Tradition als Heilige verehren, wird besonders deutlich, dass die durch menschliches Versagen verursachten Mauern der Trennung zwischen den Kirchen nicht bis in den Himmel reichen. Daher wenden wir uns diesen Frauen und Männern, diesen bei Gott vollendeten Gerechten, in folgenden Schritten zu:

1. Die Gemeinschaft der Heiligen nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der gemeinsamen orthodoxen und römisch-katholischen Tradition
2. Die geschichtliche Entfaltung der Heiligenverehrung in Ost und West
3. Ost und West verbindende Heilige und Heiligenfeste
4. Praktische Anregungen

1. Die Gemeinschaft der Heiligen nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der gemeinsamen orthodoxen und römisch-katholischen Tradition

Die Christen bekennen sich in Ost und West von Anfang an einmütig zum dreieinigen Gott, der der Heilige schlechthin und der Quell aller Heiligkeit ist. Gleichzeitig glauben sie, daß ihnen dieser Gott kraft der Erlösungstat Christi in besonderer Weise Anteil an Seiner Heiligkeit schenkt. Deshalb bezeichnen schon die inspirierten Autoren der neutestamentlichen Schriften ihre Mitchristen als Heilige. Nach dem Heimgang des Auferstandenen zum Vater vermitteln die Sakramente oder Mysterien der Kirche, insbesondere die Taufe und die Eucharistie, den Gläubigen in der Kraft des Heiligen Geistes ihren Anteil an dieser Heiligkeit. Bereits ein westliches Taufbekenntnis des ausgehenden 4. Jahrhunderts bezeugt daher den Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen (griech. κοινωνία τῶν ἁγίων, lat. communio sanctorum) im Sinne einer Teilhabe der Gläubigen an der Heiligkeit Gottes, die in der Eucharistiefei-

er durch den Empfang der geheiligten Gaben (griech. τὰ ἅγια, lat. sancta) von Leib und Blut Christi beständig erneuert wird.

In der Heiligen Eucharistie erhalten die Gläubigen nicht nur Anteil an der Heiligkeit Gottes, sondern treten zugleich hin „zum Berg Sion [...], zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind; zu Gott, dem Richter aller, zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten, zum Mittler eines neuen Bundes, Jesus, und zum Blut der Besprengung, das mächtiger ruft als das Blut Abels" (Hebr 12,22-24).

Gemäß der Heiligen Schrift und der altkirchlichen Tradition versteht man unter der „Gemeinschaft der Heiligen" also die sakramental vermittelte Gemeinschaft der Christgläubigen mit Gott und untereinander sowie ihre Zugehörigkeit zu der von Anbeginn der Welt um Ihn gescharten Versammlung, die Himmel und Erde, Engel und Menschen, Lebende und Verstorbene umfaßt. Schon Niketas von Remesiana (+ nach 414) identifiziert sie mit der Kirche, wenn er schreibt: „Was ist die Kirche anderes als die Versammlung aller Heiligen (sanctorum omnium congregatio)? Denn vom Beginn der Welt an sind die Patriarchen Abraham und Isaak und Jakob wie die Propheten und Apostel und Märtyrer oder die übrigen Gerechten, die waren und sind und sein werden, die eine Kirche. Weil sie durch den einen Glauben und Wandel geheiligt sind, mit einem Geist gezeichnet, sind sie zu einem Leib gemacht. Daß das Haupt dieses Leibes Christus ist [Kol 1,18], wird überliefert und steht geschrieben. Ich sage mehr dazu: Auch die Engel, auch die Kräfte und die himmlischen Mächte [Kol 1,16] sind in dieser einen Kirche zusammengeschlossen. Der Apostel hat uns gelehrt, daß 'in Christus alle versöhnt sind, nicht allein, die auf Erden sind, sondern auch die im Himmel' [Kol 1,20]. Du glaubst also, daß du in dieser einen Kirche die Anteilhabe an den Heiligen (communionem sanctorum) erlangen wirst. Wisse also, daß es diese eine katholische Kirche ist, die auf dem ganzen Erdkreis gestiftet ist, deren Gemeinschaft (communionem) du fest zu bewahren hast" (Niketas von Remesiana, Instructionis ad competentes liber 5,3,23-25).

Wer immer vor Gott gerecht war und ist, gehört also jener Gemeinschaft der Heiligen an, deren Haupt Christus und deren Leib die Kirche ist. Diese Glaubensüberzeugung bringt auch die Proskomidie (= Gabenbereitung) der orthodoxen eucharistischen Liturgie in bildhafter Sprache zum Ausdruck. Der orthodoxe Priester legt dabei nicht nur ein für die Konsekration vorgesehenes Brotstück, das für Christus stehende „Lamm", auf den Diskos (= Patene), sondern auch aus Brot bestehende Partikel „zur Ehre und zum Gedächtnis unserer hochgepriesenen Herrin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria", zum Gedächtnis der Engel, verschiedener anderer Heiligengruppen sowie der Lebenden und Verstorbenen, um dadurch die um Christus versammelte Gemeinschaft der Heiligen zur Darstellung zu bringen.

In immer differenzierterer Form kommt in den vorgestellten Beispielen zur Sprache, daß es zwar nur eine Gemeinschaft der Heiligen, innerhalb derselben aber unterschiedliche Gruppierungen gibt. Ähnliche Differenzierungen, wenn auch bisweilen in anderer Reihenfolge, kennt auch die katholische Kirche, indem sie z. B. im eucharistischen Hochgebet (= Anaphora) Maria, die glorreiche, allzeit jungfräuliche Mutter unseres Herrn und Gottes Jesus Christus, ihren Bräutigam, den heiligen Josef und namentlich genannte Apostel und Märtyrer kommemoriert.

2. Die geschichtliche Entfaltung der Heiligenverehrung in Ost und West

Im Licht des österlichen Glaubens an den Tod und die Auferstehung des Herrn und an den damit für alle Menschen errungenen Sieg des Auferstandenen über Leiden, Sünde und Tod verstehen die frühchristlichen Gemeinden den Todestag jedes Christen, vor allem aber den ihrer lokalen Apostel, Martyrer und frühen Bischöfe, als „Geburtstag" zum ewigen Leben. Sie halten daher die Sterbetage und die Namen dieser „geistlichen Vorfahren" in lokalen Verzeichnissen fest und üben schon sehr früh den Brauch, sich alljährlich an den Todestagen dieser für sie so bedeutsamen Zeugen des Glaubens bei ihren Gräbern zur Feier der Eucharistie und zur Erinnerung an ihr Leiden zu versammeln. Aufgrund des Austausches zwischen den einzelnen Ortskirchen erfahren auch andere Gemeinden von andernorts gefeierten „himmlischen Geburtstagen" und beteiligen sich an ihnen auf vielfältige Weise, etwa durch Besuch, Wallfahrt oder Gebetsgedenken. Im Zuge der immer mehr zur Großkirche zusammenwachsenden Ortskirchen entstehen daher vor allem an kirchlichen Zentren die sogenannten Martyrologien, d. h. nach dem Jahreskreis geordnete Listen, die neben den lokalen Aposteln, Martyrern und Heiligen auch die Namen und Sterbetage entsprechender auswärtiger Persönlichkeiten führen.

Von Bedeutung ist auch die frühchristliche Überzeugung, dass die Martyrer ihren Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn nur deshalb mit ihrem Leben bezeugen können, weil ihnen der Heilige Geist in besonderer Weise beisteht. Ihr sterblicher Leib, das Instrument ihres gläubigen Widerstands gegen den Absolutheitsanspruch der römischen Kaiser und unmenschliche Tendenzen der heidnischen Gesellschaft, gilt den frühen Christen daher als besonders geheiligter und verehrungswürdiger Tempel des Heiligen Geistes. Da sich manche Heilige - etwa Maria oder der Apostel Petrus - schon zu Lebzeiten als Vermittler oder Werkzeuge der göttlichen Wundermacht erweisen (vgl. Joh 2,1-12; Apg 3,1-10), pilgert man außerdem zu ihren Gräbern. Man erhofft sich vor allem an ihnen, aber auch in der von diesen Gräbern unabhängigen Beistandsbitte Gebetserhörungen und Wunder. Erste Anrufungen der Martyrerapostel Petrus und Paulus (vgl. Graffiti in der römischen Kirche S. Sebastiano) begegnen daher bereits im ausgehenden 3. Jahrhundert. Seither ziehen Rom, das Heilige Land, Kleinasien und viele andere Regionen mit Begräbnisstätten der Apostel und der Martyrer große christliche Pilgerscharen an.

Nach dem Ende der Verfolgungen gilt die Verehrung der Christen auch den Gräbern heiliger Asketen und Mönche, die - wie z. B. der Vater der Mönche Antonius der Große (+ 356), die Klostergründerin Makrina (+ 380) oder der Mönchsbischof Martin von Tours (+ 397) - mit ihrer Gottesliebe ein offenes Herz für den Nächsten verbinden und auch nach ihrem Tod den Menschen diese Aufgeschlossenheit durch Wohltaten und Wunder erweisen. Schon lange vor dem 431 gefeierten ökumenischen Konzil von Ephesus, auf dem mit dem Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes auch die Gottesmutterschaft Mariens tiefer erfaßt wird, suchen die Gläubigen vermehrt Zuflucht bei Maria. Aufgrund ihrer bisherigen positiven Erfahrungen mit heiligmäßigen Menschen wenden sich die Gläubigen - über Maria, die Apostel, Martyrer, Nonnen und Mönche hinaus - ab dem frühen Mittelalter allmählich auch an weitere Frauen und Männer, in deren Leben das Ostergeheimnis nach ihrer Überzeugung besonders deutlich aufleuchtet, und besuchen ihre Gräber und Reliquien. Hinzu kommt die

Hoffnung, auf die Fürsprache eines Heiligen von Krankheiten geheilt, aus schwierigen Situationen errettet oder in scheinbar unlösbaren Entscheidungen erleuchtet zu werden. Zahlreiche Wunderberichte legen für die Erfüllung dieser Hoffnungen Zeugnis ab. Nur einem bestimmten Heiligen zugeschriebene Wunder verleihen ihm darüber hinaus ein eigenes Profil, das ihn später zum Patron für besondere Anliegen macht.

Vor diesem Hintergrund erwacht unter den Gläubigen allmählich der Wunsch, neben der Ruhestätte der Heiligen begraben zu werden oder ihre Segen spendenden Reliquien zu besitzen. Zu diesem Zweck werden die Leiber mancher Heiliger erhoben (Elevation), vor Ort oder auswärts an einen für die Verehrung geeigneten Ort übertragen (Translation) und dort beigesetzt (Deposition). Darüber hinaus erwerben seit dem 4. Jahrhundert einzelne Christen, aber auch bedeutendere Städte Martyrer- u. Heiligenreliquien sowie durch Berührung geheiligte Tücher und Gegenstände und bergen sie in ihren Kirchen unter oder im Altar. Dieser Brauch, der letztlich auf die jährlich am Gedenktag abgehaltene Eucharistiefeier am Martyrergrab zurückgeht, führt in Ost und West dazu, dass im Rahmen einer Altarweihe bis auf den heutigen Tag Martyrer- oder Heiligenreliquien im Altar beigesetzt werden. Im übrigen wird die eucharistische Liturgie des Ostens stets auf dem entfalteten Antiminsion gefeiert, auf jenem leinenen und oft mit Seide gefütterten Altartuch, das Reliquien enthält, vom Bischof geweiht ist und als Tragaltar verwendet werden kann.

Schließlich sind noch jene Orte zu nennen, an denen die Erscheinung der Muttergottes oder verschiedener Engel und Heiliger zu einer Wallfahrt führt. Zu den ältesten zählen heilige Stätten wie Chonai in Kleinasien, die mit der Erscheinung des Erzengels Michael in Verbindung gebracht werden. Ebenso erscheint der Erzengel Ende des 6. Jahrhunderts auf dem Monte Gargano in Apulien, so daß sich dort noch heute eine der lebendigsten Wallfahrtsstätten Italiens befindet. Im Mittelalter und vor allem in der Neuzeit entstehen schließlich im christlichen Westen eine Reihe von Gnadenorten, die auf Marienerscheinungen zurückgehen (vgl. z. B. Guadalupe in Mexiko 1531, Lourdes 1858, Fatima 1917).

In Ost und West gibt es seit vielen Jahrhunderten Heiligenbilder. Ein Spezifikum dieser Art stellt die vor allem im Osten beheimatete Heiligenikone dar. Zwar halten die Christengenerationen der ersten Jahrhunderte an der alttestamentlichen Scheu, Gott im Bilde darzustellen, fest. Im Licht der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus gelangen östliche Theologen aber schon sehr früh zu der Einsicht: Weil Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist, weil die Schrift Jesus in diesem Sinne als „Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15) bezeichnet, darum darf man die zweite göttliche Person im Bilde darstellen und folgerichtig auch die Muttergottes und die Heiligen, die ihre Heiligkeit von Gott empfangen. Hinzu kommt die philosophische Erkenntnis, dass jedes Bild an der Wirklichkeit des Abgebildeten Anteil hat. Unter dieser Voraussetzung äußert schon Gregor von Nyssa (+ nach 394) seine für die christliche Bilderverehrung richtungweisende Erfahrung, die er selbst beim Anschauen eines religiösen Bildes - es ist die Darstellung der Opferung Isaaks - macht: Indem sich der Schauende vom Bild ergreifen läßt, wird er auf den Weg zum Urbild gewiesen und für dieses begeistert (Gregor v. Nyssa, De deitate Filii et Spiritus Sancti). Vor diesem mystischen Hintergrund ist es verständlich, daß die Bilder Christi, vor allem die Bilder der Muttergottes mit Kind und bisweilen auch die der Heiligen bereits im 5. Jahrhundert in östlichen Kirchen verehrt werden. Da bei einigen dieser heiligen Bilder die Gebete der

Gläubigen besonders häufig erhört werden oder sogar Wunder geschehen, nimmt ihre Verehrung rasch zu und läßt sie - wie das bei Ikonen des Antlitzes Christi schon sehr früh der Fall ist (vgl. μανδήλιον-Ikone) - zum Ziel von Wallfahrten werden. Die Verehrung gilt freilich nicht dem Bild, sondern der auf ihm dargestellten Person, was sich auch in der ausdrücklich vorgeschriebenen Beschriftung des Bildes mit dem Namen des entsprechenden Heiligen bemerkbar macht. Denn die Verehrung, die man dem Bild erweist, geht - wie das siebte ökumenische Konzil 787 im Aufgreifen früherer kirchlicher Überzeugungen betont - auf das Urbild über: Wer das Bild verehrt, der verehrt die darauf dargestellte heilige Person und damit letztlich Gott. Im mitteleuropäischen Abendland setzt sich die Verehrung und die Wallfahrt zu heiligen Bildern - hauptsächlich zu Gnadenbildern und Statuen der Muttergottes - erst seit dem Mittelalter durch. So ist etwa das Gnadenbild in der Alten Kapelle zu Regensburg im 13. Jahrhundert entstanden und die Wallfahrt zum Bild unserer lieben Frau von Altötting im Jahre 1489.

Im Zuge der fortschreitenden Heiligenverehrung entstehen im westlichen Mittelalter die sogenannten „historischen Martyrologien", in denen die Angaben über Name, Sterbedatum und Bestattungsort eines Heiligen durch weitere Nachrichten zu einem kurzen Lebensabriß zusammengefaßt werden. Neben dem ausführlichen historischen Martyrologium des Beda Venerabilis († 735) ist hier vor allem das zwischen 859 und 877 mehrmals überarbeitete Martyrologium des Usuard von Saint-Germain-des-Prés zu nennen, das bis vor kurzem wesentliche Grundlage des Martyrologium Romanum bildete und im Jahre 2001 durch eine erneuerte Ausgabe ersetzt wurde. Seine Verlesung ist heute in der Regel im Morgengottesdienst (Laudes) vorgesehen.

Eine ähnliche Entwicklung führt im griechischen Osten zur Entstehung des Synaxarions. Dieses Buch leitet seinen Namen von der seit dem 4. Jahrhundert im griechischen Osten üblichen Versammlung (Synaxis) am Martyrer- oder Heiligengrab ab, bei der anläßlich des Jahresgedächtnisses eines Heiligen aus dessen Leidensgeschichte (Passio) oder Lebensbeschreibung (Vita) vorgelesen wurde. Seit dem 9. Jahrhundert in überregionalen Sammlungen zusammengefaßt, werden diese Texte in stark gekürzter Form in die liturgischen Bücher aufgenommen und bis auf den heutigen Tag im orthodoxen Morgengottesdienst (Orthros) verlesen. Unter den verschiedenen Textversionen des Synaxarions setzt sich seit dem 16. Jahrhundert in den gedruckten Büchern eine in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstandene Fassung durch.

Im christlichen Altertum und im frühen Mittelalter findet die Heiligkeit eines Verstorbenen in der Regel ihre Bestätigung durch die Verehrung der Gläubigen, die vom Ortsbischof anerkannt oder geduldet wird. Diese amtlich anerkannten Heiligen werden häufig von anderen Ortskirchen übernommen. Formell wird im Westen erstmals Ulrich von Augsburg († 973) 1036 auf der Synode von Tribur heiliggesprochen. Um Mißbräuche zu verhindern, kommt es Ende des 12. Jahrhunderts im Westen zu einer Zentralisierung der Heiligsprechungsgewalt in den Händen des Papstes und gleichzeitig zu einem institutionalisierten und in der Neuzeit mehrmals differenzierter geordneten Heiligsprechungsverfahren, bei dem neben Lebenswandel und Glauben des Heiligen zunächst vor allem ein auf seine Fürsprache geschehenes, glaubwürdig bezeugtes Wunder eine Rolle spielt. Auf lokaler Ebene bleibt dennoch die volkstümliche Verehrung heiligmäßiger Menschen erhalten, was wiederum zur Institutionalisierung des Seligsprechungsprozesses führt. Doch existieren auch andere Formen, wie etwa die

nachträgliche römische Bestätigung der bereits längere Zeit üblichen Meß- und Stundengebetstexte von lokalen Seligen.

Die Orthodoxe Kirche praktiziert kein ähnliches Heiligsprechungsverfahren, auch wenn in einigen seltenen Fällen vergleichbare Elemente des Vorgehens vorkommen. So läßt die Synode des Ökumenischen Patriarchats, die 1368 die Aufnahme des Gregorios Palamas († 1359) in den Heiligenkalender der Kirche von Konstantinopel beschließt, Berichte über den verschiedenenorts verbreiteten Kult des Heiligen und über von ihm bewirkte Wunder bestätigen; das geschieht allerdings nur, weil einige Personen Zweifel geäußert haben. In der heutigen orthodoxen Praxis bleibt in der Regel die Verehrung eines Heiligen, der aufgrund seines Martyrertodes, der Orthodoxie seines Glaubens, seines Gott wohlgefälligen Lebens und der durch ihn bewirkten Wunder anerkannt ist, zunächst auf jene Eparchie (Diözese) bzw. - in einer zweiten Stufe - auf jene autokephale Kirche beschränkt, in der er hauptsächlich gelebt und gewirkt hat.

Das Konzil von Trient reagiert in der Mitte des 16. Jahrhunderts auf Angriffe der Reformationszeit, indem es - über das Gedächtnis der Heiligen und ihre Verehrung als Vorbilder hinaus - den Gläubigen auch die übrigen Elemente der bisher geübten Heiligenverehrung, nämlich die Anrufung der Heiligen als Fürsprecher sowie die Verehrung ihrer Reliquien und Bilder empfiehlt. Damit schließt es sich dem letzten, gemeinsam mit der Ostkirche gefeierten ökumenischen Konzil an, das 787 zu Nizäa formuliert: „Wie die Gestalt des kostbaren und lebendigmachenden Kreuzes werden die verehrten und heiligen Bilder [...] in den heiligen Kirchen Gottes, auf heiligen Geräten und Gewändern, Wänden und Tafeln, Gebäuden und Wegen angebracht, und zwar das Bild unseres göttlichen Herrn und Erlösers Jesus Christus, unserer makellosen Gebieterin, der heiligen Gottesgebärerin, der verehrungswürdigen Engel und aller Heiligen und Seligen. Je häufiger sie nämlich durch eine bildliche Gestalt angeschaut werden, desto mehr werden auch deren Betrachter angeregt, der Urgestalten zu gedenken und sich nach ihnen zu sehnen. Man grüßt sie und erweist ihnen achtungsvolle Verehrung“ (Horos der 7. Sitzung am 13. Oktober 787). Das II. Vatikanum betont wieder neu die schon in altkirchlicher Zeit erkannte Bedeutung der Heiligen für die Kirche. Als die bei Gott vollendeten Gerechten bilden sie nämlich zusammen mit den noch auf Erden pilgernden Gliedern der Kirche, denen sie sich solidarisch verbunden wissen, die eine Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. So formuliert die Dogmatische Konstitution über die Kirche (Nr. 49): „Die Einheit der Erdenpilger mit den Brüdern, die im Frieden Christi entschlafen sind, hört keineswegs auf, wird vielmehr nach dem beständigen Glauben der Kirche gestärkt durch die Mitteilung geistlicher Güter. Dadurch nämlich, daß die Seligen inniger mit Christus vereint sind, festigen sie die ganze Kirche stärker in der Heiligkeit, erhöhen die Würde des Gottesdienstes, den sie auf Erden Gott darbringt, und tragen auf vielfältige Weise zum weiteren Aufbau der Kirche bei (vgl. 1 Kor 12, 12-27). Denn in die Heimat aufgenommen und dem Herrn gegenwärtig (vgl. 2 Kor 5, 8), hören sie nicht auf, durch ihn, mit ihm und in ihm beim Vater für uns Fürbitte einzulegen.“

In der gegenwärtigen kirchlichen Praxis begegnet bereits der Täufling seinem christlichen Namenspatron. Die Gläubigen beider Kirchen ehren ihre Namenspatrone häufig in ihren Häusern und Wohnungen durch Ikonen, Bilder oder Statuen. Im Rahmen der orthodoxen Gottesdienstordnung bietet sich den Gläubigen täglich die Möglichkeit, ihre Tagesheiligen in spezifischen Gesängen zu feiern. In ähnlicher Weise

sieht das erneuerte römisch-katholische Meßbuch und ebenso das Stundenbuch - aufgrund der Betonung des Herrenjahres - zwar nicht für jeden, aber doch für die meisten Tage des Kirchenjahres das Gedächtnis von Heiligen vor, so dass die Gläubigen auf diese Weise viele Tagesheilige feiern können. Außerdem wird in den eucharistischen Hochgebeten bzw. Anaphoren beider Kirchen der Tagesheiligen gedacht. Beide Kirchen pflegen heute ein reiches kirchliches Brauchtum, das die Erinnerung an die Heiligen wachhält. Zu nennen sind an erster Stelle die bei den Gläubigen populären Feiern ihrer Namens- und Kirchenpatrone, die sie über die entsprechenden Heiligen hinaus an ihren Tauftag und an ihre Zugehörigkeit zu einer konkreten Kirchengemeinde erinnern. In der Römisch-katholischen Kirche werden eine Reihe von Segnungen gespendet, die sich - etwa in Gestalt der Kindersegnung am Fest der unschuldigen Kinder, des Blasiussegens oder der Kräutersegnung am Fest der Aufnahme Mariae in den Himmel - unter den Gläubigen mancherorts großer Beliebtheit erfreuen. Das gleiche gilt z. B. für die orthodoxe Artoklasia, d. h. für die Segnung und Austeilung von Broten anläßlich eines Heiligenfestes. Besonders beliebt ist bei den Griechen die Vasilopitta, ein zu Ehren des heiligen Basilius (1. Januar) hergestelltes Gebäck, oder bei den Serben die Slava, ein Fest zu Ehren des Familienpatrons. In der römisch-katholischen Volksfrömmigkeit gelten Mai und Oktober als Muttergottes-Monate, die von spezifischen, bisweilen sehr populären Andachten (Maiandacht, Oktoberrosenkranz) geprägt sind. Mit diesem Brauchtum kann man auf orthodoxer Seite z. B. das Apostelfasten vor dem Fest der Apostel Petrus und Paulus (29. Juni) oder den Muttergottes-Monat August vergleichen, wobei letzteren Wallfahrten, besondere Gottesdienste (Parakleseis) und das Fasten vor dem Fest der Entschlafung der Gottesmutter (15. August) charakterisieren. Schließlich blüht in beiden Kirchen bis auf den heutigen Tag ein reiches Wallfahrtswesen zu den Stätten der Heiligen, unter denen die Heiligtümer der Muttergottes einen besonderen Rang einnehmen.

Die Heiligenverehrung trägt also in Ost und West viele grundlegende gemeinsame Züge. Das heißt nicht, dass es keine Unterschiede gibt; doch müssen diese einander nicht gegenseitig ausschließen, sondern können jeweils die Schwesterkirche bereichern. Daher ist es sinnvoll, im folgenden einer Reihe von Heiligen zu gedenken, deren Verehrung beide Kirchen noch mehr miteinander verbinden kann.

3. Ost und West verbindende Heilige und Heiligenfeste

An den Hochfesten des Kirchenjahres feiern orthodoxe und römisch-katholische Christen die zentralen Geheimnisse ihrer Erlösung. Diese kommen - im Heilswerk Christi tief verwurzelt - besonders deutlich in den Festen Seiner Geburt, Seines Leidens, Seiner Auferstehung, Seiner Himmelfahrt sowie im Pfingstfest und wöchentlich in der Sonntagsfeier zum Ausdruck. Darüber hinaus teilen beide Kirchen den Glauben, dass sich das Paschamysterium ihres gemeinsamen Herrn im Leben, aber auch in den Festen und Gedenktagen Seiner Heiligen widerspiegelt. In diesem Sinne verehren sie an erster Stelle die Muttergottes, die durch das Wirken des Heiligen Geistes ihren Herrn und Erlöser empfangen und geboren hat.

3.1 Die Muttergottes

„Gegrüßet seist du, Maria, voll der Gnade, der Herr ist mit dir" (Lk 1,28). Mit diesen Worten begrüßt der Erzengel Gabriel Maria im Lukas-Evangelium. Als Marien-

gruß des Akathistos-Hymnus und des Ave Maria des Rosenkranzes sind diese Worte des Erzengels auch bei den Gläubigen beider Kirchen sehr beliebt. Darüber hinaus weisen sie dem orthodoxen und dem römisch-katholischen Beter den Weg zur Beantwortung der Frage, warum Maria in ihren Kirchen so hoch verehrt wird. Denn Maria erwidert den Gruß des Erzengels mit den Worten: „Ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe, wie du es gesagt hast" (Lk 1,38). Damit öffnet sie sich vorbehaltlos der vom dreieinigen Gott gewünschten Gemeinschaft mit seiner Schöpfung. Beide Kirchen identifizieren sie daher mit jener vom Propheten Jesaja verheißenen Jungfrau, aus der der Messias geboren werden soll (vgl. Lk 1,26-35 u.ö.). Folglich bekennen sie im nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, dass Gottes Sohn „vom Heiligen Geist und der Jungfrau Maria Mensch geworden ist." In freier Entscheidung läßt sich Maria nämlich von Gott in den Dienst nehmen und ermöglicht so das Heilswerk des Sohnes Gottes, der als ihr eigener Sohn auch Sohn der Menschen ist.

Weil der Menschensohn zugleich Gottes Sohn ist, wird Maria im Jahre 431 auf dem ökumenischen Konzil von Ephesus zu Recht als Gottesgebärerin (griech. θεοτόκος; lat. Dei genetrix) gefeiert. Trotz dieser Auserwählung bleibt die Gottesgebärerin als Geschöpf mit der Schöpfung solidarisch verbunden. Auf dieser Linie liegt ihr vermittelndes, auf Christus, den einzigen Mittler, hinweisendes Handeln, wie es etwa auf der Hochzeit von Kana deutlich wird (vgl. Joh 2,1-12). Dadurch werden die Gläubigen beider Kirchen ermutigt, Maria als Fürsprecherin anzurufen. Die Anrufung und Verehrung der heiligen Jungfrau und Gottesmutter Maria ist freilich stets in Verbindung mit der von ihr ermöglichten Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zu sehen; „denn wofür wir den Wohltäter preisen, dafür preisen wir auch seine Mutter zusammen mit ihm" (Basilius von Seleukia, Oratio 39,2).

Beide Kirchen feiern Maria bis auf den heutigen Tag in vielen gemeinsamen Festen. So bringt z. B. der orthodoxe Festtagshymnus zum 8. September die Freude der Gläubigen über die Geburt der Gottesmutter folgendermaßen zum Ausdruck:

„Deine Geburt, Gottesgebärerin, * hat dem ganzen Erdkreis Freude verkündigt. *
Denn aus dir ging auf die Sonne der Gerechtigkeit, * Christus, unser Gott. *
Er nahm den Fluch hinweg, brachte den Segen * und zerstörte den Tod, *
schenkte uns ewiges Leben."

Wie der christliche Osten feiert auch die Römisch-katholische Kirche am 8. September das Geburtsfest der Gottesmutter und besingt sie im Morgengottesdienst mit dem gleichen Hymnus. Daher eignet sich dieses Fest besonders gut für eine gemeinsame Feier der beiden Kirchen zu Ehren und zum Gedächtnis Marias. Ähnliches gilt für das Fest Mariae Himmelfahrt bzw. Mariae Entschlafung am 15. August.

Eindrucksvoll vermitteln auch die Ikonen der Gottesmutter mit dem Jesus-Kind die Botschaft von der wirklichen Menschwerdung des göttlichen Logos aus Maria. Vor diesem Hintergrund eröffnet sich die Möglichkeit gemeinsamer Wallfahrten zu Gnadenstätten, in deren Mittelpunkt Muttergottesikonen stehen, die - ob von deutschen Katholiken seit Jahrhunderten als Gnadenbilder verehrt oder neuerdings in orthodoxen Kirchen unseres Landes vertrauensvoll aufgesucht - als Zeugnisse gemeinsamen Glaubens angenommen werden können (z.B. Muttergottesikone der Alten Kapelle in Regensburg vom Typus der Hodegitria [Wegweiserin], Ikone Salus populi Romani als Bild der dreimal wunderbaren Mutter im Ingolstädter Münster, Muttergottesikone von der immerwährenden Hilfe in Redemptoristenklöstern und vielen Pfarrkirchen,

Muttergottesikone in der orthodoxen St. Andreaskirche von Düsseldorf, Muttergottesikone in der Kirche von Morsbach/Sieg).

3.2 Der heilige erstberufene Apostel Andreas

Das Markus-Evangelium zählt Andreas unter den Zwölfen zusammen mit Petrus, Jakobus und Johannes zu den vier vertrautesten Aposteln Jesu. Johannes charakterisiert ihn als den ersten Jünger, den der Herr in seine Nachfolge ruft. Zu Recht bezeichnet ihn die orthodoxe Tradition daher als den Erstberufenen. Der unter den Gläubigen sehr bekannte Apostel gehört bis auf den heutigen Tag in beiden Kirchen zu den beliebtesten Namens- und Kirchenpatronen. Wie sein Bruder Simon, dem Jesus den Beinamen Petrus gibt, stammt er aus dem am See Tiberias gelegenen hellenistisch geprägten Fischerort Betsaida-Julias. Als sich Simon in Kafarnaum verheiratet, siedelt auch Andreas dorthin über und arbeitet zusammen mit ihm als Fischer. In dieser Zeit schließt er sich der Umkehrbewegung Johannes' des Täufers an, begegnet in diesem Kreis Jesus, folgt seinem Ruf und gewinnt auch Simon für ihn. Fortan begleitet er Jesus zusammen mit den anderen Jüngern und wird Zeuge seiner Frohen Botschaft und seines heilenden Wirkens. Dabei stellt er sich als Vermittler zwischen Jesus und hellenistischen Juden und Heiden zur Verfügung. Nach Ostern verkündet er - wie spätere Berichte überliefern - die Frohe Botschaft vor allem im vorderen Kleinasien, im südlichen Schwarzmeergebiet und in den unteren Donauländern. Nach alter Überlieferung soll er schließlich um 68 in Patras an einem X-förmigen Kreuz (Andreaskreuz) den Martyrertod erlitten haben. Seine Reliquien werden seit dem 4. Jahrhundert in der Apostelkirche von Konstantinopel verehrt. Dort ist er noch heute Hauptpatron des Ökumenischen Patriarchats. Bereits im 5. Jahrhundert lassen sich auch in Rom und Ravenna Kirchen nachweisen, die unter dem Patronat des Andreas stehen. Seither breitet sich seine Verehrung rasch in Ost und West aus. So ist Andreas heute Patron von Ländern und Regionen wie Griechenland, Russland, Schottland und Sizilien. Sein Fest wird in beiden Kirchen am 30. November begangen. Von großer Bedeutung ist, dass Papst Paul VI. das Haupt des Andreas, das 1462 nach Rom gelangt ist, 1964 der Kirche von Patras zurückgibt. In diesem Geist überreicht auch Patriarch Athenagoras Papst Paul VI. eine Ikone, auf der die beiden Apostelbrüder Petrus und Andreas in brüderlicher Umarmung dargestellt sind. Diese versöhnlichen und freundschaftlichen Gesten entsprechen ganz dem vermittelnden Wesen des Apostels Andreas und eröffnen den beiden Schwesterkirchen neue Wege der Annäherung. So besuchen seither alljährlich Delegationen der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Patriarchats die jeweilige Schwesterkirche am Fest ihres apostolischen Hauptpatrons und bringen dadurch - analog zur beschriebenen Ikone - die gegenseitige brüderliche Zusammengehörigkeit zum Ausdruck. In diesem Sinne könnte St. Andreas die Gläubigen beider Kirchen an seinem Festtag schließlich daran erinnern, dass ihr gemeinsamer Glaube letztlich auf dem Fundament der Apostel gründet.

3.3 Die heilige apostelgleiche Maria Magdalena

Nach dem Zeugnis des Johannes-Evangeliums sendet der auferstandene Herr Maria Magdalena als erste Botin seiner Auferstehung zu den Brüdern. Sie erfüllt seinen Auftrag und gibt die Frohe Botschaft von Christi Auferstehung an die Jünger weiter (vgl. Joh 20,11-18). Diese Nachricht findet sich auch in Mk 16,9-11 und Mt 28,9f., so

dass schon Hippolyt von Rom († 235; vgl. Hippolyt von Rom, Kommentar zum Hohen Lied 25,6) und nach ihm einige mittelalterliche Theologen des Ostens und des Westens Maria Magdalena „Apostelin der Apostel" nennen. Die orthodoxe Gottesdienstordnung charakterisiert sie an ihrem Gedenktag (22. Juli) in ähnlicher Weise als „apostelgleiche" (griech. ἰσαπόστολος). Sie ist eine in beiden Kirchen bekannte und beliebte Heilige, über die uns die Heilige Schrift viel zu berichten weiß. Aus der wohlhabenden Stadt Magdala am Westufer des Sees Genesaret stammend, wird sie von Jesus geheilt und begleitet und unterstützt Ihn und die Jünger fortan zusammen mit anderen Frauen. Die Evangelien nennen sie dabei stets an erster Stelle. Insbesondere bei der Kreuzigung, Grablegung und am leeren Grab sucht Maria Magdalena die Nähe Jesu und hält Ihm unverbrüchlich die Treue. Ost- und Westkirche gedenken ihrer daher vor allem in den Gottesdiensten des Osterfestkreises. Da ihr Fest in beiden Kirchen am 22. Juli begangen wird, eignet es sich besonders gut für eine gemeinsame Gedenkfeier zur Erinnerung an die ersten Zeugen und Verkündiger der Frohen Botschaft unseres Herrn.

3.4 Der heilige Martyrerbischof Klemens von Rom

Zu den frühen Martyrern der Kirche, die ihren Glauben mit ihrem Leben bezeugen und daher als Heilige verehrt werden, zählt der Martyrerbischof Klemens von Rom († ca. 101). Er leitet zunächst zusammen mit einem Presbyterkollegium die römische Ortskirche, wird dann aber - nach dem Zeugnis einer glaubwürdigen Überlieferung des 5. Jahrhunderts - unter Kaiser Trajan um seines Glaubens willen nach Cherson auf der Krim verbannt. Dort wird er nach erneutem kirchlichen Wirken von den staatlichen Behörden zum Tod verurteilt, indem man ihn - mit einem Anker um den Hals - im Schwarzen Meer ertränkt. Brücken zwischen Ost und West schlägt Klemens durch seinen Verkündigungsdienst in Rom und Cherson. Das gleiche gilt für seinen Brief, den er im Namen der römischen Kirche an die mit ihren Presbytern zerstrittene Kirche von Korinth schreibt; denn sein Schreiben erzielt bei den Korinthern offensichtlich eine so positive Wirkung, dass es die syrische und die ägyptische Kirche in der Spätantike sogar zu den kanonischen Schriften des Neuen Testaments zählen. Auch die zahlreichen, in Ost und West unter dem Namen des Klemens verfaßten Werke (pseudoklementinische Literatur) geben Aufschluß über das hohe Ansehen des Heiligen. Seine Lebensbeschreibung, die im orthodoxen Morgengottesdienst an seinem Gedenktag (24.11.) verlesen wird, beschreibt ihn als einen Verkündiger des Evangeliums, der die Anordnungen der Apostel getreulich aufgezeichnet hat. Spezifische Wunder, die der Fürsprache des Klemens zugeschrieben werden, wie die Errettung eines ertrunken geglaubten Kindes, lassen ihn im Westen vor allem zum Patron der Seeleute und Kinder, aber auch zum Fürsprecher bei Kinderkrankheiten, Wassergefahr, Sturm und Gewitter werden. Das Klemensgrab bei Cherson gerät zwar aufgrund von kriegerischen Wirren in Vergessenheit, wird aber von Kyrillos, dem Apostel der Slaven, im Jahre 861 wieder aufgefunden. Dieser läßt einen Teil der Reliquien in der Kathedrale von Cherson niederlegen und überführt zusammen mit seinem Bruder, dem späteren heiligen Slavenerzbischof Methodios, einen anderen Teil in die römische Basilika San Clemente. Darüber hinaus setzen die beiden Missionare weitere Klemensreliquien fruchtbar für die Slavenmission ein, so daß sich Klemens noch heute bei den orthodoxen und römisch-katholischen Slavenvölkern eines hohen Ansehens er-

freut. Außerdem läßt Großfürst Vladimir - wohl im Zusammenhang mit seiner Taufe im Jahre 988 - Klemensreliquien von Cherson nach Kiev übertragen. Daher sind die Mönche des Kiever Höhlenklosters noch heute davon überzeugt, in ihren Höhlen das Haupt des heiligen Klemens zu hüten. Als römischer Martyrerbischof, der von Orthodoxen und römischen Katholiken gleichermaßen als Heiliger verehrt wird, kann Klemens gewiß als ein besonders verständnisvoller Fürsprecher für die volle Kirchengemeinschaft zwischen unseren Kirchen angerufen werden.

3.5 Die heilige Klostergründerin und Nonne Makrina

Dem großen kappadokischen Kirchenvater Gregor von Nyssa († nach 394) verdanken wir die ansprechende Lebensbeschreibung seiner Schwester Makrina, einer frühen christlichen Klostergründerin. Sie bemüht sich in der nachkonstantinischen Friedenszeit, also in der Ära nach den blutigen Christenverfolgungen, als Asketin und Nonne um die Ablegung eines unblutigen Christuszeugnisses (griech. μαρτύριον, lat. martyrium). 327 im Raum der kappadokischen Hauptstadt Neocäsarea geboren, wächst Makrina als ältestes von zehn Kindern in einer alten und vornehmen christlichen Familie auf, die christliche Martyrer und Bekenner zu ihren Vorfahren zählt. Von ihrer frommen Mutter erzogen, lernt Makrina anhand der Psalmen und des Buches der Sprichwörter lesen und schreiben und erhält neben einer breiten Einführung in das Wissen ihrer Zeit auch eine praktische haushaltsorientierte Ausbildung. Nach dem Tod ihres Verlobten entscheidet sie sich für ein jungfräuliches Leben im Kreis ihrer Familie. Dabei steht Makrina ihrer früh verwitweten Mutter in allen Familienangelegenheiten, vor allem bei der Kindererziehung, mit Rat und Tat bei. So entwickelt sie sich zu einer Familienautorität, die auch den akademischen Hochmut ihres Bruders Basilius in die Schranken weist. Auf diese Weise führt sie ihn auf den Weg christlicher Bescheidenheit, der ihn mit Gottes Hilfe zu einem der größten Bischöfe und Theologen des christlichen Altertums heranreifen läßt. Selbst das hierarchische familiäre Sozialgefüge gestaltet Makrina zukunftsweisend um. Überzeugt sie ihre Mutter doch davon, „ihr gewohntes Leben aufzugeben, sowohl den prunkhaften Haushalt als auch die Bedienung durch Untergebene, [... und] stattdessen in ihrer Gesinnung mit dem einfachen Volke eins zu werden und ihr eigenes Leben mit dem der Jungfrauen zu vereinen, indem sie alle ihre Sklavinnen und Untergebenen zu gleichgeachteten Schwestern machte“ (Gregor von Nyssa, Vita Macrinae 7,2-8). Mit dieser neu entstandenen monastischen Gemeinschaft von Gleichen verläßt Makrina ihre Heimat und zieht sich um 352 auf das abgeschiedene Landgut Annesi zurück, in dessen Nähe ihre Brüder Basilius und Gregor bald darauf ein Männerkloster gründen. Der Hauptakzent ihrer Klostergemeinschaft liegt zwar auf Gebet und Meditation. Doch sind die Schwestern auch zu Diensten an Waisen und Hungernden bereit und gewähren Gebet, Einkehr und geistliches Gespräch suchenden Christen liebenswürdige Gastfreundschaft. Innerhalb des Klosters, aber auch gegenüber Familienmitgliedern und Gästen bewährt sich Makrina als eine kraftvolle und gebildete geistliche Lehrerin und als eine im Sinne Christi handelnde barmherzige geistliche Mutter. Selbst auf ihrem Sterbebett vermag sie ihren Bruder Gregor im „Dialog über die Seele und über die Auferstehung“ eindrucksvoll zu trösten. In Gregors Gegenwart stirbt sie am 19. Juli des Jahres 380. Die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche begehen bis auf den heutigen Tag an ihrem Todestag gemeinsam Makrinas Gedächtnis. Sie sind mit der Heiligen auch

durch die Tatsache verbunden, dass sie Makrina in neueren kirchlichen Verlautbarungen ausdrücklich als vorbildliche christliche Frau würdigen und empfehlen (vgl. Kommuniqué der Rhodoskonferenz 1988, Zur Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche und zur Frage der Ordination von Frauen; Papst Johannes Paul II., Über die Würde und Berufung der Frau anläßlich des marianischen Jahres 1988). Da Makrina die zu ihrer Zeit neue mönchische Bewegung aufgegriffen und christlichen Frauen zugänglich gemacht hat, können sich beide Kirchen gewiß an ihrem Leben orientieren, wenn sie neuen geistlichen Bewegungen begegnen und sich um ihre Integration in die Kirche bemühen.

3.6 Der heilige Bischof Nikolaus von Myra

Der in Ost und West gleichermaßen beliebte heilige Nikolaus gilt im Bewußtsein der Gläubigen als der Bischof schlechthin. Dabei ist über ihn historisch wenig bekannt. Doch besteht kein Zweifel, dass Nikolaus ein sehr bedeutender Bischof seiner lykischen Heimat gewesen ist, der in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts der Kirche von Myra vorsteht und an einem 6. Dezember stirbt. Alle weiteren Nikolaus-Überlieferungen bringen in erster Linie zum Ausdruck, was das christliche Volk an einem Bischof besonders schätzt und verehrt. So erweist sich Nikolaus in der Erzählung, in der er drei armen jungen Mädchen zur Aussteuer und damit zu einer ehrenhaften Hochzeit verhilft, als „ein sichtbarer Abdruck des Erbarmens des Erlösers Christus mit uns", so daß sich in seinem Handeln „die Klugheit eines Hirten für jene, die an der Seele krank sind," und „bischöfliches Geschick" bemerkbar machen (vgl. Vita per Michaëlem 18). Ebenso zeigt er sich, wie eine andere Erzählung überliefert, um das leibliche Wohl seiner hungernden Gemeinde besorgt. Der gütige und freigebige geistliche Hirte hat freilich nichts von einem schwachen Bischof an sich. Um unschuldig verurteilte Feldherren zu retten, tritt er den Mächtigen dieser Welt - und wenn es Kaiser Konstantin selbst ist - mutig, unnachgiebig und mit Erfolg entgegen. Auch die Gewalten der Natur schrecken Nikolaus nicht ab. So steht er in Seenot geratenen Seeleuten auf ihren Hilferuf hin so tatkräftig zur Seite, dass sie wieder Mut fassen und mit vereinten Kräften den rettenden Hafen erreichen. In gleicher Weise bewährt er sich in den Stürmen der arianischen Glaubenswirren, indem er als „Richtschnur des Glaubens" (Hymnus des orthodoxen Nikolausfestes) auf der Seite der rechtgläubigen Väter von Nizäa steht. Vor allem bleibt Nikolaus immer bescheiden und verweist diejenigen, die ihm danken wollen, auf ihren eigentlichen „Bischof und Hirten" (1 Petr 2,25): „Bitte erkennt euch selbst, meine Kinder," ruft er den geretteten Seeleuten zu, „und richtet eure Herzen darauf, dem guten und erbarmungsreichen Herrn und Erlöser eurer Seelen zu gefallen" (Vita per Michaëlem 36). Auf diese Weise macht er zugleich deutlich, aus welcher Quelle er selbst seine Kräfte schöpft. Im Anschluß an die drei ältesten Erzählungen wird Nikolaus vor allem Patron der Gefangenen und Seeleute, während er im abendländischen Adventsbrauchtum die Züge eines Gabenspenders und eines Schutzherrn der Kinder trägt. Schließlich bezeugen die berühmten Nikolauswallfahrten nach Myra und zu seinen Reliquien nach Bari und vor allem die unzähligen Nikolaus- bzw. Nikolaikirchen in ganz Europa die nach wie vor große Beliebtheit des Heiligen. Sein gemeinsames Fest am 6. Dezember könnte beide Kirchen zusammenführen und kurz vor dem Geburtsfest unseres Herrn dazu anregen, Möglichkeiten in der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft zu suchen, um durch ihren

gemeinsamen Dienst „die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters" (Tit 3,4; vgl. 2. Lesung der römisch-Katholischen Weihnachtsmesse am Morgen) deutlich in Erscheinung treten zu lassen.

3.7 Die heilige Kaiserin Helena

Die orthodoxe Kirche begeht am 21. Mai das Gedächtnis „der heiligen, ruhmreichen, großen, von Gott gekrönten und apostelgleichen Kaiser Konstantin und Helena". Sie verehrt also zusammen mit Konstantin, der als erster römischer Kaiser das Christentum als erlaubte Religion (lat. religio licita) fördert, auch seine Mutter Helena als Heilige. Die Katholische Kirche feiert St. Helenas Gedenktag am 18. August. Um 248 wahrscheinlich in dem kleinasiatischen Städtchen Drepanon geboren und dort als Herbergswirtin tätig, geht Helena - gemäß dem damaligen staatlichen Recht - mit dem hohen römischen Offizier Konstantius Chlorus aus Standesgründen eine eheähnliche Verbindung ein, aus der um 272/73 ihr Sohn Konstantin hervorgeht. Nach seinem Aufstieg zum Caesar muß sich Konstantius Chlorus 289 von Helena trennen, so daß sie erst wieder in Erscheinung tritt, als ihr Sohn Konstantin 306 Kaiser des weströmischen Reiches wird und seine Mutter zu sich in seine Residenzstadt Trier oder ab 312 in die Reichshauptstadt Rom holt. Früher und eindeutiger als Konstantin entscheidet sich Helena für den christlichen Glauben. Als Konstantin im Jahre 324 Alleinherrscher des römischen Reiches wird, steigt Helena zur Kaiserin (lat. Augusta) auf. Sie erhält neben zahlreichen Privilegien auch die Verfügungsgewalt über den kaiserlichen Schatz, was wiederum das von Neid und negativen Gerüchten geprägte Helenabild der noch weitgehend heidnischen Geschichtsschreiber der zeitgenössischen Oberschicht erklärt. Im Gegensatz dazu manifestiert sich Helenas Frömmigkeit in häufigem Kirchenbesuch in betont schlichter Kleidung und in der Stiftung und reichen Ausstattung von Kirchen, unter denen vor allem die Geburtskirche in Betlehem und die römische Basilika Santa Croce in Gerusalemme zu nennen sind. Ihre Hochherzigkeit und Wohltätigkeit macht sich in tatkräftiger Hilfe für Arme und Bedrängte, in der Befreiung von Gefangenen aus Kerkern und Bergwerken und in der Rückberufung von Verbannten bemerkbar. Die letzten Jahre ihres Lebens nutzt Helena, um als christliche Pilgerin die ehrwürdigen Stätten des Heiligen Landes zu besuchen, indem sie „den Fußstapfen des Erlösers die gebührende Verehrung erwies, nach dem Worte des Propheten, der da sagt: 'Laßt uns anbeten an dem Orte, an dem seine Füße gestanden" (Eusebius von Cäsarea, Vita Constantini 3,42,2). Mit dieser Wallfahrt wird auch die Auffindung des heiligen Kreuzes durch Helena in Verbindung gebracht. Die Ikonen zeigen sie daher in der Regel, wie sie zusammen mit ihrem Sohn Konstantin den Gläubigen das Kreuz unseres Erlösers zur Verehrung entgegenhält. Im Alter von etwa achzig Jahren stirbt Helena schließlich um 328/29. So förderlich sich die Gesetzgebung und die Kirchenpolitik ihres kaiserlichen Sohnes auf die allmähliche Christianisierung des römischen Reiches auswirkt, so unverzichtbar sind für die Einwurzelung des Christentums Frauen wie Helena, die durch unaufdringliche Frömmigkeit und hochherzige Wohltätigkeit die christliche Botschaft unermüdlich, glaubwürdig und - wie ihre Verehrung als Heilige zeigt - wirkungsvoll bezeugen. Die fromme Wallfahrerin Helena kann die beiden Kirchen z. B. zu einer gemeinsamen Wallfahrt nach Trier anregen; denn dort erinnert die Konstantinsbasilika an ihren Sohn, während die Tradition Helena seit dem Mit-

telalter mit dem heiligen Rock und den Reliquien des heiligen Apostels Matthias in Verbindung bringt.

3.8. Die heiligen Lehrer der Slaven Kyrillos und Methodios

Der europäische Einigungsprozeß, der nach der politischen Wende in Mittel- und Osteuropa eine neue Dimension erhalten hat, rückt auf der Suche nach tragenden Perspektiven der Europäischen Union zwei griechische Missionare in den Blick, die in beiden Kirchen als Heilige verehrt werden: Die aus Thessaloniki stammenden Brüder Kyrillos und Methodios, die neben dem heiligen Benedikt von Nursia als Patrone Europas gelten. In einer spannungs- und konfliktgeladenen Zeit, in der auch die Einheit der Kirche ernsthaft bedroht ist, übernehmen sie ihren Missionsauftrag und begeben sich im Frühjahr 863 nach Mähren, um dort das Volk in seiner eigenen Sprache im christlichen Glauben zu unterweisen. So legen sie - in Anlehnung an das griechische Alphabet - den Grund zur altslavischen Schrift und damit überhaupt zur Entstehung der slavischen Literatur. Sie werden daher zu Recht als Lehrer und Apostel der Slaven geschätzt und verehrt. In ihrer Mission setzen sie sich für die Achtung der kulturellen Identität und die Gleichwertigkeit aller Völker ein, die unterschiedslos zum Heil berufen sind. Diese Überzeugung unterstreicht die Lebensbeschreibung des heiligen Kyrillos, der seinem Gegner in einem Streitgespräch zu Venedig folgende Frage entgegenhält: „Kommt nicht der Regen von Gott, und zwar in gleicher Weise über alle? Scheint nicht ebenso die Sonne auf alle (vgl. Mt 5,45), und atmen wir nicht alle in gleicher Weise die Luft?“ (Kyrillos-Vita § 16). Über alle nationalen Rivalitäten und kirchlichen Auseinandersetzungen hinweg setzen sie ihr Werk der Verkündigung des Evangeliums fort und verstehen sich nicht nur als Missionare der Kirche von Konstantinopel, sondern als Geistliche, die im Dienst der ganzen Kirche stehen. So zögern sie nicht, sich mit den kostbaren Reliquien des heiligen Martyrerpapstes Klemens nach Rom zu begeben, wo ihnen Papst Hadrian II. zusammen mit dem römischen Klerus und zahlreichen Gläubigen bis vor die Tore der Stadt entgegengeht und sie ehrenvoll empfängt. Während Kyrillos in Rom stirbt und dort an der Seite des heiligen Klemens in der Basilika San Clemente bestattet wird, nimmt das Begräbnis des Methodios im mährischen Velehrad die Züge einer Feier an, in der sich der Gedanke des einen Glaubens in der Vielfalt der kulturellen Traditionen eindrucksvoll konkretisiert; denn „nachdem ihn seine Schüler aufgebahrt hatten, erwiesen sie ihm würdige Ehre. Sie verrichteten das kirchliche Offizium lateinisch, griechisch und slavisch und setzten ihn dann in der Kathedralkirche bei“ (Methodios-Vita § 17). Kyrillos und Methodios, den großen Heiligen Europas, war es zu Lebzeiten nicht vergönnt, ungeteilte Zustimmung zu ihrem missionarisch-kulturellen Werk zu erfahren. Die zweieinhalbjährige Verbannung des heiligen Methodios in einem schwäbischen Kloster und die Vertreibung seiner Schüler gleich nach seinem Tod (885) verhinderten einen Brückenschlag zwischen den auseinanderdriftenden Blöcken von Ost- und Westeuropa. Um so mehr ermutigt uns heute ihr Gedächtnis (14. Februar in der Katholischen und 11. Mai in der Orthodoxen Kirche), nach ihrem Beispiel der Verwirklichung der sichtbaren kirchlichen Einheit und der christlichen Völkergemeinschaft zu dienen.

4. Praktische Anregungen

Die gemeinsame Verehrung der Heiligen kann das Miteinander der beiden Schwesterkirchen bereichern und ihre Verbundenheit vertiefen.

An erster Stelle sollte ihre Übereinstimmung in Verständnis und Verehrung der Heiligen in **Gottesdiensten** zum Ausdruck kommen, z. B.:

- in der Einladung zur Mitfeier der Heiligenfeste,
- in der Einladung zur Mitfeier der besonderen Marien-Gottesdienste und Marienmonate der jeweiligen Schwesterkirche (z. B. Akathistos-Gottesdienste an den Freitagen der vorösterlichen Fastenzeit, Maiandachten, Parakleseis-Gottesdienste im August),
- in gemeinsamen Wallfahrten zu Muttergottesikonen und Marienkirchen beider Kirchen (z. B. Muttergottes-Ikone in der Alten Kapelle zu Regensburg, Muttergottes-Ikone in der St. Andreaskirche von Düsseldorf, Muttergottes-Gnadenkapelle in Altötting, Muttergottes-Ikone von der immerwährenden Hilfe in Redemtoristenklöstern oder Pfarrkirchen, Ikone zur dreimal wunderbaren Mutter im Münster von Ingolstadt),
- in einer gemeinsamen Wallfahrt in die Helena-Stadt Trier,
- in einer gemeinsamen Wallfahrt nach Ellwangen zur Erinnerung an die Gefangenschaft des heiligen Methodios.

Zu all diesen Gottesdiensten gehört auch die geistliche Vorbereitung, z. B. durch Fasten.

Hinzu kommen weitere **Veranstaltungen**, die das im Gottesdienst Gefeierte vertiefen und einem größeren Kreis vermitteln können, z. B.:

- gemeinsame Gedenkfeiern zur Erinnerung an die ersten Glaubenszeugen und Verkündiger der Frohen Botschaft,
- Würdigung gemeinsamer Stadtpatrone (z. B. in Düsseldorf: St. Apollinaris von Ravenna; in München: St. Kosmas und Damian mit ihren Reliquien in der St. Michaelskirche),
- Symposien, die bei der Behandlung aktueller ökumenischer Themen die Heiligen und ihre Verehrung einbeziehen.

Schließlich besteht die Möglichkeit, den Gemeinden und einzelnen Gläubigen **Anregungen und Impulse** anzubieten, z. B.:

- Vorträge oder Publikationen über Heilige, ihr Leben, ihre Verehrung und ihre Ikonen und Bilder,
- Vorträge oder Publikationen über spezifische Heiligen-Texte, -Lieder und -Hymnen der jeweiligen Schwesterkirche (z. B. Allerheiligen-Litanei, Akathistos-Hymnus),
- ökumenische Einkehrtage mit Heiligenthematik (z. B. über Heilige und ihr Zeugnis für ein christliches Leben in Familie, Beruf, Gesellschaft und Staat),
- karitative Zusammenarbeit zwischen Pfarrgemeinden beider Kirchen (z. B. in Gestalt gemeinsamer vorweihnachtlicher bzw. adventlicher Wohltätigkeitsveranstaltungen zugunsten Notleidender unter dem Patronat des heiligen Nikolaus).

Die Verehrung der Heiligen vermag den Gläubigen beider Kirchen die Gabe zu vermitteln, einander noch näher zu kommen und sich gegenseitig noch mehr zu berei-

chern. Damit ist die Aufgabe verbunden, diese Gabe dankbar von Gott anzunehmen. Auf diesem Weg begleiten uns die Heiligen.

B. Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland und Geschäftsführung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Kirchenamt der EKD (Dortmund, Dezember 2002)

Ehen zwischen evangelischen und orthodoxen Christen und Christinnen

Hinweise zum gemeinsamen seelsorgerlichen Handeln unserer Kirchen in Deutschland

1. Die Situation als Herausforderung für unsere Kirchen

In den letzten Jahrzehnten ist unser Land zur Heimat von mehr als einer Million orthodoxer Christen und Christinnen geworden. Orthodoxe und evangelische Gemeinden leben in Deutschland in Nachbarschaft. Zu den Freuden dieses Zusammenlebens gehört die Entdeckung einer guten gemeinsamen christlichen Basis. Sie zeigt sich im Bekenntnis zum dreieinigen Gott, in der einen Taufe, aber auch im Gebet und im praktischen Dienst der Nächstenliebe. Sie zeigt sich auch in der Tatsache, dass sich Männer und Frauen aus unseren Kirchen kennen lernen und für den gemeinsamen Weg einer christlichen Ehe entscheiden. In einer Welt, in der das nicht selbstverständlich ist, ermutigen unsere Kirchen, eine kirchliche Trauung anzustreben und die christliche Orientierung der Ehe zu suchen. Orthodoxe und evangelische Kirchen stehen noch nicht miteinander in voller Kirchengemeinschaft. Auf vielerlei Weise sind sie jedoch miteinander verbunden. Sie bemühen sich, wo es möglich ist, zu gemeinsamem Handeln zu kommen. Das gilt insbesondere für die Fragen im Zusammenhang mit Ehen zwischen evangelischen und orthodoxen Christen und Christinnen. Von beiden Kirchen wird heute in Deutschland die Konfessionsverschiedenheit der Partner nicht mehr als grundsätzliches Hindernis für eine kirchliche Eheschließung gesehen. Der Wille der Brautleute, mit einem Partner der anderen christlichen Kirche die Ehe einzugehen, wird respektiert. Auch bestehen unsere Kirchen nicht darauf, dass einer der Partner zur Kirche des anderen übertritt.

2. Orthodoxe und evangelische Eheschließung und das Verständnis der Ehe

Der Traugottesdienst der Orthodoxen Kirche besteht aus zwei Teilen, der "Verlobung" und der eigentlichen Trauung bzw. "Krönung". Beide Teile werden in der Regel direkt nacheinander vollzogen. Die Verlobungsfeier besteht aus Fürbitten, Ringwechsel und dem Segensgebet des Priesters. Der Ablauf der Trauung umfasst Psalm 127 (128), Fürbitten, die Segensgebete des Priesters, die Krönung, das Ineinanderlegen der Hände, die Lesung von Eph 5,20-33 und Joh 2,1-11, denen weitere Fürbitten, Gebete und das Vaterunser folgen. Den Brautleuten wird der gesegnete gemeinsame Kelch gereicht. (Dies ist kein Hl. Abendmahl.) Es folgt ein dreimaliges Umschreiten des in der Mitte stehenden Tisches (als "Tanz des Jesaja" bezeichnet). Eine ausdrückliche

Erfragung des Ehewillens der Brautleute ist nur im slawischen Bereich der Orthodoxie bekannt. Die Ordnung in den Evangelischen Kirchen folgt mit der Möglichkeit der Variation dem Ablauf Gebet (Psalmgebet), Lesungen, Predigt, Schriftworte zur Ehe, Traufragen oder Trauerklärung, Ringwechsel, Ineinanderlegen der Hände, dazu biblisches Wort Mt. 19,6, Vaterunser, Segnung und Fürbitten (an denen sich auch Mitglieder der Traugemeinde beteiligen können). In diesem Gottesdienst werden Lieder aus dem Evangelischen Gesangbuch gesungen. Oft erklingt auch festliche Kirchenmusik. Mancherorts wird gegen Ende des Gottesdienstes auch eine Traubibel überreicht. Gepflegt wird die Tradition, ein besonderes biblisches Wort als Trauspruch für die Eheleute auszuwählen und auszulegen. Diese offenkundig verschiedenen Akzentsetzungen der hier nur im Überblick beschriebenen Traugottesdienste gehen auf eine lange geschichtliche und kulturelle Entwicklung zurück. Sie zeigen auch Unterschiede im Verständnis der kirchlichen Trauung. Die Orthodoxe Kirche zählt die Krönung zu den Mysterien (Sakramenten). Deshalb ist nach ihrer Auffassung die Trauung durch einen orthodoxen Priester das Gegebene. Die Evangelische Kirche sieht den besonderen Wert der kirchlichen Trauung im Bekenntnis zur Ehe als Gottes Stiftung auf Lebensdauer, in der Verkündigung des Wortes Gottes und im Zuspruch des Segens. Diesen wesentlichen Gehalt erblickt die Evangelische Kirche auch in dem Traugottesdienst der Orthodoxen Kirche. Die Orthodoxe Kirche würdigt die evangelische Trauung als ein geistliches Spezifikum westlicher kirchlicher Tradition. Aufgrund dieser unterschiedlichen Gewichtung ist im Augenblick eine gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Trauung nicht möglich. Angesichts der unterschiedlichen Ausprägungen dürfen allerdings die wichtigen und entscheidenden gemeinsamen geistlichen Wurzeln nicht übersehen werden, die ein gemeinsames pastorales Handeln begründen: Die christliche Ehe ist biblisch verankert. Die Gebete loben Gottes gute Schöpfung im Blick auf die Ehe. Die Eheleute sind unauflöslich miteinander verbunden. Gottes reicher Segen wird der Ehe zugesprochen. Zur Ehe gehört die Bereitschaft zur Elternschaft. Ehe und Familie sind grundlegend auf das Leben in der Gemeinschaft der Kirche bezogen. Diese geistliche Basis ermöglicht auch gemeinsames Handeln der Orthodoxen und Evangelischen Kirche in Deutschland bei konfessionsverschiedenen Ehen.

3. Praktische Empfehlungen

Nach dem in Deutschland geltenden Recht muss der kirchlichen Trauung eine standesamtlich anerkannte Eheschließung vorausgehen. Zur Vorbereitung der kirchlichen Trauung sollten die Brautleute rechtzeitig mit beiden zuständigen Pfarrämtern Kontakt aufnehmen und einen Termin für ein Traugespräch vereinbaren. Zum Traugespräch gehört, die Bedeutung der christlichen Ehe gerade auch im Hinblick auf die verschiedene kirchliche, gegebenenfalls nationale und familiäre Herkunft zu erörtern. Die mögliche Form der Eheschließung muss besprochen werden. Anzusprechen ist auch die Frage der kirchlichen Beheimatung der Kinder. Zu klären sind außerdem die kirchlichen Rahmenbedingungen (z. B. Trauzeugen, Kirchenmusik, Termine, an denen eine kirchliche Trauung üblicherweise stattfinden kann). Wenn möglich, sollte auch ein gemeinsames Traugespräch der Brautleute mit beiden Geistlichen angeboten werden. Auf jeden Fall sollen beide Geistliche miteinander Kontakt aufnehmen, um die notwendigen Verabredungen zu treffen. Beide Kirchen stimmen in der Erfahrung

überein, dass Ehen durch menschliche Schuld und menschliches Versagen zerbrechen können. Sie kennen deshalb unter je eigenen seelsorgerlichen Bedingungen die Möglichkeit der Wiederverheiratung Geschiedener. Eine rechtzeitige Beratung mit den zuständigen Geistlichen ist hier notwendig.

4. Möglichkeiten der Verabredung

Eine gemeinsame kirchliche Trauung, fälschlicherweise oft "ökumenische Trauung" genannt, ist zwischen evangelischen und orthodoxen Brautleuten derzeit nicht möglich. Das heißt auch, dass eine Vermischung der Trauriten nicht sinnvoll ist. Deshalb sollen sich die Brautleute für eine Form der Eheschließung entscheiden. Eine Trauung erst in der einen, dann in der anderen Kirche, eine sogenannte Doppeltrauung, soll nicht in Betracht gezogen werden. Wenn es aus pastoralen Gründen gewünscht wird und sinnvoll erscheint, ist ein gemeinsames kirchliches Handeln möglich. Der Rahmen dafür wird in Form einer freien Übereinkunft zwischen den Pfarrämtern und den Brautleuten verabredet. Bei einer Entscheidung für die Form der orthodoxen Feier der Trauung kann der/die evangelische Geistliche zu dieser Trauung eingeladen werden. Er/sie kann mit einem evangelischen Teil beginnen. Die Trauung findet in der jeweiligen orthodoxen Kirche statt. Wo dieses nicht möglich ist, kann sie gastweise in einer evangelischen Kirche durchgeführt werden. Dieser evangelische Teil kann zum Beispiel folgende Form haben: trinitarischer Lobpreis, gemeinsame Begrüßung, Gebet, Ansprache. Sofern in der jeweiligen orthodoxen Tradition eine Befragung der Brautleute nicht vorgesehen ist, kann sie an dieser Stelle geschehen. Im anderen Fall kann hier ein gemeinsames Traubekenntnis gesprochen werden. Außerdem kann ein geeignetes Lied aus dem Evangelischen Gesangbuch gesungen werden. Denkbar ist auch ein Gruß- und Segenswort des/der evangelischen Geistlichen im Anschluss an die orthodoxe Feier. Beide Geistliche sollen für die Verständlichkeit des Traugottesdienstes Sorge tragen. Dies kann zum Beispiel durch die Bereitstellung von Texten, ggf. in die deutsche Sprache übersetzt, oder durch eine erklärende Einführung geschehen. Für den Fall, dass sich die Brautleute für eine evangelische Trauung entscheiden, kann hierzu entsprechend der orthodoxe Pfarrer eingeladen und beteiligt werden, auch wenn er nicht gottesdienstlich leitend als Priester tätig werden kann. Dies zeigt sich darin, dass er auf das Tragen liturgischer Gewänder verzichten wird. Er sollte als Gast ausreichend zu Wort kommen, beispielsweise bei der Begrüßung oder mit einem Gruß- und Segenswort. Eine erfolgte Trauung wird für die Eheleute beurkundet und soll dem jeweils anderen Pfarramt gemeldet werden.

5. Der gemeinsame Weg in der Ehe

Die Situation der gespaltenen Christenheit legt der konfessionsverschiedenen Ehe eine besondere Last auf, bereichert sie aber auch, den Reichtum beider Traditionen in ihrer Gemeinschaft zu erfahren. Sich gegenseitig das kirchliche Brauchtum zu erklären, über den Glauben zu sprechen und das gemeinsame Gebet zu pflegen, sind nur einige von vielen Möglichkeiten, den gemeinsamen Weg in der Ehe mit geistlichem Leben zu füllen. Insbesondere der gemeinsame Besuch von Gottesdiensten hilft, das jeweilige kirchliche Leben kennen und besser verstehen zu lernen. In der Evangeli-

schen Kirche sind getaufte Mitglieder anderer Kirchen zur Teilnahme am Hl. Abendmahl eingeladen. In der Orthodoxen Kirche ist der Empfang der Hl. Eucharistie den orthodoxen Gläubigen vorbehalten. Sie dürfen die Hl. Eucharistie auch nur in der eigenen Kirche empfangen. Evangelischen Christen, wie allen Getauften, wird aber gesegnetes Brot, das sogenannte Antidoron, als Zeichen der Gemeinschaft in der Liebe gereicht. Auch die Möglichkeiten, an den Veranstaltungen und Angeboten des Gemeindelebens teilzunehmen, können genutzt werden. Wie bereits beim Traugespräch angesprochen, entscheiden die Eheleute, in welcher Kirche die Kinder getauft werden sollen. Beide Kirchen bekennen sich in ihrer Tradition zur Kindertaufe. Unsere Kirchen stellen gegenseitig die Gültigkeit der Taufe nicht in Frage. Die Taufe beheimatet aber ein Kind auch in einer bestimmten Kirche und Gemeinde vor Ort. Daher müssen die Eheleute in gegenseitiger Achtung vor der jeweiligen kirchlichen Tradition und in gemeinsamer Beratung eine Entscheidung finden. Bei der religiösen Erziehung der Kinder können und sollen sich beide Partner mit Blick auf ihre kirchlichen Traditionen beteiligen. Unsere Kirchen begleiten den Weg der Eheleute und Familien mit dem Angebot ihrer Ehe- und Familienberatung, den kirchlichen Kindergärten, dem Religionsunterricht an den Schulen und dem kirchlichen Unterricht in den Gemeinden.

6. Der gemeinsame Weg unserer Kirchen

Ein umfassendes gemeinsames Verständnis der kirchlichen Trauung herzustellen, ist nicht Aufgabe dieser Handreichung. Sie stellt aber einen weiteren Schritt auf dem Weg gemeinsamen seelsorgerlichen Handelns unserer Kirchen dar. Diese Empfehlungen sollen in der Zukunft überprüft und verbessert werden. Deshalb bitten wir alle Beteiligten, ihre Erfahrungen, Eindrücke und Meinungen den Herausgebern mitzuteilen.

Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland und *Geschäftsführung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Kirchenamt der EKD.*

Rezensionen

Ellis E. Earle, L'Antico Testamento nel primo cristianesimo, (Studi Biblici 122), Brescia: Paideia Editrice 1999, 223 S., ca. EUR 22,- (ISBN 88.394.0575.5)

Der Paideia-Verlag Brescia bringt in seinen „Studi Biblici" neben italienischen Autoren auch Übersetzungen exegetischer und hermeneutischer Werke heraus. Das vorliegende Buch ist in englischsprachiger Originalfassung unter dem Titel „The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the light of Modern Research" 1991 in der Tübinger Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament" (WUNT) erschienen. Der Vf., Professor für Neues Testament am South Western Baptist Seminary in den Vereinigten Staaten, versteht es von Anfang an, den behandelten Gegenstand zu einer spannenden Frage werden zu lassen, geht es dabei doch um nicht weniger als einen Schlüssel zur Theologie der neutestamentlichen Schriften.

Die Gottesbotschaft Jesu und der frühen Kirche hängt von ihrer heiligen Schrift ab, weswegen dem Kanon des Alten Testamentes (auch) als einem frühchristlichen Problem das erste Kapitel (S. 15-76) gewidmet ist. Hier zeigt sich bereits die Nähe zum Judentum: nicht nur der Umfang der Schrift, auch das Kanonprinzip wird frühchristlich übernommen. Als auch deuterokanonische Schriften den Weg in die christliche Bibel (bzw. diejenige der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche) finden, spielen dabei nordafrikanische Ortskirchen eine entscheidende Rolle. Antike Autoren wie Hieronymus können demgegenüber die Hebraica als die kanonische Hl. Schrift verteidigen und gleichzeitig die Septuaginta für autoritative Zitate heranziehen. Schriftbezüge sind also nicht per se Beleg für kanonische Autorität, hier spielt immer auch der liturgische Überlieferungszusammenhang und Gebrauch der griechischen Übersetzung eine Rolle. Spezifisch christlich ist E. zufolge nicht der eigene neue Kanon, sondern der hermeneutische Schlüssel zur Schrift. Was die Kanonbildung betrifft, wendet sich der Vf. gegen Spätdatierungen und auch gegen spät anzusetzende Kanondiskussionen. Jamnia wäre dann mehr als „rabbinische Akademie" zu verstehen, die das Hohelied oder Kohelet ähnlich diskutiert wie Luther den Jakobusbrief. Die Entwicklung des Alten Testamentes zeichnet E. im Anschluss an G. v. Rad und L. Goppelt in typologischen Kategorien nach.

Das zweite Kapitel (S. 77-104) bietet zu den „alttestamentlichen Zitationen im Neuen Testament" einen kurzen Überblick zur Forschungsgeschichte (der Nachweis von Midraschim im Neuen Testament, die Bedeutung der prophetisch-eschatologischen Perspektive in den Qumranschriften, die Testimoniensammlungen des 1. Jh.s). Textliche Differenzen zwischen Masoratext und alttestamentlichen Zitationen im Neuen Testament lassen sich möglicherweise durch einen Prozess der „Targumisierung" erklären. Ein Schlüssel zu dieser Frage ist E. zufolge die Annahme einer vorwiegend typologischen Exegese im Neuen Testament (L. Goppelt). Textvarianten

seien manchmal intendierte Änderungen, eine Art impliziter Midrasch, Anpassung der Schrift an den von der eschatologischen Situation der neutestamentlichen Gemeinde bestimmten, gegenwärtigen Gebrauch.

In Bezug auf die „biblische Exegese in der neutestamentlichen Kirche" (Kapitel 3, S. 105-162) kann, bei allen Ähnlichkeiten zum Judentum, von einer „vollständigen Reinterpretation der biblischen Schriften im Licht der Person, des Dienens, des Todes und der Auferstehung Jesu des Messias" gesprochen werden (S. 105). Methodisch gesehen herrscht eine freie Zitierweise vor, welche meist die LXX heranzieht, aber auch Übersetzungen aus dem Hebräischen ad hoc verwendet. Autoritative Einleitungsformeln (ἵνα πληρωθῇ v.a. bei Mt und Joh, λέγει Κύριος in der Apg und den Paulinen) sieht E. als Reflex frühchristlicher Prophetie an. Eine exegetische Formel bildet das πιστὸς ὁ λόγος in den Pastoralbriefen. E. beobachtet in den neutestamentlichen Auslegungen Ähnlichkeiten zur Qumran-Bewegung, vor allem aber zu den jüdischen Rabbinen. In diesem Zusammenhang referiert der Vf. die Auslegungsregeln des Hillel (Anwendungsbeispiele bei Jesus selbst bietet der erste Anhang). Midrasch setzt im Sinne der Interpretationstätigkeit bzw. des literarischen Ausdrucks (impliziter oder expliziter M.) schon früh an, was umstritten bleibt. Vom Entdecken schriftimmanenter Bedeutungselemente im rabbinischen Midrasch unterscheidet sich der frühchristliche durch die eschatologische Perspektive in Jesus Christus. Weitere spezifisch christliche Eigenarten sind eine vorwiegend typologische Auslegungsweise, die Verbindung von Mensch und Messias (welche es der Kirche ermöglicht, eine „corporate personality" als das wahre Israel zu entwickeln) und schließlich ein gewandeltes Offenbarungsverständnis. Letzteres bildet im Blick auf die Interpretation des Alten Testamentes die „Wasserscheide" zwischen frühjüdischem Monotheismus und christlichem Trinitätsglauben. E. betont, ausgehend von der Rolle Jesu als Prophet mit göttlicher Macht, vor allem ein charismatisches Moment in der frühchristlichen Exegese. Hierin mag man dem Vf. nicht vorbehaltlos zustimmen; nachvollziehbar ist jedenfalls der christologische Focus, welcher die γραφὴ nicht nur ein abstraktes Bibelwort, sondern die zu interpretierende und in die Tat umzusetzende Botschaft sein lässt, die in Christus schon unüberbietbar Fleisch geworden ist.

E. fügt seinem Buch zwei Appendices an. Der erste Anhang (S. 163-180) thematisiert „Jesus und seine Bibel". Diese explizit christliche Fragestellung betrifft zunächst die Zahl der alttestamentlichen Bücher zur Zeit Jesu: der Vf. geht davon aus, dass Jesus der ganze Umfang des hebräischen Alten Testamentes, vielleicht (wie in Qumran) mit Ausnahme von Ester, zur Verfügung stand. Dass Jesus die Schrift anhand solcher Regeln wie derjenigen des Hillel ausgelegt hat, belegt der Vf. mit Beispielen (S. 170-172): die Auslegung „a fortiori" in Lk 12, 24 zu Ps 147,9 (vgl. Joh 10, 34), analoge Normen, gefolgert aus vergleichbaren Situationen (Lk 6, 1-5), das Ableiten von Prinzipien aus Zusammenstellungen einzelner Verse (Lk 20, 37f.), Interpretation eines Ausdrucks aus dem Kontext (Mt 19, 4-8). Bei den Exegesen Jesu hebt E. vor allem den Midrasch mit einleitendem Schriftzitat sowie einen Midrasch „jelammenedenu rabbenu" („Unser Meister lehrt uns") in der Auseinandersetzung mit den Pharisäern (vgl. Mt 15, 1-9) hervor. Jesu exegetische Prinzipien ebnen den Weg vom Lippenbekenntnis zum Herzen und stärken die Hinwendung zur Gottes- und Nächstenliebe sowie zur Schrift als dem geoffenbarten Wort Gottes - dies alles auf der Grundlage der Tora.

Im zweiten Anhang („Die typologische Exegese und ihre Rivalinnen", S. 181-202) bietet E. einen Überblick zu den klassischen exegetischen Richtungen der christlichen Antike. Der Vf. erkennt eine Linie von den neutestamentlichen Aposteln und Propheten hin zur typologischen Exegese (z. B. bei Irenaios von Lyon). Die zweite große Linie stellt die allegorische Methode des Origenes bzw. der alexandrinischen Schule dar. Als extreme Vertreter kommen hinzu: einerseits Markion, andererseits judaisierende Kreise mit dem Versuch einer Politisierung Jesu. In einem aktualisierenden Schritt zieht E. nunmehr die aufgezeigten Linien aus bis zu modernen hermeneutischen Richtungen. Die Dichotomie von Gesetz und Evangelium sowie die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise führen ihm zufolge zu einer „markionitischen" Geringschätzung des Alten Testamentes. Demgegenüber stellt E. in Teilen der römisch-katholischen und der protestantischen Exegese (orthodoxe Positionen nennt er nicht ausdrücklich) „judaisierende" Tendenzen fest: bereits in den Kreuzzügen des Mittelalters, aber auch in sozialkritischen Auslegungen des Evangeliums, namentlich durch die Befreiungstheologie. Eine typologische Interpretation gehe hingegen in erster Linie vom heilsgeschichtlichen Eingreifen Gottes aus. Einwänden gegen die typologische Exegese, sie erschöpfe sich in relecture-Prozessen und unterliege historisierenden Tendenzen, hält E. entgegen, solche Vorbehalte seien letztendlich aus dem Gedankengut Hegels erwachsen. In Hinblick auf die historisch-kritische Methode gibt E. zu bedenken, deren mangelnde Konsensfähigkeit in vielen Fragen sollte zur Bescheidenheit in den Erwartungen an diese Methode mahnen.

Zwei Zitationsverzeichnisse runden das - bis auf eine etwas ärgerliche Seitenverstellung zwischen S. 160 und 177 - solide verlegte Buch ab. - Die Überlegungen namentlich im zweiten Anhang vergröbern meines Erachtens die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge. Die komplizierte Verhältnisbestimmung von typologischer und allegorischer Auslegung beispielsweise wird nicht thematisiert, ebenso wenig diejenige zur heutigen jüdischen Bibelauslegung, wenn mit christlich geprägter Typologie auch eine Wertschätzung der Gottessuche im ersten Bund und seinem Bundesvolk einhergehen soll (C. Dohmen). Auch fragt man sich beim Lesen des Buches, ob die historisch-kritischen Beiträge zur Einleitungswissenschaft nicht mehr Beachtung verdient hätten (E. kann die Paulinen von 1 Kor bis zu den Pastoralbriefen ohne die wohl notwendige Differenzierung in der Verfasserfrage heranziehen). Der religionsgeschichtliche Vergleich schließlich verdient wohl nicht die Verdächtigungen, welchen ihn E. aussetzt. Wie das historisch-kritische Methodenrepertoire stellt auch er einen angemessenen Weg dar, um den in der typologischen Auslegungstradition grundlegenden Literalsinn zu erhellen. - Diese kritischen Anmerkungen schmälern nicht das wissenschaftliche Verdienst des Vf.s und die Faszination an der Bibel Jesu und der ersten Christen, welche er vermitteln kann. Es gelingt ihm, das grundlegend Neue und Befreiende der Botschaft Jesu ins Licht zu rücken, dessen die Welt und die Lage der Menschen in ihr stets von neuem bedürfen.

Martin Seidnader, Bad Tölz

Jens Schröter, Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens, (Biblisch-Theologische Studien 47), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2001 (ISBN 3-7887-1877-3)

Grundlage des vorliegenden Bandes bilden einige Beiträge des Professors für Neues Testament an der Universität Hamburg, Jens Schröter, die zuvor an anderen Orten publiziert und hier überarbeitet wurden, so dass der Band als eine einheitliche Studie betrachtet werden kann. Der Autor stellt programmatisch fest, daß die klassische Frage nach dem historischen Jesus in den letzten zwanzig Jahren mit lebhaftem Interesse wiederaufgenommen wurde. Das Problem betrifft nicht nur die Person Jesu an sich, sondern überhaupt die Anfänge des christlichen Glaubens.

Im 1. Kapitel weist der Autor darauf hin, dass die Jesusfrage historischen Charakter hat und daher erkenntnis- und zwar geschichtstheoretisch betrachtet werden muss. Anhand der Thesen von A. Schweitzer und M. Kahler schließt er, dass die Vorwürfe gegen die historische Jesusforschung nicht überzeugend sind. Ferner meint er, dass die von vielen Neutestamentlern vertretene Spannung zwischen dem historisch erforschten Jesus und dem Christus des Glaubens abgebaut werden kann, indem der Forscher die historische Erkenntnis geschichtstheoretisch bearbeitet und als Gegenstand der Theologie betrachtet. Aufgrund dessen ist die Jesusfrage umzuformulieren: Man sollte nicht nach dem „wirklichen Jesus" hinter den Quellen (sowieso sind historische Erkenntnisse durch Relativität gekennzeichnet), sondern nach dem erinnerten Jesus vor den Quellen suchen. Heutige Jesusdarstellungen müssen auf plausible Weise die historische Forschung und den christlichen Glauben verknüpfen.

Im 2. Kapitel zieht der Autor Konsequenzen aus der geschichtstheoretischen Analyse des 1. Kapitels für die Jesusdarstellungen der heutigen Zeit. Die heutige Jesusforschung darf die Zeit Jesu nicht durch die Gegenwartsvorstellungen deuten, so wie das die Evangelien tun, sondern muss die Entstehung des Christentums aus dem Wirken Jesu heraus verständlich machen. Die Jesusüberlieferung unter Betonung der bleibenden Bedeutung des irdischen Wirkens Jesu ist unabhängig von der vorpaulinisch-paulinischen Tradition entstanden und bildet zusammen mit ihr die zwei Pole des urchristlichen Glaubens. Die theologische Relevanz der Jesusfrage hat mit dieser bleibenden Bedeutung zu tun, die in den Jesusdarstellungen ausgedrückt wird. Zwischen möglichen und unmöglichen Deutungen von Jesus muß man natürlich differenzieren und außerdem darf die Mannigfaltigkeit der Jesusdarstellungen nicht auf ein einheitliches Bild reduziert werden.

Das Markusevangelium und die Logienquelle Q als die ältesten Zeugnisse für die Wirkungsgeschichte des irdischen Jesus stehen im Mittelpunkt des 3. Kapitels. Diese zwei urchristlichen Schriften weisen durch ihre eigenen Perspektiven auf eine gemeinsame Überlieferung, wie auch auf eine zugrunde liegende Zeitspanne für das Wirken Jesu hin (vom öffentlichen Auftreten des Täufers bis zum Wiederkommen des Menschensohnes). Die wirkungsgeschichtliche Kategorie der Erinnerung ist dabei von erheblicher Bedeutung: Nur aufgrund ihrer Betrachtung kann die Beziehung zwischen Täufer und Jesus und zwischen dem abgelehnten und dem vollmächtigen Jesus richtig evaluiert werden.

Das 4. Kapitel wird dem Stand der gegenwärtigen Q-Forschung gewidmet. Nach der Meinung von Schröter hat sich die Q-Forschung bis jetzt überwiegend mit der

Gattungsbestimmung und Entstehung der Q-Quelle beschäftigt. Q ist aber eigentlich ein hypothetisches Dokument. Deswegen darf sie nicht zur Grundlage weitreichender Thesen über die frühe Jesusüberlieferung und die Geschichte des Urchristentums gemacht werden. Ihr literarischer Charakter, Umfang und Wortlaut lassen sich nicht eindeutig feststellen und alle vermeintlichen Rekonstruktionen bleiben lediglich Vorschläge. Auch die These, daß sich im Untergrund von Q mehrere literarische Schichten befinden, kann nicht einfach angenommen werden. Trotzdem lehnt der Autor die Q-Hypothese nicht grundsätzlich ab, sondern meint, dass Q als ein „flexibel gehandhabtes Modell" gebraucht werden soll, mit dessen Hilfe wichtige Tendenzen und Charakteristika innerhalb der frühen Jesusüberlieferung hervorgehoben werden können.

Im 5. Kapitel gibt der Autor ein Beispiel für die Verwendung von Q im Rahmen der Jesusfrage. Hier stellt er die grundsätzliche Frage, ob Jesus nach der frühen Jesusüberlieferung überhaupt gesetzeskritisch war und ob Stellen, in denen er das Gesetz anzunehmen scheint, durch judenchristliche Kreise wirklich als Angleichungen seiner Verkündigung an das jüdische Gesetz zu erklären sind. Nach der Exegese von Lk (Q) 16,16-18 (vgl. Mt 5,17-20) schließt er, daß Jesus in Q eigentlich gar nicht gesetzeskritisch ist und dass seine Stellungnahme zur Tora in der allgemeinen jüdischen Diskussion um die konkrete Auslegung der Tora anzusiedeln ist. Nach der Auffassung von Q ist also das Christentum innerhalb der Identitätsmerkmale des Judentums zu definieren.

Im 6. Kapitel untersucht der Autor die Bedeutung Jesu im Markusevangelium und in Q in Bezug aufeinander. In dieser Hinsicht betrachtet er Wirken und Geschick Jesu auf dem Hintergrund der Christologie. Im galiläischen Bereich der Jesusüberlieferung gab es eine eigenständige Interpretationsrichtung. In ihrem Rahmen verbindet Mk die anbrechende Basileia Gottes und den erwarteten Menschensohn mit dem Tod, der Auferstehung und der Durchsetzung der Gottesherrschaft durch die Parusie Jesu auf der Basis von Dan 7,13f. Die Termini Christus und Sohn Gottes gebraucht Q nicht titular; bei Mk gewinnen sie erst ihren titularen Sinn durch den Menschensohn-Begriff. Deswegen erhalten diese Titel bei Mk eine eschatologische Ausrichtung, die sich einerseits als Erwartung der Wiederkunft des Menschensohnes und andererseits als Verpflichtung der Gemeinde, das Wirken Jesu auf Israel (und auf die Völker) auszudehnen, ausdrückt. Q steht ganz auf dem Boden der Jesusüberlieferung und interpretiert sie neu im Licht der Auferstehung. Mk verbindet die Jesusüberlieferung mit dem urchristlichen Bekenntnis „Jesus Christus" in der Perspektive des wiederkommenden Menschensohnes. Theologiegeschichtlich ist die Verbindung der Basileia-Verkündigung mit der Menschensohn-Christologie ein „selbständiges Modell", das aus dem galiläischen Raum stammt. Mk hat sekundär dieses Modell mit dem "antiochenischen" Modell der vorpaulinisch-paulinischen Tradition verbunden. Der Vorschlag des Autors für eine neue Akzentuierung der christologischen Entwicklung lautet: Der Menschensohn Jesus ist der Repräsentant der Gottesherrschaft und nur als solcher der Christus und Gottessohn.

Im 7. Kapitel versucht Schröter zu zeigen, daß es in der urchristlichen Theologiegeschichte nicht nur Pluralität, sondern auch Kohärenz gab. Nach seiner Meinung hat H. Köster richtig gesehen, dass es im Urchristentum grundsätzlich kein einheitliches Bekenntnis gegeben hat. Trotzdem muss sein Modell der Mannigfaltigkeit revidiert werden. Im jerusalemisch-antiochenischen Bereich wurde besonders die Wirkung des

Todes Jesu betont, die in der Beseitigung der Sünden und in der neuen Identität der sich auf seinen Namen berufenden Gemeinschaft besteht. Andererseits hat die galiläische Tradition die Anknüpfung an die Verkündigung Jesu innerhalb der nachösterlichen Situation neu gedeutet. Die Tilgung der Sünden durch Jesu Tod war dieser Tradition ganz fremd; diese ging also nicht von Jerusalem aus. Trotzdem besaß sie eine Kohärenz, da sie mit dem vorpaulinisch-paulinischen Glauben verbunden war. Es gab also im Urchristentum eine Vielfalt von Aspekten, die aber eine gemeinsame Überzeugung vom Handeln Gottes in Jesus ausdrückten. Es ging dabei nicht um konkurrierende Ansätze, sondern um den einen Glauben an die Vollendung des Gottesreiches in naher Zukunft durch das Auftreten des Menschensohnes Jesus, der innerhalb der jüdischen Terminologie und Vorstellungswelt als Repräsentant Gottes verstanden wurde. Ferner wurde das Geschehen um Jesus zugleich als ein Auftrag betrachtet, Israel und die Völker zur Umkehr aufzurufen. Eine Deutung Jesu als Weisheitslehrer oder Wundertäter ist in diesen Ansätzen nicht vorhanden. Nach all dem sollte man eigentlich nicht von Pluralität und Kohärenz, sondern von Pluralität innerhalb einer Kohärenz im Urchristentum sprechen.

In der Schlussbetrachtung wiederholt der Autor zusammenfassend seine wichtigsten Thesen und äußert die Hoffnung, daß sein Vorschlag über die historische Entwicklung der Christologie, wie er sie zu rekonstruieren versucht, zur Debatte um Jesus und die Anfänge des Christentums beizutragen vermag. Eine solche Debatte kann heute unser Bild vom Entstehen des christlichen Glaubens bereichern und differenzieren.

Dem letzten Kapitel des Bandes folgt ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Autoren-, ein Stellenregister in Auswahl und ein Nachweis der Erstveröffentlichungen.

Der vorliegende Band ist ein wichtiger Beitrag zur heutigen Jesusdebatte, die sowohl für die neutestamentliche Wissenschaft als auch für die christliche Theologie überhaupt von höchster Bedeutung ist. Die Analysen von Texten werden von Professor Schröter ganz präzise durchgeführt und Schlussfolgerungen nüchtern und sehr vorsichtig artikuliert, da ihm die Tatsache bewusst ist, dass er sich mit einem sehr komplizierten Thema beschäftigt. Ganz wichtig ist dabei, dass er seine methodologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen mit Klarheit darstellt, dass er in diesem Sinne mit Recht die Relativität historischer Erkenntnisse und den hypothetischen Charakter der Q-Theorien betont. Durch die Behandlung seines Themas zeigt er, dass er über ein fundiertes Wissen im Bereich der Jesusforschung verfügt und aufgrund dieser soliden Grundlage auch neue, begründete Thesen anzubieten hat, die methodologisch, historisch und theologisch die wissenschaftliche Diskussion wesentlich fördern. Allgemein betrachtet, geht es um einen Band, der für alle mit der Bibelwissenschaft vertrauten und an der historischen und theologischen Entwicklung des Urchristentums interessierten Leser sehr hilfreich sein kann - nicht weil sie allen Thesen des Verfassers unbedingt zustimmen werden, sondern weil sie durch Methode und Inhalt des Bandes wissenschaftlich weiterkommen.

Christos Karakolis, Athen

Bartolomeu Valeriu Anania, Eine neue Auflage der Heiligen Schrift in rumänischer Sprache, Bukarest: Biblisches Institut der rumänisch-orthodoxen Kirche 2001, 1831 S. (ISBN 973-9332-86-2)

Die Veröffentlichung einer neuen Ausgabe der Heiligen Schrift bildet ein besonderes Ereignis im Leben einer Kirche. Es handelt sich ja um das Buch, das die Offenbarung des Wortes Gottes enthält, und welchem sie ihr Bekenntnis entnimmt. Ein solches Ereignis fand im Juli 2002 in Bukarest im Rahmen der Arbeitstagung der Heiligen Synode der rumänischen orthodoxen Kirche statt. Bei dieser Gelegenheit wurde eine neue von Erzbischof Bartolomeu Valeriu Anania revidierte und mit Anmerkungen versehene Auflage der Bibel zur Jubiläumsausgabe der Heiligen Synode erklärt. Sie ist nach der Übersetzung von 1914 die einzige Bibelausgabe, die in der dreihundert Jahre alten Tradition der Bibelübersetzung in rumänischer Sprache diese Bezeichnung trägt. Der Verfasser verwendet für seine Ausgabe die komparative Methode. Der Text der Septuaginta gilt als Basistext und wird mit dem Text der Übersetzung von 1914 wie auch mit den früheren und späteren rumänischen Ausgaben verglichen. In bezug auf die äußeren Quellen erwähnt der Verfasser den Text von Septuaginta und The Greek New Testament in der Ausgabe von Kurt Aland. Das Interesse des Herausgebers zeigt sich auch im Nachschlagen der repräsentativsten Übersetzungen in französischer (La Bible de Jérusalem, Traduction Oecuménique de la Bible, La Bible traduite par Emile Osty) und englischer Sprache (King James Version, Revised Standard Version und Today's English Version). Die kennzeichnenden Unterschiede zum masoretischen Text, zu dem der Verleger durch die erwähnten Übersetzungen wie auch durch die rumänischen Ausgaben der Schrift aus den Jahren 1936 und 1938 Zugang hatte, sind in den Anmerkungen aufgeführt.

Nach einer aufmerksamen Auswahl der Quellen und Arbeitsmittel steht der Verfasser, als Theologe und Schriftsteller, vor der Wahl zwischen freier und wortgetreuer Übersetzung. Er entscheidet sich für einen dem Original treuen Text, welcher auch für die Exegese geeignet ist. Er fasst ihn in eine angenehme literarische Form, um ihn auf diese Weise den zeitgenössischen Lesern leicht zugänglich zu machen. Zur Erfüllung dieses Wunsches verwendet der Verleger neben seinen theologischen und philologischen Kenntnissen auch seine gesamte literarische Begabung, von der er längst die rumänische Öffentlichkeit überzeugt hat. Die ganze Arbeit entspricht in der Tat den modernen wissenschaftlichen Bibelausgaben und begeistert in der Darstellung der göttlichen Offenbarung mittels äußerst passender Worte, die schlicht zur Kunst des Wortes gehören. Der Verfasser berücksichtigt den modernen Leser, dem er einen linguistisch verständlichen Text, der ihn erbaut, anbietet. Die ständige Bemühung darum, den biblischen Text sprachlich durchsichtig zu machen, ist offensichtlich.

Seine Seligkeit der Patriarch Teoctist unterschrieb ein Vorwort, in dem er die Bemühungen, die Schrift ins Rumänische zu übersetzen, erwähnt. Erzbischof Bartolomeu Valeriu Anania wird zum Verfasser eines „Erklärenden Wortes über die Heilige Schrift" (S.7-12), welches eine rumänische Novität in einem Vorwort der Bibel darstellt. In einem Prolog von bemerkenswerter Subtilität enthüllt der Verfasser die Nu-

ancen von Wissen, Verstehen und Kennen der Schrift, deren Höhepunkt in einer ständigen Freude mündet.

Zum ersten Mal in einer rumänischen Bibelausgabe werden dem Leser präzise und nützliche Kenntnisse zu den Begriffen Kanon, Bibel, Schrift, Schriften nahegebracht wie auch Erläuterungen zu der Geschichte des biblischen Kanons angeboten. Es wird beispielsweise die Tatsache erwähnt, dass die Orthodoxen neben den 39 kanonischen Büchern noch die Anaginoskomena (zum Lesen empfohlene Bücher) in der Bibel finden. Dazu wird der Leser auch über den biblischen Kanon der Katholischen Kirche als auch der Protestanten informiert und bekommt auf diese Weise die konfessionellen Unterschiede erklärt.

Ebenso erstmalig werden dem Leser Angaben zur Geschichte des biblischen Textes unterbreitet. Die göttliche Offenbarung wurde durch die Vermittlung der Sprache überliefert und stellt sich dem modernen Menschen als ein linguistisches Konglomerat dar. Um bekannt zu werden, bediene sich die Theologie der Vermittlung der Philologie. Die Rolle des Übersetzers wie auch des Auslegers des biblischen Textes mache gerade den Unterschied zwischen der Theologie der Offenbarung und ihren linguistischen/literarischen Übertragungsformen aus, um danach zur ursprünglichen Offenbarung zurückkehren zu können. Der Leser bekommt Informationen zur Geschichte der Septuaginta, der Vulgata und des masoretischen Textes, die zum *textus receptus* für die Orthodoxen, Katholiken und Protestanten geworden sind. Die Bedeutung der LXX für die Orthodoxe Kirche darf uns allerdings nicht zur Missachtung des masoretischen Textes führen. Der hebräische Text bleibe unentbehrlich für die Festlegung und korrekte Auslegung des biblischen Textes. Dieser Teil der Einführung endet mit der Erwähnung der rumänischen Übersetzungen und Ausgaben der Heiligen Schrift.

Die aktuelle Jubiläumsauflage wie auch die erste Übersetzung des Neuen Testaments in rumänischer Sprache (1648) sind mit Einführungen zu jedem Buch versehen. S. E. Bartolomeu bietet wissenschaftliche Einführungen, die den heutigen, modernen Erwartungen entsprechen. Die Ausgabe ist auch mit Anweisungen zu Parallelstellen ausgestattet, die am Seitenrand zu finden sind. Der biblische Text wird von Fußnoten begleitet, die eine bemerkenswerte Hilfe zur Entschlüsselung der Geheimnisse der Schrift leisten. Die Anmerkungen, die aus verschiedenen Bereichen stammen, bieten schlüssige Informationen in einer genauen und für den Leser leicht verständlichen Sprache. Die literarische Sprache wie auch die wissenschaftliche Darstellung verrät die intellektuelle Kompetenz ihres Verfassers.

Im Gegensatz zu den anderen rumänischen Ausgaben der Heiligen Schrift vollzieht die Jubiläumsausgabe der Hl. Synode klar den Unterschied zwischen den kanonischen und nicht kanonischen (anaginoskomena) Büchern des Alten Testaments. Die letzten sind mit einer kompetenten Einführung versehen, die entsprechende und gleichzeitig notwendige Einzelheiten über den Ursprung, die Zeit der Niederschrift und den theologischen Wert dieser Bücher liefern.

Am Ende der Ausgabe findet sich auch eine biblische Konkordanz, eine Liste der Längen-, Weg-, Hohl- und Gewichtsmaße, wie auch der in der Heiligen Schrift gängigen Münzen. Auch sind der Auflage Karten des heiligen Landes beigelegt. Alle diese Informationen und Kenntnisse bezwecken die Vermittlung eines für den modernen Menschen verständlichen biblischen Textes. Seine Eminenz versteht es wie kein anderer diesem Zweck gerecht zu werden.

Der Verfasser dieser mit Anmerkungen versehenen Bibelauflage ist der orthodoxe Erzbischof von Cluj-Napoca, Bartolomeu Valeriu Anania, ein in Rumänien gut bekannter Theologe und Schriftsteller (Dichter, Dramatiker, Essayist). Er vertraut der rumänischen orthodoxen Kirche und den rumänischen Lesern eine Bibelauflage an, die mit den besten modernen Übersetzungen der Schrift konkurrieren kann. Der rumänische Leser hat eine kritische Ausgabe der Heiligen Schrift zur Verfügung, die den aktuellsten theologischen und linguistischen Ansprüchen entspricht. Die Bestrebungen und die linguistisch-literarische Durchsicht dieser Arbeit eines Einzelnen, die 11 Jahre dauerte, sind teilweise in der „Erfahrung des biblischen Ateliers" (*Renaşterea* 9 [September 2002] 1, 5) zusammengestellt. Sie spiegeln hervorragend die Rolle der Sprache bei der Überlieferung der Offenbarung wider und sind sowohl hermeneutisch von besonderem Wert und wie auch einmalig in der rumänischen theologischen Literatur. Nur derjenige, der selbst versucht hat, ein Buch oder einzelne Perikopen der Schrift zu übersetzen, kann die Schwierigkeit und die Verantwortung einer derartigen Arbeit verstehen.

Eine theologisch und linguistisch ausgezeichnete Schriftauflage wartet auf ihre Leser!

Mircea Basarab, München

Hubert Filser, Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 28. Hg. v. *E. Lessing, P. Neuner, D. Ritschl*), Münster 2000, 842 S. (ISBN 3-8258-5221-0)

In dem auf dem Blocksberg spielenden satirischen Dilettantentheater des sog. Walpurgisnachtstraums – einem revueartigen Intermezzo von Goethes Faust I – lässt der Olympier einen Dogmatiker zur Frage, ob der teuflische Walpurgisspuk Wirklichkeit sei, folgenden Vers aufsagen: „Ich lasse mich nicht irre schrein, / Nicht durch Kritik noch Zweifel. / Der Teufel muß doch etwas sein; / Wie gäb's denn sonst auch Teufel?" (Faust. Der Tragödie erster Teil. Walpurgisnachtstraum oder Oberons und Titanias goldne Hochzeit [4343-4346]). Die Argumentation folgt in etwa der von Kant persiflierten theologischen Scheinlogik, derzufolge Gott existieren müsse, weil er in der Bibel gesprochen habe. Dogma, Dogmen, Dogmatik: Zuletzt, so möchte man im Sinne der aufgeklärten Moderne meinen, läuft die Reihung wohl doch auf einen Dogmatismus hinaus, der unkritisch und mit dem Anspruch unbedingter Anerkennung autoritär auf einer vorgefassten Lehrmeinung insistiert bzw. dezidierte Aussagen über Sachverhalte macht, ohne die Bedingungen je geprüft zu haben, unter denen diese überhaupt erkennbar, verifizierbar oder falsifizierbar sind. Dass sich die Angelegenheit bei genauerem Zusehen nicht nur sehr viel komplexer, sondern auch durchaus anders darstellt, kann Hubert Filser in seiner groß angelegten Forschungsarbeit, die im Sommersemester 2000 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-

Maximilians-Universität München als Habilitationsschrift angenommen wurde, überzeugend deutlich machen.

Den kritischen Anfragen einer aufgeklärten Moderne kann nur durch Reflexion auf die historische Begriffsentwicklung im Horizont der Herausbildung des Faches Dogmatik als eigenständiger theologischer Disziplin begegnet werden. Dazu versucht der Verfasser einen Beitrag zu leisten, indem er nach einer kurzen Darstellung der Begriffsgeschichte bis zum Spätmittelalter sich eingehend der Analyse der Entwicklungen von der Reformation bis zum 18. Jahrhundert widmet. Diese Konzentration will einerseits ein Forschungsdesiderat schließen, andererseits der Tatsache Rechnung tragen, dass in „dieser Periode der Theologiegeschichte ... das Wort Dogma ... in seinem Bedeutungsgehalt festgelegt und damit zusammenhängend eine eigene theologische Disziplin Dogmatik ausgebildet" (S. 671) wurde. Im letzten Teil liefert der Verfasser systematische Überlegungen, wie die theologiegeschichtlichen Ergebnisse nicht nur als Kritik an einer „Hypostasierung eines sanktionierten Dogmenbegriffs" (S. 715), sondern konstruktiv für einen theologischen Umgang mit dem Dogma fruchtbar gemacht werden können, der heutigen Menschen „den Glauben in seiner aktuellen Bedeutung für das Heil" (S. 754) verständlich macht.

Das Wort Dogma ist keine christliche Erfindung. Seine Begriffs- und Bedeutungsgeschichte reicht zurück in die antike Philosophie und Wissenschaftstheorie, wobei die genaue Genese des Terminus allerdings unbekannt ist. Dogma leitet sich her vom griechischen Wort *dokein*, welches meinen, glauben, beschließen, scheinen, angesehen sein, gelten bedeuten kann. Dogma als die substantivische Bildung zum Partizip *to dedokmenon* kann dann soviel heißen wie Meinung, Lehre oder Lehrgrundsatz einerseits oder Beschluss, Verordnung bzw. Edikt andererseits. Die erste Bedeutung ist primär einem philosophischen, die zweite einem juristischen Kontext zuzuweisen. Interesse verdient, dass das Substantiv „Doxa" vom selben Wortstamm her rührt wie Dogma, so dass sich ein doxologisches Dogmenverständnis schon terminologiegeschichtlich nahe legt. Lediglich am Rande sei darauf verwiesen, dass es Cicero war, der das griechische Wort *dogma* in die lateinische Sprache eingeführt hat. Allerdings hat er es als Lehnwort nur selten benutzt, und in der Regel mit *decretum* wiedergegeben.

Im juristischen Sinne von Dekret, Beschluss oder Edikt wurde das Wort Dogma auch in der Heiligen Schrift vornehmlich gebraucht. Dafür ist Lk 2,1 ein exemplarischer Beleg, demzufolge ein Dogma vom Kaiser Augustus ausging, dass alle Welt sich schätzen ließe. Auch die Verwendung in Act 17,7 bezieht sich auf ein kaiserliches Edikt, während in Act 16,4 mit diesem Begriff die Beschlüsse des Apostelkonzils bezeichnet sind. An die ethischen Beschlüsse und verbindlichen Weisungen des Herrn und der Apostel ist inhaltlich zu denken, wenn bei Ignatius von Antiochien das Wort Dogma auf die christliche Lehrüberlieferung übertragen wird. Erst in der Folgezeit wurde der Begriff dann auch auf die Glaubenslehren bezogen, wie das namentlich bei Origenes der Fall ist.

Ohne die altkirchliche Geschichte des Dogmenbegriffs weiter verfolgen zu können, sei nur noch darauf hingewiesen, dass die mit dem Dogma gemeinte Sache in der Alten Kirche und bei den Kirchenvätern auch mit einer Reihe von Äquivalenten ausgedrückt werden konnte, etwa mit den Begriffen Kerygma, Lehre, *symbolum*, *profes-*

sio bzw. *confessio*, Glauben, Darlegung des Glaubens, Lehre und Bekenntnis. Ebenfalls nur vermerkt sei die Tatsache, dass mittelalterliche Theologen den Dogmenbegriff wegen seiner möglichen subjektiven Konnotationen im Sinne bloßer (Schul-)Meinungen nur zurückhaltend gebrauchten. An seine Stelle trat häufig die Wendung „articulus fidei" sowie Formeln wie „veritas catholica", „propositio catholica", „pars doctrinae catholicae", „elementum fidei", „principium fidei" oder „caput doctrinae".

Auf der Basis der antiken, altkirchlichen und mittelalterlichen Terminologiegeschichte entfaltet Filser in einem ersten Teil seines Werkes den Dogmenbegriff samt einiger Äquivalente in den glaubenswissenschaftlichen Konzeptionen im Zeitalter der Reformation. Untersucht wird im Einzelnen die Verwendung bei Erasmus von Rotterdam, bei Martin Luther, Philipp Melanchthon, Huldreich Zwingli und Johannes Calvin. Als weitere Reformatoren kommen Martin Bucer und Heinrich Bullinger in Betracht. Ein detaillierter Abschnitt über Dogma in der lutherischen und reformierten Konfessionsbildung schließt sich an. Dabei wird den ersten Ansätzen zu einer Fundamentalartikellehre besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Der Prozess nimmt im 16. Jahrhundert seinen Anfang, um in den entfalteten Fundamentalartikellehren des 17. Jahrhunderts seine volle Ausprägung zu finden. „Der Fundamentalartikel-Gedanke hatte eine soteriologische und eine theologisch-systematische Funktion, denn einerseits machte er deutlich, daß der Christ nicht alle heilsnotwendigen Glaubenswahrheiten explizit kennen und bekennen muß, und zum anderen konnte er zur Darstellung des inneren Gefüges der Glaubenslehre genommen werden." (S. 106) Dass dabei im Zusammenhang reformatorischer Tradition dem Kanon der Heiligen Schrift eine kriteriologische Funktion für die Unterscheidung fundamentaler und nichtfundamentaler Artikel zukam, ist offenkundig.

Nach einer Skizze des Dogmenbegriffs in der vortridentinischen Theologie, in deren Zusammenhang die Wiederentdeckung des Dogmenbegriffes von Vinzenz von Lerin eine wichtige Rolle spielte, wird das Dogmenverständnis der altgläubigen Kontroverstheologen und des Konzils von Trient dargestellt. Das besondere dogmatische Interesse richtete sich nun auf die Frage der Bedingungen der Möglichkeit der Geltung und Verbindlichkeit von Dogmen. Diese Entwicklung bestimmte auch die Akzentuierungen, die der Dogmenbegriff nach dem Konzil von Trient erfahren hat. Auch hier ging es vor allem um die Frage lehramtlicher Verbürgung der Wahrheit des Dogmas bzw. der im Dogma formulierten Offenbarungs- und Glaubenswahrheit.

Nach einer ausführlichen Darstellung der Geschichte des Dogmenbegriffs und seiner Äquivalente von den antiken Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts wendet sich Filser in den beiden Schlussabschnitten des ersten Hauptteils der Entwicklung einer Glaubenswissenschaft in der lutherischen, reformierten und katholischen Theologie zu. Auch wenn der Name „Dogmatik" für eine bestimmte theologische Disziplin erst seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der allmählichen Aufgliederung der Theologie in einzelne Disziplinen auftauchte, hat es eine theologische Wissenschaft von den Dogmen, die nicht nur nach ihrer formalen Geltung, sondern auch nach ihrer inhaltlichen Wahrheit fragt, sehr viel früher gegeben. Neu ist nicht die systematische Rechenschaft über den Glauben als Zentralaufgabe christlicher Theologie, neu ist die Ausdifferenzierung von Dogmatik im Sinne einer eigenständigen Disziplin im Unterschied etwa zu Schriftauslegung und Ethik.

Welche wissenschaftsorganisatorischen und methodischen Formen dieser Prozess der Ausdifferenzierung mit sich brachte, wird im Hinblick auf die reformatorische Theologie insbesondere im Hinblick auf Philipp Melanchthon und seine „loci communes seu hypotyposes theologicae" dargelegt, die aus einer Römerbriefvorlesung des Reformators hervorgegangen sind und 1521 erstmals publiziert wurden. Melanchthons loci und seine loci-Methode haben eine weitreichende Wirkungsgeschichte entfaltet und erheblich zur Formierung theologischer Systematik beigetragen. Zu analogen Systematisierungsbestrebungen kam es in der katholischen Dogmatik. Auch hier ist ein Prozess spezialisierender Ausdifferenzierung der Theologie zu beobachten. Ein weiteres Ergebnis der theologischen Reflexionen des 16. Jahrhunderts ist die Entstehung einer ausgereiften theologischen Erkenntnis- oder Prinzipienlehre als Grundlage für den Aufbau einer systematischen Dogmatik.

Im 17. Jahrhundert erfuhr der Dogmen- und Dogmatikbegriff eine weitere Präzisierung und Differenzierung. Dem ist der zweite Teil der Untersuchung gewidmet. Er thematisiert die Ausformungen und Fundierungen des Dogmenbegriffs und seiner Äquivalente sowie die Ausdifferenzierung einer eigenständigen dogmatischen Disziplin in der altprotestantischen Orthodoxie, der frühen Aufklärung und der Barockscholastik. Da auf einzelne Themenbestände und das überaus reichhaltige Material, das Filser ausbreitet, nicht im einzelnen eingegangen werden kann, sei der Inhalt der Erörterungen nur stichwortartig wiedergegeben. Im Anschluss an den Glaubensartikelstreit auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1601 wird zunächst erneut die Fundamentalartikellehre ins Auge gefasst und auf ihre Entfaltung in der lutherischen und in der reformierten Orthodoxie hin befragt. Mit Sozianismus und Arminianismus kommen sodann neuartige und modernitätsspezifische Entwicklungen in Betracht, in denen sich bereits künftige dogmenkritische Tendenzen und eine Neigung, Orthodoxie auf Orthopraxie zu reduzieren, zu erkennen geben. Auch ansonsten verwandelten sich die Rahmenbedingungen des Dogmenbegriffs, und neue Paradigmen der Thematisierung von Dogma werden erkennbar. Offenbarung avancierte, um ein Beispiel zu geben, zum Schlüsselbegriff mit dem Ergebnis, dass Dogma als satzhaft formulierte Offenbarungswahrheit gilt. Zugleich kann Dogma die Bedeutung von Vernunft- und Religionswahrheit erhalten, in welchem Zusammenhang es zur Ausformulierung von Fundamentalartikeln der Vernunftreligion kommen kann mit der Konsequenz einer Kritik jedes supranaturalen Offenbarungsanspruchs. Der wissenschaftstheoretische Aufwand, der im Zusammenhang dogmatischer Lehrbildung getrieben wird, steigerte sich nicht unerheblich. Es ergaben sich immer stärker durchsystematisierte dogmatische Lehrgefüge. Daneben, aber auch im Zusammenhang damit konnte sich eine immer detailliertere Kritik am überlieferten Dogmenverständnis und ein dogmenkritischer Begriff von Dogma entfalten. Die sich ausbildende Dogmengeschichte diente nicht lediglich der Rekonstruktion der Genese des Dogmas, sondern vielfach auch seiner Kritik. Wie in der Aufklärung so war auch im Pietismus eine dogmenkritische Haltung nicht selten anzutreffen. Dogma galt vielen als Inbegriff eines erfahrungslosen Glaubens. In den Toleranz- und Reunionsbewegungen kam es zu einer Neubestimmung von Dogma im Sinne basaler Orientierung an den Fundamentalartikeln.

Auf diesem Hintergrund ist die Konturenbildung des katholischen Dogmenbegriffs der Zeit zu verstehen. Zu beobachten ist, dass in der nachtridentinischen Zeit sich das Gewicht im Dogmenbegriff innerhalb der katholischen Theologie immer mehr

weg von der inhaltlichen Bestimmtheit und von der persönlichen Glaubenshaltung hin zum objektiven Gewissheitsgrund der Offenbarung verlagerte (vgl. S. 675). Diese Entwicklung ist einerseits eine Funktion der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts und andererseits eine Folge der dogmenkritischen Tendenzen in der werdenden Moderne, die das strittige Dogma der Konfessionen in eine allgemeine Religionswahrheit bzw. in eine durch Vernunft einsehbare Wahrheit zu überführen trachteten. Dem vermochte katholische Lehre häufig nur ein instruktionstheoretisch-doktrinales Offenbarungsverständnis und ein propositionelles Verständnis der Glaubenswahrheit entgegenzusetzen, das auf den Faktoren Autorität und Gehorsam gebaut ist. Das authentische Lehramt der Kirche fungierte wenn auch nicht eigentlich als Begründungs-, so doch als authentische Vergewisserungsinstanz des Dogmas. Freilich gab es immer auch gegenläufige Entwicklungen, etwa im Jansenismus und im Gallikanismus, der an den Konziliarismus des 14. und 15. Jahrhunderts anknüpfte. Die am Dogmenbegriff und seiner Entwicklung zu beobachtenden Konturierungen blieben für die Entstehung und Gründung einer dogmatischen Theologie selbstverständlich nicht folgenlos. Erneut werden die einschlägigen Sachverhalte zunächst im Hinblick auf Entstehung, Begründung und Konzeptionalisierung dogmatischer Theologie im lutherischen und reformierten und sodann im katholischen Bereich eigens erörtert.

Thematisierung und Präzisierung des Dogmenbegriffs und die Herausbildung differierender Begriffe und Konzepte von Dogmatik im 18. Jahrhundert werden in einem dritten Teil verhandelt. Ein wesentliches Motiv der Fortentwicklung stellen die neuen Herausforderungen dar, wie sie mit der Leibniz'schen Philosophie, dem Wolff'schen Systemanspruch, der deistischen und rationalistischen Offenbarungskritik sowie dem Durchbruch historischen Denkens und historischer Kritik gegeben sind. Auf diesem Hintergrund wird der Dogmenbegriff in der protestantischen und reformierten Theologie und seine Entwicklung zum Leitbegriff katholischer Glaubensnorm in außerordentlich detaillierten und lehrreichen Untersuchungen erörtert, bis schließlich lutherische und reformierte sowie katholische Dogmatikbegriffe des 18. Jahrhunderts miteinander verglichen werden. Dabei bestätigt und verstärkt sich der Eindruck, dass es in der Theologie der Neuzeit zu tiefgreifenden Veränderungen der Konturen, der Paradigmen, Motive und Funktionen des Dogma- bzw. Dogmenbegriffes und des Dogmatikverständnisses gekommen ist. Im Hinblick auf die katholischen Verhältnisse ist vor allem die Bemerkung wichtig, dass es am Ende des 18. Jahrhunderts zu einer Verengung der Dogmenbedeutung auf ein konziliares oder päpstlich definiertes Glaubensurteil kam: „Zunehmend prägte ein propositionales Wahrheitsverständnis das Dogmenverständnis, da die Offenbarungswahrheit allein durch das kirchliche Dogma erklärt, dargestellt und ausgelegt wurde. Diese Begriffsverengung auf die kirchliche Vorlage hat in der Folge wesentlich den Dogmenbegriff geprägt. In der katholischen Theologie wurde ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis vorherrschend." (S. 682)

Nicht zuletzt gegen diese Verengung des römisch-katholischen Dogma- bzw. Dogmatikbegriffs sind die Schlussüberlegungen im vierten Teil der Arbeit von Filser gerichtet, der eine systematische Zusammenschau der erbrachten Forschungsergebnisse im Rahmen der Ökumene und künftiger Aufgaben bietet. Auf dem Hintergrund der Weiterentwicklung der Dogmen- und Dogmatikverständnisse im 19. und 20. Jahrhundert sowie der erfolgten Neuakzentuierung von Dogma und Dogmatik als Aufgabe

skizziert der Verfasser konstitutive Sinnlinien und Funktionen eines für die Gegenwart erschlossenen Dogmas und einer zukunftsoffenen Dogmatik. Im Blick auf das Dogma werden dessen metasprachliche, kerygmatische, dialogische, konfessorische, doxologische, ekklesiale, realsymbolische, identitätsstiftende und integrierende sowie interkulturell vermittelnde Aspekte hervorgehoben. Die Dogmatik ihrerseits kommt noch einmal in der Perspektive einer Erkenntnis- und Prinzipienlehre, als Wissenschaft, als Reflexion auf die Wahrheit des Glaubens, als Funktion der Kirche, als ekklesiales und ökumenisches Einheitsband sowie last not least als Heilsdienst in Betracht. Aktueller Dogmatik sei es aufgegeben, nicht nur definierte Sätze weiterzugeben, sondern die gesamte christliche Glaubenslehre in ihrer biblischen Begründung, in ihrer geschichtlichen Entfaltung und in ihrer inneren Einheit und Kohärenz zu reflektieren. Dass dies unbeschadet aller konfessioneller Traditionsdifferenzen eine gemeinsame Aufgabe katholischer, orthodoxer und evangelischer Dogmatik darstellt, wird kein Einsichtiger bestreiten wollen. Dabei sollte, wie Filser zum Schluss seiner - die Konfessionsgrenzen programmatisch transzendierenden - Untersuchung zurecht sagt, die für die lutherische und reformierte Theologie lange Zeit kennzeichnende Akzentuierung des Dogmenbegriffs als fundamentale Heilswahrheit und der Dogmatik als Heilsdienst auch heute wieder verstärkt hervortreten, „damit deutlich wird, worum es in der Dogmatik geht und was ihre Funktion im Gesamt der Theologie ist. Die Dogmatik hat die Aufgabe, den Glauben in seiner aktuellen Bedeutung für das Heil des Menschen aufzuweisen." (S. 754)

Dogma, Dogmen, Dogmatik: Dass sich der Dogmatismusverdacht in Anbetracht dieser Reihung keineswegs zwangsläufig einstellen muss, hat Filser mit überzeugenden Argumenten erwiesen. Zwar ist seine voluminöse Studie primär begriffsanalytisch-terminologiegeschichtlich angelegt; aber die systematischen Implikationen seiner Untersuchung können keineswegs entgehen. Berechtigterweise, so wird gesagt, stellt sich der Dogmatismusverdacht erst dann ein, wenn Dogmen rechtlich festgelegt und mit kirchlichem oder staatlichem Glaubenszwang durchgesetzt werden sollen. Auf diese Weise wird ein Konsens über die Wahrheit des Dogmas nicht nur nicht erreicht, sondern schon im Ansatz unmöglich gemacht. Da im Unterschied zur Zeit etwa Kaiser Justinians, der den Dogmata der ersten vier Konzilien die gleiche Autorität zusprach wie den heiligen Schriften, ein staatsrechtlicher Glaubenszwang heutzutage und hierzulande nicht mehr zu befürchten steht, hat sich die Diskussion insbesondere darauf zu konzentrieren, ob bzw. inwieweit die Wahrheit des Dogmas durch das kirchliche Lehramt autoritativ verbürgt werden kann. Bekanntlich ist nach den Texten des Ersten Vatikanischen Konzils die Wendung „fidei dogmata" (DH 3017) auf die verbindlich vorgelegten Lehren der Kirche zu beziehen, die als göttlich offenbart zu glauben sind (DH 3011). Des weiteren wird festgestellt, dass vom Papst im Namen der Gesamtkirche ex cathedra vorgelegte Lehraussagen aus sich selber und nicht erst aufgrund der Zustimmung der Kirche infallibel und unabänderlich gültig seien (DH 3074). Man mag dies in dem Sinne auslegen, dass Aussagen dieser Art keiner formellen Bestätigung anderwärts bedürfen, sondern ihre formelle Verbindlichkeit unmittelbar in sich tragen. Gleichwohl bleibt auch unter der Bedingung dieser Interpretation die Frage, wie es sich präzise mit der lehramtlichen Wahrnehmung des consensus fidelium verhält.

Nicht als ob ein bloßer Konsens, der immer die Gefahr in sich enthält, nur Konvention zu sein, bereits ein hinreichendes Indiz theologischer Wahrheit sei: Die Theologie insgesamt und die theologia dogmatica haben das Maß ihrer Geltung allein an der Wahrheit der Sache. Gleichwohl ist die sachliche Wahrheit des Dogmas und der Dogmatik nur dann gewahrt, wenn keine Instanz ein Exklusivmonopol beansprucht, über sie zu befinden. Die Dogmatik als die Wissenschaft vom Dogma kann sich deshalb nicht darin erschöpfen, den Inhalt kirchlicher Lehre nach Maßgabe autoritativer lehramtlicher Vorgaben zu explizieren. Denn ihre Aufgabe ist es, nicht nur die faktische Geltung, sondern die Wahrheit des Dogmas zu bedenken. Dass sie das nur dann recht zu leisten vermag, wenn sie die göttliche Offenbarung als Grundbedingung ihrer selbst begreift, trifft ohne Zweifel zu. Gotteserkenntnis ist zuletzt nur durch Gott selbst möglich. Doch sprengt diese Einsicht keineswegs den Wahrheitsauftrag der Theologie, sie ist vielmehr die Grundvoraussetzung seiner möglichen Erfüllung. Dies im kirchlichen und im öffentlichen Bewusstsein zur Geltung zu bringen, ist Aufgabe der ganzen Theologie, aber in besonderer Weise Aufgabe der Dogmatik, die nach Ausdifferenzierung der theologischen Disziplinen das Gewicht der Frage nach der Wahrheit des Redens von Gott vornehmlich zu tragen hat.

Gunther Wenz, München

Theodor Nikolaou, Teologie şi cultură (Theologie und Kultur), Cluj: Ed. Limes 2001, 144 S. (ISBN 973-8089-11-5)

Die Veröffentlichung des Bandes „Theologie und Kultur" in rumänischer Sprache erfolgt im Rahmen des Socrates-Progamms der Europäischen Union und bedeutet eine Bereicherung für die rumänische theologische Literatur. Man setzt durch diese Übersetzung eine alte Tradition fort, die nach der Wende vom Dezember 1989 wiederaufgenommen wurde. Das Buch von Professor Theodor Nikolaou, dem Leiter des Instituts für Orthodoxe Theologie in München, gesellt sich zu den Übersetzungen der Werke von J. D. Zizioulas, Chr. Yannaras, N. Matsoukas, S. Agouridis, St. Papadopoulos und anderen, durch deren Vermittlung ein großer Kreis rumänischer Theologen die Entwicklung der zeitgenössischen griechischen Theologie zur Kenntnis nimmt. Es handelt sich um die Vermittlung von Ideen und Meinungen, die für die rumänische orthodoxe Theologie von großer Tragweite sind.

„Theologie und Kultur" umfasst sechs Studien von N., welche in verschiedenen Zeitschriften in Deutschland, Holland und Griechenland veröffentlicht und in die rumänische Sprache von I. V. Leb, I. Velica, A. Paraschiv und V. Cristescu übersetzt wurden. Der Inhalt des Buches kann in drei Teile gruppiert werden. Der erste Teil: „Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute" erschien zuerst in Deutsch im *Orthodoxen Forum* 1 (1987). Der Verfasser erklärt den Begriff „Kirchenväter" und deren „Merkmale" aus orthodoxer Sicht, bespricht die Grenzen der Patristik und stellt die patristische Tradition als den wichtigsten Teil der kirchlichen Tradition dar. Er betont die Tatsache, dass die patristische Tradition in der Bibel wurzelt und unter dem Einfluss der hellenistischen Kultur stand. Im letzten Teil dieser Studie wird auch die Bedeutung der Kirchenväter für die Theologie und für die Ein-

heit der Kirche heute unterstrichen. Wir sind dem Verfasser dankbar für die Erklärung bezüglich des Aufrufs „zurück zu den Kirchenvätern", der oft von orthodoxen Theologen in Anspruch genommen, aber leider nicht immer im richtigen Sinn verstanden wird.

Die folgenden vier Studien: „Die Rolle der Philosophie in der griechischen Patristik" (erschienen in: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 48 [1997]), „Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien" (in: *Φιλοσοφία* 7 [1977]) zusammen mit „Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basileios dem Großen" (in: *Vigiliae Christianae* 35 [1981] bzw. im Buch von N., Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1995), wie auch „Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen" (in: *Θεολογία* 49 [1989]) bilden den Teil, der das Verhältnis zwischen Christentum und Philosophie behandelt, welches ein besonderes Anliegen der Studien von N. darstellt. Der Verfasser betont die Rolle der griechischen Philosophie für das Verständnis und die Interpretation des Evangeliums und unterstreicht die Tatsache, dass die Kirchenväter die Philosophie dem Heilsplan Gottes zugeordnet haben. Dieser Teil des Buches wird bestimmt mit großer Aufmerksamkeit gelesen werden und schließt sich anderen, ähnlichen Studien an, die in Rumänien bereits veröffentlicht wurden. Die griechische Kultur bildet in der Tat die eigentliche Basis fast aller europäischer Kulturen, wodurch sich auch die Bedeutung dieser Kultur und das Interesse für sie erklären lässt.

Das letzte Kapitel des Buches mit dem Titel „Kirche, Nation und das Autokephaliesystem" ist die überarbeitete Fassung des Vortrags: „The Term ἔθνος („nation") in its relevance for the autocephalous status in the Orthodox Church", der bei einem wissenschaftlichen Symposium der Universität Helsinki über "Religion and national identity" im Jahr 1999 gehalten wurde. Der überarbeitete Vortrag wurde im *Orthodoxen Forum* 14 (2000) und in rumänischer Sprache in „Theologie und Leben" (Teologie şi viaţă, Iasi 2000) publiziert. Das Verhältnis zwischen Kirche und Nation ist aktueller denn je und wurde von Theologen verschiedener Kirchen behandelt, weshalb dieses Kapitel in Rumänien mit Interesse aufgenommen werden wird.

Das Buch schließt mit einer Übersicht zum Leben von Prof. Th. Nikolaou ab. Es handelt sich um die Laudatio, die Prof. I. V. Leb, der Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Babeş-Bolyai in Cluj, anlässlich der Verleihung des Titels *doctor honoris causa* an Nikolaou im März 2002, gehalten hat. Auf diese Weise also wird der Verfasser, der im Rahmen des Socrates-Programms mehrere Male nach Rumänien reiste und dort Vorträge hielt, den rumänischen Lesern nahe gebracht.

„Theologie und Kultur" enthält Themen von großer Aktualität und die Art und Weise, wie sie vom Autor behandelt werden, weckt das Interesse der Theologen in Rumänien. Der Aufruf „zurück zu den Kirchenvätern", das Verhältnis zwischen dem Evangelium und der griechischen Philosophie, zwischen Staat und Kirche sind Lieblingsthemen orthodoxer Theologen, die von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet werden. Eine große Aufmerksamkeit wird in diesem Kontext der Haltung des Autors gegenüber dem Begriff „ἔθνος" geschenkt, was auch die Tatsache erklärt, dass diese Studie bereits 2000 ins Rumänische übersetzt worden ist. So sind wir auch sicher, dass das Buch von Prof. Nikolaou ein großes Echo unter den rumänischen Lesern finden und in Zukunft oft in der Fachliteratur erwähnt werden wird.

Mircea Basarab, München

Jürgen Henkel, Eros und Ethos. Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Stăniloae, (=Forum Orthodoxe Theologie 2), Münster-London-Hamburg: LIT-Verlag 2003, 360 S., EUR 30,90 (ISBN 3-8258-5904-5)

Die vorliegende als Dissertation bei der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Erlangen eingereichte Untersuchung des jungen evangelischen Theologen Jürgen Henkel ist in erster Linie eine ausgezeichnete Einführung in die orthodoxe asketische und mystische Theologie und Spiritualität, wie sie von Vater Dumitru Stăniloae (1903-1993) in seinem Buch „Orthodoxe Spiritualität" (Bukarest 1981; 1992 neu herausgegeben unter dem vollständigen Titel „Orthodoxe Spiritualität. Asketik und Mystik") als eine systematisch-theologische Synthese dargestellt wurde. Der Titel dieser Synthese hebt den fundamentalen Grundzug der orthodoxen Spiritualität besonders hervor, und zwar ihren asketischen und mystischen Charakter. Die Begriffe *Spiritualität, Asketik* und *Mystik* sind für einen Orthodoxen fast Synonyme. Und wenn die orthodoxe Spiritualität auch durchgehend vom Geist der Auferstehung durchweht wird, was ihr einen dynamischen Charakter der Freude und des Optimismus verleiht, so vergisst sie zu keinem Moment die traurige Wirklichkeit der Sünde, die Krankheit und einen Grundwiderstand gegenüber dem Wirken des Heiligen Geistes im Leben des Gläubigen bedeudet. Gerade deshalb hat sich der Gläubige mit seinem ganzen Wesen im fortwährenden geistlichen Kampf mit der Sünde zu bewähren mit dem Ziel der Befreiung von den Leidenschaften. Daher rührt auch der rigorose asketische Charakter des geistlichen Lebens in der Orthodoxie, dessen Konzeption Jürgen Henkel bei Stăniloae untersucht.

Ausgehend von der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Theosis und Ethik bietet er eine feinsinnige wie profunde Analyse dieses fundamentalen Werks, das er im allgemeinen Kontext der rumänischen Theologie des 20. Jahrhunderts verortet mit besonderem Blick auf die Mystik als Disziplin an rumänischen Fakultäten und ihre Vertreter Nichifor Crainic, Ioan Gh. Savin und Metropolit Nicolae Mladin (S. 22-38). Henkel erweist sich dabei nicht nur als ein Kenner der zeitgenössischen rumänischen Theologie und ihrer Sprache, sondern auch als ein Verehrer der Spiritualität, die er hier mit Intelligenz und Leidenschaft analysiert. Besonders wichtig ist für orthodoxe Leser, dass hier nicht unsere Theologie mit den klassischen Vorurteilen gegen die Theosis und orthodoxe Askese konfrontiert, sondern unsere Spiritualität und Theologie in ökumenisch vermittelnder Absicht vorgestellt und interpretiert wird. Der Autor will es ausdrücklich vermeiden, der orthodoxen Theologie mit westlichen Fragestellungen ins Wort zu fallen. Dem Verhältnis von westlicher und östlicher Theologie widmet er deshalb eigene Vorbemerkungen („Prolegomena: Zum Umgang mit orthodoxer Theologie"; S. 17-21). Auf diese Weise wird unsere orthodoxe Theologie selten in ihrer ganz eigenen Tradition und Bedeutung durch westliche Theologen gewürdigt, ohne sie widerlegen zu wollen.

Diese Untersuchung hilft zur Wiederentdeckung der gemeinsamen asketischen und mystischen Spiritualität der Alten, Ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends. Das unschätzbare Verdienst von Vater Dumitru Stăniloae bestand gerade darin, eine Renaissance der orthodoxen Theologie im Geiste der heiligen Kirchenväter versucht zu

haben, für die die Theologie ein Ausdruck der lebendigen Erfahrung des Lebens in Gott und der Weg zur Vereinigung mit Gott war. Jürgen Henkel stellt die Quellen und Traditionen - auch die Rezeption westlichen Denkens bei Vater Dumitru - in einem eigenen Kapitel vor (S. 152-229).

Doch auch abgesehen von diesen grundlegenden Erwägungen zum Verhältnis von Theosis und Ethik und zum Selbstverständnis der Theologie bei Vater Stăniloae untersucht Jürgen Henkel noch eine ganze Reihe weiterer wichtiger Fragestellungen und gewinnt daraus für den ökumenischen Dialog besonders relevante Erkenntnisse, die er konsequent aus der vielschichtigen Theologie von Vater Dumitru Stăniloae entwickelt. Dabei ordnet er diesen zu Recht in die Reihe der Neopalamiten ein, unterstreicht aber gleichzeitig seine Offenheit gegenüber westlichen Denkansätzen in Theologie, Philosophie und Psychologie (z. B. Maurice Blondel, Martin Heidegger und Ludwig Binswanger). Ein eigenes Kapitel widmet die Arbeit der orthodoxen Anthropologie und ihren ethischen Konsequenzen (S. 230-267). Außerdem zeigt Henkel auf, wie die Theologie von Vater Stăniloae über ihren dogmatischen Gehalt hinaus den Weg in eine liturgische Ethik weist, die in der Feier der Göttlichen Liturgie als Wirklichkeit manifest wird (S. 268-290). Damit wird der auf die Welt ausgerichtete Aspekt der Göttlichen Liturgie betont und der orthodoxe Gottesdienst in seiner dialogischen Dimension tiefsinnig gedeutet. Indem der Gottesdienst die gottgewollte Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott voraussetzt und durch Anrede, Antwort, Bekenntnis, Vergebung der Schuld und Kommunion immer wieder neu begründet, spiegelt er authentisch die vollkommene Gemeinschaft in Liebe und Wahrheit zwischen Gott und Menschen und sogar unter den drei Personen der Göttlichen Trinität wieder. Die Gemeinschaft im Gottesdienst wird so zum real gegenwärtigen und erfahrbaren Abbild der Gemeinschaft der Personen der Heiligen Trinität, mit allen sozialethischen Konsequenzen, die Jürgen Henkel beispielhaft an mehreren Teilen und Sinngehalten der Liturgie vorführt. Die vorliegende Untersuchung eröffnet damit eine weitere ethische Dimension zur Deutung der Göttlichen Liturgie. Es ist nur zu wünschen, dass diese Dimension des Gottesdienstes künftig noch vertieft erforscht wird. Besonders relevant für die aktuelle Gesellschaftsdebatte nach dem Ende des Kommunismus in Rumänien ist schließlich das Kapitel über die nationale politische Ethik bei Dumitru Stăniloae (S. 291-315). Die Studie bietet hier wiederum eine grundlegende Einführung in die entsprechenden Texte bei Vater Dumitru und entwickelt daraus wichtige Überlegungen zum Selbstverständnis orthodoxer Theologie überhaupt und zu der Frage, inwieweit die von der orthodoxen Theologie als selbstverständlich erachtete Kongruenz zwischen Nation und Gottesvolk oft gegen die Evidenz geglaubt werden muss. Keineswegs unkritisch, aber mit Sympathie referiert Jürgen Henkel an dieser Stelle die Überlegungen von Vater Stăniloae und stellt aus westlicher Sicht notwendige Anfragen. Ein gesichertes theologisches und spirituelles Fundament und die entsprechenden Erfahrungen im Glauben sind notwendig, um der Orthodoxie in der pluralistischen Gesellschaft der Moderne Gehör zu verschaffen. Die vorliegende Analyse weist auch hier in die Zukunft, indem sie Möglichkeiten und Grenzen unseres orthodoxen nationalen Selbstverständnisses benennt und zur Diskussion stellt.

Dieses Buch erscheint mit dem Segen unseres Patriarchen Teoctist. Es ist eine verdienstvolle Würdigung von Vater Dumitru Stăniloae und seiner großartigen Theologie und wird dem ökumenischen Dialog in vieler Hinsicht dienlich sein. Vor allem werden

viele Texte, auch kürzere Aufsätze, berücksichtigt, die bisher noch nicht rezipiert wurden. Die Analyse bietet von der Anthropologie über die Spiritualität und die Lirurgie-Deutung bis hin zur Frage des theologischen Nationalverständnisses eine breit angelegte und stimmige Exegese der Theologie von Dumitru Stăniloae.

Serafim Joantă, Nürnberg

Der Gottesdienst der Sakramente der Taufe und der Salbung. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor Nikolaou* (Liturgische Texte und Studien Bd. 4), München 2001, 84 S.

Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor Nikolaou* (Liturgische Texte und Studien Bd. 3), 2. Aufl., München 2002, 82 S.

Die beiden vorliegenden Hefte, Arbeiten aus der Feder des Leiters des Instituts für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München, sind offenkundig für die wissenschaftliche Reflexion wie für die pastorale Praxis gleichermaßen hilfreich. Dies zeigt die Tatsache, dass „Der Gottesdienst des Ehesakraments" bereits vier Jahre nach seinem ersten Erscheinen vergriffen war und neu aufgelegt werden musste. Den Originaltexten, wie das Mikron Euchologion sie bietet, wurden vollständige Übersetzungen ins Deutsche beigegeben. In der Tat erweisen sich zweisprachige Ausgaben zentraler Gottesdienste der Orthodoxen Kirche als Gebot für unsere Zeit in der Diaspora, wo nicht einmal alle Studenten der Theologie, geschweige denn die Mehrzahl junger, bereits im deutschsprachigen Gebiet geborener Gläubiger griechischer Abkunft oder gar ihre nichtorthodoxen Freunde und Bekannten, die sie zu ihrer Trauung oder zur Taufe ihrer Kinder einladen, die liturgische griechische Sprache gut genug verstehen, um den Gottesdiensten folgen zu können. Wohl nur jene, die sich selbst an Übersetzungen orthodoxer liturgischer Texte versucht haben, können die Mühe ganz ermessen, der sich der Bearbeiter unterzogen hat, eine Mühe, die oft genug mit wenig Dank gelohnt, statt dessen mit vielerlei, leider meist unqualifizierter, Kritik bedacht wird. Das Deutsche folgt nicht nur einem eigenen charakteristischen Sprachduktus mit einem umfangreichen Wortschatz. Es trägt auch eine reiche kulturelle Tradition in sich, die durch in langen Jahrhunderten gewachsene religiöse Vorgaben geprägt ist, in denen nicht zuletzt die christliche Latinität aus der Zeit der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends fortlebt. Wer diesen Umstand negiert und es unternimmt, eine neue orthodoxe Sprachlichkeit wie auf einer tabula rasa mit dem deutschen Wörterbuch in der Hand zu konstruieren, landet ebenso in der Sackgasse wie jemand, der die tiefgreifende Eigenart griechischen theologischen Denkens, Betens und Singens einzuebnen oder gar zu eliminieren sucht. Nikolaous Texte zeigen, dass ihm die somit unausweichliche Gradwanderung insgesamt geglückt ist, ohne dass sich jede Diskussion über Einzelheiten erübrigen würde. Die ausführlichen Einleitungen, die er den Akoluthien vorangestellt hat, beweisen eindrücklich, dass wissenschaftliche Theologie und gemeindliche Katechese einander keineswegs immer aus-

schließen müssen. Sie schöpfen vor allem aus biblischen und patristischen Quellen wie die gottesdienstlichen Texte und Handlungen selbst, in die sie einführen. Möge der hier beschrittene Weg dazu beitragen, dass der orthodoxe Glaube bleibt, sich mehrt und vertieft auch dort, wo Sprache und kulturelles Umfeld sich wandeln!

Peter Plank, Würzburg

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Orthodoxie in Frankreich

Nach Berichten der orthodoxen Zeitschrift „Fe transmesa e Santa Tradicion" umfassen die etwa 75 Pfarreien sowie ein Dutzend Klöster, Skiten und monastischen Kommunitäten in Frankreich an die 50.000 getaufte orthodoxe Christen. Die verschiedenen Jurisdiktionen werden in einer Versammlung der kanonischen Bischöfe vertreten, der Metropolit **Jeremias** (Kaligiorgis) vom Ökumenischen Patriarchat vorsteht. Als theologische Lehranstalt verfügt Frankreich über das berühmte Institut Saint Serge in Paris, als Publikationen erscheinen regelmäßig „Contacts" und der „Service Orthodoxe de Presse". Auch in der Öffentlichkeit findet die französische Orthodoxie immer mehr Anerkennung: so fand am 24. Mai 2001 erstmals ein „Tag der Orthodoxie" im Gebäude der UNESCO statt und ein „Orthodoxer Kongreß von Westeuropa" tagt alle drei Jahre, so das letzte Mal 1999 in Paray-le-Monial. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2002] 14)

Orthodoxe Konferenz zur Bioethik

Vom 11. bis 15. September 2002 fand im Orthodoxen Centrum in Chambésy unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchats die Tagung „Kirche und Bioethik – Die Wissenschaft und die Religion" statt.

Man werde sich zunehmend bewusst, so der Leiter des Zentrums, Bischof **Makarios** (Pavlidis), wie wichtig es für die Orthodoxie sei, einen gemeinsamen Standpunkt in bioethischen Fragen zu finden. Die also unter dem Zeichen der Dringlichkeit erarbeiteten Positionen ergaben einen erfreulichen Grundkonsens mit der römisch-katholischen Haltung, welche von den Teilnehmern als wahrhaft „katholisch" bezeichnet wurde: Grundsätzliches Nein zur Tötung jedes ungeborenen Lebens einschließlich Experimente mit befruchteten Eizellen, zur Unterstützung der Selbsttötung und zu jeder Form von Euthanasie, zur künstlichen Empfängnisverhütung wie Befruchtung, zum Klonen von Menschen, angefangen bei ihrer Zeugung. Einzelne Stimmen warnten allerdings vor der punktuellen Festlegung von Anfang und Ende des Lebens sowie vor zu engen moralischen Schlussfolgerungen daraus. Am Ende der Diskussion einigte man sich auf das Ziel, einen „bioethischen Kodex" der Orthodoxen Kirche anzuregen und auf künftigen Treffen zu erarbeiten. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2002] 6; *Der christliche Osten* 6 [2002] 365f.)

St. Nicholas soll neu erstehen

Am 11. September 2001 wurde auch die in der Nähe des World Trade Centers in New York gelegene Kirche des hl. Nikolaus zerstört. Die alte, 1916 aus einer umgebauten Kneipe entstandene Kirche soll nun nach dem Willen des New Yorker Gouver-

neurs **George Patakis** „als traditionelle griechisch-orthodoxe Kirche mit goldener Kuppel und einem kreuzförmigen Grundriß" wieder aufgebaut und zu einem internationalen Wallfahrtsort werden. Zahlreiche Spenden, auch von katholischer und jüdischer Seite, ermöglichen den Bau für die Gemeinde von Pfarrer **John Romas**; die Entwürfe für die Kirche stammen von Studenten des New Yorker Architekturprofessors **Bourotoglou**, der Gemeindemitglied in St. Nicholas ist. (*Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2002] 6)

Bau einer orthodoxen Kirche in Pjöngjang

Der nordkoreanische Staatspräsident **Kim Jong-Il** hat nach seinem Besuch im ostsibirischen Chabarowsk dem Bau einer orthodoxen Kirche in Pjöngjang zugestimmt. Diese ist in erster Linie für die dort lebenden Russen gedacht, steht aber auch an der Orthodoxie interessierten Nordkoreanern offen. (*KNA-ÖKI* 44 [29.10.2002] 2)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Neue Kirchenverfassung für die Erzdiözese von Amerika

Vom 30. Juni bis 4. Juli 2002 tagte in Los Angeles der Kleriker- und Laien-Kongress der griechisch-orthodoxen Erzdiözese von Amerika. Nach langem Tauziehen fand er eine Kompromissformel für die neue Verfassung der Diözese. Der als Entwurf geltenden Charta des Ökumenischen Patriarchats wurden folgende Punkte hinzugefügt: Der Gebrauch des Wortes „konziliar" anstelle von „hierarchisch" zur Festschreibung der gemeinsamen Mitwirkung von Klerus und Laien in der Kirchenleitung, die Wahl der Bischöfe durch die Erzdiözese selbst und eine neue Art des Zusammenwirkens bei der Wahl des Erzbischofs. Dieser soll jetzt zwar weiterhin durch das Ökumenische Patriarchat gewählt werden, jedoch aus einer von der Diözese erstellten Dreierliste, auf welcher in Zukunft ausschließlich Kandidaten mit einer mindestens fünfjährigen pastoralen Erfahrung in Amerika stehen dürfen. Am 20. Dezember 2002 gab der Primas der griechisch-orthodoxen Kirche in Amerika, Erzbischof **Dimitrios**, bekannt, man habe sich auf eine neue Kirchenverfassung der Erzdiözese geeinigt. Diese wurde von den Hierarchen zusammen mit dem Klerus und repräsentativen Laien ausgearbeitet und als offizieller Text schließlich vom Ökumenischen Patriarchen unterzeichnet. Den Hauptpunkt stellt die Erhebung der Diözesen von Atlanta, Boston, Chicago, Denver, Detroit, New Jersey, Pittsburgh und San Francisco zu Metropolien dar. (*Orthodox Observer* 68 [Januar 2003] 1196; *Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2002] 6)

Neue Metropoliten für Frankreich und die Schweiz

Metropolit **Jeremias** (Kaligiorgis), griechisch-orthodoxer Metropolit von Frankreich und Präsident der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), ist zum neuen Metropoliten der Schweiz berufen worden. Sein Nachfolger wird der bisherige Bischof von Rigion, **Emmanuel** (Adamakis), der gleichzeitig weiterhin die EU-Vertretung der Orthodoxie in Brüssel leiten wird. Der frühere Metropolit **Damaskinos** (Papandreou)

ist zum neuen Metropoliten von Adrianoupolis ernannt worden. (*KNA-ÖKI* 4 [28.01.2003] 20)

Ökumenischer Patriarch in Athen

Vom 29. September bis 2. Oktober 2002 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** Athen. Erzbischof **Christodoulos** (Paraskevaidis) von Athen und ganz Griechenland empfing den Patriarchen am Flughafen mit „Befriedigung und Dank". Bartholomaios I. bezeichnete die Verbindung zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und Griechenland als eine Nabelschnur. Das umfängliche Programm des Patriarchen umschloß auch Treffen mit führenden Persönlichkeiten aus Staat und Politik. (*Ecclesia Report* 182 [2.10.2002])

Ökumenischer Patriarch im Buckingham Palast

Vom 11. bis 13. November 2002 weilte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** zusammen mit den Metropoliten von Pergamon, **Johannes** (Zizioulas), und von Sebastia, **Dimitrios,** in London anlässlich des 50. Krönungs-Jubiläums von Königin **Elisabeth II.** Das Programm des Patriarchen umfasste auch Treffen mit Hierarchen anderer Konfessionen, die ebenfalls von der Königin eingeladen waren, sowie mit weiteren führenden Persönlichkeiten aus dem öffentlichen Leben Großbritanniens. (*Episkepsis* 616 [31.12.2002] 4)

Vertretung des Vatikans besucht Phanar

Vom 28. bis 29. November 2002 stattete eine Vertretung des Vatikans unter Führung von **Walter Kardinal Kasper,** Vorsitzenden des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** im Phanar zu Konstantinopel einen Besuch ab. Es fand ein Arbeitsessen mit dem Ökumenischen Patriarchen statt. Danach trat die Dialog-Kommission zu Gesprächen mit dem Metropoliten von Ephesos, **Chrysostomos** (Konstantinidis), dem Vorsitzenden der Kommission für den Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche, zusammen. (*Episkepsis* 616 [31.12.2002] 5)

Orthodoxe Kirche im westtürkischen Smyrna/Izmir

80 Jahre nach der Zerstörung der Stadt Smyrna im westlichen Kleinasien durch die kemalistischen Truppen und der Vertreibung der christlichen Bevölkerungsmehrheit dürfen die wenigen in der heute türkischen Stadt lebenden Griechen jetzt wieder eine eigene orthodoxe Kirche haben. Geplant ist die Renovierung der Hl. Bouklos-Kirche - der einzigen Kirche, die den damaligen Großbrand überstanden hat. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2002] 12)

Metropolit Augoustinos wird 65

Am 7. Februar 2003 wurde der Metropolit der Griechisch-Orthodoxen Kirche in Deutschland, **Augoustinos** (Labardakis), 65 Jahre alt. 1938 auf Kreta geboren studierte er Theologie in der Orthodoxen Theologischen Akademie auf Chalki und anschließend in Salzburg, Münster und Berlin und wurde 1964 zum Priester der griechisch-orthodoxen Gemeinde in West-Berlin geweiht. 1972 wurde er zum Vikarbischof der

Metropolie von Deutschland gewählt und 1980 zum Nachfolger von Metropolit **Irinaios (Galanakis)** bestimmt.

Als engagierter Anwalt der orthodoxen Christen, erreichte er, dass der orthodoxe Religionsunterricht in einigen Bundesländern als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen eingeführt werden konnte. Er machte sich zugleich stark für die Ökumene und die Integration orthodoxer Christen in Deutschland und verdiente sich so den Namen des „Brückenbauers". Auch die jüngsten Irritationen im Ökumenischen Rat der Kirchen vermochten ihn nicht von der „Ökumene des Herzens" abzubringen, in deren Kontext er sich für die Beibehaltung ökumenischer Gottesdienste ausspricht. (*KNA-ÖKI* 3 [21.01.2003] 3)

2. Patriarchat von Alexandrien

Der Patriarch von Alexandrien in Georgien

Im Juni 2002 besuchte Patriarch **Petros II.** von Alexandrien und ganz Afrika in Begleitung einiger Metropoliten Georgien. Patriarch **Ilija II.** von Georgien begrüßte ihn am 21. Juni auf dem Flughafen von Tbilissi in Anwesenheit von zahlreichen Regierungsvertretern und vielen Gläubigen. Am Abend des 22. Juni feierte Petros II. zusammen mit Patriarch Ilias II. einen Gottesdienst in der Kathedrale des Patriarchats, und am Abend des 23. Juni traf sich der Gast aus Alexandrien mit dem georgischen Staatspräsidenten **Schewardnadse** zu einem Gespräch. (*Pandenos* 940 [Juli/August 2002] 460)

Patriarch von Alexandrien trifft koptischen Patriarchen

Der Patriarch von Alexandrien, **Petros II.**, kam mit dem Patriarchen der Koptischen Kirche, Papst **Schenouda III.**, zu einem Gespräch über die Beziehungen ihrer Kirchen in Kairo zusammen. Gemeinsam trafen sie später örtliche Vertreter der evangelischen bzw. katholischen Gläubigen sowie den Generalsekretär des Rates der Kirchen für den Mittleren Osten, Dr. **Riad Jarjour**. Es wurden Themen besprochen, welche die beide Kirchen betreffen, wie beispielsweise die Zukunftsperspektiven des Kirchenrates des Mittleren Ostens im Hinblick auf die bevorstehende Generalversammlung, die Entwicklung der Beziehungen der Koptischen Kirche zur Kirche Äthiopiens und die Beziehung des Kirchenrates zur Römisch-katholischen Kirche, die in jüngster Zeit Vorbehalte und Zurückhaltung äußerte. Patriarch Petros schlug bei dieser Gelegenheit vor, der Rat möge eine gemeinsame Beschwerde an die israelischen Autoritäten senden bezüglich der noch immer ausstehenden Anerkennung von Erzbischof **Irinaios** als neuen Patriarchen von Jerusalem. (*Pantainos* 47 [2002] 465-467; *Ecclesia Report* 184 [15.10.2002])

Neue Metropoliten für Simbabwe und Kamerun gewählt

Am 16. September 2003 wählte die heilige Synode des Patriarchats von Alexandrien zwei neue Metropoliten: für Simbabwe Bischof **Theodoros** und für Kamerun Archimandrit **Dimitrios**. (*Anaplasis* 401 [2002] 152)

Zuwachs für Orthodoxie in Südafrika

Im November 2002 taufte der Patriarch von Alexandrien, **Petros VII.**, bei einem Besuch in Soshanguve in Südafrika etwa 100 neue Christen, die von dem Priester **Athanasios Akunda** aus Kenia im Glauben unterrichtet worden waren. Schon in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts begründete Bischof **Alexander** die Orthodoxe Kirche Südafrikas; sie bestand innerhalb der Orthodoxen Kirche in Afrika und wurde 1946 zusammen mit deren ostafrikanischen Zweigen unter der Jurisdiktion des Patriarchats von Alexandrien vereint. Die Pfarrei in Soshanguve besteht heute zum größeren Teil aus Südafrikanern, dazu zählen sich noch griechische, russische und serbische Emigranten und deren Nachkommen. (*Orthodox Observer* [Dezember 2002] 26)

Besuch des Patriarchen von Alexandrien in Veria

Anfang November 2002 besuchte der Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika, **Petros II.**, die Stadt Veria in Nordgriechenland, wo er an der wissenschaftlichen Tagung zum Thema "Der aus Veria stammende Patriarch von Alexandrien Mitrophanes Kritopoulos" teilnahm, die von der Metropolie in Zusammenarbeit mit der Aristoteles-Universität in Thessaloniki und der "Stiftung zu nationalen und religiösen Fragestellungen" organisiert worden war. Der Patriarch besuchte im Rahmen dieser Reise die archäologischen Stätten in Vergina und zahlreiche berühmte Klöster dieser Region. (*I Alithia* [12/2002] 10)

3. Patriarchat von Antiochien

Patriarch von Antiochien in Alexandrien

Vom 11. bis 14. Oktober 2002 stattete der Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient, **Ignatios IV.**, dem Patriarchen von Alexandrien und ganz Afrika, **Petros II.**, einen Besuch in Ägypten ab. Gesprächsthemen waren die Beziehungen zwischen den Patriarchaten, die Probleme des Vorderen Orients und die gemeinsame Unterstützung für das Patriarchat von Jerusalem. Beide Patriarchen betonten die entschiedene Haltung der Orthodoxen Kirche gegen jede Diskriminierung; „Die Sprache, die Abstammung und die verschiedenen Kulturen trennen die Menschen innerhalb der Orthodoxie nicht", sagte Patriarch Petros diesbezüglich in einer Ansprache. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2002] 7)

4. Patriarchat von Jerusalem

Grab des hl. Hilarion im Gaza-Streifen

Im Gaza-Streifen sind die Überreste eines berühmten Klosters aus dem 4. Jahrhundert freigelegt worden. Das Kloster war über dem Grab des heiligen **Hilarion** von Gaza errichtet worden, welcher gemäß der Vita sancti Hilarionis von Hieronymus als „Vater des palästinischen Mönchtums" gilt. Nach der ursprünglichen Entdeckung prächtiger Mosaiken durch die Israelis nach der Besetzung des Gaza-Streifens werden die jetzigen Grabungen von palästinensischen und französischen Archäologen ge-

meinsam geleitet. Für die Zukunft ist von den Palästinensern die Einrichtung eines Kloster-Museums geplant. (*KNA-ÖKI* 35 [2002] 3)

Pressemitteilung des Patriarchats von Jerusalem zur Jakobus-Urne

Das Patriarchat von Jerusalem nahm zur Entdeckung der leeren Reliquienurne aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert mit der Inschrift in aramäischer Sprache "Jakobus, Sohn des Joseph, Bruder des Jesus" offiziell Stellung. In der Mitteilung heißt es, dass - der Überlieferung nach - der Herrenbruder Jakobus erster Bischof in Jerusalem war und dort als Märtyrer im Jahre 63 starb. Sein Grab befindet sich im Joasaphat-Tal nahe dem Grab der Gottesmutter in Gethsemane und dem Grab des Absalom. Das Jakobus-Grab ist demnach von Anfang an als Altar benutzt worden und wurde im Jahre 70 bei den Verfolgungen nicht zerstört, „weil es innerhalb der Mauern der Heiligen Stadt lag". Im Jahre 565 sollen die Reliquien wegen der Eroberungen durch die Araber nach Konstantinopel gebracht worden sein, wo sie sich in der Kirche der Heiligen Apostel bis zum Jahre 1024 befanden. Im Verlauf der Kreuzzüge wurden sie entwendet und nach Rom gebracht. Ein Teil der Reliquien befindet sich noch immer in den Jerusalemer Kirchen. Das Patriarchat verfolgt mit großem Interesse die archäologischen Ergebnisse und rät zu besonderer Klarheit und Sorgfalt, da die Entdeckungen sich auf Personen des Alten und des Neuen Testaments beziehen. (*Christianiki* [7.11.02] 5)

Kirche irrtümlich zerstört

Am 8. Juni 2002 wurde die kleine, aus dem 4. Jh. stammende, orthodoxe Kirche der hl. Barbara in Abboud, in der „Westbank" 15 km nordwestlich von Ramallah, von israelischen Truppen gesprengt. Die israelische Armee betonte, man hätte die Kirche mit einer Grotte verwechselt, in der man palästinensische Terroristen vermutet habe. (*Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2002] 12)

5. Patriarchat von Russland

Spannung in der Beziehung zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Vatikan geht weiter

Die Beziehungen des Moskauer Patriarchats zum Vatikan sind erneut angespannt, weil die Römisch-katholische Kirche inzwischen Bistümer in Russland gegründet hat. Der Patriarch von Moskau und ganz Russland, **Aleksij II.**, sieht die Bistumsgründungen als einen Akt des Proselytismus an; die Römisch-katholische Kirche wende sich damit an Menschen, deren kulturelle Tradition die Orthodoxie sei. Er widersprach der katholischerseits aufgestellten Behauptung, diese Menschen seien religiös ungebunden und warf der Römisch-katholischen Kirche vor, sie nutze die Unkenntnis der Gläubigen in religiösen Fragen und bezüglich der innerchristlichen Beziehungen sowie ihre schlechte finanzielle Situation aus, um sie zum Kirchenbeitritt zu bewegen. Auf den Vorwurf der Gründung russisch-orthodoxer Bistümer in traditionell römisch-katholischen Ländern antwortete er, dass russisch-orthodoxe Gemeinden nur in den Orten gegründet worden seien, wo orthodoxe Mitbürger lebten.

Der römisch-katholische Bischof **Tadeusz Kondrusiewicz** vor Ort drückte seine Empörung aus über unterlassene Hilfeleistungen von Behörden und über nationalistische Tendenzen im Lande. Die finanzielle Hilfe, die seine Kirche obdachlosen und verlassenen Kindern gewähre, spreche für sich selbst. Er bedauerte, dass seine Kirche in Russland den Preis für eine unglaubwürdige ökumenische Bewegung zahlen müsse.

Patriarch Aleksij II. betonte, dass die Mehrheit des russischen Volkes mit ihm die Vorgehensweisen des Vatikans in Russland missbillige, und dass er für seine Ansichten schriftlich und mündlich Unterstützung gerade auch von römisch-katholischen Klerikern und Laien aus Italien, Frankreich und Deutschland bekommen habe.

Außerdem hat der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit **Kyrill** von Smolensk, Anfang Oktober 2002 die umbrische Bischofskonferenz in Mittelitalien besucht und sich dabei für ein „Zusammensetzen der Scherben", d. h. für eine Entspannung der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken in Russland ausgesprochen. (*Episkepsis* 611 [31.7.02] 10-12; *Rheinischer Merkur* 43 [2002] 27)

Spannungen in der Diözese von Suroz

In der Diözese des Moskauer Patriarchats für Großbritannien und Irland hat sich im Laufe der letzten Jahre ein wachsender Konflikt entwickelt. Ausgangspunkt dafür sind die jahrzehntelangen Bemühungen des amtierenden 88-jährigen Metropoliten **Antonij** (Blum), die Diözese durch eine starke Anglisierung den Bedürfnissen der Zeit anzupassen. Darüber besorgt hat das Moskauer Patriarchat auf verschiedenen Wegen versucht, der nun wieder steigenden Zahl russischer Immigranten durch eine stärkere Anbindung der Diözese an die Mutterkirche Rechnung zu tragen. Die letzte Maßnahme in diesem Sinne, die Ernennung von Bischof **Ilarion** (Alfeev) als Vikarbischof im Frühjahr 2002, führte zu so großen auch persönlichen Spannungen mit Metropolit Antonij, daß ersterer Ende Juli abgelöst und als Leiter der Ständigen Vertretung der russischen orthodoxen Kirche bei der EU in Brüssel eingesetzt wurde. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2002] 11f.)

„Grundlagen der orthodoxen Kultur" als Wahlfach an Russlands Schulen

An den russischen Schulen wird das neue Fach „Grundlagen der orthodoxen Kultur" eingeführt, „jedoch nur als Wahlfach, auf Wunsch der Lehrer, Schüler und Eltern" und unter der Kontrolle von Sonderkomissionen, sagte der russische Bildungsminister W. **Filipow** bei einer Pressekonferenz in Moskau. Obwohl wichtig, dürfe man es nicht als Pflichtfach anbieten, da „Russland ein multinationales Land ist. Es gibt Orte in Teilgebieten der Föderation, in denen praktisch keine Orthodoxen leben." (*KNA-ÖKI* 49 [3.12.2002] 16)

Neues Religionsgesetz in Weißrussland

Mitte November 2002 trat in Weißrussland ein neues Religionsgesetz in Kraft, welches nach Vorbild des russischen Religionsgesetzes die „überragende Bedeutung" der Orthodoxen Kirche für Geschichte und Kultur der weißrussischen Nation festschreibt und daneben auch der Römisch-katholischen Kirche, den Lutheranern, dem Judentum und dem Islam eine "geistliche und historische Rolle" in Belarus zuspricht. Sonstige Glaubensgemeinschaften müssen sich offiziell registrieren lassen. Voraussetzung dafür ist eine mindestens 20-jährige Tätigkeit im Land; auch die oben erwähn-

ten Kirchen und Religionsgemeinschaften bedürfen innerhalb von zwei Jahren einer „Neuregistrierung". Dagegen protestierten bereits vor allem die evangelischen Freikirchen, so z. B. die Baptisten, die Pfingstler, die „Kirche des vollen Evangeliums", die Adventisten, aber auch die schismatische „Weißrussische Autokephale Orthodoxe Kirche". Mit dem neuen Gesetz wird zum einen die Tätigkeit ausländischer Geistlicher, Prediger und Missionare eingeschränkt, zum anderen werden freie Andachten oder Gebetsversammlungen nichtregistrierter Gruppierungen in Frage gestellt, schließlich eine Kontrolle „staatlicher religionswissenschaftlicher Experten" über die religiöse (oft auch aus dem Ausland kommende) Literatur angestrebt. Tieferliegende Gründe für das Gesetz sind wohl Bestrebungen, die bislang schwammige weißrussische Identität zu festigen und das Wirken Nicht-Orthodoxer allgemein einzuengen. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2002] 11f.; *KNA-ÖKI* 47 [19.11.2002] 13)

Kirchenbauerlaubnis verweigert

In der westukrainischen Stadt Lviv (Lemberg), einer ‚Hochburg' des unierten Katholizismus, hat der dortige Stadtrat die Erlaubnis zum Bau einer neuen Kirche in einem Vorort der Stadt der ukrainischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats verweigert. Als ein weiteres Ergebnis der Spannungen zwischen Orthodoxen und Unierten in der Ukraine steht den orthodoxen Gläubigen des Moskauer Patriarchats nun einzig die kleine Kirche des Hl. Georg zur Verfügung. (*Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2002] 13)

6. Patriarchat von Serbien

Entsteht im Kosovo eine rein albanisch geprägte Gesellschaft?

Drei Jahre nach Kriegsende wurde in Kosovo noch kein einziges orthodoxes Heiligtum wieder aufgebaut, während auf der anderen Seite über die sanierten Moscheen hinaus sogar neue islamische Gotteshäuser errichtet worden sind. Aufgrund dieser Fakten und der anhaltenden Aggressivität der albanischen Bevölkerung gegenüber der orthodoxen Minderheit hat Bischof **Artemije** von Prizren die Befürchtung ausgesprochen, in Kosovo entstehe eine „monoethnische albanische Gesellschaft". - Nach Meinung des deutschen KFOR-Kommandanten, **Wolf-Dieter Skodowski**, ist an einen Wiederaufbau orthodoxer Kirchen erst zu denken, wenn sich die Mentalität der Bevölkerung des Kosovo geändert hat. (*Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2002] 15f.)

Dritte serbisch-orthodoxe Kirche in Wien geweiht

Am 26. Oktober 2002 weihte Bischof **Konstantin** von Mitteleuropa und 16 mitzelebrierende Priester sowie zwei Diakone die serbisch-orthodoxe Auferstehungskirche im dritten Bezirk von Wien. Neben den knapp 1000 Gläubigen nahm auch der Minister für Glaubensfragen Serbiens, Dr. **Voijslav Milovanović**, als „Pate" der neuen Kirche an der Liturgie teil. Die Auferstehungskirche ist das dritte serbisch-orthodoxe Gotteshaus in Wien. (*Orthodoxie Aktuell* 11 (2002) 13)

Serbischer Patriarch in England

Das Oberhaupt der serbisch-orthodoxen Kirche, Patriarch **Pavle**, nahm am 50-jährigen Jubiläum der serbischen Kirche des Hl. Sava in London teil. Vom früheren serbischen Europa-Bischof und jetzigem Oberhirten von Sabac-Valjevo, Bischof **Lavrentije** (Trifunovic), empfangen, zelebrierte der Patriarch, der zum ersten Mal England besuchte, zusammen mit Erzbischof **Gregorios** (Hadjitofi) von Thyateira und Großbritannien (Ökumenisches Patriarchat) die Liturgie.

Auf Einladung des anglikanischen Bischofs von London, **Richard Chartres**, wohnte der Patriarch auch einem anglikanischen Gottesdienst in der Sankt-Pauls-Kathedrale bei, an dem im Rahmen des Wortgottesdienstes auch serbisch-orthodoxe Priester mitwirkten, wofür er allerdings aus konservativ-orthodoxen Kreisen Kritik erntete. Diese erkennen die Anglikanische Kirche wegen des nun erlaubten Frauenpriestertums nicht mehr als vollwertige „Kirche" an. (*Der christliche Osten* 6 [2002] 367f.)

Stirbt das Kyrillische in Serbien aus?

Die Heilige Synode der Orthodoxen Kirche in Serbien hat die Bevölkerung dazu aufgerufen, das kyrillische Alphabet, welches die älteste serbische Schriftsprache darstellt, nicht aufzugeben. Der Wunsch nach Eingliederung in die EU darf keine Verleugnung der nationalen und kulturellen Charakteristika bedeuten, so die Erklärung der Heiligen Synode weiter. Hintergrund dieses Aufrufs ist das merkliche Verschwinden des Kyrillischen aus dem kulturellen und medialen Leben zugunsten des lateinischen Alphabets. Prof. **Risto Trajković**, der kürzlich dem Parlament eine Erklärung zur Bewahrung des kyrillischen Alphabets vorgelegt hat, sieht in dem schrittweisen Überhandnehmen des lateinischen Alphabets ein Ergebnis der unifizierend wirkenden Globalisierung. (*Ecclesia Report* 4 [4.11.2002])

Beutekunst aus dem Kosovo

Im Jahre 2002 häuften sich die Fälle illegalen Exports von Kunst und anderen Kulturgütern aus dem Kosovo und Metohija. Gründe dafür sind vor allem das offensichtlich mangelhafte Engagement der zuständigen UN-Einrichtungen zum Schutze der orthodoxen Kirchen und Kulturdenkmäler im Kosovo sowie die besonders durchlässigen Grenzen zu Albanien und FYROM. Sehr besorgt über diese Lage wandte sich das Koordinationszentrum der Regionen Kosovo und Metohija in einem Schreiben an fünfzehn ausländische Botschaften in Belgrad mit der Aufforderung, Expertenteams sollten die kriegsbedingt zum Teil schwer beschädigten Denkmäler untersuchen und sich an Ort und Stelle ein Urteil bilden. (*Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2002] 5)

7. Patriarchat von Rumänien

Protopresbyter Ion Bria ist nicht mehr unter uns

Am 2. Juli 2002 starb der rumänisch-orthodoxe Theologe und Protopresbyter, **Ion Bria**. Er war Leiter der Abteilung für Mission und Evangelisierung des ÖRK, nahm an mehreren ökumenischen Programmen teil und war deshalb in westlichen Kreisen bekannt. (*Enimerosis* 16 [Juli/August 2002] 16)

Neue Volkszählung in Rumänien

Die im Jahre 2002 in Rumänien erhobenen demographischen Zahlen belegen, dass die rumänische orthodoxe Kirche 86,7% bzw. 20 der insgesamt 23 Millionen Einwohner des Landes in sich vereint und hiermit auch weltweit nach Russland die zweitgrößte autokephale orthodoxe Kirche bleibt. Die Römisch-katholische Kirche kam auf 4,7%, die Reformierte Kirche auf 3,2%, die Pfingstler kamen auf 1,5% und die Unierten lediglich auf 0,9%. (*Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2002] 12)

Rumänischer orthodoxer Patriarch auf Besuch im Vatikan

Am 7. Oktober 2002 reiste Patriarch **Teoctist** von Bukarest und ganz Rumänien zu einem einwöchigen Besuch nach Rom. Er erwiderte damit den Besuch des Papstes in Rumänien, der 1999 stattfand. Beim feierlichen Empfang auf dem Petersplatz vor mehreren Tausend Menschen wandte sich Papst **Johannes Paul II.** an den Patriarchen auf Rumänisch mit den Worten, die Begegnung mit seinem geliebten Bruder am Grab der Apostel Petrus und Paulus sei ein Zeichen des gemeinsamen Willens, die Hindernisse, welche der Wiedererrichtung der vollen Gemeinschaft zwischen den zwei Kirchen noch im Wege stehen, zu überwinden. Die anwesenden Gläubigen, vor allem die Jugend, verstärkten mit ihren „Unitate" (Einheit)-Rufen die beglückende Stimmung des Ereignisses. In einer gemeinsamen Erklärung, welche am Samstag, dem 12. Oktober verabschiedet wurde, schreiben die zwei Kirchenoberhäupter: „Unser Treffen soll als ein Beispiel angesehen werden: Die Brüder müssen sich wieder treffen, um Frieden zu machen, um zusammen zu überlegen, um den Weg zu entdecken, wie man Einigungen erzielt, um einer dem anderen seine Beweggründe zu erklären [...]. Wir stimmen überein in der Anerkennung der religiösen und kulturellen Tradition aller Völker sowie der religiösen Freiheit. Die Evangelisierung kann nicht in einem Wettbewerbsgeist gründen, sondern in einem Geist des gegenseitigen Respekts und der Zusammenarbeit, der die Freiheit eines jeden anerkennt, gemäss seiner/ihrer eigenen Überzeugung zu leben, in Respekt seiner/ihrer eigenen religiösen Prägung." Diese Worte haben eine besondere Bedeutung auch im Hinblick auf die Vorwürfe der letzten Zeit an die Römisch-katholische Kirche, in orthodoxen Ländern Proselytismus zu betreiben. Zugleich wurde in dem Dokument eine Wiederbelebung der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der orthodoxen Kirchen gefordert und die Schaffung „fester institutioneller Strukturen" für eine stabilere Kommunikation zwischen den Kirchen vorgeschlagen. Ausdrücklich werden die Römisch-katholische und die rumänische orthodoxe Kirche im Text als „Schwesterkirchen" bezeichnet, welche es mit großer Freude wahrnehmen, „daß wir die Tradition der ungeteilten Kirche gemeinsam haben; sie dreht sich um das Geheimnis der Eucharistie, für das die Heiligen, die in unseren beiden Kalendern stehen, Zeugnis geben."

Zuvor hatte der Papst in einer Ansprache versichert, er erkenne die Mission an, zu welcher die Orthodoxe Kirche in ihren traditionellen Ländern berufen ist. Das Anliegen der Römisch-katholischen Kirche sei es, dabei zu helfen und mit ihr opferbereit zusammenzuarbeiten. Eventuelle Missverständnisse müssten in einem „brüderlichen und offenen Dialog" angesprochen werden. Patriarch Teoctist unterstrich in seiner Ansprache, er lehne jede Form von Proselytismus ab; das „kanonische Territorium" der Orthodoxen Kirche sei unantastbar. Er empfahl, man solle mehr für die Einheit

tun: die Beziehungen sollten „auf neue Grundlagen gestellt werden", so dass die Kirchen in der modernen Welt, welche dem Menschen durch die Säkularisierung eine Zersplitterung und Verarmung seines inneren geistlichen Lebens gebracht habe, gemeinsam Zeugnis ablegen könnten.

„Wir müssen die Suche nach der Heiligkeit des christlichen Lebens mit der Verwirklichung der christlichen Einheit verknüpfen." Mit dieser Aussage resümierten die beiden Oberhirten ihre gemeinsame Überzeugung am Sonntag, dem 13. Oktober, auf dem Höhepunkt der feierlichen Besuchswoche, als Patriarch Teoctist an einer Heiligen Messe teilnahm, der Papst Johannes Paul II. vorstand. „Das gab es im Petersdom noch nie", schreibt der Rheinische Merkur, „die Kirchenoberhäupter feierten zusammen den Wortgottesdienst, hielten jeweils eine Homilie, sprachen das nicänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis auf Rumänisch und trennten sich nur zur Wandlung, um dann am Ende der Liturgie die Gläubigen gemeinsam zu segnen. Erneut wurde in den Predigten zur Einheit und zur Überwindung der Schwierigkeiten durch Reue und Umkehr aufgerufen."

Dieser Besuch, der angesichts der jüngsten katholisch-orthodoxen Spannungen einen wichtigen Beitrag zum Neuaufbruch hin zu der angestrebten Annäherung der Kirchen bedeutet, wird in katholischen Kreisen auch als ein besonderes Zeichen zum vierzigjährigen Jubiläum des Zweiten Vatikanum angesehen. (*Ecclesia Report* 184 [15.10.2002]; *Rheinischer Merkur* 42 [17. 10. 2002]; *KNA-ÖKI* 43 [22.10.2002] 13; *Herder Korrespondenz* 11 [November 2002] 590; *Episkepsis* 615 [2002] 5)

8. Patriarchat von Bulgarien

Partnerschaftsstudie in Bulgarien

Nach einer neuen Umfrage des Meinungsforschungsinstituts "Alpha Research" erachten es mehr als die Hälfte der Bulgaren, vor allem zwischen 18 und 30 Jahren, für normal, auch ohne kirchliche und staatliche Trauung mit einem Partner zusammenzuleben, auch wenn 84% weiterhin Familie und eigenes Heim als wichtig für das eigene Leben angaben. 83% bejahen den Gebrauch von empfängnisverhütenden Mitteln, während nur 27%, meist über 60-jährige, die Abtreibung durch Gesetz verboten wissen wollen. (*Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2002] 16)

Kardinal Kasper, Ehrendoktor der Universität von Sofia

Die Staatsuniversität von Sofia hat **Walter Kardinal Kasper**, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, die theologische Ehrendoktorwürde verliehen. (*KNA-ÖKI* 43 [22.10.2002] 16)

9. Patriarchat von Georgien

Orthodoxie: Staatsreligion in Georgien

Am 14. Oktober 2002 unterschrieben Präsident **E. Schewardnadse** und Patriarch **Ilija II.** in Mccheta, der alten Hauptstadt Georgiens, ein 18 Punkte umfassendes „Verfassungsabkommen". Darin wird die Orthodoxie zur Staatsreligion in Georgien erklärt. Der Präsident unterstrich die „historische Rolle des Dokuments beim Aufbau

des unabhängigen Staates" und bei der Stärkung der Nation. Neben der Empfehlung des Religionsunterrichts für staatliche Schulen, der Befreiung der geistlichen Personen vom Wehrdienst und der Einführung von Militärgeistlichen regelt das Abkommen auch die Rückerstattung aller von den kommunistischen Herrschern enteigneten kirchlichen Besitztümer an die Orthodoxe Kirche. Die Heilige Synode der georgischen orthodoxen Kirche und das georgische Parlament ratifizierten das Abkommen einstimmig. Es tritt mit seiner Veröffentlichung in Kraft. (*Rheinischer Merkur* 43 [2002] 28; *Ecclesia Report* 4 [4.11.2002]; *Orthodoxie Aktuell* 11 [2002] 7)

10. Kirche von Zypern

Zypern-Abkommen soll funktional sein

Die Heilige Synode der Hierarchie von Zypern hat sich Anfang November 2002 als uneingeschränkt solidarisch mit der damaligen zypriotischen Regierung unter Präsident **Klerides** erklärt und ein funktionales Abkommen für die Zypern-Frage gefordert. (*Ecclesia Report* 4 [4.11.2002])

Hilferuf aus Zypern

Erzbischof **Chrysostomos**, der Vorsteher der Kirche von Zypern, hat erneut in einem Brief an die Vereinten Nationen, die UNESCO und das Europaparlament auf die systematische Auslöschung jeglicher christlicher und griechischer Elemente hingewiesen, die im „versklavten Nordzypern" im Gange sei. Es gehe dabei nicht nur um wiederholten Diebstahl kultischer Gegenstände und Ikonen, sondern auch um die Umwandlung von Kirchen in Moscheen, Viehställe und Vergnügungszentren. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2002] 12)

Umstrittene Sakralkunst

Bei einem Diplomatenempfang des Bayerischen Innenministers **Günther Beckstein** hat das türkische Besatzungsregime im Norden Zyperns durch seinen „Honorarkulturattaché" Anspruch auf die sakralen Kunstschätze erhoben, die 1997 in München im Besitz des türkischen Hehlers **Aidyn Dikmen** sichergestellt wurden und deren Rückgabe bereits von der Republik Zypern und der orthodoxen Kirche Zyperns gefordert wird. (*Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2002] 15)

USA kritisiert religiöse Repressionen im besetzten Norden Zyperns

Das US-Außenministerium hat in seinem jährlichen Bericht über die Achtung der Religionsfreiheit die türkischen Besatzungsbehörden wegen ihrer Haltung im Norden Zyperns kritisiert: den dort lebenden griechischen Zyprioten seien „viele heilige Stätten nicht zugänglich" und „unbenutzte griechisch-orthodoxe Kirchen" würden „verwüstet". (*Zypern Nachrichten* 11 [2002] 4)

11. Kirche von Griechenland

Erzbischof Christodoulos in Georgien

Am 8. September 2002 feierte Erzbischof **Christodoulos** (Paraskevaidis) von Athen zusammen mit Patriarch **Ilija II.** von Georgien einen feierlichen Gottesdienst in der Patriarchalkathedrale in Tbilissi. Christodoulos, der in Begleitung mehrerer griechischer Metropoliten Georgien besuchte, hatte Arzneimittel und andere humanitäre Hilfe dorthin mitgebracht. Während seines Aufenthaltes in Georgien traf Erzbischof Christodoulos auch mit dem georgischen Staatspräsidenten **Schewardnadse** zu einer Unterredung zusammen. (*Peraiki Ekklisia* 131 [Oktober 2002] 53)

Neue Regelungen für den Besuch des Heiligen Berges Athos

Bürger ausländischer Staaten können nach der neuen Gesetzesregelung ein Sondereingangsvisum oder eine Aufenthaltserlaubnis für das Gebiet des Heiligen Berges bekommen, um das dortige Mönchsleben kennenzulernen und zu studieren, indem sie einen Antrag stellen, dem ein Gesundheitsattest und ein Strafregisterauszug beizufügen sind. (*Eleftherotypia* [30.10.2002])

Weiterer Konflikt zwischen Staat und Kirche

Die gespannten Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche von Griechenland und dem Staat dauern fort an. So wurde eine von der Datenschutzbehörde im Juni vorgeschlagene Reform zur Befreiung vom schulischen Religionsunterricht und zur Abschaffung des Vermerkes über die Religionszugehörigkeit auf dem Abschlußzeugnis von der Kirche stark kritisiert. Die Regierung ließ die Reform daraufhin nicht in Kraft treten. Ein noch härterer Konflikt zeichnet sich um den Regierungsentwurf zur Freigabe der künstlichen Befruchtung ab. Erzbischof **Christodoulos** von Athen und ganz Griechenland sieht dadurch die Würde des Menschen und die Stellung der Familie gefährdet; deshalb forderte er die Abgeordneten auf, dem Gesetz nicht zuzustimmen. (*KNA-ÖKI* 43 [2002] 15)

Ehrendoktorwürde für den Erzbischof von Amerika

Am 19. November 2002 verlieh die Theologische Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki in einer öffentlichen Sitzung dem Erzbischof von Amerika, **Dimitrios** (Trakatelis), die Ehrendoktorwürde. Er erhielt die Auszeichnung für seine unaufhörliche Hingabe in der Kirche und seinen konstruktiven Beitrag zur wissenschaftlichen Theologie. (*I Alithia* [11/2002] 15; *Orthodoxos Paratiritis* 1195 [12/2002] 1; *Peiraiki Ekklisia* 132 [2002] 60)

Erzbischof Christodoulos auf dem Sinai

Vom 6. bis 8. Dezember 2002 stattete Erzbischof **Christodoulos** von Athen zusammen mit den Metropoliten **Ignatios** von Arta, **Konstantin** von Nea-Ionia, **Hierotheos** von Nafpaktos und Bischof **Theologos** von Salona dem Katharinenkloster auf dem Sinai einen offiziellen Besuch ab. (*Ecclesia Report* 190 [10.12.2002]; *Ekklesia* 1 [2003] 28-30)

12. Kirche von Albanien

Orthodoxe kirchliche Trauung von Fatos Nano

Am Samstag, dem 11. November 2002, wurden der Ministerpräsident von Albanien, **Fatos Nano,** und seine Frau in der Bischofskirche von Tirana orthodox getraut. Sowohl Nano als auch seine Frau sind getaufte orthodoxe Christen. In der internationalen Presse, die sich über die demonstrierte kirchliche Bindung der Nanos verwundert zeigte, fand die Trauung große Beachtung. (*Kathimerini* [20.11.2002])

13. Kirche von Tschechien und der Slowakei

Regelung der Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche

Die Orthodoxe Kirche in der Slowakei unterzeichnete neben weiteren zehn registrierten Kirchen und Religionsgemeinschaften des Landes einen Vertrag, der die Beziehungen zwischen Staat und Kirche im Hinblick auf die Religionsfreiheit und die Zusammenarbeit im Bereich des Schulwesens und der Sozialarbeit regelt. Stärkste Religionsgemeinschaft in der Slowakei sind die 3,7 Millionen Katholiken, gefolgt von 372.000 Evangelischen Augsburgischen Bekenntnisses, 219.000 Unierten, 109.000 Reformierten und 50.000 Orthodoxen. (*Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2002] 12)

B. Altorientalische Kirchen

Erzbischof Krikorian beging seinen 70. Geburtstag

Am 25. Oktober 2002 feierte der aus Syrien stammende armenisch-apostolische Erzbischof **Mesrob Georg Krikorian** in Wien seinen 70. Geburtstag. Zu diesem Anlass würdigte ihn der Weihbischof **Helmut Krätzl** als einen „Brückenbauer", insbesondere wegen seines großen Beitrags an der „Wiener christologischen Formel". Ebenfalls würdigte in der Wiener Diplomatischen Akademie der Salzburger Kirchenhistoriker Peter **Hofrichter** „die Kunst seiner versöhnlichen und diplomatischen Gesprächsführung" innerhalb des ökumenischen Dialogs in Wien und sprach von der „tabulosen Entideologisierung und Neukonzeption der Funktion des römischen Bischofs für die gesamte Kirche und Christenheit... im Kontext der unumkehrbaren Globalisierung". Zuvor hatte Erzbischof **Krikorian** betont, die Ostkirchen könnten mit der Römisch-katholischen Kirche in eucharistische Gemeinschaft treten, sollte letztere „mit der Anerkennung des Ehrenprimats des Papstes seitens der Ostkirchen zufrieden sein, ohne einen Vorrang mit administrativer Macht zu verlangen". (*KNA-ÖKI* 43 [22.10.2002] 16; *KNA-ÖKI* 47 [19.11.2002] 2)

Koptischer Bischof für Sydney

Mitte Oktober 2002 wurde der 43-jährige **Mattaous Al-Antouny** aus dem Sudan in der Kirche „St. Mary and St. Mina" zum ersten koptischen Bischof Sydneys geweiht. Zu seiner Diözese gehören 30.000 Gläubige, die von 24 Priestern betreut wer-

den, außerdem drei koptische Schulen, ein Kloster sowie eine theologische Ausbildungsstätte, während die auf den Evangelisten Markus zurückgehende Koptische Orthodoxe Kirche in ganz Australien etwa 70.000 Gläubige zählt. (*KNA-ÖKI* 42 [15.10.2002] 9)

Neuer syrisch-orthodoxer Katholikos für Südindien

Anfang Juli 2002 weihte Patriarch Mar **Ignatios Zakka I. Iwas** in der Patriarchalkathedrale von Sednaya nahe Damaskus den zum „Katholikos des Ostens" gewählten Mar **Baselios Thomas I.** zum Oberhaupt des südindischen Zweigs der Syrischen Orthodoxen Kirche. Mehr als eine Million Gläubige im südindischen Bundesstaat Kerala gehören dieser Kirche an, eine weitere Million ebenfalls in Südindien hat sich vom Patriarchat abgespalten und stellt die malankarisch-orthodoxe Kirche dar. Obwohl er wenig Hoffnung für eine Wiedervereinigung sieht, sei er für „Gebet, Toleranz und friedliche Mittel", betonte Mar Baselios Thomas I. Er hoffe, u. a. auch mit dem Beitrag der Politiker auf eine kompromissbereite Weise den Streit um das Eigentum an 198 Gotteshäusern zu beenden, wegen derer bisher von der malankarisch-orthodoxen Kirche über 300 Gerichtsverfahren angestrengt wurden. (*KNA-ÖKI* 34 [20.8.2002] 2; *Ökumenische Rundschau* 4 [2002] 527)

Patriarch der Eritreischen Orthodoxen Kirche gestorben

Der Vorsteher der eritreischen orthodoxen Kirche, Patriarch **Philipos**, ist im Alter von 97 Jahren in Asmara gestorben. Der 1905 dort geborene Patriarch war seit 1928 Bischof in der Äthiopischen Orthodoxen Kirche, zuletzt seit 1991 als Erzbischof von Asmara; 1998 wurde er zum ersten Patriarchen der sich herausbildenden eritreischen orthodoxen Kirche ernannt. Deren Autokephalie war erst nach dem Ende des Sezessionskrieges zwischen Eritrea und Äthiopien vom koptischen Patriarchat anerkannt worden. Patriarch Philipos stellte eine Schlüsselfigur im Kampf um die politische und religiöse Unabhängigkeit Eritreas dar, wo die Christen eine leichte Mehrheit (55%) den Muslimen gegenüber bilden. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2002] 11; *Der christliche Osten* 6 [2002] 359)

C. Orthodoxie und Ökumene

Besuch von Walter Kardinal Kasper in Serbien

Vom 10. bis 15. Mai 2002 besuchte **Walter Kardinal Kasper**, Vorsitzender des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Serbien. Ungeachtet der spannungsreichen Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken in Serbien wurde der Kardinal von kirchlichen und staatlichen Würdenträgern empfangen und sprach vor dem römisch-katholischen Klerus in Belgrad zum Thema „Die Ansicht der Römisch-katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung". (*Episkepsis* 611 [31.7.02] 12)

Wunsch nach regelmäßigen Kontakten bekundet

Am 30. November 2002, dem Fest des Apostels Andreas, dem Patron des Ökumenischen Patriarchates, überreichte **Walter Kardinal Kasper**, Vorsitzender des Päpst-

lichen Rates für die Einheit der Christen, dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** eine Botschaft Papst **Johannes Pauls II.**, worin dieser „vielfältigere Kommunikationsformen und regelmäßigen und gegenseitigen Austausch zwischen den beiden Kirchen" vorschlägt, „um unsere Beziehungen harmonischer zu gestalten und unsere gemeinsamen Anstrengungen effektiver zu koordinieren". Es ginge darum, „eine neue Phase im theologischen Dialog zu erreichen nach den Schwierigkeiten und dem Zögern der letzten Zeit". Die Gespräche, die Kardinal Kasper in Minsk mit dem Exarchen des Moskauer Patriarchats, Metropolit **Filaret**, führte, zielten in dieselbe Richtung: Auch die Beziehungen zu der slawischen Orthodoxie sollen wieder besser werden. Die gemischte Internationale Kommission für den Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche, die nach dem Besuch von Papst Johannes Paul II. 1979 in Konstantinopel/Istanbul eingesetzt worden und zum ersten Mal 1980 zusammengetreten war, steht für diese Aufgabe zur Verfügung. (*Ecclesia Report* 190 [10.12.2002]; *KNA-ÖKI* 51 [17.12.2002] 3)

Errichtung katholischer Diözesen in der Ukraine

Anfang Mai 2002 errichtete die Römisch-katholische Kirche in der Ukraine die zwei neuen Diözesen von Odessa-Simferopol und Charkow-Zaporoschje (Ukraine). Seitens der russischen orthodoxen Kirche rief dies scharfe Kritik hervor. Eine Erklärung der Heiligen Synode des Moskauer Patriarchats interpretiert die Handlungsweise des Vatikans als einen Hinweis auf die „feste Entschlossenheit, die für die Orthodoxen inakzeptable Politik der missionarischen Expansion fortzusetzen". Dabei werde „das Schicksal des zwischenkirchlichen Dialogs um taktischer Erfolge willen geopfert". Inzwischen äußerte sich sowohl Patriarch **Ilija II.** von Georgien besorgt über „die aktive religiöse Tätigkeit des Vatikan auf dem Gebiet der Orthodoxen Kirche" als auch der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** „betrübt über die unsinnige und willkürliche Initiative der Römisch-katholischen Kirche, ... zumal diese ohne vorherige Abstimmung mit der Heiligsten russischen Kirche geschah."

Auch die Unierten in der Ukraine zeigen in den Augen des Moskauer Patriarchats Expansionsbestrebungen, was beispielsweise durch die Schaffung eines Exarchats von Donetsk bewiesen würde. Zusammenfassend fordert die Orthodoxe Kirche in Russland die Römisch-katholische Kirche auf, den Proselytismus nicht nur mit Worten zu verurteilen, sondern auch mit Taten zu unterbinden.

In einer Stellungnahme zu diesen Vorwürfen bestanden Mitte 2002 der römisch-katholische Erzbischof von Moskau, **Tadeusz Kondrusiewicz**, und der Vorsitzende des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, **Walter Kasper**, auf das Recht der Römisch-katholischen Kirche, „das Evangelium allen Menschen zu predigen". Die ebenfalls geäußerte Absicht zu guten Beziehungen mit der Orthodoxie wurde allerdings vom Außenamt des Moskauer Patriarchats als „schöne Worte" bezeichnet. Die Art und Weise, wie die katholischen Bischöfe die ihnen übermittelten Fakten interpretieren würden, „zeugt von einer prinzipiell anderen Sicht beider Kirchen". Es ist zu befürchten, dass die Katholiken in Russland solange mit weiteren Repressalien rechnen müssen, wie die Römisch-katholische Kirche nach fester Überzeugung der ROK alles daran setzt, „ihren Einfluss nach Osten auszudehnen". (*KNA-ÖKI* 33 [13.8.2002] 13; *Orthodoxie Aktuell* 9-10 [2002] 10f.; 11 [2002] 10,12)

Serbische Hierarchen besuchten den Vatikan

Mitte Februar 2003 hielt sich eine Delegation der Orthodoxen Kirche in Serbien, der auch neben Metropolit **Amfilohije** von Montenegro sowie Bischof **Irinej** von Novi Sad und Bischof **Lavrentije** angegehörten, zu einem einwöchigen Besuch im Vatikan auf. Das Ziel der Visite war nach Angaben der Orthodoxen Kirche in Serbien „ein Austausch von Standpunkten voll gegenseitigen Respekts zu einigen Fragen, bei deren Beantwortung wir durchaus auch unterschiedlicher Meinung sein können". (*Ecclesia Report* [4.02.2003])

Vertreter des Ökumenischen Patriarchats beim Patrozinium der Kirche Roms

Am 29. Juni 2002 nahm eine offizielle Delegation des Ökumenischen Patriarchats an den Feierlichkeiten zum Fest der Apostel Petrus und Paulus in Rom teil, wie es sich als ständige Praxis seitens der beiden Kirchen in Rom und Konstantinopel in den letzten Jahren bewährt hatte. (*Episkepsis* 611 [31.7.02] 4)

Zentrum für Ökumenische Forschung veranstaltete Expertengespräch

Am 1. und 2. Oktober 2002 veranstaltete das im vorausgegangenen Jahr gegründete Zentrum für ökumenische Forschung der Ludwig-Maximilians-Universität München ein Expertengespräch zum Thema „Ekklesiologie und Kirchenverfassung". An dem Treffen, das in der Carl Friedrich von Siemens-Stiftung stattfand, nahmen außer den Vorstandsmitgliedern des ZöF, den Professoren Dr. **Peter Neuner**, Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. **Theodor Nikolaou** und Dr. **Gunther** Wenz, auch folgende akademische Persönlichkeiten teil: Prof. Dr. **Jörg Frey**, Prof. Dr. **Athanasios Vletsis**, Prof. Dr. **Vladimir Ivanov**, Dr. **Peter Hübner**, Prof. Dr. **Ilona Riedel-Spangenberger**, Prof. Dr. **Jan Rohls**, Prof. Dr. **Karl Graf von Ballestrem** mit eigenen Beiträgen in der angeführten Reihenfolge, darüber hinaus noch Dr. Dr. **A. Anapliotis**, Pfarrer Dr. **Mircea Basarab**, Dr. **F. Domaschke**, Dr. **Birgitta Kleinschwärzer-Meister**, Prof. Dr. **B. Oberdorfer** und Frau **M. Rose**. - Auf einigen bei diesem Treffen ins Auge gefassten Folgeveranstaltungen sollen Kardinal **Franz König** zum Thema „40 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil" und der orthodoxe Erzbischof **Christoforos** (Pulec) von Prag sprechen.

Orthodox-katholisches Treffen in Kanada

Vom 31. Oktober bis 2. November 2002 fand an der Hl. Paulus Universität in Ottawa, Ontario, das turnusgemäße Treffen des nordamerikanischen orthodox-katholischen Rates statt. Hauptthema der Tagung war die Frage des Filioque, welches von den Lateinern ins Credo eingefügt wurde und kirchentrennend wirkt. Der Rat behandelt dieses Thema seit 1999 in der Hoffnung, möglichst weitgehende Übereinstimmung zu erreichen. Auf der Tagesordnung standen desweiteren andere aktuelle Fragen und wichtige Ereignisse aus dem Leben der beiden Kirchen. (*Ecclesia Report* 189 [2.12.2002] 2-3)

Orthodox-evangelische Zusammenarbeit

Am 10. August 2002 unterzeichneten der Magdeburger evangelische Bischof **Axel Noack** und der orthodoxe Erzbischof von Breslau und Stettin **Jeremias** in Wittenberg eine Partnerschaftserklärung. Demnach streben in Zukunft die evangelische Kirchen-

provinz Sachsen und die polnische orthodoxe Kirche regelmäßige Konsultationen ihrer leitenden Geistlichen und Gemeindebegegnungen an. (*Ökumenische Rundschau* 4 [2002] 524)

Orthodox-evangelische Vereinbarung zur Eheschließung

Mitte Dezember 2002 wurde eine ökumenische Vereinbarung zur Eheschließung zwischen orthodoxen und evangelischen Christen am Sitz der Evangelischen Kirche in Deutschland in Hannover unterzeichnet (siehe S. 97f.) Auf dieser Grundlage können künftig Geistliche beider Konfessionsfamilien an den Trauungen teilnehmen und sie gestalten, ohne dass dabei die Trauriten der einzelnen Kirchen vermischt werden sollen. Dies wird dadurch erreicht, dass die Brautleute sich entweder für die evangelische oder die orthodoxe Eheschließung entscheiden, an der dann aber auch der Geistliche der jeweils anderen Konfession als Gast aktiv mitwirken kann. So können jetzt die so oft praktizierten doppelten Eheschließungen vermieden werden, die u. a. ein Unsicherheitsgefühl betreffs der Anerkennung der Ehe von Seiten beider Konfessionen herriefen. (*KNA-ÖKI* 51 [17.12.2002] 3)

Jubiläum in Lausanne: „Faith and Order" wurde 75 Jahre alt

Die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung „Faith and Order" des Ökumenischen Rates der Kirchen hat ihr 75-jähriges Jubiläum seit ihrer Gründung in Lausanne gefeiert. Von allen Seiten wurde der „unvorstellbar" mutige ökumenische Schritt gepriesen, den die Gründerväter 1927 mit Enthusiasmus und Sehnsucht nach der Einheit taten. Über die großen in dieser Zeit erreichten Fortschritte hinaus mahnte man die Kirchen, nicht in „ihre Festungen und einstige Isolierung zurückzukehren", so Erzbischof **Anastasios** von Albanien, sondern sich offen in den gemeinsamen Bau der Ökumene einzufügen. (*Enimerosis* 16 [Juli/August 2002] 10-13)

Ökumene-Ideenbörse im Internet

Zu einer besseren Kenntnis dessen, was im ökumenischen Miteinander möglich ist, haben das Konfessionskundliche Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim und das Paderborner Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik eine Ideenbörse im Internet eingerichtet (www.oekumene-ideenboerse.de). Möglichst viele Gemeinschaften sollen nun auf diese Weise ihre Initiativen und Erfahrungen dokumentieren und über Termine und Dokumente informieren. Für Interessierte ist auch ein Newsletter erhältlich. (*KNA-ÖKI* 4 [28.01.2003] 4)

Vorbereitende Gedanken zum Kirchentag

Anlässlich einer Tagung der Fokolarbewegung zur Einstimmung auf den Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin wies der katholische Bischof von Dresden-Meißen, **Joachim Reinelt**, auf die Notwendigkeit hin, den biblischen Auftrag zur Einheit der Christen in den Dienst der Einheit der Welt zu stellen. Weiter betonte er die Wichtigkeit des Festcharakters und einer friedlichen Antwort auf etwaige Proteste. Der griechisch-orthodoxe Bischof von Leuke, **Evmenios** (Tamiolakis) (Aachen), forderte für eine „vollständige Ökumene" die Öffnung der zwei großen Konfessionen auch auf andere kleinere Kirchen hin. Der evangelische Pfarrer **Gottlob Hess** sprach von einem

bereits beobachtbaren „Einswerden der Kirche von der Basis her", welches auch die „Kirche von oben mitnehmen" wolle. (*KNA-ÖKI* 1 [7.01.2003] 1)

D. Sonstiges

Religiöse Führer fordern Kriegsvermeidung

Anfang Dezember 2002 drängte der 1984 gegründete Rat religiöser Führer von Chicago in einem bislang einzigartigen Dokument Präsident **George Bush** zu einer friedlichen Lösung des Irak-Konflikts. Wörtlich hieß es: „Wir glauben, dass es genügend Zeit und Spielraum gibt, um Alternativen zu erarbeiten, welche einen Krieg vermeiden, und Tausende von unschätzbaren Menschenleben zu retten". Zu den Unterzeichnern des Dokuments zählen Kardinal **Francis George** von der römisch-katholischen Erzdiözese von Chicago, Bischof **William Persell** der Episkopal-Diözese von Chicago, der Metropolit der griechisch-orthodoxen Diözese von Chicago **Iakovos**, Bischof **Joseph Sprague** von der Vereinten Methodistischen Kirche, Rabbi **Ira Youdovin** und **Karem Irfan**, Vorsitzender des Rates der Islamischen Organisationen von Groß-Chicago. (*Ecclesia Report* 190 [10.12.2002])

Religion soll in EU-Verfassung erwähnt werden

Die Europäische Volkspartei hat in einem aktuellen Dokument folgende Punkte für die Formulierung der EU-Verfassung vorgeschlagen: 1. Europa soll seine moralische Pflicht und Solidarität gegenüber ärmeren Ländern in praktisches Handeln umsetzen; 2. Die Gemeinschaft respektiert die spirituellen Traditionen und die kulturellen, sprachlichen und juristischen Unterschiede ihrer Mitgliedsstaaten; 3. Die Präambel der Verfassung muss in Erinnerung rufen, was Europa seinem religiösen Erbe verdankt. Diese Sicht wird u. a. von der Kirche Griechenlands begrüßt. (*Ecclesia Report* 4 [4.11.2002])

Zur Lage der Christen in der Türkei

Christsein in der Türkei bedeutet große Vielfalt von kleinen Minderheiten. Nur 0,15% (ca.100.000 Menschen) der türkischen Bevölkerung sind Christen, davon 50.000 armenisch-orthodoxe, 20.000 römisch-katholische, arabisch- und syrisch-orthodoxe Gläubige sowie verschiedene mit Rom unierte Kirchen wie etwa die Chaldäische Kirche mit 5.600 Gläubigen. Die griechisch-orthodoxen Christen sind heute nur etwa 3.000, während sie noch vor vier Jahrzehnten mit über 120.000 vetreten waren. Auch wenn die in der Türkei lebenden Christen in den vergangenen zwei Jahrzehnten nicht nur negative Entwicklungen, vor allem bezüglich der Religionsfreiheit sehen, ist der türkische Staat in ihren Augen noch weit davon entfernt, die Gleichbehandlung der nicht-muslimischen Minderheiten durch einen eigenen Rechtsstatus zu garantieren. Auch das Eigentum der Kirchen ist durch die ungeklärten Besitzverhältnisse der ständigen Gefahr der Konfiszierung und betreffs der nötigen Sanierungsarbeiten wesentlichen Einschränkungen ausgesetzt. Eine weitere, sich dramatisch verschärfende existentielle Frage ist das Nachwuchsproblem: Ausbildungseinrichtungen für Priester sind teilweise seit Jahrzehnten geschlossen oder verboten, als Geistliche dürfen in der

Türkei nur noch türkische Staatsbürger tätig sein. Und auch der Zugang zu den christlichen Schulen wird von den staatlichen Stellen reglementiert und eingeschränkt. Nicht nur die Christen hoffen sehr, dass diese ernsten Fragen durch einen Beitritt der Türkei zur EU, der im Augenblick allerdings noch in ungewisser Ferne liegt, zufriedenstellend gelöst werden können.

Erst Mitte 2002 hatte die Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) auf einer Veranstaltung in Wetzlar auf die besorgniserregende Lage der armenischen, syrischen und kurdischen Minderheiten in der Türkei hingewiesen, deren Sprache, Kultur und Religionsfreiheit bedenklich eingeschränkt werden. Neben gezielter Propaganda in den Medien werden auch immer wieder Kirchen und Friedhöfe geschändet und sogar zerstört. Die IGFM rief nun u. a. auch Touristen auf, bei ihrem Urlaub in der Türkei den Kontakt zur christlichen Minderheit zu suchen, um dadurch ein Zeichen der Solidarität zu setzen. (*KNA-ÖKI* 42 [15.10.2002] 13ff.; *Orthodoxie Aktuell* 8 [2002] 15)

Lebendiges Christentum im Irak

Etwa 3% der irakischen Bevölkerung sind bekennende Christen, die der Chaldäischen, Syrischen Orthodoxen oder Armenischen Apostolischen Kirche angehören. Auch wenn in den letzten Jahren wegen des UNO-Wirtschaftsembargos viele Christen aus dem Irak abgewandert sind, blühen jetzt vor allem im Kurdengebiet im Norden des Landes christliche Gemeinschaften wieder auf. Dies ist einerseits einer weitgehend ungehinderten Religionsausübung im Irak und andererseits westlicher finanzieller Unterstützung für Ausbildungs- und Bauprojekte zu verdanken. (*Der christliche Osten* 5 [2002] 267)

Neue Flughafenkirche

In der ‚Flug-Zone' des Brüsseler Internationalen Flughafens wurde eine zweite orthodoxe Hauskirche eröffnet. Die erste war vor zehn Jahren vom Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** in der ‚Extra-EU'-Zone des Flughafens geweiht worden. (*Ecclesia Report* 184 [15.10.2002])

Neues Oberhaupt der anglikanischen Kirche

Der ehemalige Erzbischof von Wales, **Rowan Williams,** trat im Oktober 2002 als Erzbischof von Canterbury und neues Oberhaupt der anglikanischen Kirche die Nachfolge von **George Carey** an. Mit 36 Jahren bereits Theologieprofessor in Oxford gilt der nun 52-jährige charismatische Geistliche als liberaler Theologe: Williams ist nicht nur Befürworter der Ordination der Frauen, sondern auch der homosexuellen und lesbischen Geistlichen. Seine Vision ist es, der Staatskirche, in der immer weniger Menschen ihren Glauben praktizieren, wieder einen existentiellen Stellenwert im Leben der Menschen zu geben. So hat er sich ebenfalls in einem für englische Verhältnisse kühnen Vorstoß gegen eine Ernennung von freimaurerischen Klerikern in höhere Dienste und für die behutsame, doch klare Trennung von Kirche und Staat ausgesprochen. Eine „nationale Rolle" der Kirche sei auch weiterhin denkbar, jedoch kein Einfluss des Staates bei Bischofsernennungen. (*SZ* [2002] 6; *KNA-ÖKI* 32 [6.8.2002] 2; *Ecclesia Report* 189 [2 Dezember 2002] 3-4; *Christen heute* 47 [2003] 26)

Anglikaner erlauben Geschiedenen Heirat

Unlägst hob die Anglikanische Kirche von England auf einer Generalsynode das 50 Jahre zuvor erlassene Verbot der kirchlichen Trauung Geschiedener auf, nachdem bereits seit mehreren Jahren Segnungen und kirchliche Trauungen für wiederverheiratete Geschiedene von einzelnen Priestern vorgenommen worden waren. Dies sei jetzt laut Synodalbeschluss unter „außergewöhnlichen Umständen" zulässig; die genaueren Richtlinien stünden noch nicht fest, hieß es, sollen aber alsbald erarbeitet und veröffentlicht werden. (*Süddeutsche Zeitung* [16/17.11.2002] 8)

Statistik der Kirche von England

Die neueste Statistik der Anglikanischen Kirche von England zeigt einen Rückgang gegenüber dem Vorjahr um 5% sowohl bei den Taufen (auf 153.300) als auch bei den Trauungen (auf 57.500) und beim durchschnittlichen wöchentlichen Gottesdienstbesuch. (*Herder Korrespondenz* 57 [2/2003] 108)

Päpstlicher Einheitsrat: Bischof Scheele im Amt bestätigt, Kardinal Karl Lehmann neu berufen

Papst **Johannes Paul II.** hat den Würzburger Bischof **Paul-Werner Scheele** (74), seit 1984 Mitglied des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen im Jahr 2002, für weitere fünf Jahre in das Gremium berufen. Neu in den Einheitsrat berufen, ebenfalls für fünf Jahre, wurde **Karl Kardinal Lehmann** (66), Bischof von Mainz und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz. (*KNA-ÖKI* 46 [November 2002] 7)

Keine theologische Begründung für die Bekehrung der Juden?

Die katholische Bischofskonferenz der USA hat sich gegen die Missionierung von Juden ausgesprochen und ein Dokument in diesem Sinne zusammen mit dem Nationalrat der Synagogen in den USA unterzeichnet. „Juden sind auch von Gott berufen, die Welt auf Sein Königreich vorzubereiten", heisst es darin, darüber hinaus sei der zwischen Juden und Gott geschlossene Alte Bund immer noch gültig, daher bedürften sie nicht der Rettung durch den mit Jesus Christus geschlossenen Neuen Bund. Die Southern Baptists, welche die größte protestantische Kirche in den USA darstellen, halten dagegen an einer Erklärung von 1996 fest, wonach Jesus der einzige Weg der Rettung ist. (*KNA-ÖKI* 34 [20.8.2002] 3)

Vatikan erweitert Kulturangebot

Die Vatikanische Bibliothek hat beschlossen, ihr Online-Angebot zu erweitern: Nach und nach sollen digitale Kopien wertvoller Manuskripte per Internet zugänglich gemacht werden. Bereits jetzt können handschriftliche Dokumente zum Beispiel von Michelangelo eingesehen werden. Im Original sind diese Kulturschätze nur für Forschungszwecke und auf schriftlichen Antrag hin verfügbar. Die technische Infrastruktur für dieses gewaltige Projekt - immerhin beherbergt der Vatikan 8.300 Inkunabeln (Bücher, die vor 1501 gedruckt wurden), 150.000 Manuskripte und 300.000 Münzen und Medaillen - stammt von Hewlett-Packard. (Internet: bav.vatican.va)

Neue EKD-Studie gewürdigt

Am 17. Januar 2003 wurde in Berlin die Studie „Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche" vorgestellt. Kardinal **Walter Kasper** bezeichnete die Schrift als gute und unpolemische Gesprächsgrundlage , er hob vor allem die vertiefte Beschäftigung mit der Frage der Bedeutung des Abendmahls hervor. Der Standpunkt der Römisch-katholischen Kirche, dass es im Augenblick nicht zu einer gemeinsamen Abendmahlsfeier kommen könne, wurde darin auch von evangelischer Seite klar und fair zur Kenntnis genommen. Die Studie ist im Gütersloher Verlagshaus erschienen. (*KNA-ÖKI* 4 [28.01.2003] 1)

VELKD: Impulsgeber für Kinderabendmahl

Anlässlich der Neuauflage des 1. Heftes der „Texte aus der VELKD" in Hannover mit den 1977 von der Generalsynode der VELKD beschlossenen Leitlinien zur „Teilnahme von Kindern am Heiligen Abendmahl" wurde die impulsgebende Rolle der VELKD gelobt, ohne die es in Deutschland noch kein Kinderabendmahl geben würde. Bezüglich der Teilnahme der Kinder am Heiligen Abendmahl stünden allerdings noch viele Fragen offen: das Lebensalter, in dem das Kind die Eucharistie von einer normalen Mahlzeit unterscheiden kann; eine kindgemäße Hinführung zum Abendmahl und das neue Verhältnis zur Konfirmation, die bisher besonders als Zulassung zum Abendmahl verstanden wurde. Die Praxis der Gliedkirchen zeigt, so die Handreichung, dass die Konfirmation durch das Kinderabendmahl nicht an Wert verliert, sondern bereichert und vertieft wird. (*KNA-ÖKI* 49 [3.12.2002] 7)

Namensergänzung für den LWB

Der Rat des Lutherischen Weltbundes (LWB) stimmte in Wittenberg grundsätzlich einer Namenserweiterung zu. Auf der Zehnten Vollversammlung 2003 in Winnipeg soll endgültig darüber entschieden werden, ob der LWB in Zukunft „Lutherischer Weltbund - Eine Gemeinschaft von Kirchen" heißen wird. Der Bericht des Rates betont, dass die Gemeinschaft eine Gabe Gottes sei, wie ja auch das Leben der Kirche seinen Sinn aus der inneren Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes schöpfe. Diesen Gedanken folgend ziehe der LWB nun die Konsequenzen aus der zunehmenden Familiarität der anfänglich „freien Vereinigung von Kirchen", die am 1. Juli 1947 entstand, auch wenn die Folgen dieses Verständnisses auf institutioneller Ebene noch nicht ausreichend geklärt seien. Mit den ebenfalls in Wittenberg aufgenommenen lutherischen Kirche Ruandas, der evangelisch-lutherischen Kirche in Sambia, der Christlichen Gemeinschaft der indonesischen Kirche auf Nias und der lutherischen costaricanischen Kirche besteht der LWB aus 136 Mitgliedskirchen und vertritt damit fast 62 Millionen lutherische Christen. (*KNA-ÖKI* 39 [24.9.2002] 20)

Für mehr Frömmigkeit

Die evangelische Hamburger Bischöfin **Maria Jepsen** fordert ihre Kirche auf, Gebet und Gottesdienst zunehmend ins Zentrum des Glaubens zu rücken und anstelle einer „versteckten" zu einer bekennenden Frömmigkeit zu finden. „Es ist die Aufgabe von Christen, die von Gott erfahrene Liebe anderen zu vermitteln", sagte die evangeli-

sche Bischöfin wörtlich, indem sie die wohltuende Wirkung christlichen Trostes, christlicher Stärkung und Geborgenheit hervorhob. (*Christen heute* 47 [2003] 26)

65 Millionen Lutheraner weltweit

Nach den Angaben des Lutherischen Weltbunds (LWB) ist die Zahl seiner Mitglieder gegenüber dem Vorjahr um über 1,4 Millionen auf rund 65,4 Millionen im Jahr 2001 gestiegen. Dies bedeutet einen Anstieg um rund 2,2 Prozent gegenüber den rund 63,1 Millionen des Vorjahres.

Den stärksten Zuwachs an Mitgliedern verzeichneten im Zeitraum 2000-2001 erneut die lutherischen Kirchen in Afrika. Ihre Mitgliederzahl wuchs im vergangenen Jahr um 1.368.489 auf insgesamt 11.953.068. Die Zahl der Lutheraner in Europa sank dagegen. In der weltweit größten lutherischen Kirche, der Schwedischen Kirche, blieb die Zahl der Mitglieder stabil. In Deutschland leben weiterhin mit Abstand die meisten Lutheraner der Welt. Die Gesamtzahl der Lutheraner hier belief sich 2001 auf 13.649.314, dies bedeutet im Vergleich zum Jahr 2000 eine Abnahme um rund 222.226 Mitglieder. In Asien stieg die Zahl der Gläubigen im vergangenen Jahr um über fünf Prozent. Die nordamerikanischen lutherischen Kirchen verloren im Jahr 2001 dagegen knapp 24.000 Mitglieder. (*KNA-ÖKI* 33 [2002] 11)

Jahr der Bibel 2003

Am 1. Januar 2003 wurde das "Jahr der Bibel 2003" im neuen Lesesaal der Universitätsbibliothek zu Dresden offiziell eröffnet. Der Fuldaer Bischof **Heinz Josef Algermissen** betonte, die Kirchen in Deutschland wünschten sich, daß dieses unvergleichliche Buch um der Menschen und ihres Heiles Willen als die „Ur-Kunde von Gott", als eine einzige Liebesgeschichte Gottes mit den Menschen, neu entdeckt werden möge. Neben vier neuen Bibelausgaben erscheint zum Bibeljahr als „zentrale Publikation" ein farbiges Bibelmagazin, welches Bekenntnisse von Prominenten über ihr Verhältnis zur Bibel, Einblicke in die Forschungsarbeit an biblischen Texten und bekannte Bibeltexte in umgänglicher Sprache enthält. Die Schlussfeier ist für den 28. Dezember 2003 um 16.00 Uhr im Mainzer Dom vorgesehen.

Das Jahr 2003 wurde in Deutschland als „das Jahr der Bibel" proklamiert und als solches wird es bundesweit in einer breiten ökumenischen Vielfalt begangen. Es handelt sich um eine gesamtchristliche Aktion, die von allen Kirchen, die in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) zusammengeschlossen sind, und weiteren christlichen Werken und Verbänden getragen wird. Das ganze Projekt wird vom einem multichristlichen Leitungskreis koordiniert, dem orthodoxerseits der Münchener Neutestamentler Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** als Vertreter der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD) angehört. Außer den zahlreichen Materialien und Veröffentlichungen (z.B. Flyer, Plakate, Musik-CDs, Aufkleber, Kappen, T-Shirts, Kugelschreiber, Luftballons und die offiziellen Publikationen wie z.B. das Bibel-Magazin und das Ideenheft), mit denen auf das Jahr der Bibel oder die einzelnen Veranstaltungen aufmerksam gemacht wird, wurde von der Geschäftsstelle in Stuttgart eine bunte informationsreiche Internet-Seite (www.2003dasjahrderbibel.de) eingerichtet, der folgende Gedanken und Ziele der Aktion entnommen werden: „Die Bibel - das Buch der Bücher - wird jährlich millionenfach verbreitet und ist der erfolgreichste Bestseller der Geschichte, das am weites-

ten verbreitete Buch der Welt. Die Bibel oder Bibelteile sind in mehr als 2.000 Sprachen übersetzt. Das Jahr der Bibel will dieses erstaunliche Buch in den Blick einer breiten Öffentlichkeit bringen. Die Aktion wird Radio und Fernsehen, Zeitungen und Zeitschriften, das Internet und andere neue Medien nutzen, um die Bibel öffentlich ins Gespräch zu bringen. Sie hat das Ziel, viele Menschen für die Bibel zu interessieren. Neben einigen Großprojekten wird die Zusammenarbeit mit anderen Aktiven rund um die Bibel angestrebt. Dadurch sollen die Aktivitäten rund um die Bibel gebündelt und gezeigt werden, dass es viele überregionale Initiativen gibt, die Zugänge zur Bibel und ihren Themen eröffnen."

Die orthodoxe Beteiligung an der Aktion „2003. Das Jahr der Bibel" sieht bunt und vielfältig aus. Ein besonderer Beitrag ist u. a. die im Mai 2003 und in Trägerschaft der „Kommission der Orthodoxen Kirche in Düsseldorf" organisierte Ausstellung mit dem Titel „Die Heilige Schrift in der Orthodoxen Kirche". Die Ausstellung, deren Design die Theologin **Kerstin Keller** übernommen hatte, wurde zuerst im Pfarrzentrum der griechischen Gemeinde des hl. Andreas in Düsseldorf und anschließend während des Ökumenischen Kirchentages in Berlin gezeigt. Die Exposition stellte die Bibel und ihren liturgischen Ort in der Orthodoxen Kirche vor, wobei neben - teils historischen - Bibelausgaben und Ikonen aus mehreren orthodoxen Ländern auch manche ausschließlich aus deutschen orthodoxen Gotteshäusern stammende Fotos von Ikonen und Wandmalereien gezeigt wurden, die sich auf biblische Szenen und Personen beziehen. Für weitere Informationen steht die elektronische Adresse der KOKid zur Verfügung (E-Mail: orthodoxe-kirche@web.de oder info@kokid.de). (*KNA-ÖKI* 45 [5.11.2002] 1)

Islamisch-Christliche Konferenz in Bahrain

Vom 28. bis 30. Oktober 2002 fand im Königreich Bahrain am Persischen Golf die zehnte Islamisch-Christliche Konferenz unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** statt. In seiner Eröffnungsrede unterstrich der jetzige Bischof von Frankreich, **Emmanuel**, die Herausforderung von Globalisierung und Migration, die mehr denn je multi-religiöse und multikulturelle Gesellschaften auf der ganzen Welt schaffen. Anschließend erarbeiteten mehr als 150 religiöse Führer, Gelehrte, politische Vertreter und Mitglieder verschiedener Organisationen einen eingehenden Aufruf an alle Menschen und Nationen, den Dialog im Hinblick auf ein friedliches Zusammenleben zu verstärken und Gewalt jeder Art abzulehnen, im Sinne der edlen und gemeinsamen Prinzipien, die in den Botschaften des Islams und des Christentums enthalten sind. Die nächsten Konferenzen sollen 2003 in Griechenland und 2004 in Katar stattfinden. (*Orthodox Observer* [Dezember 2002] 5)

E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahr 2002

Im Rahmen der andauernden Erprobungsphase, welche die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie seit ihrer Errichtung durchlief, galt die Entscheidung des Akademischen Senats aus dem Jahr 1997, nach der das Studium der Orthodoxen Theologie letztmalig im Wintersemester 2002/2003 aufgenommen werden kann.

Um dieser auferlegten Immatrikulationsbeschränkung entgegenzuwirken, stellte die Gemeinsame Kommission, das Verwaltungsorgan der Ausbildungseinrichtung, am 21. April 2001 einen Antrag auf Behebung dieser Befristung und auf Verstetigung des Studiengangs. Daraufhin beauftragte das Rektoratskollegium ein internationales und interkonfessionelles Evaluatorengremium mit einer externen Evaluation. Im Anschluss an diese Evaluation, die am 13. Dezember 2001 stattfand (s. auch *OFo* 16 [2002] 90), legten die drei Evaluatoren im Januar 2002 einen 15seitigen, sehr positiven Bericht vor, der mit folgenden Worten abgerundet wurde: „Die Errichtung der ‚Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie' an der Ludwig-Maximilians-Universität München war sinnvoll, mutig und zukunftsorientiert. Diese Einrichtung hat sich durch ihre Arbeit einen von den Fachleuten international geachteten Platz an der Universität erworben, wo sie in der Perspektive trotz der allgemein schwierigen finanziellen Situation angesichts ihrer Kompetenz als eine gleichwertige Fakultät bzw. eine Abteilung/Fachbereich eingebunden werden sollte. Die Einrichtung dient nicht nur der Orthodoxen Kirche, sondern auch der wissenschaftlichen und notwendigerweise interkonfessionellen ökumenischen Theologie sowie der kulturellen und gesellschaftlichen Integration der Christen orthodoxen Bekenntnisses in Deutschland [...] Darüber hinaus kann diese Münchener Ausbildungseinrichtung im Verbund mit der katholischen und evangelischen Fakultät mit entsprechender Unterstützung durch die Universität München und weitere Förderer zu einem wichtigen Posten für die geistig-kulturelle Verständigung der Völker und religiösen Kulturen in ganz Europa und schließlich zu einem der notwendigen geistigen Faktoren für eine erfolgreiche Erweiterung der Europäischen Union bei der Gestaltung des neuen Europa werden. Die Brückenrolle von München zwischen Westen und Osten bzw. Südosten darf gerade nach der politischen Wende nicht gering geschätzt werden [...] Für die effektive Verwirklichung dieses hohen Zieles muss daher nach der einheitlichen Überzeugung der Evaluatorengruppe der provisorische Charakter der Münchener Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie aufgehoben und jede mögliche Unterstützung und Förderung hin zu einer gleichen Schwester unter den Fakultäten gewährt werden. Denn es handelt sich dabei um eine ganz besondere Bereicherung der gesamten Universität München mit vorbildhafter Wirkung für andere Universitäten und Länder. Die Verstetigung und Verstärkung der Förderung dieser Einrichtung ist daher eine sinnvolle und wichtige Investition für die Zukunft."

Für die Verstetigung der Orthodoxen Theologie an der Universität München setzten sich von Anfang an nicht nur alle orthodoxen Diözesen Deutschlands, sondern auch die beiden Theologischen Fakultäten unserer Universität sowie die Spitzen der Römisch-katholischen und der Evangelischen Kirche in Bayern und auch die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland ein, die alle der Universitätsleitung entsprechende Voten sandten. Nach vielen Bemühungen beschloss der Akademische Senat der Universität am 20. Juni 2002 mit 16 zu 10 Stimmen die Verstetigung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie. Mit einem Brief vom 21. Juni 2002 bat die Universität das Staatsministerium um die Bestätigung des Senatsbeschlusses über die Verstetigung. Nach vier Monaten bat das Ministerium mit einem Schreiben vom 16. Oktober 2002 aber seinerseits, die Zustimmung des Hochschulrates bezüglich der Entfristung einzuholen. Der Hochschulrat befasste sich mit dem Thema in seiner Sitzung am 9. Dezember 2002, stimmte der getroffenen Senatsentscheidung über die

Verstetigung nicht zu und sprach sich für eine Befristung der Ausbildungseinrichtung aus. Diese neue und unerwartete Infragestellung der am 20. Juni 2002 bereits beschlossenen Verstetigung brachte erneute Unsicherheiten für die Zukunft der Orthodoxen Theologie, zumal durch diese Entwicklung die anfangs erwähnte Experimentierphase nochmals eingeführt wurde und nun inmitten und kurz nach dem Ende des WS 2002/03 die Einschreibung für Orthodoxe Theologie für das SS 2003 nicht gesichert war.

Das Votum des Hochschulrates wurde den orthodoxen Professoren durch den neuen Rektor der Universität, Herrn Prof. Dr. **Bernd Huber**, mit einem Brief vom 10. Januar 2003 bekannt gegeben. In der Senatssitzung am 16. Januar 2003 wurde über die Entscheidung des Hochschulrates bloß berichtet und in der nächsten Sitzung vom 6. Februar 2003 wurde nun endlich die Verstetigung der Orthodoxen Theologie erneut mehrheitlich bestätigt.

a. Personal: Anlässlich des 60. Geburtstages von Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. **Theodor Nikolaou** veranstalteten die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland und die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie am 24. März 2002 im Gemeindesaal der Münchener griechischen Allerheiligenkirche einen Festakt mit prominenten Vertretern aus Kirche, Politik und Gesellschaft, währenddessen dem Jubilar u. a. auch folgende umfangreiche Festschrift überreicht wurde: **„Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West"**, *hrsg. von K. Nikolakopoulos, A. Vletsis und Vl. Ivanov*, Frankfurt a. M.: Verlag O. Lembeck 2002, 716 S. (vgl. auch *Anargyros Anapliotis*, Zum 60. Geburtstag von Professor Theodor Nikoloau. Dokumentation der Jubiläumsfeier, *OFo* 16 [2002] 309-315).

Der wissenschaftliche Assistent am Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie (Geschichtliche Theologie und Ökumenik), Dr. med. **Anargyros Anapliotis**, erwarb am 01.07.2002 einen weiteren Doktortitel (Dr. jur.) im Fach Kirchenrecht an der Juristischen Fakultät der LMU mit der Arbeit **„Das griechische Gesundheitssystem im Spannungsverhältnis von staatlicher Gesundheitspolitik, kirchlicher und gesellschaftlicher Initiative im Lichte eines europäischen Rechtsvergleichs"**, München 2003. Auch der wissenschaftliche Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie, **Miltiadis Vanco**, promovierte am 13. Dezember 2002 zum Dr. theol. an der Aristoteles-Universität Thessaloniki mit der Arbeit **„Fragen der Bioethik. Die Stellungnahme der Römisch-katholischen Kirche"**, Thessaloniki 2003.

b. Gemeinsame Kommission: Da die Amtszeit der Mitglieder der Gemeinsamen Kommission, die für die Orthodoxe Theologie gemäß Art. 42, Abs. 3, Satz 1 BayHSchG an die Stelle eines Fachbereichsrates tritt, am 18. Dezember 2002 endete, befasste sich die Gemeinsame Kommission in ihrer Sitzung am 11. Juli 2002, zu der auch die Dekane der beiden Theologischen Fakultäten eingeladen waren, mit einem für den Senat vorgesehenen Vorschlag bzw. Antrag bezüglich ihrer künftigen Zusammensetzung. In seiner Sitzung am 16. Dezember 2002 hat der Senat diesem Vorschlag zugestimmt und für die Zeit vom 19. Dezember 2002 bis 18. Dezember 2004 folgende Mitglieder der Gemeinsamen Kommission bestellt: 1. Sieben Vertreter der Professoren: Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. **Theodor Nikolaou**, Prof. Dr. **Athanasios Vletsis**, Prof. Dr. **Vladimir Ivanov**, Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos**, Prof. Dr. **Peter Neuner** (Fak. 01), Prof. Dr. **Gunther Wenz** (Fak. 02) Prof. Dr. **Martin Hose** (Fak. 13/14); 2. Zwei Vertreter der wissenschaftlichen

Mitarbeiter: Dr. Dr. **Anargyros Anapliotis** und Dr. **Miltiadis Vanco**; 3. Ein Vertreter der sonstigen Mitarbeiter: **Ursula Reinhardt**; 4. Zwei Vertreter der Studierenden: **Arthur Pflanzer** und **Anna Petrova**; 5. Die stimmberechtigte Frauenbeauftragte Prof. Dr. **Marie-Elisabeth Mitsou** (Fak. 12).

c. Studenten: Die Gesamtzahl der Studierenden, die sich für Orthodoxe Theologie haben einschreiben lassen, betrug im WS 2002/2003 einundfünfzig (51); davon waren 37 für den Diplomstudiengang eingeschrieben, fünf hatten Orthodoxe Theologie im Nebenfach gewählt, und neun waren Doktoranden in Orthodoxer Theologie.

Im Jahr 2002 haben fünf Studierende, die Frauen **Nino Sakwarelidze**, **Marina Kiroudi**, **Chrissi Tsigas**, **Snjezana Gajic** und Herr **Dragoslav Corkovic**, das Diplom der Orthodoxen Theologie erworben. Die Aushändigung der Diplome erfolgte am 22. Oktober während der Einführungsveranstaltung für das WS 2002/2003.

Sonstiges:

* Herausgabe der Festschrift „Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West" anlässlich des 60. Geburtstages von Prof. **Theodor Nikolaou,** hrsg. von **Konstantin Nikolakopoulos, Athanasios Vletsis** und **Vladimir Ivanov**, Frankfurt a.M. 2002, 716 S. (ISBN 3-87476-401-X). Der Band, der ein Zeugnis der Bandbreite und des Widerhalls des bewegten Wirkens und vielfältigen Interesses des Jubilars ist, zeichnet sich durch zahlreiche internationale Beiträge aus allen Bereichen der Theologie und der Geisteswissenschaften allgemein aus.

* Zweite Auflage des 3. Bandes der Reihe **„Liturgische Texte und Studien"**, hrsg. von Th. Nikolaou: Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von **Theodor Nikolaou**, München 2002, 82 S.

* Im Rahmen des SOCRATES-Programms „Dozentenmobilität" der Europäischen Union hielt sich Prof. Dr. **Ioan-Vasile Leb** (Universität Cluj-Napoca/Rumänien) von 14. bis 28. April in der Ausbildungseinrichtung auf, wo er anstelle von Professor **Theodor Nikolaou**, der im SS 2002 für Forschung freigestellt worden war, folgende Lehrveranstaltungen abhielt: 1. Vorlesung: „Die Einheit der Kirche im Verständnis der Kirchenväter: Cyprian, Athanasios, Basileios, I. Chrysostomos", 2. Vorlesung: „Einleitung in die rumänische Kirchengeschichte", 3. Hauptseminar: „Die ökumenischen Synoden und ihre Bedeutung für die heutige Theologie" und 4. Seminar: „Die Dialoge der Orthodoxen Kirche: Stand und Perspektiven".

* Das Zentrum für ökumenische Forschung (ZöF) der Ludwig-Maximilians Universität, bei dem Prof. **Theodor Nikolaou** als Mitglied des Vorstandes intensiv mitwirkt, organisierte mit Unterstützung der Carl Friedrich von Siemens-Stiftung am 1. und 2. Oktober ein Expertengespräch zum Thema „Ekklesiologie und Kirchenverfassung" (s. auch S. 135).

* Der Eröffnungsgottesdienst der Ausbildungseinrichtung für das akademische Jahr 2002/2003 wurde am 20. Oktober in der orthodoxen Universitätskirche, der griechischen Salvatorkirche, gefeiert.

Prof. Theodor Nikolaou

Verschiedenes:

Interview mit Herrn **Göll** vom Bayerischen Rundfunk über **„Die Bedeutung des Epiphanie-Festes und der Wasserweihe in der Orthodoxen Kirche"**, 6. Januar.

Teilnahme an der Sitzung der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste zu Ehren von Prof. **F. Hahn** in München, 25.-26. Januar.

Teilnahme an der international besetzten Berufungskommission der Universität von Zypern für die Professur **„Christliche Pädagogik"** in Nikosia, 9.-13. Februar.

Teilnahme an der Plenarsitzung der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Salzburg, 9. März.

Auszeichnung durch die Verleihung der Doktorwürde honoris causa der Orthodox-Theologischen Fakultät der „Babeş-Bolyai" Universität in Cluj-Napoca im Rahmen eines Festaktes in der rumänischen Stadt Cluj /Klausenburg (vgl. auch *OFo* 16 [2002] 117-136), 13. März.

Treffen mit dem Dekan der Orthodox-Theologischen Fakultät von Omsk, Prof. **Silélnikov**, bezüglich eines Austausches im Rahmen des Sokrates-Programms der EU in München, 25. Juni.

Als Mitglied des Organisationskomitees Mitwirkung beim Symposium über **„Georgios Gemistos Plethon"** in Athen, 26.-30. Juni.

Als 2. Vorsitzender des Förderkreises des König-Otto-von-Griechenland-Museums Teilnahme an der kulturellen Feier der Gemeinde Ottobrunn **„100 Jahre Siedlungsraum Ottobrunn"**, 15. September.

Teilnahme an der Tagung der Klasse **„Weltreligionen"** der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste über das Thema **„Glauben im Unglauben"** in Eichstätt, 6.-7. Dezember.

Interview mit Frau **Margouni** vom Bayerischen Rundfunk über **„Das Weihnachtsfest in der Orthodoxen Kirche"**, gesendet am 27.12. um 18.35 Uhr, in der Sendung „Kirche und Welt", 22. Dezember.

Vortragstätigkeit:

„'Chalkedonense'. Alte Antwort auf neue Fragen" im Rahmen der Ringvorlesung der Theologischen Fakultäten der LMU „Jesus Christus - Wahrer Mensch, wahrer Gott?" in München, 9. Januar.

„Der Brauch des Neujahrskuchens (Vasilopitta) in der orthodoxen Kirche Griechenlands" im Rahmen des Förderkreises des König-Otto-von-Griechenland-Museums in Ottobrunn, 10. Januar.

„Staat und Kirche im byzantinischen Reich" im Rahmen des Grundkurses Religionen des Seniorenstudiums der LMU München, 7. Februar.

„Einigendes und Trennendes zwischen der Orthodoxen Kirche und den Kirchen des Westens" bei der Tagung des Verbandes Evangelischer Religionslehrer aus Niederbayern in München, 5. März.

„Synallilie. Staat und Kirche aus orthodoxer Sicht" anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde von der „Babeş-Bolyai" Universität von Cluj-Napoca (Rumänien), 13. März (vgl. auch *OFo* 16 [2002] 117-122).

„Geschichte und Gegenwartslage der autokephalen Kirche von Zypern. Ein Überblick" beim Symposium über „Kultur und Kunst Zyperns" des Instituts für Byzantinistik, Byzantinische Kunstgeschichte und Neogräzistik der LMU in München, 12. Juli.

„Zur Synodalität der Kirche. Kirchengeschichtliche Betrachtungen" beim Expertengespräch „Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes" des Zentrums für ökumenische Forschung der LMU (1.-2. Oktober 2002) in München, 1. Oktober.

Prof. Konstantin Nikolakopoulos

Verschiedenes:

Teilnahme an der Rundfunksendung "Jugentlicher Hauch" des Erzbistums von Kreta/Griechenland in Heraklion über das Thema **„Die Orthodoxie in Westeuropa"**, 5. April.

Interview mit dem Journalisten, Herrn **Evangelos Vardakis** vom Rundfunk des Erzbistums von Kreta/Griechenland in Heraklion über das Thema **„Orthodoxe Theologie in München"**, 8. April.

Auszeichnung mit der goldenen Medaille 1. Klasse der hl. Metropolie von Veroia, Naousa und Kampania (Nordgriechenland) für den Beitrag zur Durchführung des 8. Internationalen Kongresses „Pavleia 2002", 29. Juni.

Wahl zum Mitglied der Internationalen Gesellschaft der Neutestamentler „Studiorum Novi Testamenti Societas" (SNTS), bei der Generalversammlung der Gesellschaft in Durham/England im August.

Teilnahme am Runden Tisch mit Thema **„Die Zukunft der Theologie"** im Rahmen der jährlichen Priestertagung der finnischen orthodoxen Kirche in Joensuu, 25. September.

Tätigkeit als Gutachter des griechischen Bildungsministeriums bei der Bewertung von neuen Studienordnungen griechischer Universitätsinstitutionen, vom 30. September bis 2. Oktober.

Gesprächsleiter des vom Bayerischen Zentralbibelverein organisierten Ökumenischen Bibelabends in der orthodoxen Allerheiligen-Kirche in München zum Thema **„Röm 13,1-10"**, 24. Oktober.

Vortragstätigkeit:

„Aspekte des orthodoxen liturgischen Lebens" im Rahmen der Fortbildungstagung für evangelische Religionskräfte an den Gymnasien in Bayern, veranstaltet in München, 5. März.

„Merkmale und diachrone Bedeutung der patristischen Exegese aus orthodoxer Sicht" im Rahmen des Seniorenstudiums (Grundkurs Religion) der Ludwig-Maximilians-Universität in München, 2. Mai.

Vortragsreihe in der Othodoxen Theologischen Fakultät der Universität von Cluj-Napoca im Rahmen der „Dozentenmobilität" des SOCRATES-Programms der Europäischen Union in Cluj-Napoca/Rumänien, 23.-24. Mai 2003: **„Die synoptische Frage im Zusammenhang aller vier Evangelien"**, 23. Mai und **„Lösungshypothesen der synoptischen Frage"**, 24. Mai.

„Das Mitsingen der Gläubigen nach den Zeugnissen des Apostels Paulus" im Rahmen des 8. Internationalen Kongresses „Pavleia" der Hl. Metropolie von Veroia, Naousa und Kampania in Veroia/Nordgriechenland, 27. Juni.

„Orthodoxe Hymnographie: Die liturgische Literatur der Ostkirche" im Rahmen der Feierlichkeiten anlässlich des 5jährigen Jubiläums des Literaturhauses in München, 7. Juli.

„Der orthodoxe Glaube als Gegenstand der Forschung" bei der jährlichen Priestertagung der finnischen orthodoxen Kirche in Joensuu, 25. September.

Prof. Athanasios Vletsis

Verschiedenes:

Zusammenarbeit mit dem Vorsitzenden der Bioethischen Kommission der Orthodoxen Kirche Griechenlands, Priester Dr. **Nikolaos Chatzinikolaou**, in Athen, 11. März.

Interview mit der Zeitung „Angeliophoros" in Thessaloniki über das Thema **„Instrumentalisierung der menschlichen Stammzellen?"**, 13. März. Teilnahme an der Sitzung der Konsultativgruppe der ACK und DÖSTA für die Planung und Weiterführung des Projektes des ÖRK **„Dekade zur Überwindung von Gewalt"** in Frankfurt/Main, 5. Juni.

Begleitung von Studenten der Ausbildungseinrichtung im Rahmen des Austausch-Programms für orthodoxe Studenten mit der Metropolie v. Neapolis und Stavroupolis in Thessaloniki. Begegnung mit Studenten von der Greek Orthodox Holy-Cross School (USA), unter der Leitung des Dekans Prof. **E. Klapsis**, 30. Juli.

Vortragstätigkeit:

Vortragsreihe in der Theologischen Fakultät der Aristoteles Universität von Thessaloniki im Rahmen der „Dozentenmobilität" des SOCRATES-Programms der Europäischen Union in Thessaloniki/Griechenland, 5.-13. März 2003: **„Stammzellenforschung als Provokation für das Menschenbild der Theologie"?, „Ist das Filioque ein unüberwindbares Hindernis im ökumenischen Dialog? Ein Bericht zum Stand der ökumenischen Gespräche nach dem Dokument aus Rom von 1995"**, **„Fragen an die Schöpfungslehre der Patristik am Beispiel der Theologie Maximos' des Bekenners"** und **„Cur Deus Homo? Christologie und die Schöpfungslehre im Licht einer evolutiven Sicht der Welt"**.

„Reflexe orthodoxer Theologie im Werk von Theo Angelopoulos" im Rahmen der Tagung mit Thema „Film und Gedächtnis. Theologie und Kino im Gespräch", veranstaltet vom Institut für Fundamentaltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz in Zusammenarbeit mit fünf weiteren Instituten in Graz, 22. Mai.

„Was trennt die Orthodoxie von den anderen christlichen Konfessionen?" im Rahmen einer Seminarveranstaltung des Seminars für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie in München, 20. Juni.

„Vergöttlichung oder Vermenschlichung? Die christliche Anthropologie im Dialog zwischen Ost und West" im Rahmen des „Seminars für Theologie, Liturgie und Leben der Orthodoxen Kirche", veranstaltet von der russisch-orthodoxen Auslandskirche in München, 17. Juni.

„Der Bischof als Typos oder Topos Christi? Bischofsamt zwischen Liturgie und Verwaltung" im Rahmen des Expertengesprächs in der Carl Friedrich von Siemens-Stiftung über das Thema „Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes", veranstaltet vom Zentrum für Ökumenische Forschung (ZöF) der Universität München, 1. Oktober.

„Versöhnung und Gewalt aus orthodoxer Sicht" im Rahmen des Symposiums der Evangelischen Akademie Loccum und des Ökumenereferats der VELKD über „Versöhnung und Gewalt" in Loccum, 1. November.

„Orthodoxe Kirche und Theologie im Dialog mit der Katholischen Kirche. Unterschiede und Resultate des bisherigen Dialogs. Schritte zu einer Vereinigung" im Rahmen seiner Teilnahme am Ökumenischen Blockseminar von Prof. **Hilberath** (unter der Teilnahme auch von Prof. **Thöle**) in Tübingen, 11. Dezember.

Prof. Dr. Vladimir Ivanov

Vortragstätigkeit:

„Die göttliche Oikonomia in der Interpretation der orthodoxen Theologie" im Rahmen eines interdisziplinären Lehrauftrages des Instituts für Ökumenische Studien mit dem Titel „Ökonomie und Heilsökonomie" an der Universität Freiburg/Schweiz, 4. Februar.

„Das Verhältnis von Kirche und Staat im Sozialwort der Russisch-Orthodoxen Bischofssynode 2000 - aus orthodoxer Sicht" im Rahmen der Tagung des Facharbeitskreises Orthodoxie (EKD), 21. Februar.

„Das russische Ideal der Heiligkeit: Der ehrwürdige Sergius von Radonesh" im Rahmen des Symposions „Selig- und Heiligsprechung im universalen Verkündigungsauftrag der Kirche", veranstaltet an der Universität München, 16. April.

„Das Prinzip der Sobornost in der russischen Theologie" im Rahmen des Treffens des Kardinal-Ratzinger-Schülerkreises im Vatikan, 19. April und im Rahmen des Expertengesprächs zum Thema „Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes" in der Carl Friedrich von Siemens-Stiftung in München, 1. Oktober.

„Eucharistische Ekklesiologie - theologische Utopie oder kirchliche Realität?" im Rahmen des Treffen des Kardinal-Ratzinger-Schülerkreises im Vatikan, 19. April.

„Das Problem des geistlichen Martyriums in Russland des 19.-20. Jh.s" im Rahmen des internationalen Symposions „Umgang mit dem Leid" an der Universität Trier, 5. September.

„Die Heiligsprechung der neuen russischen Märtyrer" im Rahmen der Tagung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte in Hannover, 26. September.

„Theologische Grundlagen der Christusikonographie" im Rahmen des DFG-Rundgesprächs „Metaphorische Christologie" in Beuggen, 7. Oktober.

Dr. Miltiadis Vanco

Vortragstätigkeit:

„Orthodoxe Theologie in München" im Rahmen des 4. Orthodoxen Jugendtages, veranstaltet in München, 23. März.

„Die Lebensmittel aus der Sicht der Orthodoxen Theologie" im Rahmen der Tagung „Ethische und ethnische Aspekte bei der Auswahl und Herstellung von Lebensmitteln", veranstaltet von der Gesellschaft Deutscher Lebensmitteltechnologen in Trier, 21.-22. Oktober.

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

Anhang zur Chronik

Ansprache von Prof. *Vladimir Ivanov* anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes zum akademischen Jahr 2002/2003 (20.10.2002)

Liebe Schwester und Bruder in Christo,

der Beginn eines Studienjahres ist ein regelmäßig wiederkehrendes Ereignis, normalerweise ohne Überraschungen. Alles verläuft nach längst eingewurzelten Gepflogenheiten des akademischen Lebens. Und dennoch, bei aller äußerlichen Alltäglichkeit oder gar Routine überkommt die daran Beteiligten, Lehrende wie Lernende, eine gewisse Feierlichkeit.

Der Beginn eines Studienjahres lässt die qualitative Tendenz der Zeit empfinden. Nicht nur, dass formal Vorlesungen und Seminare wieder beginnen, es bietet sich die Möglichkeit zu weiteren Schritten der Erkenntnis geistlicher Wahrheiten, die uns näher an das Ideal des Evangeliums heranführen: *„Und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen"* (Joh 8,32). Erst solche Befreiung vermag der menschlichen Seele durch die Erkenntnis der Wahrheit Friede und Freude zu schenken. Ohne diese Einstellung unterschiede sich das Studium der Theologie in nichts von anderen wissenschaftlichen Disziplinen, die zu ihrer Aneignung keine speziellen Anstrengungen um Reinheit von Herz und Sinn voraussetzen. Allerdings gibt es in diesem Jahr gewichtige Gründe für eine energische und initiativreiche Wiederaufnahme des Studiums insofern, als der Senat der Universität für unsere Fakultät die Aufhebung der letzten zeitlichen Begrenzungen beschlossen hat.

Die Relevanz dieser Entscheidung wird man kaum überschätzen können, noch sollte man die Bemühungen derer unterschätzen, die daran beteiligt waren.

Der Weg ist frei für ein einzigartiges Studienzentrum, an dem die spirituellen Schätze der orthodoxen, ostchristlichen Tradition gehoben und geborgen werden können, um daraus fruchtbare Impulse zur Entwicklung der so dringend eine geistliche Erneuerung bedürftigen europäischen Kultur des 21. Jahrhunderts zu schöpfen und damit die Gefahr eines äußeren und inneren Materialismus abzuwehren.

In einer Periode, da die Bewegung für christliche Einheit durchaus nicht ihre besten Zeiten erlebt, sondern sich vielmehr in einer tiefen Krise befindet, ist die Gründung und Konsolidierung der orthodoxen Fakultät eindeutig und kann als ein in der schöpferisch-innovativen Atmosphäre Münchens gesetztes Zeichen der Hoffnung verstanden werden, kennt doch diese Stadt seit langem schon günstige Voraussetzungen für das Gedeihen von geistlicher Tätigkeit, Philosophie, Wissenschaft und Kunst.

Eine einmalige Chance ist uns gegeben, lassen wir sie nicht verstreichen! Wir könnten sie jedoch verfehlen, falls wir nicht theologisch feinfühlig und verantwortungsbewusst die „Zeichen der Zeit" lesen und verstehen. Von uns erwartet man Entschlusskraft, damit die orthodoxe Fakultät nicht auf Sonderrechten eines „Or-

chideenfaches", als etwas Museales, Exotisches ruht, sondern sich als eine lebenstüchtige und zukunftsorientierte Schule der Theologie erweist.

Ein großer Vorzug dabei ist für Dozenten wie Studenten das Studium der Orthodoxen Theologie mit ihrem Reichtum an lokalen und kulturellen Traditionen. Gemeinsame produktive Arbeit in den Seminaren wird den Freiraum schaffen für das gegenseitige Kennenlernen sowohl der Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte und Perspektiven wie der grundsätzlichen Einheit ostchristlichen Denkens.

Letztendlich bleibt zu wünschen, dass unsere Zahl größer werden möge. So gewiss Menge nicht Qualität garantiert, sondern oft sich sogar als hinderlich erweisen kann, bleibt in unserem Falle von Belang, dass der Studienvorgang bei einer kleinen Zahl von Hörern nicht der kritischen Haltung begegnet, die die Notwendigkeit unserer Fakultät in Frage stellt. Allein im schöpferischen Ringen um die Herausbildung eines klaren, zukunftsorientierten theologischen Bewusstseins kann eine Situation entstehen, die tatsächlich den Einsatz aller rechtfertigen dürfte, die sich um das einzigartige Experiment verdient gemacht haben: um die, in der Geschichte der Universitäten Westeuropas, erste orthodoxe Fakultät. Dazu bedarf es selbstverständlich des Beistandes der Gnade Gottes. Es birgt einen tiefen Sinn, dass wir uns heute zu einem Gottesdienst hier versammelt haben, der zu recht Eucharistie heißt: Danksagung.

Gestärkt durch das Gefühl der Dankbarkeit wollen wir mit einem dem Guten verpflichteten Willen und mit Gedanken, inspiriert von der ewigen Wahrheit, dieses Studienjahr beginnen.

Eingesandte Schriften

Albert, Gerhard - Oeldeman, Johannes (Hgg.), Renovabis faciem terrae. Kirchliches Leben in Mittel- und Osteuropa an der Jahrtausendwende, *P. Eugen Hillengass SJ* zum 70. Geburtstag gewidmet, Trier 2000, 368 S. (ISBN 3-7902-0067-0)

Allen, Joseph J. - 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, 420 pp. (ISBN 1-885652-43-7)

Anagnostopoulos, V. N., Nikolaou, Th. u.a. (Hgg.), Ἐπιστημονική Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης, Bd. 5, Athen 2002, 723 S. (ISBN 1105-0365)

Angelova, Stefka (Sofia) - Prinzing, Günter (Mainz), Das mutmaßliche Grab des Patriarchen Damian: zu einem archäologischen Fund in Dristra/Silistra, in: Medieval Christian Europe: East and West. Tradition, Values, Communications, Sofia 2002, S. 726-730

Athanassenas, Georgios, Το Σχέδιο των κορυφών „1716" ήτοι Περί της ενδόξου πολιορκίας της περιφήμου πόλεως Κερκύρας της υπό των Τούρκων γενομένης κατά το σωτήριον έτος 1716, Athen 2001, 664 S. (ISBN 960-319-191-4)

Baloglou, Christos P., Ἡ οἰκονομικὴ πολιτικὴ τοῦ τυράννου Κυψέλου τοῦ Κορίνθου, Sonderdruck aus: Πρακτικά τοῦ ΣΤ΄ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ (Τρίπολις 24-29 Σεπτεμβρίου 2000), Bd. 2, Athen 2001-2002, S. 27-32

Ders., Ἡ δημοσιονομικὴ πολιτικὴ τῶν Σπαρτιατῶν ἔναντι τῶν σαμίων ἐξοριστῶν οἰκονομικῶν Β ΙΙ 9, 1347 b16-19, Sonderdruck aus: ΛΑΚΩΝΙΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙ. Anlage 8: Πρακτικά Α΄ ΤΟΠΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΛΑΚΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ. Ξηροκάμπι Λακωνίας 13-16 Σεπτεμβρίου 2001, Athen 2002, S. 271-277

Benakis, Linos, Epilogue: Current Research in Byzantine Philosophy, Sonderdruck aus: *Ierodiakonou, Katerina (ed.)*, Byzantine Philosophy and its Ancient Sources, Oxford o.J., S. 283-288

Bernezos, Ioannis, Βίος καὶ νέα Θαύματα τοῦ Ὁσίου Ἰωάννου τοῦ Ρώσσου, Asprovalta 1999, 124 S.

Chatzinikolaou, Nikolaos, Ἐλεύθεροι ἀπὸ τὸ γονιδίωμα. Προσεγγίσεις Ὀρθόδοξης Βιοηθικῆς, Athen o. J., 385 S. (ISBN 960-87220-0-4)

Dafni, Evangelia G., Zur Theologie der Sprache des Hoseabuches, (Epistimonikai Meletai 1), Athen 1999, 34 S. (ISBN 960-7352-15-7)

Dies., Jesaja X 18, *Vetus Testamentum* 49 (1999) 301-314

Dies., Falsche Prophetie in I Reg. 22, Sonderdruck aus: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 112 (2000) 365-385

Dies., Zur Anthropologie von Genesis 1-11, in: *A. Wénin (ed.)*, Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 155), Leuven 2001, S. 569-584

Dies., Natürliche Theologie im Lichte des hebräischen und griechischen Alten Testaments, Sonderdruck aus: *Theologische Zeitschrift* 57 (2001) 295-310

Dies., Zur Theologie der Sprache der Septuaginta, *Vetus Testamentum* 51 (2001) 336-353

Dies., Von Angesicht zu Angesicht. Prolegomena zum Thema „Gottschauen" im hebräischen und griechischen Exodusbuch, (Epistomonikai Meletai 2), Athen 2001, 136 S. (ISBN 960-7352-20-3)

Demosthenous, Areti, The Potential of Peaceful Co-existence among the Cypriot Communities in the New Millenium, in: *Paul H. Stahl (red.)*, Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens 24, Paris 2001, S. 3-18

Demosthenous-Pashalidou, Areti (Nikosia), Rechtskollisionen bei der Auflösung von Mischehen zwischen Muslimen und Andersgläubigen, Sonderdruck aus: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 76 (1999) 313-330

Dimitria Dimos Thessalonikis Antidimarchia Politismou, Θεσσαλονίκη. Η Αδελφή του Μεγαλεξάνδρου. Θεσσαλονίκη mon amour. Ευθύμιος Βαρλάμης, Thessaloniki 2002, S. o.A.)

Dimitrakopoulos, Pavlos., Ρήματα Ζωῆς Αἰωνίου. Ἑρμηνευτικά σχόλια στό κατά Ἰωάνην Εὐαγγέλιον, Veria 2002, 495 S.

Evangelischer Pressedienst (= epd). Dokumentation, hg. v. *Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP)*, 2. Dez. 2002, Nr. 50

Fedčcukov, Benjamin (Metropolit), Vater Johannes von Kronstadt (russ.), 1. vollständige Ausgabe, St. Petersburg-Kronstadt 2000, 949 S. (ISBN 5-88335-040-2)

Frey, Jörg, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: *Jens Schröter - Ralph Brucker (Hgg.)*, Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, Berlin-New York 2002, S. 273-336

Georgakakis, Polyevktos-Stavros, Μαρτυρία πίστεως (Μερικές από τις Ομιλίες, Διαλέξεις και Προσφωνήσεις του επί 36 έτη ενοριακού μου έργου, ως ιερέως και καθηγητού εις την Ιεράν Μητρόπολην Γερμανίας), Hagen-Lüdenscheidt 2000, 199 S.

Gerogiorgakis, Stamatis, Ἀναγκαῖο ὄν & νομοτέλεια. Περὶ ὕπαρξης Θεοῦ καὶ θαυμάτων. Συμβολή στὴ σημασιολογία τροπικῶν κατηγορημάτων στὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη καὶ στὸν Κάντ, Athen 2002, 74 S. (ISBN 960-518-068-5)

Kirche Finnlands (Hg.), Pyhän Johannes Teologin kirkko Joensuussa (= Kirche des Hl. Theologen Johannes in Joensuussa), Joensuu, Finnland 1998.

Moschos, Dimitrios, Ἀπό τόν Ὄσιρι στόν υἱό Δαυίδ. Ἡ γένεση καί τό ἀρχέγονο πολίτευμα τοῦ Χριστιανισμοῦ στήν Αἴγυπτο, Piräus 2002

Μνήμη Βασιλείου Ν. Τατάκη (1896-1986), Πρακτικά Ἡμερίδας. Ἄνδρος, 2 Ἰουνίου 2001, (Ἀνδριακά Χρονικά 33), Andros 2002, 107 S. (ISSN 1105-0144)

Neuner, Peter, Die heilige Kirche der sündigen Christen, (Topos plus Taschenbücher 454), Regensburg 2002, 184 S. (ISBN 3-7867-8454.X)

Nikolaou, Theodor, „Μετουσία Θεοῦ". Συγκριτικές παρατηρήσεις ἐπί τοῦ μυστικισμοῦ Γρηγορίου Νύσσης καί Πλωτίνου, in: *Ἐπιστημονική Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης*, Bd. 5, Athen 2002, S. 497-512

Papadis, Dimitris, Die Seelenlehre bei Alexander von Aphrodisias, eingeleitet v. Olof Gigon, (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie 349), Zugl.: Würzburg, Univ., Habil.-Schr., 1987, Bern-Frankfurt a. M.-New York u.a. 1991, 391 S. (ISBN 3-261-04237-0)

Papas, Athanasios (Metropol. v. Helioupolis und Theira), Vorwort zum Katalog, S. 11-13, *Christou, Chyrsanthos*, Η ζωγραφική του Γιάννη Μητράκα. Ζωγραφική λαϊκών στοιχείων, βυζαντινών τύπων και προσωπικών διατυπώσεων,Thessaloniki 2001, S. 32-34 (Beiträge)

Ders., Εἰσήγησις πρὸς τὴν Ἕκτακτον Διπλῆν Ἱερὰν Σύναξιν τοῦ Ἁγίου Ὄρους (24.3.1995), Sonderdruck aus: *Κληρονομία* 32, 1-2 (2000) 471-488

Ders., Ἡ παιδεία ἐν ἀναφορᾷ πρὸς νεότερα „φαινόμενα" τῆς νεολαίας, Sonderdruck aus: *Κληρονομία* 32, 1-2 (2000) 273-283

Ders., Οἱ οἰκολογικὲς δραστηριότητες τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου, Sonderdruck aus: *Κληρονομία* 32, 1-2 (2000) 131-145

Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology 2 (2002), hg. von *Bogoljub Šijaković*, Beograd-Nikšić-Trebinje

Photiou, Stavros S., Ορθόδοξα μηνύματα. Ερμηνεία ευαγγελικών περικοπών, Larnaka 2002, 184 S. (ISBN 960-333-093-0)

Pirson, Dietrich, Das Stiftungsrecht des Codex Juris Canonici, Sonderdruck aus: *Hopt, Klaus J. - Reuter, Dieter (Hgg.)*, Stiftungsrecht in Europa. Stiftungsrecht und Stiftungsrechtsreform in Deutschland, den Mitgliedstaaten der Europäischen Union, der Schweiz, Liechtenstein und den USA, Köln o.A., S. 555-570

Pulsfort, Ernst - Hanusch, Rolf (Hgg.), Von der „Gemeinsamen Erklärung" zum „Gemeinsamen Herrenmahl"? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert, Regensburg 2002, 239 S. (ISBN3-7917-1812-6)

Sekretariat der Deutschen Bischofkonferenz (Hg.), Pacem in terris: Eine bleibende Aufgabe. Welttag des Friedens 2003. 1. Januar 2003, (Arbeitshilfen 165), Bonn o.J., 62 S.

Dass., „Suchen. Und finden. Die Bibel in der Familie". Familiensonntag 2003. 19. Januar 2003, (Arbeitshilfen 164), Bonn o.J., 56 S.

Dass., Apostolisches Schreiben von Joannes Paulus (Papa II), MISERICORDIA DIE als „Motu proprio" erlassen über einige Aspekte der Feier des Sakramentes der Buße. 7. April 2002, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 153), Bonn o.J., 12 S.

Dass., Apostolisches Schreiben von Ioannus Paulus (Papa II), Rosarium Virginis Mariae Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und die Gläubigen über den Rosenkranz. 16. Oktober 2002, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 156), Bonn o.J., 45 S.

Dass., Kongregation für den Klerus, „Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde". Instruktion. 4. August 2002, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 157), Bonn o.J., 56 S.

Dass., Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Liturgiam authenticam. Fünfte Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie" (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch-Deutsch, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154), Bonn o.J., 111 S.

Dass., Neubeginn in Christus. Ein neuer Aufbruch des geweihten Lebens im Dritten Jahrtausend. Instruktion der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens. 19. Mai 2002, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 155), Bonn o.J., 59 S.

Šijaković, Bogoljub, Between God and Man. Essays in Greek and Christian Thought, Sankt Augustin 2002, 127 S. (ISBN 3-89665-218-4)

Staatspinakothek von Thessaloniki, Μητράκας. Βυζαντινή ζωγραφική Αγιογραφία, o.O. 2001, 195 S. (ISBN 960-87076-1-7)

Stylianopoulos, Theodore G., The Way of Christ. Gospel, Spiritual Life and Renewal in Orthodoxy, Brookline, Massachusetts 2002, 207 pp. (ISBN 1-885652-59-3)

Triantaphyllou,Chrysostomos, Ὁ ὅσιος Ἰωάννης ὁ Ρῶσσος, Chalkida 2000, 124 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, 280 pp. (ISBN 1-885652-51-8)

Autoren

Anapliotis, Anargyros
Dr. jur., Dr.med., wiss. Assistent am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Baloglou, Christos
Dr. phil.
Messinias 14 & Gr. Lampraki, GR-14342 Nea Philadelphia Attikis

Basarab, Mircea
Dr. theol., Pfarrer der rumänischen orthodoxen Gemeinde in München
Safferlingstr. 6, D-80634 München

Fahl, Dieter
Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Gahbauer, Ferdinand R.
Dr. phil., Dr. theol. habil., Byzantinisches Institut der Benediktinerabtei Kloster Ettal
Kaiser Ludwig-Platz 1, D-82488 Ettal

Joantă, Serafim
Dr. theol., Metropolit der rumänisch-orthodoxen Kirche für Deutschland und Zentraleuropa
Fürtherstr. 166-168, D-90429 Nürnberg

Ivanov, Vladimir
Protopresbyter, Univ.-Prof., Dr. theol., für Praktische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Schleißheimerstr. 257, D-80809 München

Karakolis, Christos
Dr. theol., Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki, Fachbereich: Neutestamentliche Theologie
Panepistimioupolis, GR-15772 Zografou (Athen)

Nikolaou, Theodor
Univ.-Prof., Dr. phil., Dr. theol., Dr. h. c., Dr. h.c., Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Plank Peter
Erzpriester, Dr. theol., Dr. theol. habil.
Schießhausstr. 11, D-97072 Würzburg

Seidnader, Martin
Dipl. theol., Dipl.-Sozialpäd. (FH)
Oberes Griesfeld 56, D-83646 Bad Tölz

Wenz, Gunther
Univ.-Prof., Dr. theol., Abteilung für Systematische Theologie 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.

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

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., 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., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 2, 1988, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

3) ***Ders.** (Hg.)*, Die orthodox-katholischen Beziehungen, St. Ottilien 1989, 161 S., 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., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 5, 1991, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

5) ***Ders.** (Hg.)*, Die Orthodoxe Theologie im Kontext Europas, St. Ottilien 1996, 175 S., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 10, 1996, Heft 1, ISSN 0933 - 8586)

6) ***Ders.** (Hg.)*, Die Stellung der Frau in der Kirche und die Frage der Frauenordination, St. Ottilien 2002, 185 S., 17,90 €
(„Orthodoxes Forum" 16, 2002, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

Konstantin Nikolakopoulos – Athanasios Vletsis – Vladimir Ivanov (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für Prof. **Theodor Nikolaou**, Frankfurt a. M. 2002, 716 S., 35,- € (ISBN 3-87476-401-X)

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

17. Jahrgang 2003 Heft 2

Orthodoxes Forum

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

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

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

Vladimir Ivanov, Eucharistische Ekklesiologie - theologische Utopie oder kirchliche Realität? 169

Konstantin Nikolakopoulos, Der orthodoxe Glaube als Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung 179

Teoctist Arapaşu, Aktuelle Herausforderungen der Ökumene aus Sicht der rumänischen orthodoxen Kirche 283

Angelos Giannakopoulos, Tradition und Moderne vor dem Hintergrund religiöser Konflikte in der griechischen Gesellschaft 187

Emil Ivanov, Das Bildprogramm der Wasserweihephialen 205

DOKUMENTE

Ansprache des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios bei der Eröffnung der 12. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (Trondheim, 26. Juni 2003) 225

REZENSIONEN

Hubert Frankemölle (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (**Konstantin Nikolakopoulos**) 229

Norbert Baumert, KOINONEIN und METECHEIN - synonym? Eine umfassende semantische Untersuchung (**Konstantin Nikolakopoulos**) 231

Annemarie C. Mayer, Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene (**Gunther Wenz**) 231

Grigorios Liantas, Ο διμερής θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Παλαιοκαθολικών (**Ioannis Kourembeles**) 233

Michael Staikos (Metropolit von Österreich), Auferstehung. Von erlebter orthodoxer Spiritualität (**Miltiadis Vanco**) 235

Katharina Sponsel, Altes Erbe in neuen Formen. Das kirchenmusikalische Werk Aleksandr Kastal'skijs (**Inge Kreuz**) 238

CHRONIK 251

Anhang zur Chronik: Der Deutschlandbesuch des Patriarchen der rumänisch-orthodoxen Kirche Teoctist (8. - 14. 05. 2003) 275

EINGESANDTE SCHRIFTEN 293

AUTOREN 297

ABKÜRZUNGEN 299

Eucharistische Ekklesiologie – theologische Utopie oder kirchliche Realität?

von Vladimir Ivanov, München

1. Es ist schwierig ein Bild zu finden, das Gang und Bewegungen russischen theologischen Denkens eindeutig beschreibt. In jedem Falle liegt hinter ihm alles andere als ein geradliniger Weg. Er hat nichts gemein mit einem evolutionären Aufstieg vom Niederen zum Höheren. G. Florovskij versuchte in seinem umfangreichen Werk, die Wege der russischen Theologie, so auch der Titel, von der Taufe Russlands bis in die Epoche der religionsphilosophischen Erneuerung zu umreißen. Ironisch hat dazu Berdjajev bemerkt, das Buch führe zu Unrecht seinen Titel. Es müsste „Abwege" heißen und wegen seines breiten Zuschnitts „Abwege russischen Denkens" oder „Abwege der russischen geistlichen Kultur".[1] Florovskij selbst hat seine Sicht von der russischen Theologie recht pessimistisch formuliert als eine Geschichte „von Unterbrechungen und spirituellen Missgriffen".[2]

In Übereinstimmung mit seinem theologischen Ansatz erklärte er das Ergebnis aus „geistiger Entfremdung von der Patristik und dem Byzantinismus".[3] Die Möglichkeiten des 20. Jahrhunderts schätzte er weniger pessimistisch ein, da er die Züge einer neuen geistlichen Erweckung inmitten krisenhafter Erscheinungen wahrnahm. Seiner Meinung nach kann sie allein durch eine bewusste „Rückkehr zu den Vätern" auch zu positiven Ergebnissen gelangen. Doch „darf diese Rückkehr zu den Vätern nicht nur wissenschaftlich, nicht allein historisch verlaufen, sondern sie muss, spirituell und vom Gebet getragen, eine lebendige und schöpferische Wiederherstellung ihrer selbst in der Fülle kirchlichen Denkens und in der Fülle der heiligen Überlieferung sein".[4]

Mit anderen Worten: Theologie soll wieder zur realen geistlichen Erfahrung der Gotteserkenntnis zurückfinden, wie sie in der Zeit der Patristik erlebt wurde. Sollte diese Erfahrung fehlen, wird auch der Ruf „Zurück zu den Vätern" nichts ausrichten und in einer restauratorischen Stilisierung von etwas Leblosem ohne jede Perspektive verkümmern.

Das 20. Jahrhundert hat eine Reihe neuer Probleme und Anfragen auf die Tagesordnung gesetzt, auf die man bei allem guten Willen keine Antwort in der patristischen Theologie finden kann.

---

[1] *Nikolaj Berdjaev*, Orthodoxija i čelovečnost', in: Tipy religiosnoj mysli v Rossii, Paris 1989, S. 668.
[2] *Georgij Florovskij*, Puti russkogo bogoslovija, Paris 1983, S. XV.
[3] Ebd.
[4] Ebd.

Ein recht bemerkenswertes und fruchtbares Beispiel, wie das russische orthodoxe Denken, das Prinzip „der Rückkehr" mit dem „der Erneuerung" zu verbinden suchte, bietet die eucharistische Ekklesiologie. Einerseits stellt sie das Resultat eines neuen Studiums der frühchristlichen Tradition dar als „der Rückkehr" zur ekklesiologisch-liturgischen, von der Patristik des vierten bis achten Jahrhunderts überlagerten Erfahrung aus der Frühzeit der Christenheit. Andererseits handelt es sich hier nicht nur um eine Rekonstruktion aus rein akademischem Interesse. Das neue Bild des frühen Christentums ist zugleich ein Entwurf für eine liturgische Reform, ein Projekt der kirchlichen Erneuerung.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts sollte die Frage nach dem Sinn dieses Projektes und seiner Früchte, aber auch nach dem Grad seiner Aktualität erlaubt sein. Wir haben es mit einer bestimmten Phase, mit einem Anfang und einem Ende zu tun. Ihr Spezifikum offenbart sich erst im Kontext der zu Beginn des 20. Jahrhunderts herausgebildeten Religionsphilosophie oder präziser im Kontext eines neuen Typs christlicher Erkenntnis. Später aufgenommen von der Emigration in einer vormals unbekannten und unvorstellbaren Diaspora-Situation, sah sich die russische Theologie mit einem vollständigen Bruch ihrer theologischen Tradition konfrontiert.

Sammelpunkt der über Europa zerstreuten letzten Repräsentanten des „silbernen Zeitalters" wurde das 1925 gegründete orthodoxe theologische Institut in Paris, das unter dem Namen Sergius-Institut in die Geschichte eingegangen ist. Zu seinen Besonderheiten zählte in den zwanziger und dreißiger Jahren ein theologischer Pluralismus. In friedlicher Koexistenz standen sich, wenn auch durchaus nicht unkritisch, verschiedene theologische Strömungen gegenüber.

Zwei Hauptrichtungen, die die theologische Landschaft des Sergius-Institutes geprägt haben, kennzeichnen die Entstehung einer eucharistischen Ekklesiologie, allerdings voller Antinomien.

Von herausragender Bedeutung für das Institut war Erzpriester Sergij Bulgakov, ein Klassiker der russischen Religionsphilosophie, zu dessen unmittelbaren Schülern die Schöpfer der eucharistischen Ekklesiologie gehören: Nikolaj Afanasjev und Alexander Schmemann. Obwohl beide unter dem starken Einfluss seiner Persönlichkeit und seines Denkens reiften, hielten sie sich außerhalb des zentralen Kerns bulgakovscher Theologie, also der Sophiologie, ohne dass sie wie G. Florovskij zu ihren bewussten Widersachern gerechnet werden können.

Durch die Ignorierung der Sophiologie setzte sich ein zweiter Faktor in der theologischen Lehre der „Pariser Schule" durch: der neopatristische.

Dennoch gilt S. Bulgakov als der unmittelbare Inspirator der eucharistischen Ekklesiologie.

Die Begegnung mit ihm war der Wendepunkt in der theologischen Entwicklung N. Afanasjevs. Seither ist er „von seiner Idee einer kirchlichen Prägung des Lebens und seiner eucharistischen Inspiration durchdrungen".[5] Es ist Bulgakovs Überzeugung, dass die Eucharistie der eigentliche Quellort der Theologie ist und die traditionell entstandenen Reliefs und Denkperspektiven radikal geändert hat. A. Schmemann schrieb später: „Die Theologie von Vater Sergij ist in seiner letzten Tiefe gerade und

[5] *Mariamna Afansjeva*, Kak složilas' „Cerkov Ducha Svjatogo", in: *Nikolaj Afanasjev*, Cerkov Ducha Svjatogo, Paris 1971, S. III.

vor allem 'eine liturgische', ist Mitteilung einer im Gottesdienst gewonnenen Erfahrung".[6] Schmemann erkannte, dass für Bulgakov die liturgische Erfahrung Priorität hatte; deswegen „liegt sein Verdienst auch nicht in der Definition der 'unbestimmbaren', nichthypostatischen Sophia, sondern dort, wo Licht und Freude gottesdienstlicher Erfahrung und ihre Wahrnehmung aufleuchten".[7]

Bei den Schöpfern der eucharistischen Ekklesiologie lässt sich von Anfang an eine gewisse Duplizität in ihrer Beziehung zur Quelle der Inspiration feststellen. In bewusster Distanz zur sophiologischen Problematik galt es gleichwohl ihren Wert zu erkennen, oder ihren Mangel? Sichert diese Frage der Taktik und im gewissen Sinne der Kirchenpolitik den Freiraum für die Entwicklung der eigenen Theologie in einer Atmosphäre ständigen Streites um Bulgakovs Sophiologie? Denken lässt sich aber auch, dass außer diesen äußeren Belangen das Interesse an der sophiologischen Dimension bulgakovschen Denkens fehlte. Anstelle der „metaphysischen Systemkonstruktionen" im Stile von W. Solowjew und S. Bulgakov entstand eine Strömung aus dem „neuen zeitgenössischen Studium des ostchristlichen Diskurses".[8] „Im Laufe der Zeit sprengte diese Richtung immer stärker den Rahmen russischen Gedankengutes und kann gegenwärtig schon nicht mehr zu ihm gerechnet werden".[9]

Mithin markiert die eucharistische Ekklesiologie den Übergang von einer religionsphilosophischen Phase mit ihrem zentralen Interesse an der sophiologischen Problematik zu einer weniger schöpferischen Periode, die sich auf die üblichen Aufgaben kirchlicher Wissenschaft und kirchlichen Lebens konzentrierte. Vom theologischen Maximalismus mit seinem weitreichenden Entwurf einer kirchlichen Erneuerung gelangte man zu einem Minimalismus. In einer solchen Atmosphäre musste die eucharistische Ekklesiologie allmählich in Vergessenheit geraten, und zwar in jenem Teilbereich, der an den religionsphilosophischen Diskurs der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts grenzte.

Sogar ihre rein praktischen Vorschläge zu konkreten Seiten des liturgischen Lebens werden sich als unrealisierbar erweisen, trotz ihrer theologischen Fundierung. Die vorgeschlagenen Reformen setzen ihrem ganzen Wesen nach eine neue kirchliche Bewusstseinsstufe voraus, ohne die sie, selbst im Falle ihrer Realisierung, utopisch und fern des realen Lebens bleiben würden. Der ganze Schwung, mit dem Afanasjev und Schmemann die liturgische Erneuerung unter den bescheidenen Umständen der russischen Emigration entworfen haben, war die Folge eines starken Impulses russischen religiösen Denkens aus der Zeit vor 1917. Er war so mächtig, dass es etlicher Jahrzehnte bedurfte, bis sich seine Wellen an der Oberfläche des kirchlichen und kulturellen Lebens wieder legten. Doch nur in einer blühenden Phase der Theologie sind Reformen möglich. Bereits Afanasjev musste realistisch mit den Besonderheiten der angebrochenen neuen Epoche rechnen. Er sah den Unterschied zwischen ihr und anderen Perioden darin, dass „hinter jenen Wirren ... ein dogmatischer Kampf tobte, während in unserer Zeit ausschließlich menschliche Leidenschaften aufstehen mit

---

[6] *Alexander Schmemann*, Tri obrasa, *Vestnik Russkogo Ctudentscheskogo Hristianskogo Dvizenia* 101-102 III-IV (1971) 19.

[7] Ebd.

[8] *Sergej Choružij*, Nasledie Vladimira Solovjeva sto let spustja, in: Solovjevskij sbornik. Materialy meshdunarodnoj konferenzii „V.S. Solovjev i ego filosofskoe nasledie" 28-30 avgusta 2000", Moskau 2001, S. 25.

[9] Ebd.

einer bis ins Extrem gesteigerten Entblößung, ohne von dogmatischen Diskussionen schamhaft verhüllt zu werden".[10] Die Heftigkeit dieser Worte im Vorwort zu seinem Hauptwerk „Die Kirche des Heiligen Geistes" wurde zweifellos geboren aus den schweren jurisdiktionellen Konflikten innerhalb der russischen Emigration. Neben diesen Strittigkeiten beunruhigte Afanasjev der allgemeine Missstand kirchlichen Lebens. Er meinte, dass „unser kirchliches Leben in eine Sackgasse geraten ist, da sich die Prinzipien, die in nicht ferner Vergangenheit zustande kamen, überlebt haben und im kirchlichen Leben lediglich Mängel hervorrufen".[11] Eine radikale Äußerung, die freilich nicht allein steht im Kontext russischer Kirchengeschichte! Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die Einberufung eines Landeskonzils als unumgänglich erkannt, um so die sich häufenden Probleme in allen Bereichen kirchlichen Lebens zu beheben. Wegen äußerer Gründe von Jahr zu Jahr verschoben, trat das Konzil schließlich zur ungünstigsten Zeit, im August 1917, zusammen und musste seine Arbeit mit dem Beginn der bolschewistischen Kirchenverfolgungen 1918 abbrechen. Trotz extrem erschwerten Bedingungen fand das Landeskonzil, was Umfang und Fülle der Ziele angeht, als etwas völlig Ungewöhnliches in der Geschichte der Orthodoxie Akzeptanz und eine teilweise Verwirklichung. In gewissem Sinne kann man es einen Vorläufer des Zweiten Vatikanischen Konzils nennen.

Zu den gravierenden Themen des Konzils gesellte sich auch der Entwurf einer liturgischen Reform. Verstanden wurde darunter, wie das Typikon, das heißt die kirchliche liturgische Ordnung, den Voraussetzungen der Kirche im 20. Jahrhundert entsprechen könnte. Ein anderes Thema, damit eng verbundenen, betraf die Gemeindereform. Aus verständlichen Gründen verhinderte die veränderte politische Situation in Russland für die Dauer mehrerer Jahrzehnte die Erneuerung des liturgischen Erbes und des Gemeindelebens. Angesichts der Christen- und Kirchenverfolgungen ging es allein um das Überleben. Die kirchliche Emigration der zwanziger und dreißiger Jahre, die aus nichtkirchlichen politischen Ursachen in Jurisdiktionsstreitigkeiten aufgespalten und zerrissen war, hatte ihrerseits keine Kraft zu einer lebensfähigen liturgischen Erneuerung. Begreiflicherweise verstärkten sich ganz im Gegensteil die konservativ-bewahrenden Tendenzen. Trotz extrem ungünstigen historischen Konditionen hielt eine Reihe von Vertretern des russischen religiösen Denkens an der - wie N. Berdjajev formulierte - „Hoffnung auf den Anbruch einer neuen schöpferischen Epoche im Christentum fest".[12] In diesem Kontext darf die eucharistische Ekklesiologie als ein Versuch gewertet werden, auf konkrete Probleme der kirchlichen Wirklichkeit gestützt, das theologische Fundament für die erwartete liturgische Erneuerung als eine Art Utopie gelegt zu haben.

2. Nennt man nun die eucharistische Ekklesiologie N. Afanasjevs eine Utopie, so ist damit keineswegs die Möglichkeit ihrer Realisierung verneint. Man wird dabei nicht umhin können, an eine andere Alternative zu denken, die dem in Jahrhunderten gewachsenen orthodoxen Bewusstsein näher stand. Es wurde bereits verwiesen auf die enge Verbindung der Theologie N. Afanasjevs und der russischen Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die sich weithin parallel zur traditionellen Theologie entwickelte und ihr oft entgegenstand. Andererseits wusste sich Afanasjev den

[10] *Nikolaj Afanasjev*, Cerkov Ducha Svjatogo, Paris 1971, S. 8.
[11] Ebd.
[12] *Nikolaj Berdjaev*, Samoposnanie, Moskau 1990, S. 238.

Erkenntnissen der historisch-kritischen Liturgik, einschließlich der westlichen, stark verpflichtet.

Ohne hier die unbestreitbare wissenschaftliche Leistung solcher Forschungen näher zu würdigen, muss die Rezeptionsschwierigkeit der Methode selbst für das traditionell mystagogisch orientierte, liturgische orthodoxe Bewusstsein unterstrichen werden. Bis auf diesen Tag bleibt es eine außerordentlich schwierige Aufgabe, will man die reale orthodoxe Erfahrung mit jener Art gottesdienstlicher Interpretation und der Rekonstruktion ihrer historischen Entwicklung verbinden, die durch die Anwendung der historisch-kritischen Forschungsmethode entsteht.

Diese Schwierigkeiten umgeht eine andere Richtung zur Erneuerung des eucharistischen Lebens, für die sich der hl. Johannes von Kronstadt (1829-1908), einer der hochverehrten russischen Heiligen der jüngsten Zeit, aussprach. Bei der Betrachtung seiner Werke, zumal des Tagebuches „Mein Leben in Christus", aber auch im Zeugnis seiner liturgischen Praxis fällt einerseits das Gefühl für die Kontinuität liturgischer Überlieferung auf, wie sie sich in der spätmittelalterlichen Periode (14.–15. Jahrhundert) ergab; andererseits die Durchdringung dieser Überlieferung mit einer spirituell erneuernden Kraft, die nicht als etwas Archaisch-Museales, sondern im höchsten Grade effektiv Aktuelles die Gegenwart einschloss, dass heißt den realen geistlichen Bedürfnissen der Gläubigen entgegenkam.

Interessant ist, dass Johannes von Kronstadt und die Anhänger der historisch-kritischen Schule zur gleichen Zeit beinahe zu den gleichen Ergebnissen gelangten, sie aber in ihrer je verschiedenen Weise unabhängig voneinander ausprägten. Ein wesentlicher Punkt in dieser Hinsicht war die neue Beziehung zur Praxis der Kommunion, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts weit hinter dem Ideal zurückbleibende Formen hervorbrachte.

Auf Grund des Studiums frühchristlicher Quellen entdeckten die Liturgisten die ursprüngliche Praxis beim häufigen Empfang der heiligen Gaben, die im Laufe der Geschichte von einer rein subjektiv verstandenen Kommunion „je nach individuellem Bedürfnis" abgelöst wurde. Für Johannes von Kronstadt ergab sich das Verlangen nach einem täglichen Vollzug der Eucharistie und der Kommunion nicht aus dem Studium der Liturgik, sondern aus der Erkenntnis der eigenen geistlichen Erfahrung. Daher rückte er keine Reformvorschläge in den Vordergrund, sondern nahm, was er vorfand, in seiner ganzen spirituellen Fülle in Anspruch. In dem Maße, wie solche Erfahrung wuchs, veränderte sich die Atmosphäre kirchlich-liturgischen Lebens substantiell auch ohne äußere Reformen. Man kann daher eher von einer inneren organischen Metamorphose sprechen. Ein Weg wie dieser entsprach am meisten der Natur der Orthodoxie und fand Bestätigung durch die Tendenzanalyse der liturgischen Entwicklung an der Grenze des 20. zum 21. Jahrhundert.

N. Afanasjev hatte ein anderes Modell vor Augen. Wenn für Johannes von Kronstadt im Mittelpunkt des theologischen Bewusstseins eine für ihn offensichtliche und erlebbare Tatsache stand, nämlich dass „die göttliche Liturgie wahrhaft ein himmlischer Dienst auf der Erde ist, in dessen Vollzug Gott Selbst gegenwärtig und dem Menschen besonders nahe ist als unsichtbarer darbringender und dargebrachter Spender",[13] so bedarf ein solches eucharistisches Verständnis für Afanasjev noch einer

[13] *Ioann Kronschtadskij*, Moja žizn' vo Christe. Isbrannye mesta, sistematičeski raspoložennyja. Sostavil sbornik svjašč. Alexander Elčanov, Paris 1984, S. 96f.

Ergänzung durch das Prisma der Geschichte. Er entdeckte eine wesentliche Veränderung im Verständnis der Eucharistie, die er kritisch bewertete und seine Wiederherstellung er im ursprünglichen Sinne wieder anmahnte.

Gewissermaßen ist die Art, wie wir die frühchristliche Kirche und ihr gottesdienstliches Leben begreifen, bedingt durch den Kreis unserer Vorstellungen und Begriffe. Das dabei gewonnene Bild - ohnehin nur eine Projektion - ist oft weit von der Realität entfernt. Folglich bleibt die Aufgabe, die Wahrheit wiederherzustellen, durch ein intuitives Versenken in sie. Die eucharistische Ekklesiologie hilft nicht nur die ursprüngliche kirchliche Ordnung zu erneuern, sie steckt auch den Weg zu sehr konkreten Schritten ab.

Das rekonstruierte Bild der frühchristlichen Kirche bietet sich als Modell für die Korrektur der heutigen Lage der Dinge an. Der Erfolg angedachter Reformen wird in nicht geringem Grade davon abhängen, in welchem Maße sie sich ganz natürlich aus dem Gang kirchlichen Lebens ergeben. Bei aller historischer Korrektheit können sie von der Kirche verworfen werden, nicht weil sie falsch sind, sondern weil sie empfunden werden als etwas Artfremdes in der heutigen Etappe der Kirchengeschichte. Das schließt die Problematik aller Kirchenreformen ein, die auf der Grundlage historischer Rekonstruktionen und theologischer Entwürfe ohne Beachtung des organisch gewachsenen kirchlichen Lebens gemacht werden, entzieht sich dieses doch einer rein rationalen Analyse. Offensichtlich hat N. Afanasjev selbst mit dieser Tatsache gerechnet und den Akzent mehr auf eine allmähliche Veränderung des theologischen und liturgischen Bewusstseins gesetzt - denn auf // wie immer auch gestaltete // Entwürfe für äußere Veränderungen der kirchlichen Ordnung.

„Unsere jetzige Aufgabe," schrieb er, „besteht nicht so sehr darin, etliche Veränderungen unseres liturgischen Lebens herbeizuführen, als vielmehr darin, die wahre Natur der Eucharistie zu begreifen".[14] Das Wichtigste war das Wissen um jene grundlegende Tatsache, dass die Eucharistie nicht bloß eines der Mysterien ist, sondern das Sakrament der Kirche selbst, das Mysterium, in dem sich die Aktualisierung der Kirche auf der Erde erfüllt.

Für die frühe Christenheit „war die eucharistische Versammlung selbst eine Manifestation der Kirche Gottes in ihrer ganzen Fülle".[15]

Eine Grundvoraussetzung für dieses Verständnis war die Bejahung des Priestertums des ganzen Volkes Gottes. „Die eucharistische Versammlung war die Zusammenkunft eines Volkes von Priestern".[16] In dieser Situation kann man nicht umhin, eine der problematischen Thesen N. Afanasjevs zu erkennen, aus der die kritische Bewertung der folgenden Klerikalisierung, wie es Schmemann nennt, hervorgeht, und die ihr entsprechende mystische Frömmigkeit byzantinischen Stils. Mag auch die historische Rekonstruktion durchaus glaubwürdig sein, so wäre doch ein dadurch begründeter hypothetischer Verzicht auf den „Byzantinismus", auf den orthodoxen Hieratismus und die Sakramentalität eine Abkehr von der Orthodoxie selbst.

Dies hat G. Florovskij zu recht erkannt. „In der Liturgie nach östlichem Ritus ist ein für allemal dieser hellenistische Stil der 'mysterialen Frömmigkeit' festgeschrieben, so dass in gewissem Sinne man nicht in den Rhythmus liturgischen Handelns eintre-

[14] *Nikolaj Afanasjev*, Trapesa Gospodnja, Paris 1952, S. 90.
[15] *Nikolaj Afanasjev*, Cerkov Ducha Svjatogo, Paris 1971, S. 4.
[16] Ebd.

ten kann ohne eine gewisse mystische Re-Hellenisierung".[17] Von seinem Standpunkt aus wäre ein „Narr", der sich „die Liturgie zu de-helenisieren entschlösse und sie mit einem 'moderneren' Zuschnitt umgestaltete".[18] Falsch wäre, dies für die Stimme eines archaisierenden Konservators zu halten. Im Gegenteil, Florovskij formulierte nüchtern und realistisch die Bedingungen für die Existenz der Orthodoxie als stark und stabil durch ihre Verbundenheit mit dem mysterial orientierten Byzantinismus.

Allerdings darf man dabei nicht übersehen, dass zugleich (nach einem Gedankengang N. Afanasjevs) „der in das kirchliche Bewusstsein eingedrungene Hellenismus den Prozess der Individualisierung kirchlichen Lebens einleitete",[19] was im liturgischen Bereich zur allmählichen Atomisierung der Gemeinde und zu ihrem inneren Zerfall beigetragen hat. Die Kommunion wurde nicht zur Sache der Kirche, sondern diente der Befriedigung eines rein individuellen Bedürfnisses.

„Der Prozess der Individualisierung schwächte das Prinzip 'stets alle und stets zusammen', und daher ist es nicht verwunderlich, dass er den eucharistischen Charakter kirchlicher Versammlungen untergrub".[20] Ihrerseits bewirkte die Atomisierung der Gemeinde die sogenannte Klerikalisierung des Presbyteriums, seine Herausstellung als eine besonders sakralisierte Gruppe. „Die moderne Praxis", schrieb N. Afanasjev, „entschied sich, nachdem sie den Dienst aller aufgehoben hatte, für die Konzelebration einiger".[21] Diese Beobachtung bedarf bestimmter Korrektur, wenn man den vom hl. Johannes von Kronstadt ausgehenden Impuls zur eucharistischen Wiedergeburt in Betracht zieht, für den der sakramentale Charakter des heiligen Dienstes ganz unzweifelhaft und offensichtlich war.

Er unterstrich wiederholt, dass die Liturgie unsichtbar von Christus Selbst vollzogen wird „durch den Priester und den Diakon, die nur Seine Werkzeuge sind".[22] Als überzeugter Anhänger der häufigen Kommunion der Laien, was in jenen Zeiten eine beachtliche Neuerung war, bekannte er sich im Unterschied zu N. Afanasjev, „zu dem 'großen seelischen Nutzen' allein schon durch das andächtige Dabeisein während der göttlichen Liturgie".[23]

Das hängt nicht zuletzt auch zusammen mit dem rememorativ-darstellenden Charakter der Liturgie, den der hl. Johannes von Kronstadt voll erkannte; er verstand sie wie die spätbyzantinischen liturgischen Kommentatoren als „anschauliche Schilderung" von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Es nimmt abermals nicht wunder, dass gerade das „darstellende" Verständnis der Eucharistie bei den Vertretern der eucharistischen Ekklesiologie zum Objekt der Kritik wurde. Diese meinten, dass in der Eucharistie nicht kontemplativ „Anwesende", sondern nur „Teilnehmende" am gemeinsamen Dienst und der Kommunion sein sollten.

Doch begriff N. Afanasjev durchaus, dass der Übergang zur aktiven Teilnahme am eucharistischen Leben durch eine häufige und beständige Kommunion an sich nicht ausreicht, um von Grund auf die Situation zu ändern.

---

[17] *Georgij Florovskij*, Puti russkogo bogoslovija, Paris 1983, S. 509.
[18] Ebd.
[19] *Nikolaj Afanasjev*, Trapesa Gospodnja, Paris 1952, S. 88.
[20] *Nikolaj Afanasjev*, a.a.O., S. 88f.
[21] *Nikolaj Afanasjev*, a.a.O., S. 88.
[22] *Ioann Kronschtadskij*, Moja shisn' vo Christe. Isbrannye mesta, sistematičeski raspoložennyja. Sostavil sbornik svjašč. Alexander Elčanov, Paris 1984, S. 96.
[23] *Nikolaj Afanasjev*, Trapesa Gospodnja, Paris 1952, S. 97.

„Die individuelle Kommunion bleibt ein individueller Akt und nicht Sache der Kirche".[24] Mehr noch, in gewissem Sinne kann dieser Weg zur Verstärkung des eucharistischen Individualismus und der Akzeptanz der göttlichen Liturgie lediglich als eines der sieben Mysterien dienen, nicht aber als das Sakrament der Kirche par excellence.

Das Problem entscheiden kann auch nicht eine Häufung des Dienstes der Liturgie im Laufe einer Woche. N. Afanasjev, der den Vorwurf mangelnder Frömmigkeit nicht fürchtete, unterstrich die Ausschließlichkeit des Sonntags als den eigentlichen eucharistischen Tag des „Herrenmahls". Die größte Schwierigkeit lag darin, Wege, unabhängig von welchen äußeren Reformen auch immer, zur Veränderung des kirchlichen Bewusstseins zu finden und so das Gemeinschaftliche der Eucharistie zu entdecken. Erst dann, und zwar nicht äußerlich, sondern innerlich „wird auch alles von sich aus abfallen, was sich im Laufe der historischen Entwicklung liturgischer Handlungen in ihr niedergeschlagen hat".[25]

3. Es vergingen etliche Jahrzehnte, bis N. Afanasjev sein Verständnis für die Möglichkeit einer eucharistischen Wiedergeburt formulierte. Bereits 1950 sprach er „von der Notwendigkeit der Rückkehr zur apostolischen Ekklesiologie („Stets gemeinsam versammelt zu sein"), als von einer unaufschiebbaren praktischen Aufgabe unserer Kirche".[26] Allmählich fanden N. Afanasjevs Ideen eine ebenso große Verbreitung wie Anerkennung, auch im Westen.

Wenn man das Buch von N. Afanasjev „Mahl des Herrn", in dem er eine Deutung der Eucharistie gibt und dabei eine konkrete Veränderung des kirchlichen Bewusstseins im Auge hat, vergleicht mit dem 1984 in Paris erschienenen Standardwerk von A. Schmemann „Eucharistie, Sakrament des Reiches", wird man unschwer feststellen, dass sich in einigen Jahrzehnten wenig an wesentlichen Veränderungen getan hat, auf die der Schöpfer der eucharistischen Ekklesiologie gehofft hatte.

A. Schmemann schrieb offen von der wachsenden, sich vertiefenden „eucharistischen Krise in der Kirche". Mit scharfen Strichen skizzierte er Natur und Wesen dieser „Krise" als „Diskrepanz zwischen dem, was vollzogen wird, und der Annahme des Vollzogenen".[27]

Besonders gefährlich erschien ihm, dass mit fortschreitender Kirchengeschichte diese Krise „zu einem chronischen Normalzustand wurde", und mit umso größerer Kühnheit entschied er sich, von einer gewissen unterschwelligen „Schizophrenie" zu sprechen, die das liturgische Leben der Kirche vergiftet.[28]

Diese Krise verläuft auf dem Hintergrund der wachsenden Entchristlichung der modernen Welt; mutig charakterisierte er die säkulare Abkehr als einen „immer stärker werdenden Aufstand gegen Gott und Sein Reich".[29] Die einzig treffende Antwort auf diese „Rebellion" können nicht äußere Maßnahmen sein, hier hilft nur eine eucharistische Wiedergeburt. Schmemann lehnt kategorisch den Weg der Reformen, der Anpassung und der Modernisierung ab. Wie auch N. Afanasjev sieht er den Ausweg

---

[24] *Nikolaj Afanasjev*, a.a.O., S. 91
[25] *Nikolaj Afanasjev*, a.a.O., S. 90.
[26] *Nikolaj Afanasjev*, a.a.O., S. 92.
[27] *Alexander Schmemann*, Evcharistija. Tainstvo Zarstva, Paris 1984, S. 10.
[28] Ebd.
[29] Ebd.

in einer allmählichen Veränderung des theologischen und liturgischen Bewusstseins im Sinne der Wiederherstellung der apostolischen Sicht des „Herrnmahles" und im ursprünglichen Verständnis der Einheit von Kirche, Eucharistie und eucharistischer Gemeinde (Versammlung).

Im übrigen wird man einräumen müssen, dass das erarbeitete ekklesiologische Modell in vieler Hinsicht in der konkreten kirchlichen Wirklichkeit nicht anwendbar ist und ungeachtet seiner offensichtlichen Vorteile und Vorzüge nicht zu der erhofften Erneuerung führte. Selbst über die Diagnose dieser Krise lässt sich streiten. Schon N. Berdjajev sprach von einer eigenartigen liturgischen „Übersättigung" der Orthodoxie, die sie in bestimmter Weise unsensibel gemacht hat für die theologischen Erneuerungsentwürfe. Das Bild liturgischen Lebens am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts zeigt, dass die meisten Gläubigen mit der bestehenden gottesdienstlichen Struktur durchaus zufrieden sind und die Diskussion über die „Krise" für übertrieben halten, ja sogar darin einen Angriff auf die Grundfesten der Kirche sehen.

Das Projekt der Rückkehr zum frühchristlichen Modell im Interesse der Überwindung jener Formen, die traditionell von der byzantinischen Mystagogie geprägt sind, bedarf offensichtlich wesentlicher Korrekturen. Dazu zählt auch der sogenannte eucharistische Individualismus mit all seinen negativen Seiten; gilt er doch als Symptom bestimmter irreversibler Prozesse im Bereich der spirituellen Entwicklung. Das recht begriffene Prinzip der Sobornost schließt die Anerkennung einer notwendigen Synthese von Allgemeinem und Individuellem ein, das sich in geistlicher Freiheit kundtut. Wenn das katholische Prinzip in der Theologie hinreichend erkannt wurde, so ist noch unzureichend reflektiert, was faktisch in der eucharistischen Praxis gegenwärtig ist als Ausdruck der neu verstandenen Bedeutung des individuellen Prinzips. Es kann das von der eucharistischen Ekklesiologie entworfene Projekt wesentlich vervollständigen und zu ihrer Bewusstwerdung als legitimes Moment der orthodoxen theologischen Entwicklung in der anbrechenden neuen Epoche beitragen.

Der orthodoxe Glaube als Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung

von Konstantin Nikolakopoulos, München

Grundsätzliche Gedanken

Anfangs möchte ich mich kurz mit manchen Verdeutlichungselementen des ersten Begriffes meines Themas befassen, nämlich des Begriffes „Glaube". Einer der wichtigsten Bestandteile der Orthodoxen Kirche ist tatsächlich der Glaube, der sich automatisch und selbstverständlich auf seinen wesentlichen Inhalt bezieht, mit anderen Worten: auf die durch Jesus Christus den Menschen geoffenbarte Wahrheit Gottes. Genau diese göttliche Offenbarung (hauptsächlich durch die historische Menschwerdung der zweiten Person der Hl. Trinität) versucht der endliche, irdische Mensch zu erfassen und zwecks seiner Erlösung sich zu eigen zu machen. Bei diesem schwierigen Werk des Verständnisses der Offenbarung Gottes steht aber auch der Hl. Geist als kräftige Erleuchtungsquelle und Tröster auch nach dem Pfingstereignis weiter den gläubigen Christen bei. Der frühere Erzbischof von Karelia und ganz Finnland Paul schrieb dazu: „Die verheißene Gabe ‚der ganzen Wahrheit' kam auf die Kirche herab bei der Ausgießung des Heiligen Geistes, aber es dauerte Jahrhunderte, das ganze Zeitalter der Kirchenväter hindurch, um dieses Ereignis mit den begrenzten Mitteln des menschlichen Verstandes zu definieren."[1]

Die durch die Kirche ermöglichte, bewusste Befassung des Menschen mit der göttlichen Offenbarung, etwas, was auch mit dem Begriff „Theologie" in seiner breiten Bedeutung korrekterweise wiedergegeben werden kann, hat eine zweifache Substanz: der Zugang zum Göttlichen kommt einerseits durch ***das Erlebnis des Glaubens*** und zweitens durch ***das Studium der theologischen Texte*** zustande. Die beiden Zugangsweisen dürfen weder als voneinander völlig unabhängig und jeweils autark und an sich ausreichend noch als sich widersprechend, sondern als miteinander vollständig ergänzend angesehen werden. Man könnte die Theologie als die Summe dieser zwei Faktoren, des Erlebnisses (Glaube) und des Studiums (Wissenschaft) betrachten. Ein glaubenloses Studium des Christentums oder der Kirche kann keine Theologie, sondern eine Religionswissenschaft sein. Bei der Theologie haben wir die Zusammensetzung (und nicht die Identifizierung) von Glaube und Studium.

[1] *Paul (Erzbischof von Finnland)*, Unser Glaube, Köln 1983, S. 17.

Die erste Art und Weise der „Berührung" des Göttlichen, die uns in diesem Vortrag prinzipiell nicht beschäftigen wird, erfolgt, wie gesagt, durch das Erlebnis des Christen in der Kirche und im liturgischen Leben der Kirche. Dieses Erlebnis darf sich aber nicht nur auf den Vollzug der verschiedenen Gottesdienste und ihre Dauer beschränken. Die Orthodoxie hat einen breiteren Erfahrungscharakter, der, wie wir im Leben der Heiligen und in der Lehre der Kirchenväter sehen, sich auf das ganze Leben des Gläubigen erstreckt. Orthodoxes Erlebnis bedeutet, dass man jeden Moment seines täglichen Lebens christlich verbringt.

Für uns wäre nun die zweite Dimension der Annäherung an das Göttliche von Interesse, nämlich das Studium der glaubensbezogenen Texte. An diesem Punkt ist selbstverständlich die systematische Auseinandersetzung mit den Texten, anders gesagt: die wissenschaftliche Erforschung des durch die Jahrhunderte hindurch überlieferten Glaubens gemeint. Es ist auf der anderen Seite gewiss bekannt, dass unter den heutigen modernen Gegebenheiten im Rahmen der vielen Wissenschaften die menschliche Vernunft als das entscheidende Werkzeug jedes Studiums gilt. Charakteristisch ist sowieso in den letzten Jahrhunderten bei der Entstehung der Wissenschaften der historische Übergang vom „Mythos" zur „Vernunft" (λόγος). Im Bereich der Wissenschaften ist also das mythische Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit aufgegeben worden.[2] Daher ist charakteristisch angemerkt worden: „Mythisches Denken ist der Gegenbegriff zum wissenschaftlichen Denken."[3]

Weil sich nun die Wissenschaft ausschließlich der menschlichen Vernunft bedient, und weil auch die göttliche Offenbarung als Inhalt unseres Glaubens eine andere weitere Dimension als diese unseres endlichen Verstandes erschließt, stellt sich automatisch die Frage des Verhältnisses zwischen der Theologie und der Wissenschaft, zwischen dem Glauben und der Vernunft. In wie weit können wir von der Theologie als Wissenschaft reden?

Der bisher entworfenen Konzeption folgend, werde ich mich im nächsten Teil meines Vortrages dem Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft und anschließend der sich ergebenden Problematik der Theologie als menschliche Wissenschaft zuwenden. In einem weiteren Schritt will ich mich mit dem Charakter der heutigen akademischen Theologie befassen und dazu das m. E. passende Bild einer orthodoxen theologischen Forschung skizzieren. Ich werde dann mein Referat mit manchen abschließenden Überlegungen abrunden.

Glaube und Vernunft

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft oder Intellekt gehört zu den Wurzeln der Geschichte des europäischen Geistes und hat mehrere Entwicklungsphasen durchlaufen. Das Wort für die Vernunft „Λόγος" stammt ursprünglich aus dem Altgriechischen, während für unseren Zusammenhang das Wort Glaube

---

[2] Vgl. *K. Papapetrou*, Εἶναι ἡ Θεολογία ἐπιστήμη;, Athen 1970, S. 9.
[3] *R. Bultmann*, Zum Problem der Entmythologisierung, *Kerygma und Mythos* II (1952) 180.

„Πίστις" wohl im jüdisch-christlichen Bereich zu finden ist. Auf der anderen Seite war aber weder der vernünftige Altgrieche ungläubig noch projizierte das Alte Testament einen Glauben ohne Vernunft und Erkenntnis.[4] Auf dem Weg des Menschen zum Selbstbewusstsein geht der Glaube der vernünftigen Kenntnis voran. Der Glaube fungiert in dieser Phase als das erste Gefühl wesentlichen Vertrauens zur Realität, ohne sie durch die Logik ausführlich zu ergründen. Der Glaube hat Priorität gegenüber der Vernunft, die dennoch auf dem Glauben aufbaut. Der Glaube begleitet den Menschen bei jedem seiner Akte und Fortschritte und wird jedoch durch die Fortschritte der Menschheit nicht aufgehoben. Daher handelt es sich bei diesen beiden Dimensionen nicht um zwei widersprüchliche Größen.

Der christliche Glaube bildet keinen Gegensatz zum realen, geschichtlichen Lauf der Menschheit. Dass „das Wort Fleisch ward und unter uns wohnte" (Joh 1,14), zeigt genau den konkreten geschichtlichen Charakter des göttlichen Eingriffes an einem konkreten Moment der menschlichen Geschichte. Einerseits haben wir also bei der Offenbarung Gottes die göttliche Dimension, andererseits bei derer Niederschrift in den Texten der menschlichen Geschichte erscheint der menschliche Faktor, der auch ernst zu nehmen ist. Aber das Göttliche und das Menschliche bilden weder in der Offenbarung Gottes noch in der von den Menschen betriebenen Theologie Gegensätze, sondern eine Einheit von zwei Teilen, die man weder trennen noch vermischen darf.[5]

Vom bisher Gesagten ergibt sich also, dass die Heranziehung der Vernunft im Rahmen des menschlichen Verständnisses der göttlichen Offenbarung begründbar und gerechtfertigt ist. Man könnte sogar behaupten, dass aufgrund ihres Charakters (erklären) und ihres Zieles (interpretieren) die Theologie zu einer hermeneutischen Wissenschaft wird. Die Theologie, als das ständige Bemühen des Menschen zum Verständnis der göttlichen Wahrheiten, ist grundsätzlich ἑρμηνεία (Auslegung). Daher wurde sehr treffend gesagt, dass die Hermeneutik im Grunde genommen das Wesen der Theologie ist[6].

Die Theologie als Wissenschaft

Von allen anderen Akten des Menschen wird die Wissenschaft durch ihre eigene Methode gekennzeichnet. Wie auch der alte Philosoph Platon bemerkt hatte[7], könnte die Wissenschaft als die Forschung eines konkreten Gegenstandes mittels einer konkreten Methode bestimmt werden. Deshalb bezieht sich die Frage einer Wissenschaft letzten Endes auf die Frage ihrer Methode, die sich im Rahmen der Entwicklung und Veränderung der Situation des menschlichen Geistes entsprechend entwickelt und verändert.

---

[4] Vgl. mehr bei *M. Farantos*, Ἡ ἐπιστήμη. Προβλήματα καὶ προοπτικαὶ αὐτῆς, *Koinonia* 26 (1983) 9 f.
[5] Vgl. dazu *K. Papapetrou*, Ἡ οὐσία τῆς Θεολογίας, Athen o.J., S. 7.
[6] Siehe bei *H. Ott*, Sprache und Verstehen. Ein Grundproblem gegenwärtiger Theologie, *Kerygma und Mythos* VI, 2 (1964) 21.
[7] *Platon*, Politeia IV 438 c: „... ἐπιστήμη δέ τις καὶ ποιά τις ποιοῦ τινος καὶ τινός."

Es ist erwähnenswert, dass Aristoteles von drei Arten oder „Genres" der Wissenschaften spricht, nämlich von der physischen (natürlichen), der mathematischen und der theologischen Wissenschaft, wobei er die letzte zu den besten zählt.[8] Es handelt sich um eine sehr beachtenswerte Bemerkung, die genau die seit der alten Zeit besondere Stellung der Theologie aufzeigt. Abgesehen davon gliedern sich aber in der heutigen akademischen Landschaft die Wissenschaften in „Natur-„ und „Geisteswissenschaften" mit entsprechend einschlägigen Arbeitsmethoden. Während die Naturwissenschaften die gegebene Wirklichkeit zu erklären versuchen, setzen die Geisteswissenschaften als ihr Ziel, diese Wirklichkeit mental und intellektuell zu verstehen.

Aufgrund einer solchen Differenzierung wird die Theologie in allen Universitäten der Welt zu den Geisteswissenschaften gezählt. Aus orthodoxer Sicht sollte man jedoch erneut die Frage stellen: Kann (oder darf) die Theologie eine akademische Disziplin im Sinne des profanen Verständnisses von Wissenschaft sein? Und die Antwort der Orthodoxie sollte lauten: Ja, aber nicht nur!

Folgende Überlegungen wollen die Unklarheit der oberen relativen Bejahung verdeutlichen: Wenn die Wissenschaften die gegebene weltliche Realität zu erklären oder zu verstehen versuchen, dann, wenn die Theologie als eine solche Wissenschaft betrachtet wird, bezieht sie sich auf die weltliche Realität. Und umgekehrt: Wenn die Theologie sich mit einer anderen „Realität" jenseits dieser Welt befasst, dann kann sie keine Wissenschaft im akademischen Sinne sein. Selbstverständlich bedeutet der Terminus Theologie (Θεο-λογία) etymologisch das Wort über Gott. Der Hl. Augustinus charakterisiert entsprechend dieser Etymologie die Theologie als „de divinitate rationem sive sermonen"[9]. Wenn also Gott eine weltliche Realität darstellen würde, könnte er wohl der Gegenstand einer Geisteswissenschaft sein. Wir alle wissen aber, dass Gott an sich per definitionem keine durch die menschlichen Sinne zu beobachtende weltliche Realität ist, daher kann er durch keine Natur- oder Geisteswissenschaft erforscht werden.

Die Frage, ob die Theologie eine akademische Wissenschaft ist, hat dementsprechend mit der grundsätzlichen Frage „Was ist Gott?" zu tun. Dazu hat uns die patristische Theologie einen sehr trefflichen theologischen Topos überliefert, nämlich den Apophatismus, der ständig die Unzugänglichkeit Gottes hervorhebt.[10] Es geht dabei um die berühmte Differenzierung zwischen dem Wesen und den Energien (Wirkungen) Gottes. Diese Unterscheidung betont die Unzugänglichkeit des Wesens Gottes dem menschlichen Verstand gegenüber -und entsprechend jeder akademischen Wissenschaft- einerseits und das erfahrbare Handeln Gottes in der menschlichen Geschichte andererseits. Genau diese zweite Dimension der Heilsgeschichte kann der Gegenstand einer theologischen Forschung sein. Die Wissenschaft kann Gott selbst

---

[8] *Aristoteles*, Metaph. K 7, 1064 b: „δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσική, μαθηματική, θεολογική. βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν γένος, τούτων δ' αὐτῶν ἡ τελευταία λεχθεῖσα. περὶ τὸ τιμιώτατον γάρ ἐστι τῶν ὄντων, βελτίων δὲ καὶ χείρων ἑκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν."

[9] *Augustinus*, De civ. Dei VIII, 1: *PL* 41,225.

[10] Siehe dazu auch *K. Nikolakopoulos*, Die „unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, (VIOTh 7), Aachen 2000, S. 44 f.

nicht erforschen, da Gott keine weltliche Gegebenheit darstellt. Gegenstand der theologischen Forschung ist also nicht das Wesen Gottes, sondern die äußeren Ausdrucksweisen seiner Offenbarung in den alten Texten, im Laufe der Kirchengeschichte, in der Tradition der Kirche und in den übrigen Zeugnissen der christlichen Kirche.

Die universitäre Theologie

Aufgrund der oben angeführten Verdeutlichungen über den tatsächlichen Gegenstand der akademischen Theologie und unter Berücksichtigung der vor kurzem erwähnten Voraussetzungen über die Bedeutung der Theologie können wir Orthodoxen die Erforschung des christlichen Glaubens an den Universitäten ohne Bedenken bejahen. Auf der anderen Seite dürfen wir uns aber mit der heutigen Entwicklung der Theologischen Wissenschaft in hauptsächlich nicht-orthodoxen Fakultäten nicht zufrieden geben. Die heutzutage weltweit verbreitete „theologische Wissenschaft" entwickelt sich unter dem Einfluss der akademischen Geisteswissenschaften, in denen die Vernunft des aufgeklärten Menschen die ausschließliche Rolle spielt. Die moderne und zeitgenössische universitas benutzt und erkennt die manchmal einseitige historisch-philologische und nicht immer treffende historisch-kritische Forschungsmethode an, damit sie ihre wissenschaftlichen Ergebnisse begründen kann.

Die moderne akademische Theologie weltweit hat sich zu einer Interpretationswissenschaft entwickelt, die ausschließlich aufgrund des sogenannten „Historismus"[11] arbeitet. Damit ist die Theologie zu einer rein intellektuellen Forschung (hauptsächlich über manche Texte der Vergangenheit) geworden. Man stellt beispielsweise in den neueren Doktor- und anderen Forschungsarbeiten fest, dass alle, als nicht streng „vernünftig" gehaltenen Sachen als fremd zu der Wissenschaft abgestempelt werden. Wie extravagant die Unterscheidung des heutigen wissenschaftlichen Verständnisses zum ursprünglichen Geist und Buchstabe der Alten Kirche ist, ergibt sich aus folgender spekulativer Überlegung: Falls sich der Apostel Paulus in unserer modernen Zeit mit irgendeinem seiner allerdings hoch theologischen Briefe um den Doktortitel (nicht honoris causa) bewerben würde, hätte er höchstwahrscheinlich bei allen Theologischen Fakultäten der Welt kein Glück. Aber auch wenn er zufälligerweise aufgrund seiner anerkannten Autorität die Doktorprüfungen bestehen würde, würde jeder Brief von ihm, der unter dem Namen eines anderen Autors als Doktorarbeit vorgelegt würde, als wertlos zurückgestellt.[12]

Die orthodoxe theologische Forschung

Die Orthodoxie versteht selbstverständlich die wissenschaftliche Forschung des Glaubens, seiner Quellen und seiner Entfaltungen im Rahmen der modernen Methodenlehre und der historischen und philologischen Methode aber sie bleibt da nicht stehen. Der Theologe als Wissenschaftler muss zwar ganz klar auch ausgezeichnete philologische Arbeit bei seiner Beschäftigung mit wichtigen Texten des Christentums

[11] Vgl. *K. Papapetrou*, Εἶναι ἡ Θεολογία ἐπιστήμη;, Athen 1970, S. 32 f.
[12] Vgl. *K. Papapetrou*, a.a.O., S. 33.

leisten. Er ist aber kein einfacher Philologe, weil er mit diesen Texten nicht nur streng philologisch, also trocken „wissenschaftlich" umgeht, sondern weit mehr darüber hinaus. Der Theologe macht sich seinen Namen als Theologe, weil er bei seiner Forschung außerdem als eine ganze Persönlichkeit an der Offenbarung Gottes, die in den von ihm behandelten Texten gezeugt wird, lebendig teilnimmt.

Diese für die Orthodoxie unentbehrliche Teilnahme an der erlösungsbringenden Offenbarung Gottes sollte in allen bekannten Disziplinen der theologischen akademischen Wissenschaft geschehen. Im Bereich der Biblischen Theologie sollte der orthodoxe Exeget sein gottgefälliges Leben mit seiner Schriftauslegung in Verbindung bringen in der Absicht, sich mit dem in den Texten geoffenbarten Gott zu treffen und sich zu heiligen. Auf der selben Weise sollten auch die orthodoxen Theologen aus jeweils der Historischen, Systematischen und Praktischen theologischen Disziplin[13] durch ihre Forschungen nicht nur rein mentale Ergebnisse vorbringen, sondern sich um das Verständnis und der persönlichen Teilhabe an der göttlichen Offenbarung bemühen.

Unter den selben Ansätzen sollten die orthodoxen Professoren die Theologie als Wissenschaft (aber nicht nur) ihren Studierenden nahe bringen. Nicht nur die trockene philologische und streng historische Arbeitsweise, sondern auch die Eröffnung der weiten spirituellen Dimensionen der Orthodoxie sollten ihre universitäre Tätigkeit kennzeichnen. Nicht nur die korrekte Bearbeitung des Textes und der notwendigen Fußnoten, sondern auch die lebenswichtige Teilnahme am liturgischen und sakramentalen Leben unserer Kirche sollte den Studierenden als Wegweiser mitgegeben werden. Die trockene Wissenschaft der Theologie, so wie sie heutzutage meist im Westen verstanden wird, führt zur oberflächlichen Berührung des Christentums und im besten Fall zur reinen Religiosität. Im orthodoxen Verständnis sollte jedoch eine solch eventuelle Religiosität durch die tiefe Kirchlichkeit der Person ersetzt werden.[14] Dies wäre ein wesentliches Element der orthodoxen Ausbildung in einer schwierigen Zeit der andauernden Säkularisierung unseres Lebens[15].

Anschließende Überlegungen

Die Erforschung des Glaubens und darüber hinaus das Studium der Orthodoxen Theologie müssen nicht nur als Ausübung eines Berufes oder als eine Vorbereitung darauf verstanden werden. Vielmehr und in erhöhtem Maße zielt das Theologiestudium auf weitere Aspekte des persönlichen Lebens ab, wie z. B. die spirituelle Erleuchtung des Christen oder den gottgefälligen Dienst in der Kirche als Geistlicher oder als Laientheologe. Die Kirche als eine gottmenschliche Institution setzt das Heilswerk des fleischgewordenen Logos Gottes fort. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der

---

[13] Weiteres über die heute international anerkannten vier theologischen Disziplinen der universitären Theologie siehe bei *K. Nikolakopoulos*, Das Studium der Orthodoxen Theologie an der Universität München. Die Schritte eines gewichtigen Unterfanges, in: *K. Nikolakopoulos, A. Vletsis, Vl. Ivanov (Hgg.)*, Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. FS für *Theodor Nikolaou*, Frankfurt a.M. 2002, S. 707-716.

[14] Zu diesem Thema vgl. *M. Begzos*, Ἀλέξανδρος Παπαδιαμάντης καὶ Ἀπόστολος Μακράκης, in: Akten des 1. Internationalen Symposiums von Sifnos, Bd. II, Athen 2001, S. 439-448.

[15] Siehe auch *K. Zorbas*, Σύγχρονοι προβληματισμοί, ποὺ ἐπιβάλλουν τὴν ἐπανεξέταση τῆς λειτουργίας τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐκπαίδευσης, *Theologia* 73 (2002) 157 ff.

Theologie und das Theologiestudium, als Vorbereitung auf den Dienst dieses Heilswerkes, sind keine genuin intellektuelle Angelegenheit, sondern ganz deutlich mit dem Gebet und generell mit dem liturgischen Leben der Kirche verbunden.

Nach orthodoxem Verständnis haben die theologische Wissenschaft und Forschung die Aufgabe, den überlieferten Glauben der Alten Kirche zu reflektieren und nach Möglichkeit durch Erläuterung den Gläubigen deutlich zu machen. Zugleich aber stehen Wissenschaft und Forschung im Dienst dieses Glaubens, wobei wir hier die orthodoxe Antwort zu dem bereits angesprochenen, seit der Antike bekannten Problem des Verhältnisses zwischen Glauben und Forschung bzw. menschlicher Erkenntnis haben. „Bereits in der Alten Kirche hat man über diesen Sachverhalt intensiv nachgedacht und es wurden drei Alternativen aufgestellt: a) „glaube und forsche nicht" (πίστευε καὶ μὴ ἐρεύνα); b) „forsche und glaube" (ἐρεύνα καὶ πίστευε); c) „glaube und forsche" (πίστευε καὶ ἐρεύνα). Während die erste für einen blinden und unreflektierten Glauben plädiert und die zweite den Glauben praktisch ausschaltet, stellt die dritte Alternative den goldenen Weg der Theologie dar. Denn sie unterstreicht den Primat des Glaubens und gleichzeitig betont sie den unerlässlichen Nutzen der Erkenntnis. In diesem Sinne dürfen die theologische Wissenschaft und Forschung die wesentlichen Inhalte des Glaubens (z. B. den Inhalt des Glaubensbekenntnisses) nicht in Frage stellen oder durch pseudowissenschaftliche Erkenntnisse verändern bzw. erweitern oder gar ersetzen."[16]

Gemäß dem akademischen Verständnis muss der Bezug des Wissenschaftlers als solcher zu der realen Wirklichkeit rein wissenschaftlich, also rein intellektuell sein. Der Bezug aber des wahren Theologen zu Gott kann nicht die trockene „wissenschaftliche" mentale Forschung, sondern eine existenzielle Beziehung zum Göttlichen sein. Es geht hierbei nicht nur um richtige „wissenschaftliche" Ergebnisse, die die menschlichen Kenntnisse voranbringen, sondern auch um eine persönliche Beziehung zu Gott, um Glaube oder Unglaube, um Rettung oder geistliches Verderben, um Rechtfertigung oder Bestrafung. Wahrer Theologe ist nach orthodoxem Verständnis derjenige, der letzten Endes sich nach der Erlösung sehnt. Daher besteht die wahre Theologie nicht einfach in den „wissenschaftlichen„ Kenntnissen, sondern in der Rückkoppelung der Forschung mit dem kirchlichen Leben, mit dem Gebet, mit der Liturgie. Diese enge Verflechtung von Theologie und Gebet drückt Evagrios Pontikos in folgenden Worten aus: „Wenn du Theologe bist, wirst du wahrhaftig beten und wenn du wahrhaftig betest, bist du Theologe."[17] In dieselbe Richtung bewegt sich auch der große Kirchenhistoriker des 4. Jahrhunderts Eusebios von Kaisareia, wenn er schreibt, dass „die Theologen das prophetische Rauchopfer darbringen, indem sie Gott durch die zu ihm emporsteigenden Gebete die wohlriechende Frucht der vollkommenen Theologie darbieten"[18].

Die besondere Spiritualität, die mit Recht als generelles Kennzeichen der Orthodoxie gilt, sollte auch die akademische orthodoxe Theologie ständig begleiten. In unseren

[16] *Theodor Nikolaou*, Das Studium der orthodoxen Theologie im Dienst der Kirche, *OFo* 11 (1997) 114.
[17] *Evagrios Pontikos*, De oratione 60: *PG* 79,1180 B.
[18] *Eusebios von Kaisareia*, Dem. Evangelicae 10,1: *BEP* 27,53.

ökumenischen Zeiten werden wir Orthodoxen dazu aufgerufen, den anderen Christen unsere echte Identität zu zeigen, welche die Annäherungsversuche der christlichen Kirchen sicherlich bereichern könnte. Lasst uns also leuchtende Öllampen in unserer ökumenischen Umgebung sein, so dass wir, wenn wir von Christen anderen Bekenntnisses nach dem Profil unserer Orthodoxie gefragt werden, mutig antworten zu können: „Komme und siehe!" (Joh 1,46).

Tradition und Moderne vor dem Hintergrund religiöser Konflikte in der griechischen Gesellschaft

von Angelos Giannakopoulos, Konstanz

Einleitung

Die im Rahmen dieses Beitrags angesprochene Thematik läßt sich zunächst einmal in den breiteren Rahmen des griechischen Nationsbildungsprozesses und der nationalen Konsolidierung im Verlauf des 19. Jahrhunderts einordnen. Streng genommen handelt es sich hierbei vor allem um die Beschreibung und nähere Bestimmung der nationalen Identität der verspäteten griechischen Nation. Es ist genau die inhaltliche Bestimmung der nationalen Identität, die ein geradezu diachrones Phänomen geistiger und sozialer Entwicklung in der griechischen Gesellschaft nach der Gründung des neugriechischen Staates 1832 bis zu unseren Tagen darstellt. Die Intensität dieser Anstrengung erfuhr zwar je nach soziopolitischer und historischer Konstellation eine entsprechende Abstufung und Auffächerung, Faktum bleibt jedoch, dass sich die meisten soziopolitischen Konflikte in der griechischen Gesellschaft aus dem kulturellen Reservoir identitätsbezogener Fragestellungen speisen. Diese Konflikte lassen sich gemäß des deutschen Paradigmas mutatis mutandis durchaus als „Kulturkämpfe" zusammenfassen, da sie hauptsächlich zwischen staatlicher und kirchlicher Macht bzw. vor dem Hintergrund religiöser Geisteshaltungen ausgetragen wurden und die jeweils eigene vor allem ideologische Vormachtstellung innerhalb der griechischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zu sichern versuchten. Diese Konflikte lassen sich anhand konkreter historischer Sachverhalte und Entwicklungen festmachen. Aus dem historischen Kontinuum dieser Entwicklungen insbesondere im Verlauf des 19. Jahrhunderts werden im Rahmen dieses Beitrags zwei relevante Konflikte hervorgehoben und analysiert: Zum einen der Konflikt um die Übertragung der Bibel ins Neugriechische als erster Ansatz eines Kulturkampfes innerhalb der griechischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts und zum anderen kirchenpolitische Entwicklungen ab dem Jahre 1833 mit weitreichenden Folgen für den griechischen Konsolidierungsprozess. Angesichts dieser Aufgabenstellung untergliedert sich der vorliegende Beitrag in folgende Abschnitte: da der erste anzusprechende Konflikt die sprachliche Komponente der nationalen Identität unweigerlich in den Vordergrund schiebt, gilt es eine allgemeine Diskussion über die Beziehungen zwischen lingua und natio voranzustellen, anhand deren sich die Besonderheiten des griechischen Paradigmas am effizientesten beleuch-

ten lassen. Im zweiten Teil werden sodann die Bemühungen um eine Übertragung der Bibel ins Neugriechische als ersten Ansatz eines Kulturkampfes beschrieben, wobei die gegensätzlichen Positionierungen vor dem Hintergrund damaliger soziopolitischer Entwicklungen gestellt werden. Im dritten Teil wird es schließlich darum gehen die Ereignisse von 1833, die eine zunächst einmal neue kirchenpolitische Konstellation bedeuteten, zu erfassen und ihre Auswirkungen insbesondere hinsichtlich der Bestimmung einer nationalen Identität aufzuzeigen. Als unabdingbare Voraussetzung dieser Beschreibung und Analyse gilt hierbei, die Konflikte nicht isoliert von der übrigen Entwicklung innerhalb der griechischen Gesellschaft zu betrachten, sondern sie in den griechischen Nationsbildungsprozess einzubetten und sie als untrennbaren Teil dieses Prozesses aufzufassen. Nur unter dieser Voraussetzung kann denn auch die wahre Qualität dieser Konflikte zum Vorschein gebracht werden: der grundsätzliche Konflikt zwischen Tradition und Moderne, der freilich über die historischen Erfahrungen der griechischen Gesellschaft weit hinausgeht und in gewisser Hinsicht die Institutionen moderner Gesellschaften letztendlich entstehen ließ.

Nation und Sprache: Grundannahmen

Es ist nicht zu bestreiten, dass das interaktive Verhalten von *lingua* und *natio* bereits seit dem europäischen Mittelalter ansatzweise bekannt ist. Vor allem innerhalb des europäischen Nationsbildungsprozesses spielen die Begriffe Nation und Sprache eine herausragende Rolle.[1] Um dieses Verhältnis zu veranschaulichen wird es im Rahmen dieses Beitrags auf die Entwicklung zweier europäischer Nationen, Englands auf der einen und Deutschlands auf der anderen Seite kurz eingegangen. In England ist bereits seit dem 14. Jahrhundert ein Vereinheitlichungsprozess zu beobachten, der hauptsächlich durch die „uniformity" von Religion und Sprache (John Wielifs Bibelübersetzung) eingeleitet wurde. Parallel dazu sorgte der englische Puritanismus auf der anderen Seite zur scharfen Kontur eines englischen Nationalbewusstseins, das durch ein gemeinsames volkstümliches Geschichts- und Herkunftsbild gestärkt wurde. Charakteristisch für das englische Paradigma ist jedoch der Sachverhalt, dass die kulturelle Integration mit der staatlichen einher ging. Der Höhepunkt dieser Entwicklung kann darin gesehen werden, dass „die politischen Institutionen Krone und Parlament die englische Staatsnation (schufen), Rahmen und Voraussetzung der Kulturnation. Die patriotischen Empfindungen der Engländer mussten sich nicht an Mythen halten und die nationale Einheit in der Imagination entwerfen, sondern sie konnten sich in der gelassenen Darstellung der politischen Institutionen äußern"[2].

Demgegenüber fehlten im Rahmen des deutschen Paradigmas eindeutig diejenigen staatlichen Institutionen, an denen sich eine Kulturnation anlehnen konnte. Es fehlten die notwendigen Institutionen, die in der Lage wären, die Nation als politische Gemeinschaft zu konstituieren. Die Herstellung einer gewissen Einheit von Staat und Nation war für den deutschen Fall geradezu undenkbar. Denn während der Renaissance und des Humanismus war der deutsche Raum nicht nur territorial, sondern

[1] Über die Gleichförmigkeiten im Entwicklungsprozess der Nation unabhängig von der „Art" der hervorgebrachten Nation siehe *Karl W. Deutsch*, Nationenbildung, Nationalstaat, Integration, Düsseldorf 1972, S. 29.

[2] Vgl. *Hagen Schulze*, Staat und Nation in der europäischen Geschichte, München 1994, S. 138.

auch sprachlich zersplittert. Da in Deutschland eine rein politische Bindung als Träger der Nation nicht in Frage kam, wurde sie durch gemeinsame Sprache und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit ersetzt. Sprache und Poesie sollten nun als Grundlagen von Volk und Nation gelten. Die Nation nahm dadurch deutlich mythologische Züge an, da sie nicht etwa das Produkt des bewußten Willens des Einzelnen darstellen konnte, sondern sich unabhängig davon verhielt: die sprachliche Zugehörigkeit des Einzelnen entschied auch seine nationale Zugehörigkeit. Es ist somit nicht zu bestreiten, dass erst durch die theoretischen Ansätze des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik die Sprache zum maßgebenden Unterscheidungsmerkmal einer Nation avancieren konnte. Die Ansicht, dass die Welt in verschiedene sprachliche Gemeinschaften geteilt ist, die bestimmten nationalen Einheiten entsprechen, ist beispielsweise bei Fichte anzutreffen, der ebenfalls Nation als eine natürliche sprachliche Gemeinschaft definiert.[3] Ein weiterer wichtiger Bestandteil dieser Entwicklung bestand darin, dass die Konstituierung der Nation eng mit einem eindimensionalen Geschichtsverständnis verbunden war, so dass ihre „Inszenierung" stets, sowohl vom zu erzählenden Objekt, als auch vom erzählenden Subjekt abhängig war. Es ist daher hinsichtlich verschiedener Nationsbildungsprozesse innerhalb Europas nicht abzustreiten, dass die Nation allzu oft ihre Konstituierung einem weitgehend willkürlichen Interpretationskonzept von Historie verdankt, in dem die Instrumentalisierung kultureller Modi der jeweiligen Beliebigkeit zum Opfer fiel.[4]

Die sprachliche Komponente als wichtiger Bestandteil nationaler Ideologie genoß nicht nur im Rahmen der Nationsbildung einen hohen Stellenwert. Im Rahmen des Nationalstaates wurde sie um so intensiver zu einem nationalbindenden Element par excellence und zum wichtigsten Faktor eines sich formierenden Nationalbewußtseins. Denn der Nationalstaat stand vor Kommunikationsaufgaben soziopolitischer, ökonomischer und anderer Natur, die zu ihrer Bewältigung den Einsatz einer kompensierten Sprache erforderten, die zum Kommunikationsinstrumentarium der ganzen Nationalgemeinschaft werden sollte. Die Eingriffe des Nationalstaates hinsichtlich der Konstituierung eines gemeinsamen Kommunikationskodexes, die je nach Interessenlage und verfolgtem Ziel vielfältiger Natur sein konnten, wurden zudem von einer bestimmten Symbolik zur Akzentuierung der eigenen nationalen Identität und Selbständigkeit begleitet.[5] Es leuchtet ein, dass die sprachliche Komponente im Rahmen der nationalistischen Ideologie um so mehr an Bedeutsamkeit gewinnt, je schwächer das Zusammengehörigkeitsgefühl oder die kulturelle Prägung einer ethnischen Gruppe ausfällt oder außenpolitische Gefahren den Zusammenhalt der Nationalgruppe zu gefährden scheinen. Der gezielte Einsatz und die sorgfältige Pflege einer Nationalsprache stehen daher im Dienste politischer Ziele. Dass die Sprachpolitik des Na-

[3] Vgl. *Eric Hobsbawm*, Nations and Nationalism since 1780, Cambridge 1990, S. 21.

[4] Vgl. *Ernest Gellner*, Nations and Nationalism, London 1983.

[5] Dass diese Eingriffe jedoch in vielen Fällen mehr Probleme schufen, als sie womöglich lösten, gehört ebenfalls zu diesem Prozess. Eine Reihe von Beispielen können diesen Prozess illustrieren. Die Versuche des Staates Israel, das allgemeinverständlichere „Yiddish" durch das „Iwrith" zu ersetzen, gehören ebenso dazu, wie das Projekt des irischen Nationalismus das „Gaelic" als Nationalsprache durchzusetzen, obwohl es von niemanden mehr gesprochen wird. Schließlich sei auch auf den Versuch hinzuweisen, in Griechenland die sogenannte „Reinsprache" zu etablieren. Dass dieses Vorhaben nicht ohne Gegenwehr hingenommen wurde, beweisen die ein ganzes Jahrhundert währenden soziopolitischen Kontroversen, die es auslöste, nicht zuletzt in Form der Demotizismusbewegung.

tionalstaates einen totalitären Charakter aufweist, benötigt daher keiner besonderen Erwähnung. Die Eliminierung von Dialekten und Anderssprachigkeit beispielsweise gehört zum Hauptziel der nationalistischen Ideologie.[6] Wollten wir ein Fazit ziehen, so ist unweigerlich festzustellen, dass es die über Jahrzehnte hinweg verfolgte Sprachpolitik des Nationalstaates gewesen ist, die die Sprachkomponente zu einer mittlerweile selbstverständlichen Eigenschaft nationaler Identität werden ließ.

Der Streit um die Übertragung der Bibel ins Neugriechische als erster Ansatz des „Kulturkampfes" in der griechischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts

Bevor die Problematik der Übersetzung der Bibel ins Neugriechische nach der Gründung des griechischen Staates ab dem Jahre 1832 und die damit verbundenen sozikulturellen und kirchenpolitischen Komplikationen innerhalb dieses Abschnitts eingehender diskutiert werden, soll eingangs erwähnt werden, dass diese Problematik nicht ausschließlich auf den neugriechischen Staat beschränkt werden darf. Versuche einer Übersetzung der Bibel ins Neugriechische stellen ein diachrones Phänomen dar, das sich hauptsächlich vom 11. bis zum 17. Jahrhundert erstreckt. Wird zwar die im Jahre 1638 vom Patriarchen Kyrillos Loukaris in Auftrag gegebene Übersetzung des Neuen Testaments durch den Mönch Maximos Kallipolitis als Ausgangspunkt neuerer Übersetzungen angesehen, so ist demgegenüber zu konstatieren, dass bereits seit spätbyzantinischer Zeit Übersetzungsversuche durchaus vorhanden sind. Es handelt sich hier allerdings hauptsächlich um Übersetzungen bestimmter Bücher des Alten Testaments, wie beispielsweise der Psalmen Davids oder des Pentateuch und nicht um einheitliche Übersetzungen der ganzen Bibel.[7] Vorweggenommen werden soll der Sachverhalt, dass all diese Übersetzungen eindeutig nicht mit Komplikationen soziokultureller oder politisch-kirchlicher Natur verbunden werden können, wie dies der Fall am Beispiel von Übersetzungen nach dem 17. Jahrhundert und vor allem im Rahmen des neugriechischen Staates im 19. Jahrhundert war. Just dieser Aspekt betrifft die erste im offiziellen Auftrag der Orthodoxen Kirche von Maximos Kallipolitis im Jahre 1638 durchgeführte Übersetzung, die auf die Initiative des Patriarchats von Konstantinopel in der Person des reformfreudigen Patriarchen Kyrillos Loukaris zurückgeht. Sie wurde allerdings von den Nachfolgern Loukaris' als Unterwanderungsversuch seitens der insbesondere protestantischen aber auch päpstlichen Missionierung des orthodoxen Glaubens innerhalb der orthodoxen Bevölkerung des damaligen osma-

[6] Einen bekannten Höhepunkt dieser Einstellung stellt beispielsweise der türkische Nationalismus ab dem Jahre 1924 dar. Die Gefahr, die für die nationalistische Ideologie dabei besteht und schwerwiegende Folgen für den nationalen Zusammenhalt nach sich ziehen kann, ist, dass sie gezwungen wird, Bevölkerungsgruppen zu isolieren, die sich dem sprachlichen Vereinheitlichungsprinzip nicht beugen wollen. Auf diese Weise wird die jeweilige nationalistische Ideologie gezwungen, Rumänen, die ungarisch, Griechen, die slavisch, Albaner, die griechisch, Bulgaren, die türkisch, Türken, die kurdisch usw. sprechen, mit Argwohn zu betrachten oder gar aus dem Nationalkörper auszuschließen.

[7] Vgl. *Emmanouil Konstantinidis*, Τὰ Εὐαγγελικά. Τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἁγ. Γραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικὴν καὶ τὰ αἱματηρὰ γεγονότα τοῦ 1901, Athen 1976, S. 12. Es ist nicht verwunderlich, dass ausschließlich Bücher des Alten Testaments übersetzt wurden, denn diese Übersetzungen wurden von griechischen Juden unternommen und von griechischsprachigen Juden in den damaligen jüdischen Gemeinden in Anspruch genommen.

nishen Reichs angesehen.[8] Daraufhin wurde jegliche Übersetzungstätigkeit vom Patriarchat von Konstantinopel strengstens unterbunden. Gab es dennoch bis zum Jahre 1810 Veröffentlichungen von weiteren Übersetzungen, die vom Patriarchat erwartungsgemäß verboten wurden, so blieb der darauf bezogene Konflikt eine lediglich innerkirchliche Angelegenheit.[9]

Im Verlauf des dritten bis zum fünften Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, also unmittelbar nach der Gründung des neugriechischen Staates trat der Konflikt anlässlich der Übertragung der Bibel ins Neugriechische deutlicher zutage, da er weit über sprachliche oder innerkirchlichen Querelen hinaus ging. Befürworter und Gegner dieses Vorhabens organisierten sich zunächst einmal in zwei feindlichen Lagern.[10] Die Gegner der Übersetzungen der Heiligen Schrift ins Neugriechische verschanzten sich unter der Führung des griechischen Gelehrten Konstantinos Oikonomos[11] vor allem hinter den Zeitschriften „Evangeliki Salpynx", „Sotir" und „Aion". Die Befürworter der Übersetzungen der Heiligen Schrift dagegen bildeten einen Kreis um die Zeitschrift „Athena" unter der Führung zweier wichtiger griechischer Gelehrter, Neophytos Vamvas[12] und Theoklytos Pharmakides.[13] Vom Konflikt anlässlich der Übertragung der Heiligen Schrift ins Neugriechische abgesehen, ergab sich gleichzeitig eine weitere Front, die von der königlichen Verordnung des Jahres 1833 ausging, der zufolge die Kirche des jungen griechischen Königreichs gegenüber dem Patriarchat von Konstantinopel als autonom (autokephal) erklärt wurde, was weiter unten behandelt wird. Unmittelbare Auswirkung vor allem der zweiten Front dieses Konflikts war die Bil-

---

[8] Zu den bekanntesten Polemikern dieser Übersetzung gehört der Geistliche Meletios Syrigos (1585-1663) aus Kreta. Vgl. *E. Konstantinidis*, a. a. O., S. 25.

[9] Weitere Übersetzungen vor allem des Neuen Testaments, die trotz Verbots veröffentlicht wurden, ist die Übersetzung von Seraphim Mytilinaios vom Jahre 1703, von Anastasios Michail vom Jahre 1710, eine Neuauflage der gleichen Übersetzung aus dem Jahre 1810, die auf die Initiative der Englischen Biblischen Gesellschaft zurückgeht und letztlich die Übersetzung von Ilarion Synaitis, die im Auftrag der selben Gesellschaft erstellt und im Jahre 1828 veröffentlicht wurde. *E. Konstantinidis*, a.a.O., S. 29.

[10] Die Einteilung in zwei Lager anlässlich der Anstrebungen zur Übersetzung der Heiligen Schrift ins Neugriechische soll als Teil der allgemeinen Polarisierung innerhalb der griechischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts verstanden werden, die zwei entgegengesetzte geistige Ausrichtungen hervorgebracht hat: eine prowestliche auf der einen und eine traditionsgebundene, antiwestliche auf der anderen Seite. Es wäre allerdings ein bis dato öfters begangener Irrtum die zwei Lager deutlich in ein säkulares und ein kirchliches zu unterscheiden. Es verhält sich eher so, dass diese Unterscheidungslinie durch alle Gesellschaftsschichten hindurch gezogen werden muss.

[11] Zur Person von Konstantinos Oikonomos siehe *Charles Frazee*, Ὀρθόδοξη ἐκκλησία καί ἑλληνική ἀνεξαρτησία 1821-1852, Athen 1987. *Nomikos Michael Vaporis*, Post-Byzantine ecclesiastical personalities, Brookline 1978. *D. Balanos*, Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος, Athen 1932. *M. Siotis*, Ὁ Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος καὶ οἱ μεταφράσεις τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὰ νεοελληνικά, Thessaloniki 1959. *A. G. Geromichalos*, Ὁ Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος καί ἡ ἐποχή του, Thessaloniki 1964 und *Nikolaos Tzirakis*, Οἰκονόμος Κωνσ., ThEE, Bd. 9, Athen 1963, S. 681 mit ausführlicher Literatur.

[12] Zu Neophytos Vamvas siehe *C. Frazee*, a. a. O., S. 174. *N. M. Vaporis*, a. a. O. und *N. Tomadakis*, Βάμβας Νεόφυτος, ThEE, Bd. 3, Athen 1963, S. 577 mit Bibliographieangaben.

[13] Sein wichtigstes Werk dürfte ein Planentwurf für die Autonomie der orthodoxen Kirche des griechischen Königreichs vom Patriarchat von Konstantinopel sein, den er nach einem Auftrag des königlichen Regenten Georg Ludwig von Maurer (1790-1872) fertiggestellt hat. Siehe dazu *C. Frazee*, a. a. O., S. 135. *D. Balanos*, Θεόκλητος Φαρμακίδης, Athen 1933 und *Nik. Tzirakis*, Φαρμακίδης Θεόκλητος, ThEE Bd. 11, Athen 1967, S. 999, wo sich auch die entsprechende Bibliographie befindet. Seine Ansichten und Tätigkeiten im Rahmen einer Autokephalie der Kirche Griechenlands verteidigte er übrigens in seinen Schriften: Ὁ ψευδώνυμος Γερμανός, Athen 1838, Ἀπολογία, Athen 1840, und Ὁ συνοδικὸς τόμος ἤ περί τῆς ἀληθείας, Athen 1852.

dung verschiedener Gruppierungen nicht unbedingt religiöser, sondern vielmehr politischer Prägung, sowie Aktionen einzelner Akteure, die als Volksprediger das Land durchliefen und das Volk gegen die Kirchenpolitik der bayerischen Regentschaft und gegen König Otto I. anstachelten. Ihr missionarischer Eifer brachte sie und ihre Anhängerschaft des öfteren in gewalttätige Auseinandersetzungen mit den Ordnungshütern des Regimes.[14] Dem Konflikt ist somit nicht nur eine kirchlich-theologische, sondern auch eine politische Seite zuzuschreiben.[15] Der Konflikt anlässlich der Übersetzung der Heiligen Schrift sollte also in unmittelbarer Beziehung zu den parallel laufenden Bestrebungen gesehen werden, die griechische Kirche aus der Verwaltungsaufsicht des Patriarchats von Konstantinopel zu entkoppeln. Neophytos Vamvas wurde nach einem Gespräch mit den englischen Missionaren H. D. Leeves und J. Lowndes 1831 mit der Übersetzung der Heiligen Schrift beauftragt. Der Auftrag konnte nach zwanzigjähriger intensiver Arbeit in Erfüllung gehen. 1840 wurde die Übersetzung des Alten Testaments fertiggestellt und von der Bible Society veröffentlicht. 1844 war das Erscheinungsjahr der Übersetzung des Neuen Testaments; 1850/51 schließlich wurden beide Bücher in einem Band von der Bible Society in Oxford herausgebracht.

Die ersten Auseinandersetzungen zwischen den Befürwortern und Gegnern der Übersetzung der Heiligen Schrift begannen im Jahr 1834 mit dem Artikel eines gewissen Predigers Germanos in der Zeitschrift „Sotir" und danach mit einer Artikelreihe in der Zeitschrift „Evangeliki Salpynx", die von ihm gegründet wurde. 1834 ist außerdem das Jahr der Ankunft in Griechenland des wohl kompromisslosesten Gegners der Übersetzungsarbeit von Neophytos Vamvas, nämlich des Geistlichen Konstantinos Oikonomos. Um Oikonomos versammelten sich alle Gegner der Reformen, die von der Gruppe um Vamvas und Pharmakides in der griechischen Kirche angestrebt wurden. In einer Reihe von Streitschriften, die von Vamvas einerseits und Oikonomos andererseits veröffentlicht wurden, versuchten die jeweiligen Parteien ihre Thesen und Ansichten zu begründen. Die Diskussion wurde jedoch zunehmend durch eine undifferenzierte Polemik ersetzt, die z. T. üble Anschuldigungen an den jeweiligen Gegner enthielt. Nichtsdestotrotz wurden schließlich auch sachliche Argumente in die Diskussion eingebracht. Vamvas vertrat die Ansicht, dass die Übersetzung der Heiligen Schrift in die Volkssprache notwendig sei, weil die göttliche Wahrheit und die Offenbarung Gottes in der Sprache dargelegt werden müsse, die ein Volk spricht und schreibt. Oikonomos dagegen erwiderte, dass dies nichts anderes sei als der Versuch der protestantischen Kirchen, Einfluss in der griechischen Kirche zu gewinnen, und beschuldigte Vamvas und Pharmakides, sie seien von „lutherokalvinistischen" Ansichten heimgesucht.[16]

---

[14] Kennzeichnend für diesen Fall ist die Person des Mönchen Papoulakos (zu deutsch: Großväterchen, sein bürgerlicher Name war Christophoros Panagiotopoulos), der große Scharen um sich sammelte und gegen das Regime predigte. Siehe hierzu vor allem *Konstantinos Bastias*, Ὁ Παπουλάκος, New York 1952 und *Babis Anninos*, Ὁ Παπουλάκης, Athen 1995.

[15] Hierzu gehört vor allem die sogenannte Proorthodoxe Vereinigung, die während dieser Periode als Geheimbund gegen das Regime agierte und sich dem traditionellen Lager zuschrieb. Vgl. hierzu *C. Frazee*, Ὀρθόδοξη ἐκκλησία καί ἑλληνική ἀνεξαρτησία 1821-1852, Athen 1987, S. 126 f und *Gunnar Hering*, Die politischen Parteien in Griechenland 1821-1936, München 1992, S. 258.

[16] Vgl. *E. Konstantinidis*, Τὰ Εὐαγγελικά. Τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἁγ. Γραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικὴν καὶ τὰ αἱματηρὰ γεγονότα τοῦ 1901, Athen 1976, S. 76.

In den Konflikt schaltete sich auch die Synode der Kirche Griechenlands mit ihrem Schreiben an das für kirchliche Angelegenheiten zuständige Ministerium im Jahre 1834 ein, worin sie gegen die von der Bible Society in Umlauf gebrachten Übersetzung Stellung nahm. Die Argumentationsweise der Synode, auch nach der Erlangung der Autokephalie und der Abspaltung vom Patriarchat von Konstantinopel, blieb dessen Positionierung Übersetzungsversuchen gegenüber, treu: es wurde darin vor allem die Gefahr einer Entfremdung orthodoxer Gläubiger durch die von einer protestantischen Gesellschaft finanzierte Übersetzung zum Ausdruck gebracht. Die Synode verfasste nach einer Aufforderung des Ministeriums einen Katalog mit ihrer Ansicht nach „häretischen" Büchern und überhäufte das Ministerium in der darauf folgenden Zeit und bis zum Jahre 1939 mit weiteren Stellungnahmen. Die Reaktion der politischen Führung darauf ließ die kirchliche Führung unzufrieden. Es wurde den jeweiligen Schul- und Diözeseleitungen überlassen, je nach Fall solche Schriften zu verbieten.[17]

Eine rege Auseinandersetzung fand ferner im selben Zeitabschnitt, also zwischen den Jahren 1836 und 1838 zwischen der Synode der Kirche Griechenlands und dem an den Übersetzungen der Bilble Society maßgeblich beteiligten Neophytos Vamvas statt. Die Synode bescheinigt zwar darin Vamvas eine bedeutende Stellung zwischen den Gelehrten des griechischen Klerus, beschuldigt ihn dennoch ohne ihre Erlaubnis die Initiative der Übersetzung in Angriff genommen zu haben und durch seine Zusammenarbeit mit der Bible Society die östliche Orthodoxie ernsthaften Gefahren ausgesetzt zu haben. Vamvas seinerseits verteidigte seine Übersetzungsarbeit mit dem Hauptargument, für die Aufklärung der orthodoxen Gläubigen gearbeitet zu haben. Bereits im Jahre 1834 schaltete sich auch das Patriarchat von Konstantinopel in diesem Streit ein mit einer Stellungnahme in der Zeitung „Ethniki". Auch hierin ist die Übersetzungsarbeit von Vamvas Zentrum der Kritik. Darauf folgten zwei Enzyklika des Patriarchats vom Jahre 1836 und 1839, die einer Übersetzungstätigkeit gegenüber ablehnend standen.[18]

Die Gründe aber, die in dieser Phase sowohl das Patriarchat von Konstantinopel als auch die griechische Kirche dazu bewegten, eine negative Einstellung gegenüber der Übersetzung der Heiligen Schrift ins Neugriechische einzunehmen, waren zweifelsohne nicht nur theologischer Natur. Denn man kann insgesamt davon ausgehen, dass das, „was als Sprachproblem oder als Sprachkonflikt erscheint, grundsätzlich ein Machtkampf um andere Quellen sozialer Macht (ist)".[19] In Bezug zunächst einmal auf die Beziehung zwischen Orthodoxie und Archaismus macht Papaderos eine relevante Bemerkung, indem er die allgemeine Problematik und die daraus entstandenen Konflikte in die Perspektive der sogenannten „Metakenosis" stellt.[20] Der kirchliche sprachliche Konservativismus, der bei der Ablehnung der Übersetzung der Heiligen Schrift

---

[17] *E. Konstantinidis*, a. a. O., S. 65.

[18] *E. Konstantinidis*, a. a. O., S. 78.

[19] Vgl. *Werner Kummer*, Sprache und nationale Identität, in: *E. J. Dittrich / F.-O. Radtke* (Hgg.), Ethnizität, Wissenschaft und Minderheiten, Opladen 1990, S. 261-272, S. 269.

[20] Vgl. *Alexandros Papaderos*, Metakenosis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos, Meisenheim am Glan 1970. Mit dem von Adamantios Korais, einer der bedeutendsten griechischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts geprägten Begriff der „Metakenosis", wird die Übernahme und fruchtbare Umsetzung aufklärerischen Gedankengutes in die griechische Gesellschaft gemeint, was aus der Sicht Korais' nichts anderes als die Rückkehr des Neugriechentums zu den Wurzeln seiner mittlerweile abhanden gekommenen klassischen, altgriechischen Tradition bedeutet.

zum Ausdruck kam, ist unter anderem dadurch zu verstehen, dass aufgrund der jahrhundertealten kirchlichen Tradition, die unter anderem auch archaistisch geprägt war, indem sie kirchliche Dogmen, Literatur und Dichtung in einem Sprachstil fixiert hat, das die Kirche mit der Antike unmittelbar (bis heute) verbindet, jede Übersetzungstätigkeit zwangsläufig nicht nur rein sprachliche, sondern darüber hinaus auch ekklesiologische, ja theologische Fragen berührte. Andererseits verbietet es sich Kirche und Archaismus tautologisch zu verstehen. Indem Archaismus die Wiederbelebung bereits toter Einrichtungen und Vorstellungen anstrebt, ist es verständlich, dass die Kirche keinerlei Interesse daran hatte.

Von diesem kulturellen Moment der weiter oben skizzierten Auseinandersetzung soll an dieser Stelle ein weitere, soziopolitische Dimension unentwegt eingeführt werden. Es ist anzunehmen, dass diese Konflikte direkt auf dem Versuch des Patriarchats beruhten, seine Vormachtstellung innerhalb des östlichen Christentums zu festigen. Das orthodoxe Patriarchat von Konstantinopel stellte für das östliche Christentum nach der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen eine Institution multinationaler Prägung dar. Im Zuge der griechischen Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts versuchte die griechische Intelligenz mit der Durchsetzung der Volkssprache, insbesondere im Hinblick auf die Gründung eines Nationalstaates eben diese zum eigentlichen nationalbindenden Element innerhalb des Griechentums hervorzuheben.[21] Das Patriarchat erkannte zurecht in diesem Trend den Versuch einer Destabilisierung seiner Vormachtstellung und kämpfte sowohl gegen die Abspaltung der naturwissenschaftlichen und philosophischen Bildung von der Obhut der Theologie[22] wie auch gegen die Einführung der Volkssprache als Schriftsprache, die automatisch die Emanzipation der Griechischsprechenden vom Körper seiner multinationalen Gewalt bedeuten würde.[23] Mit anderen Worten: „es ist offensichtlich, dass die Versammlung der Griechen um den nationalen Pol antagonistisch zur traditionellen Funktion des religiösen multinationalen Pols des Patriarchats geworden ist".[24] Das selbe gilt mutatis mutandis für die lokale Kirche des griechischen Königreichs angesichts ihrer ablehnenden Stellung gegenüber Übersetzungen der Heiligen Schrift, da sie verständlicherweise darin eine Gefährdung ihrer bis dahin unhinterfragbaren geistigen Autorität sah. Diese Haltung sollte durch weitere Entwicklungen im Verlauf des 19. Jahrhunderts weiter gestärkt werden.

---

[21] Es ist hinreichend bekannt, welchen Einfluß in dieser Hinsicht die Schriften von Dante Allighieri und Martin Luther für das nationale Selbstverständnis des italienischen bzw. deutschen Volkes ausübten.

[22] Diese Haltung des Patriarchats von Konstantinopel entspricht der Ansicht, die im ganzen Mittelalter vorherrschte, und im Satz Petrus Damianus' ihren Niederschlag gefunden hat: „Philisophia ancilla theologiae", *Petri Damiani*, De divina omnipotentia 5, 621: *PL* 145, 603.

[23] Vgl. dazu *Kostas Vergopoulos*, Η δυναμική του 1821, *Θεωρία και Κοινωνία* 2 (1990) 75-99. Das gleiche vertritt auch Kondylis, wenn er meint, dass „die Kirche eine zur Nation fremde Institution, eine multinationale, nicht-nationale Institution (war)". Siehe *Panajotis Kondylis*, Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και από το φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία, Athen 1991, S. 29.

[24] Vgl. *K. Vergopoulos*, a. a. O., S. 87.

Die Ereignisse von 1833 und ihre Auswirkungen

Eine deutliche Zuspitzung erfuhr der Konflikt durch die Ereignisse von 1833, die ihm überdies eine weitere Dimension und Qualität verliehen. Mit den Verträgen von London (7. Mai 1832), die die Unabhängigkeit Griechenlands festschrieben, wurde das Land zur königlichen Monarchie. Nach langen Unterredungen unter der Führung der damaligen Großmächte Großbritannien, Frankreich und Russland wurde schließlich der junge Sohn des Königs von Bayern Ludwig I. Otto Wittelsbach von Bayern zum König von Griechenland ernannt. Den jungen König begleiteten nach Griechenland drei Regenten, die bis zur Volljährigkeit Ottos die eigentliche Regierungsgewalt innehatten: Georg von Maurer, Graf Joseph von Armansberg und Generalmajor Karl Wilhelm von Heideck. Der Jurist Georg von Maurer war zuständig für die Organisierung der staatlichen Verwaltung, wobei auch die kirchlichen Angelegenheiten unter seiner Verantwortung standen. Ohne Zögern begann Maurer die griechische Kirche nach seinen Vorstellungen umzugestalten. Als Vorbild dafür diente das schon 1818 in Bayern erfolgte Constitorium, das die Beziehungen der bayerischen evangelischen Kirche zum Staat regelte.[25] Maurer beauftragte Theoklitos Pharmakides mit der Erstellung eines allgemeinen Planes zur Grundordnung der Kirche Griechenlands. Nach diesem Plan von Pharmakides verfasste dann Maurer seine eigene Grundordnung der Kirche Griechenlands, in der per königlicher Verordnung die Unabhängigkeit der Kirche Griechenlands vom Patriarchat von Konstantinopel erklärt wurde. Von nun an war die Kirche Griechenlands autokephal.[26] Als 1835 die Regentschaft zu Ende ging und Otto als absoluter Monarch regieren konnte, hatte Georg von Maurer bereits die juristischen Grundsteine des neugriechischen Staates gelegt.[27]

Wie erwartet rief diese Entwicklung neue Konflikte hervor und fachte bereits bestehende Konflikte zumal anlässlich der Übersetzung der Bibel ins Neugriechische neu an. Als unerbittlicher Gegner dieser Entwicklung erwies sich wieder einmal Konstantinos Oikonomos, der die allgemeine Meinung vertrat, dass das Gesetz Maurers die Kirche zu einer Behörde des Staates herab degradierte und sie dem Staat unterordnete. Verantwortlich für diese Entwicklung machte Oikonomos ausschließlich Maurer. Für ihn entsprach das Gesetz ganz dem protestantischen Denken Maurers. Vor allem aber

---

[25] Chrysostomos Papadopoulos unternimmt eine Gegenüberstellung der Artikel 10, 14, und 18 des königlichen Dekrets über die Autokephalie der griechischen Kirche, mit den entsprechenden Artikeln des bayerischen Constitoriums. Die nahezu wortwörtliche Übereinstimmung ist verblüffend. Vgl. *Chrysostomos Papadopoulos*, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Bd. 1, Athen 1920, S. 105. Vgl. ferner *Hans Rall*, Russische und bayerische Einflüsse auf das neugriechische Staatskirchenrecht von 1833, *Saeculum* 20 (1969) 93-109.

[26] „Autokephalie bedeutet die juristische Selbständigkeit einer orthodoxen Kirche", vgl. *Panajotis Poulitsas*, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland, in: *Panajotis Bratsiotis* (Hg.), Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 2. Auf., Stuttgart, S. 244-254, S. 245. Über die Autokephalie der griechisch-orthodoxen Kirche siehe auch *Ioannis Konidaris*, Ἡ γένεση τοῦ πολιτεύματος τῆς αὐτοκεφαλίας τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, in: *Evangelos Chryssos* (Hg.), Ἕνας νέος κόσμος γεννιέται. Ἡ εἰκόνα τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ στή γερμανική ἐπιστήμη κατά τόν 19ο αἰώνα, Athen 1995, S. 207-222. Für die allgemeinen Rechtsbedingungen zur Autokephalie siehe *Chariklia Dimakopoulou*, Νέα στοιχεία για την ανακήρυξη του αυτοκέφαλου της ελληνικής εκκλησίας το έτος 1833, *Μνημοσύνη* 12 (1991-1993) 207-246 und *Stephanos Sachpelidis*, Τὸ αὐτοκέφαλο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ὁ Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος, Thessaloniki 1972.

[27] Siehe dazu die Ausführungen Maurers selbst, in: *Georg von Maurer*, Das griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung vor und nach dem Freiheitskampfe, 3 Bände, Heidelberg 1835.

verurteilte Oikonomos die Art und Weise, mit der die Kirche Griechenlands als autokephal erklärt wurde, nämlich ohne die vorherige Zustimmung und Beteiligung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel. Darin sah Oikonomos eine unzumutbare Verletzung der bestehenden Kirchenordnung. Die Befürworter der neuen Situation, vor allem Theoklitos Pharmakides, legten als Hauptargument dar, dass die Kirche eines unabhängigen Staates nicht unter der Obrigkeit eines Patriarchats stehen könne, das unter fremder Herrschaft stand. Pharmakides griff weit in die Geschichte zurück, um zu beweisen, dass die Zuordnung der Kirche Griechenlands zum Patriarchat von Konstantinopel unter der Herrschaft des byzantinischen Kaisers Leon unkanonisch war.[28] Es wurde des weiteren argumentiert, dass die Autokephalisierung der griechischen Kirche die Folge der seit dem Aufbruch der Revolte gegen die osmanische Herrschaft eingetretenen Situation gewesen ist, wobei man vor allem auf die Exkommunikation der Revolutionsführer durch den Patriarchen Gregorios V. und auf die tiefe psychologische Spaltung zwischen dem lokalen griechischen Klerus und dem Patriarchat von Konstantinopel anspielte. Nach langen Querelen zwischen den verfeindeten Parteien, der Athener Regierung und dem Patriarchat von Konstantinopel, konnte schließlich der Konflikt nach fast zwei Jahrzehnten beigelegt werden, indem das Patriarchat die Autokephalie der Kirche Griechenlands mit dem Patriarchaltomos von 1850 anerkannte.[29]

Es sei hier bemerkt, dass unabhängig davon, welche Formen der Konflikt jeweils angenommen hatte, die verschiedenen Formen des Konflikts in einen allgemeinen Rahmen eingebettet werden müssen, der charakteristisch für die herrschenden Verhältnisse innerhalb des neugriechischen Staates ist. Der allgemeine Trend bestand darin, dass die Kirche allgemein aber insbesondere das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel allmählich ihre führende Position in der griechischen Gesellschaft einbüßen mussten. Die Lossagung der Kirche des neu gegründeten freien griechischen Staates von der Obrigkeit des Patriarchats und ihre Erklärung zu einer autokephalen Kirche, und zwar ohne die vorherige Beteiligung und Zustimmung des Patriarchats, kommt einem bedeutenden Bruch gleich. Das Patriarchat verlor dadurch jeglichen kirchenpolitischen Einfluss im Gebiet des neugriechischen Staates. Die Bildung von gegnerischen Lagern im griechischen Gebiet scheint daher verständlich. Die konservativen Kräfte des Landes konnten und wollten sich mit der neuen Situation nicht abfinden, zumal diese Entwicklung von den Mentoren der bayerischen Regentschaft König Ottos auf den Plan gerufen wurde. In den Versuchen der für sie fremden Herrschaft um eine neue Staats- und Kirchenordnung sahen sie die Gefahr einer Entfernung der griechischen Gesellschaft von der Bahn der bisherigen Werte und Traditio-

---

[28] Vgl. *Andreas Michael Wittig*, Die orthodoxe Kirche Griechenlands, Würzburg 1987, S. 80.

[29] Es ist an dieser Stelle wichtig festzustellen, dass die bulgarische Kirche ein paar Jahrzehnte später, nämlich in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts, den gleichen Weg gegenüber dem Patriarchat von Konstantinopel eingeschlagen hat. Als Ende des 19. Jahrhunderts im Zuge des auf dem Balkan herrschenden Nationalismus auch die Stimme des bulgarischen Volkes nach Unabhängigkeit laut wurde, gelang den Bulgaren unter dem Schutz Russlands die Abspaltung ihrer Kirche vom Patriarchat von Konstantinopel und die Gründung eines autokephalen Exarchats, das schließlich eine bedeutende Rolle für die Stärkung des bulgarischen Selbstbewusstseins und für die endgültige Unabhängigkeit der Bulgaren vom Osmanischen Reich und die spätere Gründung des bulgarischen Staates spielte. Vgl. dazu *Evangelos Kophos*, Ὁ ἑλληνισμός στήν περίοδο 1869-1881, Athen 1981, S. 10. *Emmanouil Roukounas*, Διπλωματικὴ ἱστορία τοῦ 19ου αἰώνα, Athen 1975, S. 130 und *Wolfgang Libal*, Mazedonien, zwischen den Fronten, Wien 1993, S. 38.

nen, die größtenteils von der Kirche und ihren Vertretern bestimmt wurden. In dieser Hinsicht ist auf den Sachverhalt aufmerksam zu machen, dass die konservativen Kreise sowohl die Abspaltung der Kirche des jungen Königreichs vom Patriarchat als auch den Import aufklärerischen Gedankengutes nach Griechenland entschieden und mit allen Mitteln bekämpft haben, weil sie in diesem Prozess, der übrigens nicht nur bei den Griechen, sondern bei allen Völkern auf dem Balkan im Gange war, die Gefahr der Zerstörung ihrer bisherigen geistigen Vormachtstellung sahen, soweit diese Vormachtstellung allerdings mit dem Status des Patriarchats von Konstantinopel innerhalb des osmanischen Reiches identisch war. Der Gesamtanspruch dieser Kreise auf das geistige, kulturelle und kirchliche Monopol unter den Balkanvölkern beruhte auf der fortgeschrittenen Gräzisierung dieser Völker. „Die Gräzisierung war in kirchlicher, kultureller und sprachlicher Hinsicht so breit und so tief, dass man geradezu von einem Zeitalter nachbyzantinischer Kultur sprechen kann".[30] Um nahe am deutschen Paradigma zu bleiben wäre es nicht verfehlt diese Haltungen als „griechischen Ultramontanismus" zu bezeichnen.[31] Die Parallelen, die mutatis mutandis bei der Betrachtung des Phänomens des Ultramontanismus innerhalb der römisch-katholischen Kirche im 18. und 19. Jahrhundert und der geistigen Haltung der konservativen kirchlichen Kreise in Griechenland augenfällig werden, erlauben durchaus eine solche Annahme. Bei einer solchen Gegenüberstellung sind zwei Charakteristika hervorzuheben. Erstens die feindliche Haltung, wenn auch aus anderen Gründen, der römisch-katholischen Kirche im 18. und 19. Jahrhundert gegenüber der Aufklärung und zweitens

---

[30] Vgl. *Georg Stadtmüller*, Aufklärung und Europäisierung als Entwicklungsbruch bei den Völkern Südosteuropas, (Neues Abendland 7), S. 434-439, S. 434. Vgl. ausserdem *Paschalis Kitromilidis*, Το όραμα της ελευθερίας στην ελληνική κοινωνία, Athen 1992, S. 17.

[31] Über den Begriff des Ultramontanismus siehe vor allem *Georg Denzler / Carl Andresen*, Wörterbuch der Kirchengeschichte, Ultramontanismus, München 1982, S. 596 und *Thomas Nipperdey*, Religion im Umbruch, Deutschland 1870-1918, München 1988, S. 9. In bezug auf die im Zuge des Ultramontanismus später vollzogene Gründung politischer Parteien im deutschen Raum, wie beispielsweise der Zentrumspartei 1859, sind folgende Ausführungen notwendig: Es ist zunächst festzustellen, dass die geistige Haltung der konservativen Kräfte in Griechenland und die von ihnen gestellten Forderungen kirchenpolitischer sowie sozialer Art keinen Niederschlag in der Gründung einer christlichen Partei fanden. Die Gründe dafür sind mannigfaltiger Natur. Es soll in dieser Hinsicht zunächst auf den Sachverhalt aufmerksam gemacht werden, dass die griechische Gesellschaft des gesamten 19. Jahrhunderts eine Gesellschaft ohne klare Strukturierung blieb. Die gesellschaftlichen Gegensätzlichkeiten, die diese Gesellschaft produziert hat, konnten keine deutlich erkennbare Struktur annehmen, die es den Interessenten ermöglicht hätte, Gruppierungen zu bilden, die in der Lage wären, ihre Interessen in einem einheitlichen Programm zu artikulieren. Siehe hierzu *Alexis Politis*, Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα 1830-1880, Athen 1993, S. 144. Verantwortlich soll des weiteren das politische System selbst gemacht werden. Trotz der relativen politischen Stabilität, die die politischen Zustände des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts besonders kennzeichnet, ist doch eine Polarisierung des Parteisystems zu beobachten, die die Gründung einer Partei im oben genannten Sinne unmöglich machte. Als weiterer bedeutender Faktor in dieser Beziehung kann das Klientelsystem, auf dem die politischen Parteien ihr Wirken und ihre Macht aufbauten, verantwortlich gemacht werden. Über die Problematik des Klientelsystems in Griechenland siehe *Dimitris Charalambis*, Πελατειακές σχέσεις και λαϊκισμός, Athen 1989, S. 19 ff. Die Struktur des politischen Systems war demzufolge nicht in der Lage, die allgemeinen Klassenunterschiede innerhalb der griechischen Gesellschaft aufzuzeigen, wodurch die Gründung von Parteien besonderer Gruppeninteressen erschwert wurde. Es ist ferner auf den Geist der Ostkirche hinzuweisen, der, nach Demosthenes Savramis, vor allem aufgrund seiner Anthropologie eine „außerweltliche Askese" hervorbrachte, im Gegensatz zum Westen, wo „ein aktives und soziales Christentum" erzeugt wurde. Siehe hierzu *Demosthenes Savramis*, Max Webers Beitrag zum besseren Verständnis der ostkirchlichen „Außerweltlichen Askese", in: *Rene König / J. Winkelmann* (Hgg.), Max Weber zum Gedächtnis, *KZSS* 15, (Sonderheft 7), Köln 1963, S. 334.

die Einstellung der selben Kirche gegenüber der Freiheit von Lehre und Forschung in der Theologie und Philosophie im Verlauf des 19. Jahrhunderts. Diese Haltung fand ihren Niederschlag in den zahlreichen Denunziationen und Indizierungen jener Zeit. Des weiteren ist die Haltung der griechischen konservativen Intelligenz mit dem europäischen Traditionalismus, und zwar in seiner fideistischen Variation, in Verbindung zu setzen, wenn man davon ausgeht, dass der Traditionalismus als „eine Reaktion auf den individualistischen Rationalismus und den aufklärerischen Anthropozentrismus“[32] aufzufassen ist.

In dieser Hinsicht muss jedoch einschränkend hinzugefügt werden, dass die Einstellung der Kirche gegenüber der Aufklärung nicht von Anfang an negativ ausfiel. Kitromolidis bemerkt zurecht zu dieser Streitfrage, dass die Kirche und die Klasse der Phanarioten durch ihr Engagement anfangs Wesentliches zur Ausbreitung und Festigung des aufklärerischen Denkens beigetragen haben. Die traditionell überlieferte Sorge der orthodoxen Kirche um die Bildung ihrer Gläubigen - etwas, das die Kirche übrigens als eine der vordringlichsten Aufgaben der von ihr organisierten Seelsorge verstanden hat - führte zu Initiativen, die mit der Aufklärung durchaus konform gingen. Die spätere negative Einstellung der Kirche gegenüber der Aufklärung läßt sich ausschließlich auf besondere politische Probleme und Entwicklungen zurückführen, unter welchen der Ausbruch der Französischen Revolution als der entscheidende Faktor gesehen werden kann.[33] In bezug auf die besondere Stellung des Patriarchats innerhalb der osmanischen Ordnung ist es des weiteren notwendig, die Rolle der Kirche einer besonderen historischen Bewertung zu unterziehen. Analog zu der privilegierten Stellung, die die Kirche innerhalb des osmanischen Reichs als ideologische Legitimationsinstanz für die orthodoxen Gemeinden besaß, entwickelte sich auch eine eigene Geschichtslogik. So ging es ihr nur darum, im Rahmen der Privilegien, die ihr vom osmanischen Staat eingeräumt wurden und im Hinblick auf die Festigung des orthodoxen Glaubens ihrer seelsorgerischen Arbeit nachgehen zu können. Es ist daher allzu verständlich, dass dem Ruf nach Freiheit oder gar nach einem bewaffneten Aufstand von ihr eher mit Misstrauen begegnet wurde. Diese Reaktion gewinnt noch zusätzlich an Plausibilität, berücksichtigt man den allgemeinen Ausgangspunkt der orthodoxen Ideologie; der entsprechend der ostchristlichen Tradition auf der Annahme eines gemeinsamen Schicksals aller Bevölkerungsgruppen orthodoxen Glaubens beruhte. Demzufolge musste die orthodoxe Ideologie geradezu zwangsläufig der sich später durchsetzenden nationalen Denkweise gegenüber fremd bleiben.[34]

Die Vertreter und Befürworter der von der bayerischen Regentschaft angebahnten Entwicklung sahen ihrerseits in dieser Entwicklung die nach einem langjährigen Befreiungskampf angebotene Chance, einen modernen Staat nach europäischem Vorbild aufzubauen. Die Vertreter dieser Tendenz waren Griechen, die entweder langjährige Studienaufenthalte im europäischem Ausland hinter sich hatten oder Angehörige griechischer Gemeinden in verschiedenen europäischen Städten waren, die durch Handels- und Finanzgeschäfte kontinuierlich an Reichtum und Ansehen gewannen. In ihnen muss man übrigens die einzigen Vertreter der griechischen bürgerlichen Klasse

---

[32] Siehe *G. Denzler / C. Andresen*, a. a. O., S. 588.

[33] Vgl. *P. Kitromilidis*, Το όραμα της ελευθερίας στην ελληνική κοινωνία, Athen 1992.

[34] Vgl. *P. Kitromilidis*, „Νοερές κοινότητες“ και οι αρχές του εθνικού ζητήματος στα Βαλκάνια, in: *Thanos Veremis* (Hg.), Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα, Athen 1997, S. 53-131.

sehen, die nicht nur eine nationale Revolution befürworteten (was sich nicht zuletzt in ihrer beachtlichen finanziellen Unterstützung zeigte), sondern sich überdies für einen Staat einsetzten, der sich an europäischen aufklärerischen Vorbildern zu orientieren hatte.[35] Über die wichtige Funktion der griechischen Kaufleute bezüglich der Einführung aufklärerischen Gedankengutes nach Griechenland, bemerkt Kitromilidis: „Als dann die politischen Querelen der französischen Revolution die Kirche dazu bewegen, sich aktiv gegen die Aufklärung zu wenden und einen wichtigen Teil des offiziellen Phanariotentums ihr gegenüber behutsamer macht, werden die Kaufleute zur bedeutendsten Stütze der kulturellen Orientierung, die die neuen, insbesondere französischen Ideen mit sich bringt".[36] Hier muss allerdings relativierend hinzugefügt werden, dass die Ansprüche dieser Klassen meist nicht mit einer vorangehenden fruchtbaren Auseinandersetzung und Diskussion über die sozialen, politischen und geistigen Verhältnisse der griechischen Bevölkerung verbunden wurden. Vielmehr wurden die damals im europäischen Raum herrschenden Ideen der Aufklärung, die Produkte also einer bestimmten historischen und sozialen Entwicklung, die eng mit dem west- und mitteleuropäischen Raum in Verbindung standen, a priori auch für den griechischen Raum als einsetzbar empfunden. Darin sahen die Verfechter einer neuen griechischen sozialen Ordnung den deus ex machina, der dafür sorgen würde, dass aus einem unterentwickelten Land, dessen Strukturen fast noch feudal waren, ein liberaler Staat heranwachsen würde, ganz getreu den damals herrschenden fortschrittlichen Ideen.[37] Folgende Ausführungen Stadtmüllers beleuchten diesen Sachverhalt: „Die rationalistischen Gedanken der Aufklärung sind nur verspätet und in ihren auf das Schlagworthafte vergröberten Spätformen zu den balkanischen Völkern gelangt".[38] Die europäische Tradition und Kultur wurde ferner als etwas statisches angesehen, und die Forderung nach Europäisierung glich dementsprechend einem unbeweglichen Ziel.[39]

---

[35] Siehe hierzu *Traian Stoianovich*, Conquering Balkan Orthodox Merchant, *Journal of Economic History* 20 (1960) 234-313. Vgl. außerdem *Aikaterini Koumarianou*, Ο ελληνικός προεπαναστατικός τύπος, Athen 1995.

[36] Vgl. *P. Kitromilidis*, Το όραμα της ελευθερίας στην ελληνική κοινωνία, Athen 1992, S. 31.

[37] Vgl. hierzu *Roxani Argyropoulou*, Ἡ γαλλική ἐπανάσταση καί ἡ ἑλληνική διανόηση τοῦ 19ου αἰώνα, *Τά Ἱστορικά* 5 (1988) 327-388 und *Paschalis Kitromilidis*, Η επιρροή της ευρωπαϊκής πολιτικής σκέψης στην ανάπτυξη του Φιλελευθερισμού στην Ελλάδα, in: Ο Φιλελευθερισμός στην Ελλάδα. Φιλελεύθερη θεωρία και πρακτική στην πολιτική και στην κοινωνία της Ελλάδος, Sammelband, Athen 1991, S. 49-78. Die Kanäle, über die die europäische Aufklärung in den Balkanraum floß, liefen hauptsächlich über Venedig, wo zu jener Zeit eine blühende griechische Gemeinde lebte, und über die Donaufürstentümer, die fest in griechischer Hand waren. Die zwei wichtigsten Kreise der sogenannten griechischen Aufklärung (1791-1821) sind die Kreise von Dimitrios Katartzis (1720/25-1807), der in den damaligen Donaufürstentümern Moldawien und Walachei tätig war, einerseits, und von Adamantios Korais (1743-1833) andererseits, der den Kreis von Paris repräsentierte. Unentbehrlich für das Studium der neugriechischen Aufklärung bleiben die Werke von *Panajotis Kondylis*, Νεοελληνικός διαφωτισμός, Athen 1988 und von *Paschalis Kitromilidis*, Νεοελληνικός διαφωτισμός, Athen 1996.

[38] Vgl. *G. Stadtmüller*, Aufklärung und Europäisierung als Entwicklungsbruch bei den Völkern Südosteuropas, (Neues Abendland 7), S. 435.

[39] Zu diesem Sachverhalt meint Kondylis: „Es war nicht die gesellschaftliche Interaktion selbst, die die verschiedenartigen theoretischen oder ideologischen Formen schuf, sondern diese Formen wurden von Außen, wie fertiggestellte Behälter, importiert, worin die lokalen Probleme eingegossen wurden, um das entsprechende theoretische oder ideologische Schema anzunehmen", vgl. *P. Kondylis*, Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και από το φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία, Athen 1991, S. 15.

Von besonderer Bedeutung dürfte des weiteren die Tatsache sein, dass offensichtlich den jeweiligen gegnerischen Lagern eine völlig unterschiedliche Auffassung des Begriffs der Nation zugrunde lag. Genauer gesagt fehlte dem Lager um das Patriarchat jener moderne Begriff von Nation, wie er im Zuge der Aufklärung konzipiert wurde. Den Konservativen lag eine religiöse, in ihren Umrissen antiaufklärerische Auffassung der Nation zugrunde, die die Byzantiner hauptsächlich nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer 1204 und der allmählichen Hellenisierung der östlichen Kirche entwickelten.[40] Die Intensivierung, die diese Auffassung während der Türkenherrschaft erlebte, da sich das griechische Volk hauptsächlich in der Orthodoxie zur Einheit zusammenfand, erlaubte Konstantinos Oikonomos zu behaupten: „Die Kirche ist die Nation".[41] Die westlich orientierten Kräfte dagegen adoptierten diejenige Auffassung von Nation, die von der Französischen Revolution und der europäischen Aufklärung, und nach der Gründung des neugriechischen Staates auch von der Romantik geprägt wurde.[42] Der eigentliche Grund des Konflikts im griechischen Raum ist also in der Änderung zu vermuten, die die Aufklärung bezüglich der Festlegung des Begriffs Nation herbeigeführt hat. Während für die europäischen Völker im Mittelalter und in der Zeit nach den Kreuzzügen das Religiöse die ausschließliche Hauptgrundlage ihrer völkischen Einheit darstellte (dies war für das griechische Volk während der Osmanenherrschaft in verstärktem Maße maßgebend), versuchte man jetzt diese Einheit nach aufklärerischen Geboten auf das Fundament des gemeinsamen historischen und kulturellen Bewußtseins zu begründen. Recht unterschiedlich wurde zudem der Inhalt der nationalen Identität innerhalb des aufklärerischen Lagers selbst bestimmt. Es gab einerseits eine „heterochtone" Auffassung vom „Griechentum", die alle Griechischsprechenden auch außerhalb der Grenzen des neugriechischen Staates in sich einschloß und andererseits eine „autochtone" Auffassung, die im neuen Staat den Erben der klassischen Epoche ansah.[43]

Eine weitere ideologisch-geistige Haltung, die das griechische Credo jener Epoche entscheidend prägte und beim Versuch der äußeren wie inneren Gestaltung des neugriechischen Staates die maßgebende theoretische Grundlage bot, war zweifelsohne die Romantik.[44] Die griechische Romantik verschrieb sich hauptsächlich der Aufgabe, das Neugriechentum mit der Antike in Verbindung zu setzen und eine dementsprechende Kontinuität zu unterstellen. Eine dermaßen verstandene neue nationale Identität bedurfte, um maßgebend zu sein, der Unterstützung zweier wissenschaftlicher

---

[40] Vgl. dazu *Alexander Schmemann*, Ὁ σκοτεινὸς αἰώνας, *Σύναξη* 48 (1993) 9-16. Diese Auffassung kam am deutlichsten im Satz des byzantinischen Gelehrten Joseph Vryennios zum Ausdruck: „Τοῦτο ἐστί μόνον τὸ εἶναι ἡμῖν, ἡ ὀρθόδοξος πίστις ἡμῶν, αὕτη πλοῦτος ἡμῶν, αὕτη δόξα, αὕτη γένος", aus: *Alexandros Papaderos*, Ἀδαμάντιος Κοραής, ThEE, Bd. 7, Athen 1965, S. 817-825, S. 823.

[41] Vgl. *A. Papaderos*, Metakenosis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos, Meisenheim am Glan 1970, S. 65.

[42] Charakteristisch für die aufklärerische Auffassung der griechischen Nation sind die Ausführungen des griechischen Gelehrten Adamantios Korais: „Ἡ γλῶσσα πρῶτον, ἔπειτα τὰ ἤθη καὶ ἔθη, χαρακτηρίζουν καὶ διακρίνουν ἔθνος ἀπὸ ἔθνος, ὡς τὸ μαρτυρεῖ καὶ τὸ ὄνομα ἔθνος (ἐθινός), ἤγουν λαὸς ἔχων ἴδια ἔθιμα καὶ ἤθη". *A. Papaderos*, a.a.O., S. 65.

[43] Vgl. *Thanos Veremis*, Κράτος καί ἔθνος στήν Ἑλλάδα, in: *D. Tsaousis*, Ἑλληνισμός, ἑλληνικότητα, Athen 1983, S. 59-67.

[44] Vgl. hierzu *Anna Tambaki*, Το πέρασμα από τον διαφωτισμό στον ρομαντισμό στον ελληνικό 19ο αιώνα. Η περίπτωση του Ιωάννη και Σπυρίδωνα Ζαμπέλιου, in: Πρωτόκολλα του Πανιόνιου Συνεδρίου, Bd. 4, Argostoli 1991, S. 199-211.

Disziplinen, die dabei vortreffliche Dienste leisteten: der Historiographie und der Volkskunde. Die Historiographie unternahm den Versuch, die brüchige geschichtliche Tradition zu einer Einheit zusammenzuschmieden und die griechische Geschichte in drei übereinander gelagerte, übersichtliche Geschichtsperioden zu unterscheiden: in die antike, die byzantinische und die neuere Geschichte. Zum „Propheten" dieser Geschichtsauffassung wurde der Historiker Konstantinos Paparrigopoulos mit seinem mehrbändigen Werk „Geschichte der griechischen Nation" (1853).[45] Die Volkskunde ihrerseits unternahm den Versuch, die kulturelle Kontinuität der griechischen Nation zu beweisen. In der ersten Periode, die mit dem Zeitraum dieser Periode zusammenfällt, wurde sie vom Anliegen geleitet, im Neugriechentum „lebendige Denkmäler" der Antike zu entdecken.[46] Die griechische Volkskunde jener Periode vermochte, diejenigen Elemente ausfindig zu machen, die sich als „lebendige Denkmäler" maßgebend für die Neubestimmung, ja Neuerschaffung einer einheitlichen und bindenden nationalen Identität erweisen könnten. Das Volk selbst als Träger dieser Elemente blieb bedeutungslos. Es stellte nur den Träger dieser Elemente dar, den unbewußten Überlieferer des Kulturgutes, dessen eigentliche Produzenten im antiken Griechenland zu finden waren.[47] „Diese Einheit, im Raum und in der Zeit, wird zum Haupthebel des neugriechischen nationalen Bewusstseins; sie wird zur Stütze, ja zum Beweis von Nationalrechten eingesetzt".[48] Wenturis fasst diesen Tatbestand folgendermaßen zusammen:

---

[45] Siehe hierzu *Alki Kyriakidou-Nestoros*, Λαογραφικά μελετήματα II., Athen 1993, S. 41. Über die historiographische Leistung Paparrigopoulos' merkt Veremis: „K. Paparrigopoulos (stellt) Byzanz zum unzertrennlichen Teil der griechischen Geschichte her und sichert auf diese Weise die Kontinuität des Griechentums in der Zeit", vgl. *Th. Veremis*, Κράτος καί ἔθνος στήν Ἑλλάδα, in: *D. Tsaousis*, Ἑλληνισμός, ἑλληνικότητα, Athen 1983, S. 61. Das griechische Paradigma stellt in diesem Zusammenhang gewiss keinen Sonderfall dar. Neben Sprache und Kultur sollte auch die Geschichte die Volksnation legitimieren. „Im beginnenden Zeitalter der Industrialisierung wuchs das Bedürfnis nach Geschichte: alle Lebensbereiche wurden von einer romantischen Vergangenheitssehnsucht überwuchert, die Gegenwart musste scheinbar ausschließlich aus ihren geschichtlichen Wurzeln gerechtfertigt werden. Das 19. Jahrhundert sah deshalb überall in Europa einen Siegeszug der Geschichtswissenschaft, genauer gesagt: der Nationalgeschichtsschreibung, die, indem sie ihr wissenschaftliches Instrumentarium ständig zu verfeinern trachtete, den Nationen historische Kleider anmaß". Vgl. *H. Schulze*, Staat und Nation in der europäischen Geschichte, München 1994, S. 178. Für unseren Rahmen sind folgende Ausführung Schulzes von besonderer Bedeutung: „Die Geschichten der europäischen Nationen wurden eher konstruiert als rekonstruiert, und dies um so mehr, je zweifelhafter die tatsächliche historische Kontinuität der Volksnation war. Wie wirklich war denn der Zusammenhang zwischen den Hellenen der griechischen Antike und jenen Griechen, die 1822 zum Jubel der europäischen Öffentlichkeit ihre Unabhängigkeit vom türkischen Joch erklärten und die Anagenissis, die Wiedergeburt des alten Hellas feierten?„ *H. Schulze*, a.a.O., S. 188. Siehe noch hierzu *Photis Dimitrakopoulos*, Βυζάντιο καί νεοελληνική διανόηση, Athen 1996.

[46] Dieser Schlüsselbegriff der damaligen griechischen Volkskunde verweist auf einen bestimmten theoretischen Hintergrund, der auf den Einfluss sowohl der deutschen als auch der angelsächsischen Volkskunde zurückgeht. Von der angelsächsischen Volkskunde übernahm sie die Auffassung über die „survivals", volkskulturelle Elemente also, die als Überbleibsel aus der dunklen, mittelaterlichen Epoche unter dem ungebildeten Volk zu finden waren und quer zum neuzeitlichen Rationalismus standen. Von der deutschen Volkskunde übernahm sie die romantische Auffassung, die im Volk nicht nur den Bewahrer des Nationalgutes sah, sondern es zum wahren und alleinigen Produzenten der authentischen nationalen Kultur hervorgehoben hat. Vgl. hierzu *A. Kyriakidou-Nestoros*, ebd.

[47] Zu dieser Problematik vgl. ferner den aufschlußreichen Beitrag von *Walter Puchner*, Die ideologischen Grundlagen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur im 19. Jahrhundert, in: *Evangelos Chryssos*, Ἕνας νέος κόσμος γεννιέται. Ἡ εἰκόνα τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ στή γερμανική ἐπιστήμη κατά τόν 19ο αἰώνα, Athen 1995, S. 247-268.

[48] Vgl. *A. Politis*, Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα 1830-1880, Athen 1993, S. 47. Wenturis bemerkt dazu, dass „mit der politischen Tradition auch die systematische Ausformung eines

„Auf der Suche nach Identitätsangeboten aus einem Zeitkontinuum, das als ‚griechische Geschichte' perzipiert und sodann apperzeptiv verarbeitet wurde, begegnet das moderne Griechenland großen Schwierigkeiten, zumal die kulturelle und soziopolitische Diskontinuität (klassische und alexandrinische Epoche, byzantinisches Reich und osmanische Herrschaft) nicht nur eine ‚verspätete Nation', sondern auch eine ‚brüchige politische Kultur' zur Folge hatte".[49] Im ideologischen Bereich führte die Verschmelzung der vorrevolutionären, aufklärerischen Altertumsfixierung mit der späteren Aneignung christlich-orthodoxer Elemente durch die Einverleibung von Byzanz in die Nationalgeschichte zum ideologischen Konstrukt der sogenannten „gräco-christlichen Kultur", das seine herrschende Stellung innerhalb der griechischen Gesellschaft bis heute behaupten konnte. Der unmittelbare Ausgangspunkt dieses Ideologems ist in einer Politisierung der orthodoxen Konfession zu sehen, die ihren Ausdruck darin fand, dass allein der griechisch-orthodoxe Glaube für die Loyalität des Einzelnen gegenüber der Nation entschied - ein Sachverhalt, der die Begriffe „Grieche" und „orthodoxer Christ" zu Synonymen werden ließ mit all den rechtsstaatlichen Komplikationen bis zur Gegenwart.[50]

Ein weiteres Ereignis von besonderer Bedeutung erfolgte mit der Gründung der Athener Universität durch Otto I. im Jahr 1837. Unter den vier ersten Fakultäten, die gegründet wurden, war auch die theologische Fakultät. Die Athener Universität und ihre theologische Fakultät wurden nach dem Vorbild der damaligen deutschen Universitäten organisiert. Die theologische Fakultät war fest in den Händen des aufklärerischen griechischen Klerus. Zu einem ihrer ersten Professoren wurde Theoklitos Pharmakides berufen. Als bedeutendste Auswirkung dieser Gründung sollte hier die Etablierung einer scholastischen Theologie festgestellt werden, wobei die Gründung der theologischen Fakultät als solche einen bis dahin in der theologischen Tradition der Ostkirche unbekannten Begriff von Ekklessiologie bedeutete.[51] Es ist des weiteren festzustellen, dass die Welle der Neuerungen, die während jener Periode stattfanden, auch weitere kulturelle Gebiete mit sich riss, wie etwa die kirchliche Architektonik, die Ikonenmalerei und die byzantinisch-kirchliche Musik. 1843 hat man mit dem Bau der Kathedrale von Athen nach Bauplänen von deutschen und französischen Architekten begonnen, wobei man, um Material und Platz für den Bau zu gewinnen, 72 kleinere byzantinischen Kirchen dem Boden gleich machte. Die Kathedrale von Athen wurde im klassizistischen Baustil erbaut.[52] „Alles malerische, die türkischen Bäder, die Brunnen, sogar die kleinen byzantinischen Kirchen, passten nicht zum Bild, das

---

Geschichtsbewußtseins (begann), dessen Wurzel wie ein Leitbild permanent im klassischen Hellas gesucht wurde". Vgl. *Nikolaus Wenturis*, Griechenland und die Europäische Gemeinschaft. Die soziopolitischen Rahmenbedingungen griechischer Europapolitiken, Tübingen 1989, S. 20.

[49] Vgl. *N. Wenturis*, a.a.O., S. 21.

[50] Vgl. *Angelos Giannakopoulos*, Religiöse Erweckungsbewegung und das Konstrukt der „gräco-christlichen Kultur" in Griechenland, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 55, 3 (2003) 253-271.

[51] Vgl. hierzu vor allem *Christos Yannaras*, Ὀρθοδοξία καὶ Δύση. Ἡ θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα, Athen 1972. Außerdem *Georgios Metallinos*, Das Problem der deutschen Einflüsse auf die griechische akademische Theologie in der Gründungsphase der Athener Universität, *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 83-91.

[52] Die Baupläne wurden erstmals von dem deutschen Architekten Hansen entworfen, vom Griechen Zezos korrigiert und vom Franzosen Boulanger in die Praxis umgesetzt. Weitere Kirchenbauten im gleichen Baustil sind die Kirchen der Zoodochos Pege, die der Architekt Zezos im Jahr 1845 baute, und die Kirchen der Heiligen Irene (1846-1892) und der Heiligen Konstantin und Helena (1871-1893), die nach Plänen des Architekten Kaphtantzoglou gebaut wurden.

die Neugriechen für sich beanspruchten".[53] Was die Architektonik der griechischen Hauptstadt überhaupt angeht, soll noch angeführt werden, dass die Auswahl Athens zur Hauptstadt des neugriechischen Staates wohl von vornherein auch ihren architektonischen Charakter bestimmte. Athen lag unter der Akropolis. Die Hauptstadt der neugriechischen Nation sollte den Bezug der Neugriechen zu ihrer glorreichen klassischen Vergangenheit versinnbildlichen. „Alle neueren Gebäude, vom Palast Ottos bis zur letzten Hütte, alles ist im neoklassizistischen Baustil gebaut".[54] (Ebenda: 84).[55] „Das gleiche Prinzip, das Italien veranlasste, Rom zur Hauptstadt des neuen italienischen Nationalstaates zu machen, finden wir in Griechenland wieder: Athen sollte die Aspiration sein, die verlorene klassische Vergangenheit wiederzugewinnen. Athen und seine Universität wurden das kulturelle Zentrum des Hellenismus".[56] Beim Versuch, dieses Anliegen zu realisieren, fanden zumindest in der ersten altertumsfixierten Phase des Hellenozentrismus byzantinische Elemente keinen Platz. Im Gebiet der Agiographie wurde auf die jahrhundertealte Tradition der byzantinischen Malerei verzichtet, um im Inneren der Kirchenbauten die abendländische Renaissansemalerei zu verwenden. Die Fresken der Athener Kathedrale wurden bezeichnenderweise vom deutschen Maler Seitz gefertigt. Die gleiche Entwicklung lässt sich auch im Gebiet der kirchlich-byzantinischen Musik erkennen. Der griechische Musiker Ioannis Sakellaridis versuchte der ursprünglich monophonischen byzantinischen Musik eine ganz neue Dimension zu verleihen, indem er sie der westlichen polyphonischen Musik unterordnete, und sie dadurch von ihren eigenen Wurzeln löste.[57] Aber auch die öffentliche und private Sphäre blieben davon nicht unberührt. „Die Sprache, die Politik und insbesondere die Verwaltungsterminologie - Voule, Nomos, Psiphesma, Astinomos, Kosmitor, Prytanes - die alten Namen, die wiedergeboren werden. Die Münzen, die archaische Darstellungen und Buchstaben tragen, die Gebäude, die Titel der Zeitungen und der Zeitschriften - Athena, Euterpe, Pandora, Parthenon - die Benennung der Straßen, der Schiffe, sogar der industriellen Produkte, alles führt direkt zum alten Griechenland".[58] Die Feststellung, dass in den religiösen Bräuchen des Volkes viele heidnische Elemente weiter lebten, wurde besonders geschätzt, ja bejubelt. Immer mehr Leute, anfangs nur aus der führenden Schicht, aber dann auch unter dem einfachen Volk, verzichteten auf ihre traditionelle Tracht und kleideten sich nach den eu-

---

[53] Vgl. *A. Politis*, Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα 1830-1880, Athen 1993, S. 78.
[54] *A. Politis*, a.a.O., S. 84.
[55] Vgl. noch hierzu *Christos Iakovidis*, Νεοελληνική ἀρχιτεκτονική καί ἀστική ἰδεολογία, Athen 1982, S. 28 und *Alexandros Papageorgiou-Venetas*, Ἀρχιτεκτονική δημιουργία στήν Ἀθήνα. Νέοι δρόμοι τοῦ κλασσικισμοῦ, in: *Evangelos Chryssos (Hg.)*, Ἕνας νέος κόσμος γεννιέται. Ἡ εἰκόνα τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ στή γερμανική ἐπιστήμη κατά τόν 19ο αἰώνα, Athen 1995, S. 277-314. Aus der Photosammlung seines Landsmannes Jean Francois Bonhomme inspiriert, schrieb Jacques Derrida: „Athen ist eine Stadt, die mehrmals in der Geschichte starb, eine Stadt, die behutsam ihre historischen Ungereimtheiten betrachtet". Vgl. *Jacques Derrida*, Demeure, Athénes, in: *Jean Francois Bonhomme*, Αθήνα. Κάτω από τη σκιά της Ακρόπολης, Athen 1996.
[56] Vgl. *N. Wenturis*, Griechenland und die Europäische Gemeinschaft. Die soziopolitischen Rahmenbedingungen griechischer Europapolitiken, Tübingen 1989, S. 31.
[57] Vgl. *Chr. Yannaras*, Ὀρθοδοξία καὶ Δύση. Ἡ θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα, Athen 1972. Vgl. noch dazu *Alexander Schmemann*, The historical Road of Eastern Orthodoxy, New York 1963.
[58] Vgl. *A. Politis*, Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα 1830-1880, Athen 1993, S. 108. Krumbacher bemerkt seinerseits: „Man bemühte sich mit fieberhafter Eile, das neue Griechenland in ein altes Hellas umzubilden". Vgl. *Karl Krumbacher*, Das Problem der neugriechischen Schriftsprache, München 1902, S. 52.

ropäischen Kleidungsgewohnheiten. „Es kam zur Inthronisation einer Ideologie, die das kleine, von kaum anderthalb Millionen verarmter Bauern bewohnte Land als Nachfolger des Staaten des klassischen Griechenland und des byzantinischen Reiches ansah. Wo immer möglich, wurde der Versuch unternommen, den Geist des alten Griechenland und von Byzanz wiederzubeleben: im Erziehungswesen, in der Gesetzgebung und vor allem in der Außenpolitik".[59] Dennoch: „entscheidend ist, was im kirchlich-religiösen Bereiche vor sich geht. Hier liegt der Schlüssel zum Verstehen der Gesamtproblematik".[60] Just diesen Sachverhalt stellte dieser Beitrag unter Beweis. Es soll an dieser Stelle als Fazit festgehalten werden, dass der Auslöser dieser konfliktreichen Entwicklungen der Versuch der geistigen Eliten war, die neugriechische Nation neu zu definieren, und sie dementsprechend neu zu gestalten. Die Gegenreaktionen, die dieser Versuch hervorrief, waren insofern zu erwarten, als dass ein solches Vorhaben zwangsläufig eine Neuverteilung bisheriger Herrschaftshierarchien, Ideologien und Strukturen erforderte, die bis dahin größten Teils religiös bestimmt waren.

[59] Vgl. *Bert Hoselitz*, Wirtschaftliches Wachstum und sozialer Wandel, Berlin 1969, S. 136.
[60] Vgl. *A. Papaderos*, Metakenosis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos, Meisenheim am Glan 1970, S. 28.

Das Bildprogramm der Wasserweihephialen

von Emil Ivanov, Erlangen

Die Bilder im Inneren der orthodoxen Kirchen sind nach dem Bilderstreit, beginnend im 10. Jh., nach bestimmten Regeln geordnet, dem so genannten mittelbyzantinischen Bildprogramm. Zwischen diesem und der Göttlichen Liturgie, das heißt dem Gottesdienst und seiner Feier, besteht ein enger Zusammenhang. Diese Tatsache ist allgemein anerkannt. Es gibt aber auch bemalte Außenwände an orthodoxen Kirchen. Diese sind bisher auf eine theologische Konzeption und einen eventuellen Zusammenhang mit gottesdienstlichen Handlungen hin noch nicht untersucht worden.

Die in Narthices oder Phialen dargestellten Wasserweihezyklen gehören nicht zum mittelbyzantinischen Bildprogramm. Sie bilden ein eigenes Programm, das sich im Prinzip in mehreren Klosterkirchen findet. Diese Malereien zeigen mit wenigen Ausnahmen die gleichen Themen, die aber nicht immer gleichartig angeordnet sind. Ein wichtiges Merkmal, das diese Malereien zu einer einheitlichen Gruppe zusammenschließt, sind die immer wiederkehrenden Szenen mit Quellwundern Moses und Elias aus dem Alten Testament sowie die Taufe Christi, die Bußpredigt Johannes des Täufers und Gottesmutter Lebensspendende Quelle. Diese Bildprogramme stammen alle aus der Zeit nach 1635 bis hin ins 19. Jh. und gehören somit in die nachbyzantinische Zeit. Sie befinden sich in Athosklöstern aber auch in Rila und Bačkovo in Bulgarien.

Anders als der Narthex ist die Phiali ein kleiner, und wie der Name zeigt, meist runder Kuppelraum, mit oktogonalem oder dekagonalem Peristyl. In der Mitte steht ein Marmorbrunnen für das geweihte Wasser. In den meisten Athosklöstern befindet sich eine Wasserweihephiali im Hof zwischen dem Katholikon und der Trapeza.[1] Im Prinzip gibt es für die Malereiausstattung dieser Räume ein festgelegtes Bildprogramm, jedoch besitzen nicht alle Phialen Bilder.[2] Im Athoskloster Vatopaidiou hat die Phiali ein doppeltes Perstyl, in Dochiariou ist sie im Grundriss rechteckig.

Inschriften, die über die Ausführung der Malereien berichten, haben sich bei den meisten Denkmälern erhalten. Sie zeigen, dass die genannten Darstellungen nicht gleichzeitig entstanden sind. Die Phialen in der Lavra, Vatopaidiou und Philotheou bekamen ihre Malereiausstattung im 17. Jh.,[3] Dochiariou Ende des 18. Jh.s, Chilanda-

[1] Ausnahmen: Stavronikita, Karakallou, Dionysiou, Grigoriou, Simonos-Petras, Pantokratoros, Konstamonitou.

[2] Bei einem Besuch des Heiligen Berges im August 2000 konnte ich feststellen, dass die Phialen in Koutloumousiou und Esphigmenou nicht ausgemalt worden sind. Die Malereiausstattung der Phialen in Iviron und Zographou sind wegen Übermalungen im 20. Jh. verloren gegangen.

[3] Genauer: Lavra 1635 (*G. Millet, J. Pargoire, L. Petit,* Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos. Première partie, Paris 1904, S. 129, §391), Vatopaidiou zweite Hälfte des 17. Jh.s, restauriert 1810 (*G. Millet,* Recueil ..., S. 35, §112-113). Im ausführlichen Inschriftenbericht Millets fehlt die Datierung der Phiali von

riou 1847, Zographou 1899, die zyklischen Darstellungen in den Narthices von Bačkovo im Jahr 1643, Karakallou zwischen 1750-1767, Koutloumousiou 1744 und Rila 1843.

In der byzantinischen Kunst gibt es bei den Zyklen eine normale Ausgangsform, die, wenn genügend Malfläche vorhanden ist, aufgefüllt werden kann (z. B. das Dodekaortion und der Akathistoshymnus). Die Szenenanzahl der Wasserweihezyklen auf dem Athos wird nicht von ihrem Anbringungsort bestimmt, denn dies ist immer ein Gewölbe. Unabhängig von der Gewölbegröße sind dort Zyklen mit zwei bis drei Szenen nur in Narthices anzutreffen. In diesem Fall besteht der Zyklus aus der Taufe Christi und der Lebenspendenden Quelle (Karakallou) oder auch aus der Bußtaufe des Volkes im Jordan (Koutloumousiou). Diejenigen mit mehr als drei Szenen sind dagegen in den Phialen zu finden. Dabei schwankt ihre Szenenanzahl zwischen 8 (Vatopaidiou) und 21 (Lavra). Hinzu gehören auch die Bilder in den Zentralmedaillons, die eben in den Gewölben mit zwei, bzw. drei Bildern fehlen.

Die zwei außerhalb des Athos bekannten Zyklen, nämlich von Bačkovo (10 Bilder) und Rila (8 Bilder), die beide in Narthices angebracht sind, gehören nach ihrer Anzahl und Themen zu den Bildprogrammen der Phialen.

Die oben genannten Beispiele zeigen kein feststehendes ikonographisches Schema.[4] Ein Überblick über die Merkmale der Wasserweihezyklen ist deshalb nur durch den ikonographischen Vergleich der bekannten Denkmäler miteinander zu gewinnen.[5] Da die behandelten Bilder alle aus unterschiedlicher Zeit, bzw. von verschiedenen Schulen und Malern stammen, könnte man einen Vergleich aufgrund der Autorschaft nicht vollziehen. Anhaltspunkte beim Vergleich wären eher die Themenauswahl selbst sowie der theologisch-liturgische Entstehungskontext der Bilderreihen.

Ikonographischer Vergleich der Denkmäler mit Wasserweihezyklen

1. Den Zentralbereich der Zyklen nehmen meist Figuren von Gott Zebaoth, Christus Pantokrator oder Engeln ein. Dort werden sie in einem Medaillon in der Mitte der Kuppel abgebildet. Alle oben genannten Denkmäler unterscheiden sich in der Ausstattung ihrer Zentralfelder. Somit decken sie sich nicht mit der Vorschrift des Malerhandbuchs vom Berg Athos für die Ausmalung einer Kuppel mit dem Theophaniezyklus.[6]

Philotheou. Sie dürfte aufgrund stilistischen Vergleichs mit den Wandmalereien der Trapeza (1540) und des Katholikons (18. Jh.) gegen Ende des 17. Jh.s oder spätestens Anfang des 18. Jh.s entstanden sein.

[4] Das von Huber und de Mendieta vorgeschlagene Bilderschema bestätigt sich in keinem der Athos-Zyklen (*P. Huber*, Athos - Leben, Glaube, Kunst, Zürich 1982, S. 194; *E. A. de Mendieta*, L' art au Mont-Athos, Thessalonique 1977, S. 92-95), ihre Themenauswahl entspricht ebenfalls der Beschreibung im Malereihandbuch nicht (*A. Papadopoulos-Kerameus*, Denys de Fourna, Manuel d' Iconographie Chrétienne, St. Petersbourg 1909, S. 220-221, §9).

[5] Publiziert wurde bis jetzt nur die Phiali von Chilandariou, vgl. *M. Jovanovic*, Фиала у манастиру Хиландару, *Хиландарски сборник* 2 (1971) 173-186. Fotoaufnahmen der Phialen in der Lavra und Kotloumousiou sieh auch bei *F. Fichtner*, Wandmalereien der Athosklöster. Grundsätzliches zu den Planungen der Bildfolgen des 14. - 17. Jahrhunderts, Berlin, 1931, S. 61-63, Tafel 52, 58. Zu den Grundrissen der Phialen in der Lavra und Vatopaidiou vgl. *A. Orlandos*, Μοναστηριακὴ ἀρχιτεκτονική, Athen 1927, S. 100, Abb. 98.

[6] In der Mitte sollten Himmel, Sonne, Mond und Sterne und außerhalb eine Reihe mit Engeln dargestellt sein; vgl. *A. Papadopoulos-Kerameus*, Denys de Fourna, Manuel d' Iconographie Chrétienne, St. Petersbourg 1909, S. 221, §9.

So z. B. ist im Zentralmedaillon des Zyklus von Rila Gott Zebaoth dargestellt, den sechs fliegende Engel umgeben, die ein Band in den Händen halten (Abb.1). Eine Vorform dieser Abbildung, ohne jede Andeutung von Symmetrie, findet man zuerst in der Phiali von Philotheou (Abb.2). Das Zentralmedaillon zeigt einen alten Mann mit langem weißen Bart, der seine rechte Hand im Segensgestus erhoben hat und in seiner Linken eine geöffnete Schriftrolle mit dem Text aus Mt 3,17 hält „O/YIOΣ MY/O/AΓAΠHTOΣ". Dieser Text sowie die griechischen Buchstaben O ΩN, der Seiende (Ex 3, 14), im Kreuznimbus verweisen auf ein Gottvaterbild. Im Unterschied zu Philotheou fehlt im Bild von Rila die Schriftrolle Gottvaters. Den auf die Gesamtkomposition hinweisenden Text von Mt 3,17 findet man dort als Inschrift unterhalb des Medaillons in die Taufszene einbezogen. In den beiden Bildern ist die Darstellung ferner eine Verehrung von Gottvater allein. Seine Gestalt wird nur mit der Taufe Christi-Szene in Verbindung gebracht oder als zentrale Figur in die Mitte der Gesamtszenen gestellt. Die Darstellung Gottvaters als eines weißhaarigen Greises, die auf der zunächst christologisch zu interpretierenden Vision von Dan 7, 9 fußt, wurde auf dem großen Moskauer Konzil von 1666/67 verboten. Nur für die Darstellung der Johannes-Apokalypse war es erlaubt, Gottvater weißhaarig zu malen.[7] Das heißt, Gottvater ist unsichtbar und ein „absolutes Bild Gottvaters" ist, im Gegensatz zu einem „absoluten Bild Christi", nicht möglich. Die Abbildung Gottvaters in den Bildprogrammen der Narthices hängt ausschließlich mit bestimmten Kompositionen wie Wasserweihezyklus, Szenen aus der Schöpfungsgeschichte sowie dem Glaubensbekenntnis zusammen. In den Wasserweihezyklen ist dies aber nicht immer der Fall. In der Phiali von Chilandariou (Abb.3) erscheint in der Mitte statt Gottvater und den die Theophanie bezeichnenden Herrenworte von Mt 3,17, Christus Pantokrator selbst.

Im Dochiariou-Kloster (Abb.4) bildet die Phiali im Umriss einen verlängerten Raum, der in seinem Inneren statt der Kuppel ein langes Gewölbe hat, das der Komposition erlaubt, sich auf dieser Fläche zu entwickeln. In diesem langen Zentralfeld sind nämlich drei Medaillons mit Prophetenbildnissen abgebildet, wobei an der Stelle von Gottvater über der Taufszene der Prophet David erscheint. In seiner Rechten hält er eine geöffnete Schriftrolle, beschriftet mit dem Text aus dem Ps 76, 17 (nach Septuaginta): "Die Wasser sahen Dich, o Gott, die Wasser sahen Dich und fürchteten sich".

In den Phialen in der Großen Lavra (Abb. 5) und von Vatopaidiou (Abb. 6), die allen bekannten Zyklen zeitlich vorausgehen, erscheinen im Zentralmedaillon statt Gottvater Christus oder Propheten und Engelsfiguren, in deren Mitte sich eine Öffnung zeigt. Dort sieht man das Himmelssegment, aus dem ein Lichtstrahl mit der Taube des Heiligen Geistes hervorgeht und auf den im Jordan stehenden Christus herabkommt. Diese letzteren Kompositionen in den Mittelfeldern der zwei genannten Denkmäler zeigen keine ikonographischen und wenige stilistische Unterschiede. Bei den beiden Szenen sind auch keine inschriftlichen Hinweise auf die Textstelle bei Mt 3,17 erhalten.

2. Die Variante mit den Mose-Szenen findet sich in der malerischen Ausstattung der Phialen seit dem 17. Jh. (Lavra). Die Darstellung Moses mit einem Stab in der Hand und in Verbindung mit Wasserwundern gilt als Version eines Typus, der in den meisten Wasserweihezyklen enthalten ist. Von allen erhaltenen 29 Mose-Szenen der

[7] *L. Ouspensky*, La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe, Paris 1980, S. 348.

Wasserweihezyklen befinden sich acht in Narthices (in Bačkovo und Rila je vier) und 21 in den Athosphialen (Lavra 5, Philotheou 4, Dochiariou 2, Chilandariou 5 und Zographou 5). Dabei nehmen 14 Bilder einen Teil der Kuppel ein, sieben aber den Zwickelbereich (Chilandariou 2, Zographou 5). Von all diesen stammen nur 14 aus dem 19. Jh., nämlich diejenigen von Rila, Chilandariou und Zographou.

In den erhaltenen Denkmälern, Phialen wie Narthices, stehen die Mose-Szenen gewöhnlich am Anfang der alttestamentlichen Zyklusszenen. In den Zyklen variiert doch ihre Abfolge untereinander: statt Quellwunder, Mose in Elim, Quellwunder in Mara und Auffindung des Mose im Narthex von Rila sind es die Auffindung des Mose, Untergang der Ägypter und die zwei Quellwunder, wie es auch in den Phialen von Chilandariou und Zographou der Fall ist.[8]

In den meisten Bildern erscheint Mose jugendlich, mit grünem Chiton und darauf roten Himation, mit kurzem dunklen Bart und kurzer Frisur, Aaron dagegen alt, mit langem weißem Bart und in Priestergewand. Die Figur Moses hat in den Szenen zentrale Stellung und ist immer dominant gegenüber der Landschaft und den anderen Personen dargestellt, in Dreiviertelansicht oder auch im Profil. In den Mose-Szenen von Philotheou fällt vor allem die Übergröße der Figuren, die nach dem Prinzip der Isokephalie angeordneten Gestalten sowie das Fehlen der Landschaft und der Beschriftung auf.

3. Szenen mit dem Propheten Elia bilden in den genannten Denkmälern Reihungen, die meist aus drei Szenen bestehen: Opfer des Elia, Zug durch den Jordan und die Himmelfahrt des Elia. Elf von diesen Szenen findet man nur in den Athos-Phialen (Lavra 3, Dochiariou 2, Chilandariou und Zographou je 3) und vier in Narthices bulgarischer Klosterkirchen (Bačkovo und Rila je 2). Als Bestandteil der Wasserweihezyklen können also Elia-Bilder sowohl in den Narthices, als auch in den Phialen vorkommen. Neun dieser Darstellungen befinden sich in den Kuppeln, und acht in den Zonen unterhalb der Gewölbe. Das heißt, die Anzahl und der Anbringungsort der Elia-Bilder sind in den genannten Zyklen nicht festgelegt. Zum einen fehlt in manchen frühen Zyklen (Dochiariou und Philotheou) die für späte Zyklen des 19. Jh.s (Rila, Chilandariou, Zographou) übliche Szene mit dem Opfer des Elia. Das Bild der Himmelfahrt des Elia kommt ebenfalls nicht überall vor. Im Narthex von Rila gehört dieses nicht in den Wasserweihezyklus, sondern in die gesamte Malereiausstattung der Vorhalle. Eine einzige Szene, die unter Elia-Bildern in jedem Zyklus vorkommt, ist der Zug der Propheten Elia und Elisa durch den Jordan.

Die Elia-Szenen sind meist aufeinander folgend abgebildet und schließen sich damit zu einer einheitlichen Gruppe zusammen. Diese Gruppe ist aber häufig von verschiedenen Szenen flankiert. Es liegt daran, dass die Bilder mit Elia unter den Theophanieszenen keinen festen Platz haben. Man erkennt sogar in spät entstandenen Zyklen eine Tendenz, ihren Anbringungsort von den Kuppeln zum Zwickelbereich zu verlagern, so dass sie nicht in die Malerei des zentralen Bereiches der Kuppel gehören. Ein Beispiel dafür ist die Platzierung der Szene mit dem Opfer des Elia, die in Rila zwischen der Auffindung des Mose und dem Zug Elias und Elisas durch den Jordan abgebildet ist, in Chilandariou und Zographou aber im Zwickelbereich, zwischen der Himmelfahrt Elias und dem Zug durch den Jordan, und in der Lavra zwischen der

[8] Die Szenen in der Phiali von Zographou sind nicht mehr erhalten und lassen sich nur durch Inschriften nachweisen.

Lebenspendenden Quelle und der Wasserreinigung durch Elisa. Obwohl die Anbringungstelle dieser Szenen in den Denkmälern des 19. Jh.s nicht die Kuppel sondern der Zwickelbereich ist, zeichnen sie sich nicht von frühen deren durch ihre einheitliche Ikonographie ab.

Den Inhalt der Phialen bilden auch andere alttestamentliche Bildthemen, die selten vorkommen: der Untergang der Ägypter (Ex 14,27-29), die Übertragung der Bundeslade (Jos 3,14-17), das Gebet Gideons (Ri 6, 36-40). Die Reinigung des Naaman im Jordan (4. Kön 5,1-27) kommt nur in den Phialen von Dochiariou und Chilandariou vor. Die Gesetzesübergabe an Mose (Ex 31,18) aus der Phiali der Großen Lavra ist einmalig und wird in den bekannten Zyklen nicht wiederholt. In den Narthices von Karakallou und Koutloumousiou sowie in der Phiali von Vatopaidiou fehlen alttestamentliche Szenen überhaupt.

4. Im Bildprogramm der Wasserweihezyklen kommt eine Vielfalt an Johannes-Szenen vor, die aber die Hermeneia unter den Hinweisen auf Phialen einzeln nicht nennt. Es sind die Johannes-Predigt am Jordan (Mt 3, 1-2.12), Predigt vor den Zöllnern (Lk 3, 12-13), Predigt vor den Soldaten (Lk 3, 14), Bitte der Israeliten an Johannes um die Taufe (Mt 3, 1-2), Begegnung zwischen Christus und Johannes (Joh 1, 29-30), Bußtaufe des Volkes (Lk 3, 3; Joh 1, 26-28). Die Johannes-Bilder sind nicht als Bestandteil der Phialen entstanden, sondern sie sind Teil eines großen Johanneszyklus, der seit dem 16. Jh. gewöhnlich die Trapeza der Athosklöster schmückte.[9] Dort mag er von der Buchmalerei entweder der Homeliaren, die bei den Mahlzeiten gelesen wurden, oder der Menologien, übertragen worden sein.[10] In der Ikonographie der Johanneszyklen kann man deutlich eine Entwicklung zunächst fort vom erzählenden (Buchmalerei) zum repräsentativen Bild (Trapeza) und dann aus Gründen einer liturgisch-illustrativen Verwendung der Bilder wieder zurück zum erzählenden Bild beobachten (Phialen). In fast allen erhaltenen Denkmälern bilden diese Szenen den neutestamentlichen Teil des Zyklus und sind nach eigener Ordnung, von den äußeren Zyklusbildern getrennt, abgebildet (Lavra, Vatopaidiou).

Das Wesentliche bei den Johannes-Szenen ist die Figur des Johannes, Bußtaufe und Predigt, sein Wirken vor dem Beginn der öffentlichen Tätigkeit Christi. In allen Bildern sieht man Johannes den Vorläufer immer vom Betrachter aus rechts stehen, im Gegensatz zur Taufe Christi, wo er sich immer rechts von Christus befindet. Dort hält der Vorläufer gewöhnlich eine geöffnete Schriftrolle mit dem Text aus Mt 3,11 (Rila) oder den Kreuzstab in seiner linken Hand und die Rechte in Redegestus erhoben (Philotheou). Oft neigt sich der Oberkörper in andächtiger Haltung zu einem Täufling, während der Unterkörper ungebeugt bleibt, und mit der Linken berührt er dessen Haupt (Koutloumousiou, Abb. 7). Die Erscheinung der Bußtaufe des Volkes in Form der Taufe eines bis zu den Knien im Jordan stehenden Mannes im theophanischen

[9] So in der Trapeza von Dionysiou (1547-1603) und Lavra (1512-1535), abgebildet bei *G. Millet*, Monuments de l' Athos, I. Les peintures, Paris 1927, Abb. 142-143, 213. Zu früheren Einzelbildern mit Johannes dem Vorläufer vgl. Katholikon von Vatopaidiou, 1312 (*G. Millet*, Monuments ..., S. 11, Abb. 2). Ein vollständiger Johannes-Zyklus ist erst in der Trapeza von Lavra von 1535 bekannt (*G. Millet*, Monuments ..., S. 135, Abb. 142,2).

[10] Homeliar Gregor des Theologen aus dem 12. Jh. (vgl. *H. Omont*, Miniatures de plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VIe au XIVe siècle, Paris 1902, Abb. 112), Menologion des Kaisers Basileios II., um 1000 (vgl. *G. Ristow*, Die Taufe Christi, in: *H. Scrobucha (Hg.)*, Iconographia ecclesiae orientalis, Recklinghausen 1965, Abb. 20).

Kontext der genannten Denkmäler als Bild unmittelbar neben der Taufe Christi, als zwei sich in ein und demselben Zyklus wiederholende Bilder oder als ein Bild in ein und demselben Feld mit der Taufe Christi, legt die Vermutung nahe, dass bei diesen Szenen auf zwei Feste hingedeutet wird: die Theophanie des Herrn (6. Januar) und die Synaxis Johannes des Täufers (7. Januar).

Die Bekleidung des Johannes in den Theophanie-Szenen besteht aus einem Fellmantel und einem Pallium. Das Neue in der Kleidung, im Vergleich zur Trapeza, liegt darin, dass die Tunika fehlt und Johannes an ihrer Stelle einen langen Fellmantel (Melote) trägt, der am unteren Ende, unter dem Pallium, sichtbar wird. Dieses Pallium wird in Darstellungen der späteren Zeit zu einem eher symbolischen Stoffstück (Rila, Chilandariou). In Bezug auf seine Gewandung entspricht Johannes dem Propheten Elia (4. Kön 1, 8). Dieser Zusammenhang wird durch den Gottesdienst am 20. Juli (Himmelfahrt des Elia), wo der Prophet als „der zweite Vorläufer der Wiederkunft Christi" (Tagestroparion, 4. Ton) verherrlicht wird, noch deutlicher.

Vor der Entstehung der allgemeinen Johannes-Zyklen gab es einzelne Wandbilder, die Johannes entweder als Vorläufer oder Täufer zeigen, die aber Bestandteil des Inneren, des Katholikons waren. Bezüglich der Athoszyklen lässt sich sagen, dass die Johannes-Szenen nicht den Hauptgegenstand des Bildprogramms der Phialen sind. Dieses Programm hat als Hauptthema den Theophaniegottesdienst und illustriert die mit dieser Feier verbundenen Lesungen. Dass die genannten Szenen eben nicht zum Bildprogramm der Theophanie, sondern zu den erzählerischen Johannes-Zyklen gehören, zeigen auch andere Athosbilder, z. B. Verkündigung an Zacharias, Geburt des Johannes und Kindheit des Johannes. Diese letzteren sind meist als Einzelbilder anzutreffen und, wenn sie doch in einer Bilderreihe erscheinen, so gehören sie nicht in die Wasserweihe- sondern in die Johannes-Zyklen.

5. Von der Taufe Christi wird in den drei synoptischen Evangelien (Mt 3, 13-17; Mk 1, 9-11; Lk 3, 21f.) im Anschluss an die Buß- und Gerichtspredigt Johannes des Täufers in der Wüste berichtet. Als weitere ikonographische Quellen dienen noch Texte aus der patristischen Literatur, die Predigten Pseudo-Hippolyts, Pseudo-Gregors, Johannes Chrysostomos, Basileios des Großen, Gregor des Theologen, Ephrem des Syrers, Proklos von Konstantinopel, Eusebios von Alexandrien, des Patriarchen Sophronios von Jerusalem und auch die ikonographischen Vorbilder der Taufszenen aus der vorhergehenden Zeit.

Die Gestalt Christi ist in den spätbyzantinischen Wasserweihezyklen nicht mehr die eines Knaben oder eines Jugendlichen. Das theologisch-dogmatische Problem der frühen Darstellungen Christi als idealisierter heranwachsender Jüngling besteht nicht mehr. Statt dessen wird in diesen Denkmälern eine festgelegte Christusikonographie deutlich: die Gesichtszüge zeigen den des Pantokrators. Das Antlitz Christi wird vom Vollbart und dem in der Mitte gescheitelten, seitlich herabfließenden Haupthaar umfasst. Ein Kreuznimbus, der ihn gegenüber den gleichfalls nimbierten Gestalten Johannes des Täufers und der Engel auszeichnet, vervollständigt diesen Christus-Bildtyp.

In den verschiedenen Taufszenen der genannten Zyklen ist ein Unterschied der individualisierten und unbekleideten Gestalt Christi zu bemerken: die volle Gestalt scheint entweder durch das Wasser hindurch (Vatopaidiou, Dochiariou) oder ist vom Wasser unverhüllt sichtbar (Lavra, Philotheou, Karakallou, Rila, Chilandariou) und

ein Lendenschurz überdeckt den nackten Körper. Die Andeutung eines Gewandes kommt in den Taufszenen der genannten, frühen wie späten, Denkmälern nicht vor.

In der Taufszene der Theophaniezyklen erscheint Johannes immer rechts von Christus, seine rechte Hand hält er über Christi Haupt, während er die Linke entweder zu andächtiger Haltung erhebt (Bačkovo, Lavra, Philotheou, Dochiariou), mit ihr einen Kreuzstab neben dem Körper (Koutloumousiou), gleichzeitig Schriftrolle und Kreuzstab hält (Vatopaidiou) oder ein entrolltes Schriftband (Rila). Den Blick richtet er auf die Taube, die von oben herniederschwebt (Lavra, Karakallou, Dochiariou) oder auf Jesus zukommt (Rila, Chilandariou, Vatopaidiou, Philotheou, Koutloumousiou).

Ein für die spätbyzantinische Wandfassung dieser Szene charakteristisches Attribut sind die verehrenden, dienenden Engel, die Jesus als kompositorisches Gegenüber zum Täufer rahmen. Was die sekundären Elemente der Taufszene anbelangt, so sieht man, dass öfter mehr als drei Engel dabeistehen. Sie wenden sich Christus mit leicht geneigtem Kopf zu oder beugen sich wie der Täufer vor ihm in Proskynese herab. Manchmal sind sie, wie in den Narthices von Karakallou, Koutloumousiou und Chilandariou, durch kaiserliche Attribute als Erzengel gekennzeichnet, ein anderes Mal, wie z. B. in Bačkovo, mit sechs Flügeln als Cherubim und Seraphim, die den Täufling anbeten und ihm dienen.

In früheren Taufbildern nimmt die obere Hälfte, statt der Halbfigur Gottvaters, ein Himmelssegment oder eine Sphäre ein. Das zeigt, dass in den späteren Wandszenen dieses Themas die sekundären Elemente ausführlicher ausgearbeitet sind und so dem erzählerischen Ausdruck der Komposition einen repräsentativen Charakter verleihen. Aus der himmlischen Sphäre geht meist ein Strahl aus. Dort ist die Taube des Heiligen Geistes abgebildet, die senkrecht auf den Gottessohn herabfliegt. Sie übernimmt die Funktion der Himmelsstimme aus dem Bericht des Evangelium: "Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" (Mt 3,17). Auf diese Besonderheit wird in den Denkmälern des 19. Jh.s nicht durch das Himmelssegment, sondern durch die Beschriftung mit dem Evangeliumtext im Lichtstrahl verwiesen. So weisen Gottesstimme und Geisttaube gemeinsam auf den Gottessohn und zeigen dem Betrachter den Sinn des Geschehnisses. Mit solch einem Kompositionsschema wurde versucht, die Theologie der Offenbarung der Heiligen Dreieinigkeit ins Bild zu setzen und deren Geheimnis sichtbar zu machen.

In bekannten Denkmälern mit Theophanie-Bildern fehlen die beiden Johannes-Schüler, die aus der Buchmalerei bekannt sind.[11]

Mit Ausnahme der Taufbilder in Dochiariou, Rila und Chilandariou findet man in allen Zyklen Abbildungen von Wassergottheiten als Personifikation des Jordan. Sie erscheinen immer im unteren Bereich der Taufszenen, entweder im Wasser schwimmend oder Fische reitend, oder einen Tongefäß, das aus dem Wasser herausspringt, haltend.

Das Thema der Taufe Christi nimmt durch die damit thematisch verbundene Hymnographie eine zentrale Stellung im Gottesdienst und in dessen begleitender Ikonographie ein. Die Bildkomposition gewinnt ihre endgültige Form im 14. Jh., wobei stilistische Elemente des klassischen und des asketisch-biblischen Typus zusammenge-

[11] In Miniaturen aus dem Menologion Basileios II. um 1000 und aus dem Tetraevangelium Urbin 2, aus der ersten Hälfte des 12. Jh.s (abgebildet bei *Ristow*, a.a.O., S. 40 und 43, Abb. 20 und 24). Identifizieren lässt sich der Name des Apostels Andreas (vgl. Joh 1, 40).

setzt worden sind. Ikonographisch wurde dieser Typus zuerst durch Vorlagen aus der Buchmalerei und später aus bereits festgelegten Wandbildern herausgearbeitet. Diese letzteren sind auf dem Athos zuerst in der Malereiausstattung des Katholikons (das südliche Tonengewölbe des Naos[12]), dann aber auch in den Jonannes-Zyklen der Trapeza zu finden. Nach dem 17. Jh. wiederholt sich das Thema bereits außerhalb des Katholikons als Bestandteil der Bildprogramme der Phialen oder der Narthices, jetzt in erzählerischer Weise bei gleichem Inhalt.

6. In den Denkmälern des Athos findet man seit dem 14. Jh. einen Bildtypus der Gottesmutter als die Lebenspendende Quelle. In den sonstigen Wasserweihezyklen erscheint diese Darstellung meist an der Westfront oder in der Südhälfte eines Tonengewölbes (Abb. 4, 5, 7). Dort nimmt sie stets eine rechteckige Wandfläche gegenüber der Taufe Christi ein. Textquellen für das Bild sind die Vorschriften der Hermeneia.[13]

Die Verehrung dieses Gottesmutter-Typus hängt mit dem Kaiser Leo I. zusammen, der die erste Kirche erbauen ließ und der Lebenspendenden Quelle und der Gottesmutter widmete. Im 6. Jh. ließ Kaiser Justinian ein Kloster zur Kirche mit demselben Namen bauen.[14] Die Ikonographie des Bildes ist in allen bekannten Denkmälern einheitlich: Man stellt die Erscheinung der Gottesmutter vor Kaiser Leo und das mit ihrer Verehrung verbundene Wasserwunder dar. Die Mitte jedes Bildes zeigt einen goldenen Wasserbrunnen, aus dem sich die Gottesmutter in Orantenhaltung erhebt. Von ihrer Figur sieht man nur die obere Hälfte, ihre Hände hält sie nach oben ausgestreckt. In ihrem Schoss sitzt ein jugendlicher Christus-Emanuel mit segnend erhobenen Händen. Die Figuren Christi und der Gottesmutter werden beide stets frontal wiedergegeben und mit entsprechenden Buchstaben signiert: „ΜΡ ΘΥ Η'ΖΩΟΔΟΧΟΣ ΠΗΓΗ/ΙΣΧΣ". Den unteren Bereich der Komposition nimmt die Wasserquelle ein. Dort füllt sich bereits eine Badewanne mit aus dem Becken springendem Wasser. Von beiden Seiten der Wasserquelle sind links Geistliche, rechts als Hofbeamte gekleidete Männer mit Kronen auf ihren Häuptern abgebildet. Sie nähern sich der Quelle verehrend, je ein Wassergefäß haltend. In manchen Szenen (Karakallou) erkennt man unmittelbar an der Wunderquelle liegende Gelähmte, die durch das Wasser ihre Heilung erwarten. In anderen Bildern sind auch Priester mit Epitrachelien und Gebetbüchern beim Brunnen. Sie neigen sich zu den Kranken und erbitten ihre Heilung durch das Wasser. Die im wundertätigen Wasser abgebildeten Fische erscheinen als Pendant zu den Wasserwesen der Taufszenen (Drachen, Schlangen) und deuten auf die Heilwirkung der Lebenspendenden Quelle hin.

Zusammenfassend lässt sich die Abbildung der Gottesmutter als Lebenspendende Quelle ikonographisch nicht separat, sondern im Kontext der Wasserweihezyklen betrachten. In ihrem Quellenstand, bezogen auf Joh 4, 1-14; 5, 1-15, unterscheidet sie sich aber von den Theophanie-Szenen der Großen Wasserweihe, deren Textvorlagen die Evangelientexte der Taufe Christi (Mt 3, 13-17; Mk 1, 9-11; Lk 3, 21-22; Joh 1, 32-34) sowie die Hymnographie der Theophaniefeier sind.

---

[12] So im Katholikon von Chilandariou, Anfang des 14. Jh.s, und von Dochiariou, Mitte des 16. Jh.s (*G. Millet*, Monuments de l' Athos, I. Les peintures, Paris 1927, S. 225 Abb. 66.

[13] *Papadopoulos-Kerameus*, Denys de Fourna, Manuel d' Iconographie Chrétienne, St. Petersbourg 1909, S. 222, § 9.

[14] Vgl. *H. Kondakov*, Иконография Богоматери II, St. Petersbourg 1915, S. 258, 375.

7. Am deutlichsten zeigt sich der theophanische Zusammenhang der Szenen durch die in den unteren Zonen abgebildeten Prophetenbildnisse. In den Wasserweihzyklen haben diese Bilder ihren Platz gewöhnlich nicht nur unter bestimmten alttestamentlichen Szenen, sondern auch in den Laibungen über den Säulen. Sie sind entweder in horizontal nebeneinander angeordneten Kleinmedaillons abgebildet in Zwickeln, in den Laibungen, welche die Säulen voneinander abtrennen, oder sie nehmen die Mittelfläche der Kuppel ein. Ihre Zahl schwankt zwischen sechs und zehn, abhängig von der Zahl der Wandflächen über den Säulen. So sind z. B. in den in Narthices abgebildeten Zyklen meist vier Prophetenbilder zu finden oder sie werden in benachbarten Laibungen (Rila) weiter verteilt.

In den Wasserweihephialen, wo das Bildprogramm räumlich beschränkt wird, lässt sich eine relativ festgelegte Anordnung der Prophetenbilder bemerken. Sie werden dort immer in der untersten Zone über den Säulen verteilt, wobei ihre Zahl zwischen 4 und 24 schwankt. Jeder der Propheten hält in einer Hand eine geöffnete Schriftrolle, aus welcher sich, wenn die Malereischicht nicht ganz zerstört ist, eine alttestamentliche Weissagung ablesen lässt. In den zu behandelnden Denkmälern sind Text und Prophet nicht immer identisch, d. h. die Texte stammen nicht unbedingt aus dem entsprechenden Prophetenbuch. Ebenfalls hat man sich bei diesen Inschriften nicht immer und nicht genau an die Vorschriften der Hermeneia gehalten.[15]

Wenn man die Begleitinschriften liest, so stellt man fest, dass in diesen geöffneten Schriftrollen nicht nur je ein Passus aus einem Prophetenbuch, sondern auch ein Gottesdiensttext aus dem Tagesmenäon steht. Dadurch bestätigen diese Texte ikonogaphisch einerseits die allegorische Idee der Szenenauswahl, andererseits den gottestdienstlichen Zusammenhang des Gesamtzyklus. Betrachtet man Text und Bild als ein Ganzes, so wird deutlich, dass die Hauptquelle für die Zusammenstellung der Szenen die Große Wasserweihe ist.

Verhältnis zwischen Text und Bild in den Wasserweihezyklen

In der orthodoxen Frömmigkeit gibt es eine enge Beziehung zwischen Text und Bild. Entsprechende Zusammenhänge zwischen Gottesdienst, Bild und Text zeigt die Malereiausstattung der Räume, in denen die Große Wasserweihe stattfindet. Alle erhaltenen Wasserweihezyklen nehmen deutlichen Bezug zum Theophaniegottesdienst und zeigen noch einmal, eben bildlich, was an diesem Tag gelesen und vollzogen wird.

Die Vereinigung so vieler, auf den ersten Blick unterschiedlicher biblischer Themen des Alten und des Neuen Testaments und die Entstehung eines Sujets hat seine Begründung in den theologischen Deutungen der Taufe Christi, vor allem in den ausführlichen Theophanie-Predigten und in der Hymnographie. Es handelt sich also um Texte, die in der liturgischen Praxis der Kirche zusammengewachsen waren und ausgeweitet worden sind. Alle diese umschließen, dem Wasserweihezyklus gemäß, die Taufe, ihre vorbildlichen Typen und vorhergehende historische Ereignisse.

In diesem ganzen Zusammenhang muss noch erwähnt werden, dass die Wasserbrunnen in den genannten Denkmälern nie für das Sakrament der Taufe benutzt wur-

[15] Ausführlicher zu den Prophetenbildern, ihrer einzelnen Verteilung auf die Denkmälern und den Begleitinschriften vgl. *E. Ivanov*, Das Bildprogramm des Narthex im Rila-Kloster in Bulgarien unter besonderer Berücksichtigung der Wasserweihezyklen, Erlangen 2002, S. 205-210.

den.[16] Die Malereiausstattung bezieht sich nicht aus einem sakramentalen Grund auf die Taufe Christi, das Alte Testament und die Prophetenreden. Thematische Grundlage dieser Bilder ist aber die hymnographische Ordnung des Theophanie-Gottesdienstes und jene der dazugehörenden Wasserweihe. Die wichtigsten derartigen in den Menaien überlieferten Gottesdiensttexte und Hymnen aus der Zeit nach dem 9. Jh., die im Gottesdienst der Theophanie enthalten sind, werden dem Patriarchen Sophronios und Bischof Kosmas von Jerusalem, Andreas von Kreta, dem Hymnographen Josef von Sizilien, dem Mönch Theophanes aus Konstantinopel und dem Anatolius zugeschrieben.

1. Maßgebend für die Szenenauswahl der behandelten Zyklen sind zum großen Teil die Gottesdienstlesungen der Theophanie sowie die mit dieser Feier verbundene Wasserweihe.

Die Kirchenmaler der oben genannten Gruppe von Denkmälern gingen vom Grundgedanken aus, im Theophanie-Zyklus nur biblische Szenen zu bringen. In Frage kamen also nur entsprechende Bibeltexte und ihre Verwendung in der Ordnung des Festtagsmenäons sowie die Hymnographie der Theophaniefeier. Jedoch musste die Auswahl verständlicherweise sehr begrenzt sein. Denn die Gewölbefläche, die dem Maler zur Verfügung stand, wäre nicht ausreichend, die Abbildung jeder einzelnen Bibellesung, jedes Gesangs oder Gebets im Bild zu fassen.

Aus dem Vergleich der erhaltenen Zyklen geht hervor, dass mehr als ein Viertel der zur Ausstattung bestimmten Bildfelder zu den alttestamentlichen Lesungen gehört. Von insgesamt 205 Bildfeldern der zehn genannten Denkmäler sind 103 mit biblischen Szenen besetzt. Unter ihnen nehmen die Szenen aus dem Alten Testament mehr als ein Viertel ein, nämlich 64 Bilder, die alle Wasserwunder zeigen; Mose-Szenen nehmen davon wiederum fast die Hälfte ein, nämlich 29 Bilder. Die Themen aus dem Neuen Testament sind in 39 Bilder zusammengefasst. Fast ein Viertel davon umfassen Taufe Christi, nämlich 10 Bilder, alle anderen sind Johannes-Szenen. Die Bilder mit Propheten nehmen fast die Hälfte der Bildfelder ein, nämlich 90. Die repräsentativen Bilder mit Gottvater, Christus Pantokrator oder den himmlischen Kräften in den zentralen Medaillons (7) oder mit der Gottesmutter als lebensspendende Quelle (5) sind insgesamt zwölf.

Auf den ersten Blick überrascht die Ungleichheit der Verteilung der Gewölbefläche für die Szenen in den verschiedenen Denkmälern. Zum einen wird die zentrale Wandfläche des Gewölbes für Szenen alttestamentlicher Thematik bestimmt (Abb. 4), zum anderen wird die Hälfte dieses zentralen Bereichs auch mit neutestamentlichen Johannes-Szenen bereichert (Abb. 5) oder auch nur mit solchen ausgefüllt (Abb. 6).

Die Tatsache, dass die neutestamentlichen Lesungen für den Theophaniegottesdienst wesentlich eingeschränkt sind, hat die Themenauswahl aus diesem hymnographischen Bereich ebenfalls eingeschränkt. So ist der Zusammenhang eines jeden Wasserweihezyklus mit dem Gottesdienst, in dem eben diese heilsgeschichtlichen Lesungen, Psalmen wie Parömien, gebracht werden, nicht zu übersehen. Dass man in dieser jeweils größeren oder kleineren Auswahl davon ausging, solche Themen und Bilderreihen zu fassen, von denen die Bibellesungen und die hymnographischen Texte

[16] Dagegen Capuani-Paparozzi, vgl. *M. Capuani, M. Paparozzi*, Athos: Die Klostergründungen ein Jahrtausend Spiritualität und orthodoxe Kunst, München 1999, S. 64.

im Gottesdienst besonders ausführlich erzählen, wird durch den Inhalt der Theophaniefeier deutlich.

Abgesehen von der Bemühung, das Prinzip der Themenauswahl mit Hilfe obiger Überlegungen herauszufinden, bleibt noch die Frage bestehen, welche Quellen oder Textvorlagen der Maler bei der Auswahl der dargestellten biblischen Ereignisse benutzt haben könnte. Hinweise könnte man sicher im Menäon des Januar finden oder in einer Art Hermeneia, wie sie in der von Phourna bekannt ist. Sowohl das Menäon, als auch die Hermeneia bieten eine Auswahl von Themen und Bildern, die auf einem Fest aus dem kirchlichen Jahreskalender basieren. Der kirchliche Jahreskalender spiegelt sich aber im Menäon wider, das vor allem dem liturgischen Zweck dient, denn der Gottesdienst der Theophanie mit der Großen Wasserweihe ist im Menäon vom Januar enthalten. Mit diesem Gottesdienst müssen daher alle Wasserweihezyklen in Verbindung gebracht werden.

Vergleich der Themenauswahl mit dem Menäon

In den Menaien ist jeder Tag des kirchlichen Jahreskalenders mit mehreren Festen besetzt. Der Gottesdienst der Theophanie richtet sich nach dem Menäon für Januar und trotz seines eindeutigen Inhalts besteht er aus mehreren Arten hymnographischer Dichtungen, die alle Bezug auf die Theophanie des Herrn nehmen, sich aber an verschiedenen Stellen der Feier befinden. Deshalb sollte man feststellen, welche alttestamentliche und neutestamentliche Szenen unter bestimmten Gottesdiensttexten angeführt sind, aber auch in welcher Anordnung sie in den Wasserweihezyklen eingereiht sind. Diese Abfolge ist insofern wichtig, als jede Szene von einer Lesung geprägt ist.

Die kurzen erzählerischen Angaben der Zyklusbilder beruhen ihrerseits, wie Huber für die Athosphialen feststellte, auf ausführlicheren Bibeltexten, aber auch auf hymnographischer Prosa sowie Predigten. Ich meine, die erwähnten Denkmäler enthalten in ihrer Ikonographie ebenfalls hymnographische Textangaben, z. B. die Prophetenschriftrollen. In der Reihenfolge wechseln sich alttestamentliche mit neutestamentlichen Texte ab. Die 14 alttestamentlichen Tageslesungen (Parömien), die miteinander durch Troparien und Stichiren verknüpft werden, sind im Theophaniegottesdienst des Menäons in drei Gruppen zu betrachten:

a. *Parömien 1-4*: Die feurige Wolkensäule (Gen 1, 1-13), Untergang der Ägypter (Ex 14, 15-18. 21-23. 27-29), Mose macht das bittere Wasser süß und Mose bei 12 Wasserquellen und siebzig Palmbäumen (Ex 15, 22-27); b. *Parömien 5-7*: Überführung der Bundeslade durch den Jordan (Jos 3, 7-8. 15-17), Zug Elia und Elisas durch den Jordan und die Himmelfahrt des Elia (4. Kön 2, 6-14[17]), Naemans Reinigung im Jordan (4. Kön 5, 9-14); c. *Parömien 8-14*: Prophezeiungen des Jesaja (Jes 1,16-20), Zug Jakobs durch den Jordan (Gen 32, 1-20), Auffindung des Mose (Ex 2, 5-10), Das Gebet Gideons (Ri 6, 36-40), Opfer des Elia (3. Kön 18, 30-39), Elisa reinigt das Wasser (4. Kön 2, 16-22) und die Lebenspendende Quelle (Jes 35, 6; 12, 3).[18]

[17] Die alttestamentlichen Zitaten sind nach Septuaginta wiedergegeben.

[18] Menäon des Rila-Klosters für Januar: *Минея Е'*, Москва, аωчд (=1894). Великой Синодалной Топографій, verglichen mit *A. Maltzew*, Menologion der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und Slavisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte, Berlin 1900-1901, S. 720-730.

In den im Gottesdienst ständig vorkommenden Psalmen 5, 22, 26, 28, 41, 50, 73, 76, 90, 92, 113 und 85 kommen auch Grundgedanken hinzu, die als Vorbild der Taufe Christi verstanden werden können:

„Die Stimme des Herrn erschallt über den Wassern, der Gott der Ehre donnert, der Herr über den großen Wassern" (Ps 28, 3); „Du hast das Meer zerspalten mit deiner Kraft, zerschmettert die Köpfe der Drachen im Meer" (Ps 73, 13); „Die Wasser sahen Dich, Gott, die Wasser sahen Dich und ängstigten sich, ja, die Tiefen tobten" (Ps 76, 17); „Herr, die Wasserströme erheben sich, die Wasserströme erheben ihr Brausen, die Wasserströme heben empor die Wellen" (Ps 92, 3); „Das Meer sah es und floh, der Jordan wandte sich ab" (Ps 113, 3).

Im Märtyrerkanon des Morgengottesdienstes (7. Ton) wird auf alttestamentliche Prototype wie Habakuk, Elia, Jona, Gideon, und Elisa hingewiesen, alles Gestalte, die man in den Wasserweihezyklen begegnet.

In der Apostellesung vor der Großen Wasserweihe (1. Kor 10, 1-4) wird an das geheimnisvolle Vorbild der Taufe der Israeliten im Roten Meer und an die selige Nahrungsspendung in der Wüste erinnert, wobei der Apostel Christus als den Felsen, aus dem Wasser strömt, bezeichnet. Im Menäon findet man den Text als Priestergebet des Sophronius von Jerusalem.

Es ist interessant, dass die ersten zwei von insgesamt vier Evangelien der Stundengebete aus dem Vorfeiergottesdienst (Mt 3,1-11 und Mk 1,1-8) nicht, wie man erwarten würde, das historische Ereignis der Taufe Christi wiedergeben, sondern die vorhergehenden Geschehnisse, nämlich die Johannespredigt in der Wüste von Judäa, die Bußtaufe des Volkes im Jordan und das Johanneszeugnis über den kommenden Messias. Daran lässt sich der enge Zusammenhang der Johannes-Szenen mit den Wasserweihezyklen sehr deutlich zeigen.

Die Evangelien der sechsten und der neunten Stunde (Mk 1, 9-13 und Mt 3, 13-17) enthalten aber beide vollständige Berichte über die Taufe Jesu.

Bei einem Vergleich dieser Texte mit den Vorschriften der Hermeneia sowie den Denkmälern wird deutlich, dass die Hermeneia nicht alle Ereignisse aus den Parömien erwähnt, dass es im Menäon Themen gibt, die weder die Hermeneia noch die Denkmäler enthalten[19] und dass das Menäon manche für die Hermeneia sowie die Zyklen üblichen Themen nicht enthält.[20]

Größere Abweichungen sind eher beim Vergleich mit den Vorschriften der Hermeneia festzustellen, und zwar sowohl in der Auswahl, als auch in der Anordnung der Szenen in den Denkmälern. Von Bedeutung ist hierbei, dass das Menäon, trotz festgestellter Abweichungen, in der Bestimmung der Themen und in ihrer Ordnung mit derjenigen der Denkmäler übereinstimmt.

Der Schlüssel für die Bestimmung der Zyklenthemen sind also die alt- und neutestamentlichen Lesungen des Menäons. Die Tatsache, dass das Menäon sich als Vorlage der Bilderreihen erweist, und die nachgewiesene Bedeutung seiner Festtagslesungen für die Auswahl der Szenen machen die Identifizierung nicht unwahrscheinlich.

---

[19] Die Erschaffung der Welt (1. Parömie, Gen 1, 1-13), die feurige Wolkensäule (Ex 13, 21, Menäon für den 6. Januar, mit Apostellesung 1. Kor 9, 19; 10, 4), die Speisung mit Manna (Ex 16,13, Menäon für den 6. Januar, Apostellesung, 1. Kor 9, 19; 10, 4), Durchzug Jakobs durch den Jordan (Gen 32, 24, Apostellesung, 1. Kor 10, 4).

[20] Wasser des Widerspruches (Ex 17, 6).

Durch die Beschriftung der Bilder ist diese Identifizierung gesichert. Auch solchen Bildprogrammen angehörende und dargestellte Propheten enthalten zahlreiche Schriftrollen, die eindeutig auf eine Übereinstimmung zwischen Bibeltexten, der Hermeneia sowie den Texten aus dem Menäon verweisen.

Der Gottesdienst der Theophanie im Menäon des Januars gab also die Grundlage der Kriterien ab, nach denen die Bilderreihe des gesamten Zyklus bestimmt wurden: Die Psalmen aus dem Vorfeiergottesdienst, die alttestamentlichen Lesungen (Parömien) und ihre Reihung im Theophanie-Gottesdienst sowie die neutestamentlichen Lesungen des Apostels und des Evangeliums, die zahlreichen hymnographischen Texte wie Troparien, Idiomela, Irmoi mit ihren Aposticha sowie die Ektenien und die Priestergebete, aber auch variable Faktoren wie die speziellen Forderungen des Auftraggebers, die Klostertradition, der Einfluss der Szenenauswahl von bereits existierenden verwandten Zyklen, dies alles selbstverständlich unter Berücksichtigung des für die Wasserweihe-Darstellungen zur Verfügung stehenden Raums.

1. Abweichungen zwischen den Zyklen und der Hermeneia

Die Bilder der Wasserweihephialen enthält die Hermeneia in einem Sonderkapitel, in dem sie vierzehn davon anführt: Taufe Christi, Bußtaufe des Volkes, Auffindung des Mose, Untergang der Ägypter, Mose macht das bittere Wasser süß, die 12. Wasserquellen und die 70. Palmbäume, Wasser des Widerspruchs, Übertragen der Bundeslade, Opfer des Elia, Elia geht durch den Jordan, Elisa reinigt das Wasser, Naemans Reinigung in dem Jordan und die Lebenspendende Quelle. So bietet sich eine mehr oder weniger vollständige Zyklusordnung, die jedoch in der Hermeneia außer den drei neutestamentlichen ausschließlich alttestamentliche Szenen enthält. Zugleich erkennt man bei ihren Vorschriften, dass im Mittelpunkt jedes Bildprogramms ein Himmelssegment mit Sonne, Mond und Sternen dargestellt werden muss:

„Oben in der Kuppel male den Himmel mit Sonne, Mond und Sternen, und außerhalb des Himmelskreises eine Glorie mit vielen Engeln".[21] Sämtliche erhaltenen Denkmäler zeigen entweder Gottvater (Rila, Philotheou), Christus Pantokrator (Chilandariou), eine Engelschar (Lavra, Vatopaidiou) oder Propheten (Dochiariou) in ihrer Mitte. In dieser Hinsicht ist den Vorschriften der Hermeneia teilweise in den Phialen der Lavra und von Vatopaidiou gefolgt worden. Ebenfalls in der Lavra und Vatopaidiou findet man 7/8-teilige Johannes-Bildreihen, während aus den Szenen mit Johannes dem Täufer, welche die Hermeneia einfach als „was am Jordan mit dem Vorläufer sich zugetragen hat"[22] beschreibt, in den meisten Zyklen nur die Bußtaufe ausgewählt wurde. So blieb auch dem Maler die Entscheidung der Auswahl auf der Grundlage des dargebotenen Materials offen.

Ein anderer variabler Faktor sind die Prophetenbildnisse, die für gewöhnlich zum Wasserweihezyklus dazugehören. Nach ihrer Anordnung sowie ihren Inschriften weicht diese Bilderreihe sowohl von der Hermeneia ab, als auch von den Prophetenreihen der meisten Denkmäler.

Im Vergleich mit der Hermeneia fehlen in den Zyklen von Rila, Koutloumousiou, Karakalou und Vatopaidiou die Szenen des Untergangs der Ägypter, der Übertragung der Bundeslade durch den Jordan, das Gebet Gideons, Naemans Reinigung im Jordan

[21] *A. Papadopoulos-Kerameus*, Denys de Fourna, Manuel d' Iconographie Chrétienne, St. Petersbourg 1909, S. 221, §9.
[22] Ebd.

und Elisas Reinigung des Wassers. Dazu findet man in keinem der Zyklen dieselbe Szenenanzahl, so wie es in der Hermeneia vorgeschrieben wird: In Rila sind es acht (6 davon alttestamentliche=AT), Chilandariou 18 (13 AT), Zographou 14 (8 AT), Lavra 21 (11 AT), Bačkovo 11 (8 AT), Philotheou 10 (8 AT), Koutloumousiou 3, Karakallou 2 und Vatopaidiou 8 neutestamentliche Szenen.

Ebenfalls sind alle erhaltenen sowie die hinzugefügten Bildthemen (z. B. Himmelfahrt des Elia und das Gebet Gideons, die von der Hermeneia nicht vorgeschrieben werden) in den entsprechenden alttestamentlichen Festtageslesungen des Menäons enthalten, so dass die Auswahl für Bilderzyklen nicht willkürlich erscheint, sondern vielmehr die Bedeutung der Gottesdiensttexte eben für die Themenauswahl bestätigt.

So können die Abweichungen zwischen den Zyklen und der Hermeneia unter den folgenden Kategorien zusammengefasst werden: Abweichungen in der Anzahl der Szenen, in den dargestellten Ereignissen und in der Reihenfolge der ausgewählten Bilderthemen. Im Vergleich zwischen den Themen des Menäons, der Hermeneia und den Denkmälern lässt sich aber schließen, dass für alle Zyklen grundsätzlich ein und dasselbe ikonographische Programm vorliegt.

2. Abweichungen in der Bildreihung des Menäons, der Denkmäler und der Hermeneia

Obschon manche Zyklen bei ihrer Szenenauswahl im Vergleich zur Hermeneia reduziert erscheinen, ist dennoch unter Berücksichtigung der verwandten Denkmäler auf dem Athos anzunehmen, dass den Lesungen des Menäons treu gefolgt wurde, nicht aber ihrer Reihenfolge. Auch die Hermeneia weicht in der Reihung mancher Themen vom Menäon ab, was auf den Gebrauch abweichender Menaien oder Synaxarien hinweisen dürfte.

Eine Störung in der Themenreihe betrifft vor allem die Auffindung des Mose: Die Hermeneia schreibt dem Bild die erste Stelle im Zyklus zu, während das Menäon es als 9. Lesung (Parömie) von allen 14 überliefert. Fast alle Zyklen folgen an dieser Stelle treu der Hermeneia. Eine Anordnung dieses Bildes gemäß dem Menäon lässt sich bei den Zyklen in Rila und in Philotheou erkennen (Abb. 1,2). Dieser Widerspruch innerhalb des Menäons kann in diesem Fall ebenfalls auf die Unterschiedlichkeit der verwendeten Quellen zurückgeführt werden. In der Hermeneia steht nämlich dieses Bildthema an erster Stelle nicht nur unter Mosesgeschichten, sondern auch in der Gesamtreihe und so ist es auch der Fall in fast allen Denkmälern. In den Zyklen von Rila und Philotheou steht das Bild jedoch am Ende. Bedenkt man aber, dass die ganze Reihe von Mose-Szenen in den genannten Denkmälern der Hermeneia sowie dem Menäon in umgekehrter Ordnung folgen, dann ist auch in diesem Fall (bei der Auffindung des Mose) eher die Anordnung des Menäons, also als Randbild, anzusetzen.

Ziemlich deutlich steht dagegen die Anordnung dieser Bildthemen in der Hermeneia, welche den 2., 3. und 4. Parömien des Menäons (Untergang der Ägypter, Mose macht das bittere Wasser süß und die zwölf Wasserquellen und siebzig Palmbäumen) genau folgen. Die Hermeneia lässt also die erste Lesung über die feurige Wolkensäule (Gen 1, 1-13) aus und nimmt als Bildvorlagen die nächsten drei Themen der Reihe nach, wobei dort als erstes Bild an dieser Stelle die Auffindung des Mose, die sonst im Menäon als 11. Parömie vorkommt, erscheint. Im Zyklus von Rila fehlt der Untergang der Ägypter (Ex 14, 15, 21-23 = 2. Parömie im Menäon) überhaupt, und dann wird der Hermeneia in einer verkehrten Bildordnung gefolgt, wobei die Bildreihe mit dem

Wasser des Widerspruches (Ex 17, 6) anfängt. Ähnlich ist es von der Zahl sowie der Anordnung her mit den Mose-Bildern in Bačkovo, Philotheou, Dochiariou, Chilandariou und Zographou.

Als 7. und 8. Bild werden in der Hermeneia das Opfer des Elia (3. Kön 18, 38) und der Zug Elias und Elisas durch den Jordan (4. Kön 2, 7-9) vorgeschrieben, welche in den Lesungen des Menäons als 5. und 6. Bild, also früher, überliefert werden. Außerdem sind diese zwei Themen im Menäon in umgekehrter Folge wiedergegeben: Zuerst den Zug Elias und Elisas durch den Jordan und dann das Opfer des Elia.

Die Himmelfahrt des Elia (4. Kön 2, 11) wird ebenfalls unterschiedlich angeordnet. Das Menäon gibt das Thema an zweiter Stelle, innerhalb der 5. Parömie wieder, die Hermeneia überliefert das Bild überhaupt nicht und in Rila ist es außerhalb des Zyklus angebracht. In der aus dem 19. Jh. stammenden Phiale von Chilandariou sind aber die drei Elia-Szenen ähnlich wie die Themen im Menäon angeordnet (Himmelfahrt, Zug und Opfer des Elia). Es fällt an dieser Stelle auf, dass die ersten zwei Bilder vertauscht sind: Zuerst das zweite Thema, nämlich Himmelfahrt des Elia und dann Zug Elias und Elisas durch den Jordan. In den meisten Denkmälern sind hingegen die drei Bilder gemäß der Reihenfolge im Menäon wiedergegeben: der Zug durch den Jordan und dann die Himmelfahrt des Elia.

Die unterschiedliche Anordnung der Himmelfahrt des Elia mag daran liegen, dass die Hermeneia dieses Thema einzeln nicht überliefert. Das Thema kommt aber im zweiten Teil der 5. Lesung nach dem Menäon (4. Kön 2, 6-14) vor und ist in den meisten Zyklen vorhanden.

Bilder mit Themen aus der Tätigkeit Johannes des Vorläufers und Täufers Christi gehören ebenfalls nicht in das von der Hermeneia vorgeschriebene Bildprogramm der Wasserweihephialen und sind in nur wenigen Phialen, z.B. der Lavra, von Vatopaidiou und Zographou, dargestellt. Wichtig ist, dass einzig in der Phiale von Vatopaidiou ein vollständiger Johannes-Zyklus aus acht Bildern anzutreffen ist (Abb. 6).

Das Fehlen von einzelnen Johannes-Themen in der Hermeneia kann möglicherweise darauf zurückgeführt werden, dass diese Bilder anderen ausführlicheren Gottesdiensttexten angehören und deswegen einen anderen Platz in der Malereiausstattung des entsprechenden Raums einnehmen konnten. So sind die Johannes-Szenen in den genannten drei Denkmälern von Szenen des üblichen Wasserweihekontextes stets getrennt wiedergegeben.

Außer den oben genannten Abweichungen gibt es bei den Wasserweihezyklen sonderbarerweise Themen aus den alttestamentlichen Lesungen, die hochbedeutend im Gottesdienst der Theophanie sind, die aber weder in der Szenenreihung der Hermeneia noch in den Denkmälern ihren Platz gefunden haben. So fehlen Themen wie das Sechstagewerk (Gen 1, 1-13), die feurige Wolkensäule (Ex 13, 21), die Speisung mit Manna (Ex 16, 13) und der Zug Jakobs durch den Jordan (Ex 32, 1-20).[23]

Der Inhalt dieser Texte deutet auf keine Wasserwunder hin. Diese bilden jedoch einen Teil der Hymnographie. Dass sie in den theophanischen Kontext des Gottesdienstes eingeführt wurden, mag daran liegen, dass die in den Parömien beschriebenen Ereignisse in der Apostellesung der Theophanie (1. Kor 10, 1-5) neben den Mose-Quellwundern erwähnt werden.

---

[23] Ausführliche Übersicht bei *E. Ivanov*, Das Bildprogramm des Narthex im Rila-Kloster in Bulgarien unter besonderer Berücksichtigung der Wasserweihezyklen, Erlangen 2002, S. 211, Tab. 8.

Die Einführung von Prophetenbildnissen in die Ikonographie der Wasserweihe lässt sich auch durch das Menäon bestätigen. In den Gottesdiensten des 5. und 6. Januar wird Bezug auf alttestemantliche Gestalten genommen, die in den genannten Zyklen entweder in der Prophetenreihe oder in den Zyklusszenen erscheinen. So werden z. B. die Propheten Maleachi, Jona, Habbakuk, Jesaja, David, Naeman und Gideon in die Hymnographie miteinbezogen.

Zusammenfassend kann man innerhalb der Ikonographie dieser Zyklen die Taufe Christi als den Hauptkern der Bildprogramme betrachten. Sie weist sowohl auf die Vorsehung Gottes über die Schöpfung, als auch auf die Theophanie und Wirkung des Erlösers hin. Dieser Hinweis wird durch die symbolische Wasserweihe bei den alttestamentlichen Wasserwundern wiederholt und weiterhin durch die Prophetenfiguren, sowie durch die Einbeziehung der Johannes-Szenen in manchen Gruppen verdeutlicht.

Die Taufe-Christi- und die Johannes-Szenen lassen sich typologisch wie auch inhaltlich als Darstellungen theophanischen Charakters mit den alttestamentlichen Allegorien verbinden, welche die gleiche gottesdienstliche Grundlage besitzen. Taufe und alttestamentliche Prototypen tragen beide die Idee der Reinigung und Erlösung durch das Wasser in sich und lassen auf die Errichtung und Ausstattung der Phialen bzw. Narthices zugunsten der Wasserweihe der Theophanie schließen. So ist anzunehmen, dass die Wandausstattung für den Theophaniegottesdienst gedacht war. Das bestätigen sowohl die heutige liturgische Praxis der Orthodoxen Kirche als auch die steinernen Weihbecken unter den mit genannten Zyklen bemalten Kuppeln der Phialen und der Narthices (Abb. 8).

Besondere Bedeutung kommt den Beischriften zu, anhand derer die Identifizierung der Wasserweihezyklen erst möglich wurde. Diese bieten nicht nur Datierungshinweise, sondern auch einen festen Ausgangspunkt zum Vergleich mit anderen analogen Denkmälern.

Beispiele solcher Wasserweihe-Konzeptionen sind in den Phialen der Athos-Klöster Lavra, Vatopaidiou und Philotheou, Dochiariou, Chilandariou und Zographou, sowie in den Narthices von Rila, Bačkovo, Karakallou und Koutloumousiou anzutreffen. Dabei ist die Zusammenstellung von Szenen mit Wasserwundern in einem Zyklus nachbyzantinischer Formulierung auf die erste Hälfte des 17. Jh.s zurückzuführen. Anfangs wurden nur wenig Darstellungen der Wasserwunder an untergeordneten Stellen außerhalb des Kirchenraumes (Exonarthex oder Phiale) angebracht, doch werden sie bis in das späte 19. Jh. hinein in ihrer Themenauswahl und Anzahl weniger.

Im Bildprogramm dieser Zyklen ist die Idee der Theophanie versinnbildlicht und gleichzeitig durchgehend mit ikonographischen sowie hymnographischen Hinweisen auf den Theophaniegottesdienst und die anschließende Wasserweihe verbunden. Innerhalb dieser theologischen Hauptaussagen konzentrieren sich die Darstellungen auf das Medium Wasser als Erlösungselement. Den Grund dafür bilden nicht ortsbezogene Traditionen oder Wasserkulte, sondern primär die liturgische Praxis, wie sie sich in der Gottesdienstordnung der Theophanie widerspiegelt.



Abb. 1. Rila-Kloster, Narthex: Wasserweihezyklus

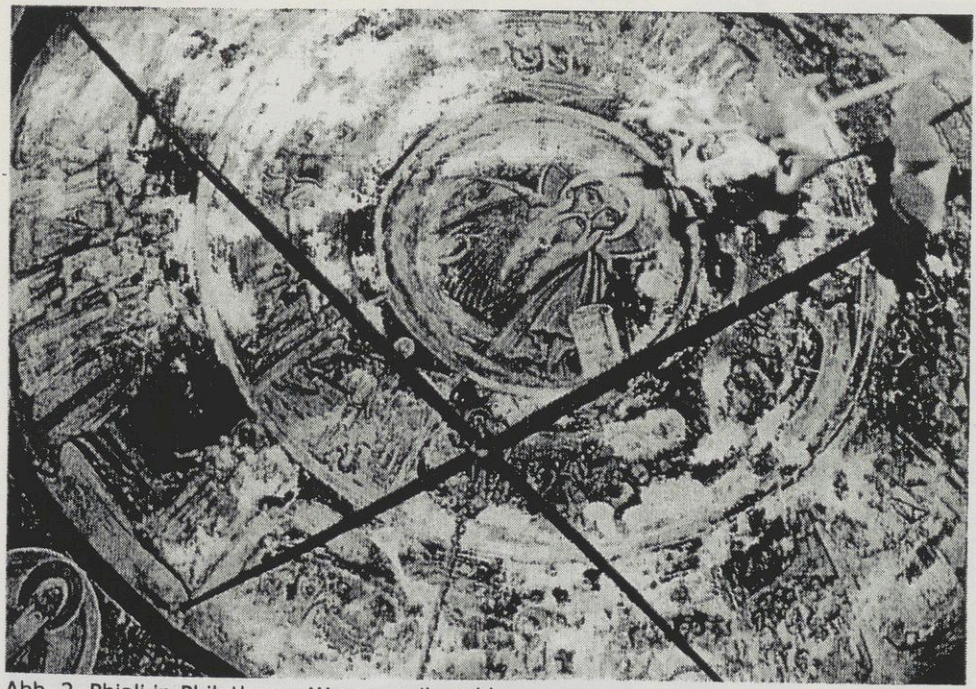


Abb. 2. Phiali in Philotheou, Wasserweihezyklus



Abb. 3. Phiali in Chilandarion, Wasserweihezyklus

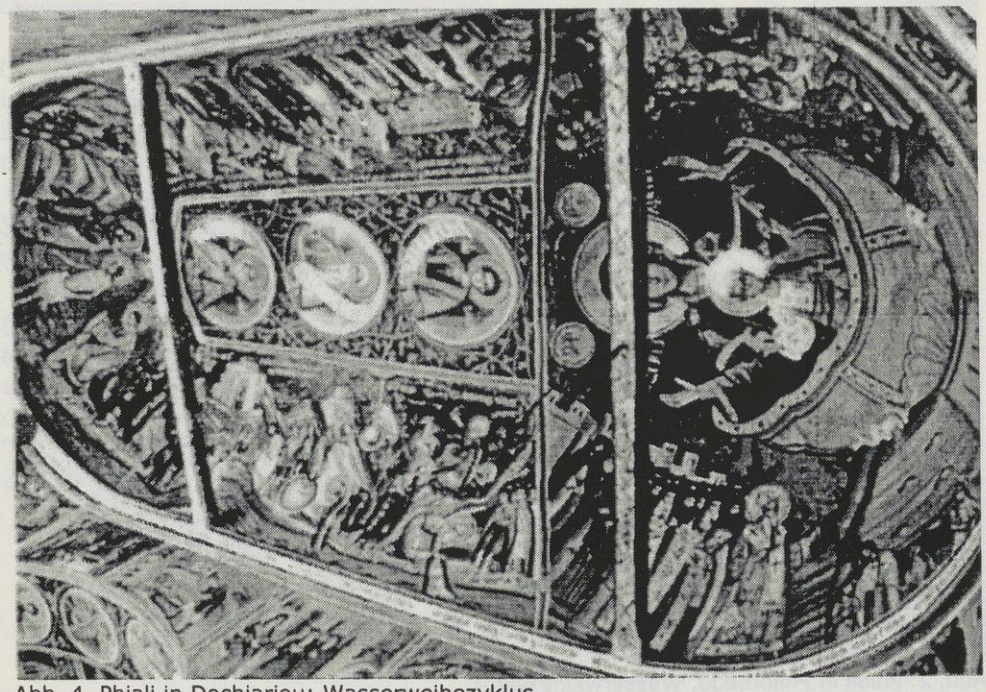


Abb. 4. Phiali in Dochiariou: Wasserweihezyklus

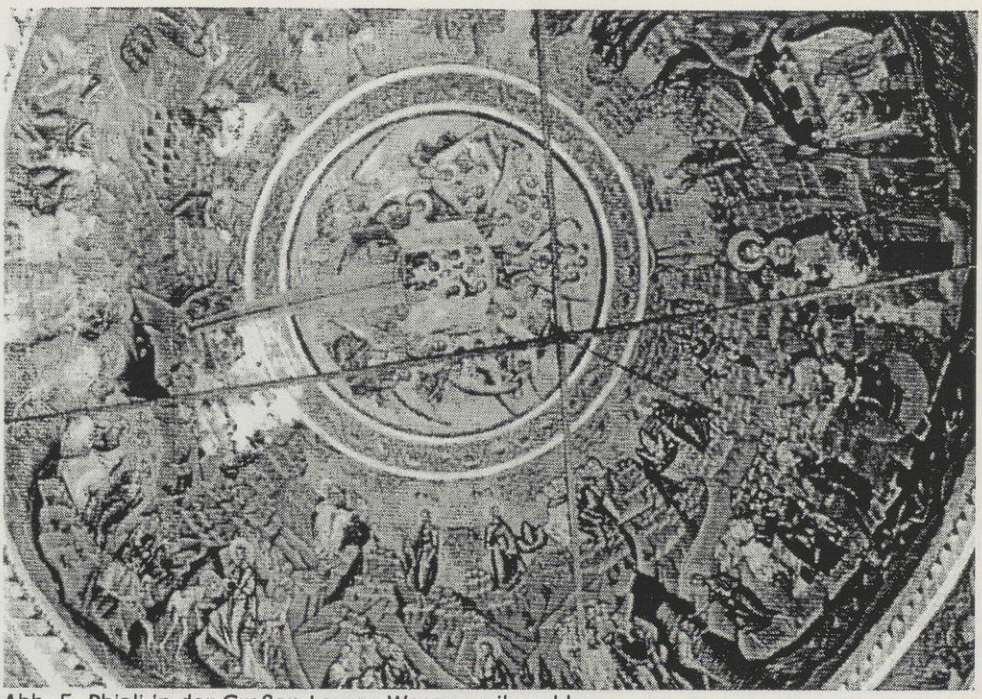


Abb. 5. Phiali in der Großen Lavra: Wasserweihezyklus



Abb. 6.: Phiali in Vatopaidion, Wasserweihezyklus

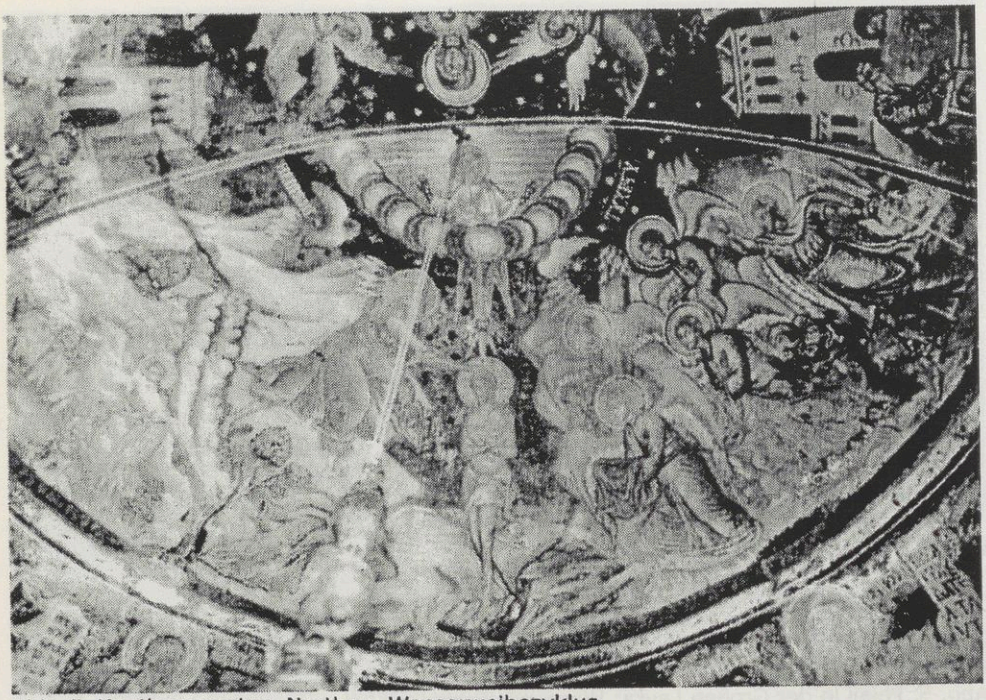


Abb. 7. Koutloumousiou, Narthex. Wasserweihezyklus

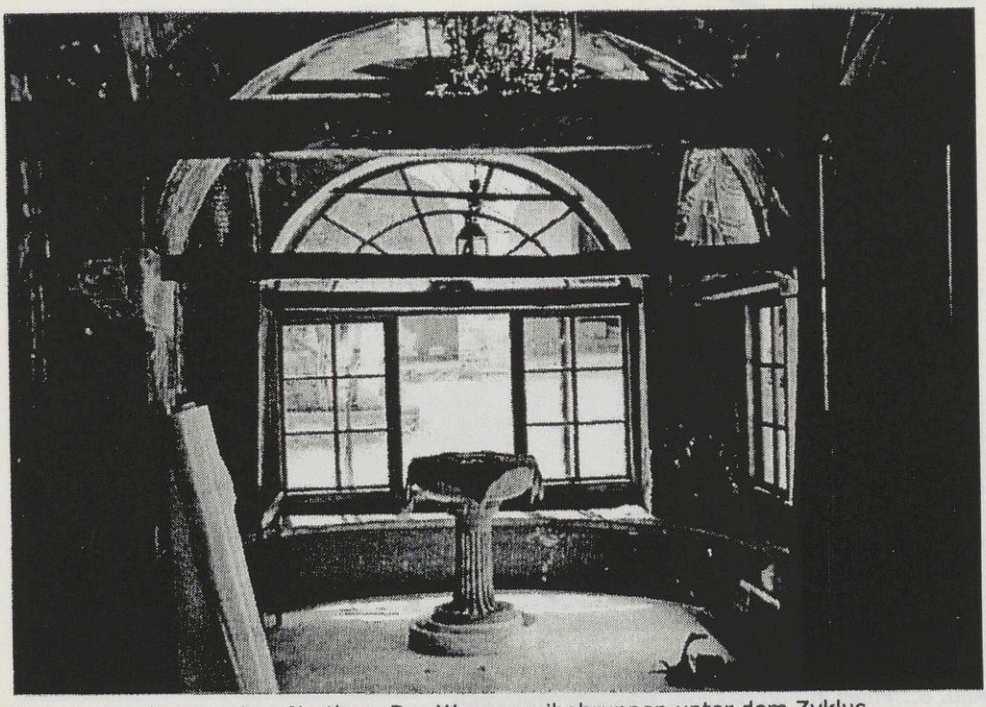


Abb. 8. Koutloumousiou, Narthex. Der Wasserweihebrunnen unter dem Zyklus

Dokumente

Ansprache des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios bei der Eröffnung der 12. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (Trondheim, 26. Juni 2003)

Es ist für uns eine Freude und ein großes Privileg, hier bei der Eröffnung der 12. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen das Wort an Sie zu richten. Möge Jesus Christus, unser Heiland, der allein heilen und versöhnen kann, uns in unseren Diskussionen begleiten. Möge er uns Mut geben, Großzügigkeit und schöpferische Visionen verleihen.

Unsere Aufgabe ist nicht leicht. Wie kann es uns gelingen, ein wirkliches Zeugnis abzulegen zu einer Zeit, in der die Europäische Union sich rasch erweitert, da Europa versucht, sich zu verstehen und neu zu definieren, zu einer Zeit, wo viele wünschen, Christus und die christliche Kirche vollkommen auszuschließen aus ihrer Definition dessen, was Europa ausmacht? Wie können wir dem heutigen Europa eine Botschaft vermitteln, die zugleich demütig und prophetisch, kenotisch und gleichzeitig herausfordernd ist? Wie können wir die Seligpreisung „Selig sind, die Frieden stiften, denn sie werden Gottes Kinder heißen" (Mt 5,9) in die Praxis umsetzen und gleichzeitig Christi Lehre gegenüber treu sein, Christi, der sagt, dass er „nicht den Frieden, sondern das Schwert" bringt (Mt 10,34)? Wie können wir Gottes Warnung ernst nehmen mit den Worten des Propheten Jeremia „Sie haben den Schaden meines Volkes nur leichthin geheilt, indem sie sagen, Friede, Friede und ist doch kein Friede" (Jer 8,11)?

Von Anfang an müssen wir uns über eines klar sein. Christus sagt zu uns „Ohne mich könnt ihr nichts tun" (Joh 15,5). Es ist frappierend, dass in der Philokalie, der klassischen orthodoxen Sammlung geistlicher Texte, es keinen Vers aus der Heiligen Schrift gibt, der öfter zitiert wird als dieser.

„Ohne mich könnt ihr nichts tun". Alles ist Gabe, alles ist Gnade. Wenn wir ein Wort der Heilung und Versöhnung an Europa richten wollen, dann muss dieses Wort Gottes Wort sein und nicht unser eigenes. Was wir als christliche Gemeinschaften der Welt anbieten können, ist kein Programm, keine Ideologie, sondern eine Person: den Theanthropos (Gott-Menschen), Jesus Christus. Heilung bedeutet Rettung und Erlösung bedeutet Christus, der Heiland und Erlöser. „Meine Augen haben deinen Heiland gesehen" (Lk 2,30), sagt Symeon der Ältere zu Gott, als er Christus im Tempel empfängt. Für Symeon bedeutete Erlösung nicht eine Reihe von Ideen, sondern gerade dieses Kind, das er vor sich sah, diesen 40 Tage alten Knaben, den er in seinen Armen hielt. „Ich bin die Wahrheit" (Joh 14,6), hat Christus betont. Die erlösende Wahrheit ist nicht eine Reihe von Vorschlägen, sondern eine lebendige Person.

Das Heil ist Jesus Christus, der Heiland: Aber was bedeutet Christus für uns? Lasst uns die Begegnung des auferstandenen Christus mit seinen Jüngern am Osterabend (Joh 20, 19-20) in Erinnerung rufen, um unsere Versammlung mit diesem Leitbild zu inspirieren. Das erste Wort, das er an sie richtete: „Friede sei mit euch" ist ein Wort der Heilung und Versöhnung, das ihnen Freude bringt. Danach zeigt er ihnen seine Wundmale, die Zeichen seines Leidens an seinen Händen und seiner Seite.

Warum hat Jesus das getan? Wir könnten antworten, um erkannt zu werden, um den Jüngern zu zeigen, dass er tatsächlich er selber ist, sie zu überzeugen, dass derjenige, der kurz zuvor noch am Kreuz hing, wieder lebendig ist, gegenwärtig unter ihnen in demselben Leib, in dem er gelitten hat und gestorben ist.

Sicherlich bedeutet die Handlung unseres Herrn aber mehr als das. Die Wunden, die der auferstandene Christus seinen Jüngern zeigt, machen ihn für die leidende Menschheit glaubwürdig. Diese Wunden bedeuten Heilung und Hoffnung für uns. Sie erklären, dass, obwohl er siegreich von den Toten auferstanden ist, obwohl er bald in Herrlichkeit zum Himmel fahren wird, in seinem vollkommenen Sein noch immer Raum bleibt für unseren Schmerz und unsere Angst. Die Wunden des auferstandenen Christus betonen die Wahrheit dessen, was im Hebräerbrief gesagt wird (im ganzen Neuen Testament gibt es vielleicht keinen christologischen Text, der wichtiger ist als dieser): „Wir haben keinen Hohenpriester, der mit unseren Schwächen kein Mitleid haben könnte, sondern der wie wir in allem versucht worden ist, doch ohne Sünde" (Hebr 4,15).

Diese Worte lassen uns darüber nachdenken, wie Christus in doppelter Weise als unser Heiland und Retter handelt. Er ist zuerst unser Retter, weil er - in den Worten des Nizänischen Glaubensbekenntnisses - „wahrer Gott von wahrem Gott" ist. Die Erlösung ist ein göttlicher Akt; ein Prophet kann nicht der Retter der Welt sein, denn der Tod eines bloßen Menschen kann nicht den Tod vernichten. Wenn Christus uns daher retten soll, muss er Gott sein. Er kann nicht einfach einer von uns sein.

Zweitens macht der Hebräerbrief klar, dass Erlösung eine Antwort auf menschliche Not ist. Christus, unser Gott, heilt uns nicht aus einer sicheren Entfernung, nicht rein äußerlich, sondern indem er selber zu dem wird, was wir sind, indem er sich selbst vollkommen verletzlich macht, indem er all unseren Schmerz und unsere Trauer in sich aufnimmt: „In allem versucht wie wir", mit und für uns in seiner barmherzigen Liebe leidend, ist er wahrlich der verwundete Heiler. Obwohl er nicht einer von uns ist, ist er eins mit uns.

Wie der hl. Gregorios von Nyssa in seinem katechetischen Gebet betont, müssen die wahre Größe und Herrlichkeit Gottes nicht in irgendeinem Akt überwältigender Macht wie dem der Schöpfung des Alls gesehen werden, nicht in irgendeinem kosmischen Wunder wie das der Stillung des Sturms, sondern eher in der Selbstentäußerung, durch die er an unserer Zerbrechlichkeit und Gebrochenheit teilgenommen hat, indem er gehorsam bis zum Tod war, selbst zum Tod am Kreuz. Seine volle Teilnahme an unserer Demütigung ist der wahre Höhepunkt seiner göttlichen Allmacht. Gott ist nie so stark, als wenn er am schwächsten ist.

Auf diese Art und Weise heilt und versöhnt Jesus Christus. Das ist die Botschaft, die wir Europa bringen müssen.

Wenn wir von Christus als dem Heilenden und Versöhnenden sprechen, müssen wir noch etwas Anderes hinzufügen. Erlösung ist persönlich, aber nicht für die ein-

zelne Person. Keiner wird allein gerettet. Wir werden in der Kirche erlöst als ihre Glieder und durch unsere Gemeinschaft mit allen ihren anderen Gliedern. Heilung und Versöhnung in Christus haben eine ekklesiale Dimension. Wir werden durch unsere Einverleibung in den Leib Christi durch die Sakramente der Taufe und der Eucharistie gerettet.

Genau hier werden wir mit einer der Herausforderungen konfrontiert, die wir an dieser -Vollversammlung nicht vermeiden können. Unsere Einheit ist echt, aber noch unvollständig. Trotz aller Fortschritte, die wir in unserer Suche nach sichtbarer Einheit gemacht haben - und dafür danken wir Gott! - sind wir Orthodoxe weiterhin davon überzeugt, dass die Zeit noch nicht gekommen ist, wo wir gemeinsam am Tisch des Herrn seinen Leib und sein Blut teilen können. Es bestehen noch immer ernsthafte Lehrfragen, über die wir uns als Kirchen noch nicht einig sind. Gemäß unseres orthodoxen Verständnisses der Eucharistie wäre es unrealistisch und sogar unaufrichtig, wenn wir gemeinsam das heilige Abendmahl feiern würden.

Wenn wir diese schmerzliche und umstrittene Frage diskutieren, müssen wir alle ständig die Aufrichtigkeit und geistliche Integrität aller, die anderer Meinung sind, achten. Diejenigen, die glauben, dass die Zeit noch nicht gekommen ist, gemeinsam das Abendmahl zu feiern, sollten nicht der Gegenseite vorwerfen, die Heiligen Mysterien in einer oberflächlichen und leichtfertigen Art zu behandeln.

Gleichzeitig sollten diejenigen, die glauben, dass wir jetzt schon gemeinsam Kommunion feiern können und sollten, nicht behaupten, dass es jedem, der «noch nicht » sagt, an Offenheit und Liebe fehlt. Gott allein weiß, wer von uns den größten Respekt für die Eucharistie hat und die größte Liebe.

Ich möchte mit zwei Vorschlägen abschließen. Lasst uns praktisch sein, und lasst uns still sein.

Lasst uns zuallererst in unseren Überlegungen versuchen, praktisch und realistisch zu sein. Heilen bedeutet Entfernen von bestimmten Wunden; Versöhnung bedeutet das Überwinden von echten Spaltungen. Es reicht nicht, Theorien zu formulieren; wir müssen Lösungen zu konkreten Handlungen finden.

Wie wir aus dem Gleichnis von den Schafen und den Böcken (Mt 25,31-46) lernen, werden Sie und ich beim Jüngsten Gericht nicht gefragt werden, wie streng wir gefastet haben, wie oft wir uns beim Gebet gebeugt haben, wie viele Bücher wir geschrieben haben, wie viele Reden wir bei internationalen Konferenzen gehalten haben.

Wir werden gefragt werden: Habt ihr den Hungrigen zu essen gegeben? Habt ihr den Dürstenden zu trinken gegeben? Habt ihr Fremde in euer Heim aufgenommen? Habt ihr den Nackten Kleidung gegeben? Habt ihr für die Kranken und Gefangenen gesorgt? Das ist alles, was wir gefragt werden. Die Liebe zu Christus zeigt sich in der Liebe für andere Menschen, und es gibt keinen anderen Weg.

Merken Sie sich im Blick auf alle, die in Bedrängnis und Not leben, dass Christus «ich» sagt: „Ich war hungrig, ich war durstig, ich war fremd, krank, nackt und gefangen."

Christus sieht auf uns mit den Augen aller, die leiden. Ist das nicht beängstigend?

Fast überall in den wohlhabenderen Städten Europas sind die Strassen voll von hungrigen und obdachlosen Menschen, voll von jungen Frauen - viel zu oft kommen sie aus den ärmeren Ländern -, die dem Laster und der Prostitution verfallen sind. Was tun die europäischen Kirchen dagegen?

Eine unserer Aufgaben auf dieser Vollversammlung wird es sein, miteinander über diese Probleme zu sprechen, miteinander über die Projekte sozialer Hilfe und für Wiederaufbau zu reden, in denen unsere kirchlichen Gemeinschaften engagiert sind. Wenn wir genügend Zeit hätten, hätte ich Ihnen heute gerne etwas über die Bemühungen des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel gesagt, sich der ökologischen Krise zu stellen, sich mit dem Dilemma der Bioethik auseinander zu setzen und den Straßenkindern im Phanar-Stadtteil zu helfen.

Wir alle hier in diesem Gottesdienst haben unsere eigenen Geschichten zu erzählen, aber wenn wir einander zuhören und aus der Erfahrung der anderen lernen, sollten wir auch unser Gewissen erforschen und bereuen.

Und wie viel mehr noch hätten wir tun können und sollen!

Lassen Sie uns sodann praktisch sein; und an zweiter Stelle lassen Sie uns auch manchmal still werden. Geben Sie uns ein wenig Raum an dieser Versammlung für die Dimension von "Hesychia" oder kreativer Stille. „Seid still und erkennt, dass ich Gott bin" (Ps 46,11). Wenn wir einander zuhören, lasst uns auch auf den Heiligen Geist hören.

Der hl. Ignatius von Antiochien sprach von Christus als „dem Wort, das aus der Stille kam". Falls unsere Worte auf dieser Konferenz nicht aus der Stille des Herzens kommen, dann werden wir, wie Paulus es ausdrückt, „tönendes Erz und klingende Schellen" sein.

Aber wenn die Worte, die wir auf dieser Versammlung an Europa richten, in der Tat Worte sind, die aus der Stille kommen, dann werden sie durch Gottes Gnade und Barmherzigkeit Worte des Feuers, der Befreiung und der Schöpfung von Leben sein.

Rezensionen

Hubert Frankemölle (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (Quaestiones Disputatae 172), Freiburg-Basel-Wien: Herder 1998, 276 S., 10 Abb. (ISBN: 3-451-02172-2)

Das Verhältnis zwischen dem „Alten" und „Neuen" Testament und entsprechend zwischen den Juden und den Christen ist von den Anfängen des Christentums eine hoch interessante Angelegenheit und ein besonders brisantes Problemfeld gewesen. Aus der Behauptung der Abfolge von altem Bund und neuem Bund entstand als jahrhundertelange Konsequenz der Eindruck einer angeblichen Verdrängung und Ersetzung des „Alten" durch den „Neuen". Dieses vorausgesetzte Verdrängungs- oder Substitutionskonzept, das manchmal ohne tiefere Begründung behauptet wird, unterschlägt die diesbezügliche Stelle Röm 11,28-29, wo es heisst, dass die Berufung Gottes an Israel unwiderruflich ist (ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ). Diesen und weitere einschlägige Texte des Neuen Testaments (z. B. Lk 22,20; 1 Kor 11,25; Hebr 8,13) haben die am vorliegenden Sammelband beteiligten Autoren aufgegriffen und u.a. versucht, die Rezeption dieser biblischen Zeugnisse in der systematischen Theologie wie auch in der Kunst (Skulpturen von Kirche und Synagoge) darzustellen.

Hauptbestandteil des Bandes sind die vier zentralen Referate der vom 17. bis 21. März 1997 in Innsbruck stattgefundenen Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler sowie die teilweise überarbeiteten Arbeitstexte zur Einführung der Tagung und zu den Thematiken der fünf Seminargruppen. Den Band runden ein spezieller Beitrag zu Röm 11,27 und eine diesbezügliche kunsthistorische Studie ab.

Norbert Lohfink liefert den ersten einführenden Beitrag mit dem Titel „Kinder Abrahams aus Steinen. Wird nach dem Alten Testament Israel einst der `Bund` genommen werden?" (S. 17-43), in dem er einen thematischen und gleichzeitig hermeneutischen Überblick über die Aussagen vom Bund in den heiligen Schriften der Juden bietet. *Walter Groß* stellt in seinem Text über „Rezeption in Ex 31,12-17 und Lev 26,39-45. Sprachliche Form und theologisch-konzeptionelle Leistung" (S. 44-63) die entsprechenden „Bundes"-Motive und die daraus sich ergebenden Textanspielungen vor. Im Beitrag von *Chana Safrai* mit dem Titel „Bund der Rishonim/der Ersten und der Bund für die Goyim" (S. 64-77) geht es um die Partizipationsmöglichkeit der Goyim/der Völker (Nichtjuden) am zwischen Gott und den Rishonim/den Vorfahren geschlossenen Bund und die einschlägige Haltung der Rabbiner dazu.

Die Studie von *Karl Löning* mit dem Thema „Eschatologische Krise und (Neuer) Bund. Zum Stellenwert des Bundes-Motivs im Zusammenhang neutestamentlicher Soteriologien" (S. 78-116) eröffnet den rein neutestamentlichen Teil des Buches. Darin wird auf die wichtigsten Bundes-Traditionen des Neuen Testaments bei Lukas, Paulus und im Hebräerbrief eingegangen und jeweils eine exegetische Konzeption dargestellt.

Der Beitrag von *Walter Kirchschläger* über „'Bund' in der Herrenmahltradition" (S. 117-134) nimmt auf eine sehr interessante Weise die Bund-Konzeptionen in der synoptischen Tradition unter die Lupe. Das Thema „Gottes Bundesstiftungen und der neue Bund bei Paulus" (S. 135-156) von *Jost Eckert* erweist sich für die ganze Problematik als besonders bedeutsam, insofern damit die Bundesstiftungen Gottes im dialektischen Vergleich mit der paulinischen Theologie in Erwägung gezogen werden. Unter dem Titel „Gottes 'Bund' mit Israel nach Röm 11,27" (S. 157-170) bewegt sich *Franz Mußner* innerhalb der vielfältigen Auslegungsgeschichte der Exegese seit 1910 zum obengenannten Vers (καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη) und spricht vom ungekündigten und ewigen Bund Gottes mit den Vätern Israels. Der Herausgeber dieses Bandes, *Hubert Frankemölle,* verknüpft in seinem Papier mit dem Titel "Der 'ungekündigte Bund' im Matthäusevangelium? Von der Unverbrüchlichkeit der Treue Gottes im Matthäusevangelium zu Israel und zu den Völkern" (S. 171-210) die im ersten synoptischen Evangelium vorkommende Abendmahlstradition mit den dem Evangelisten vorgegebenen breiteren biblischen Sachverhalten.

Mit der Studie von *Knut Backhaus* über „Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit: Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone" (S. 211-231) eröffnet sich der dritte und letzte Teil des Bandes, der sich allmählich von den Schriften des neutestamentlichen Kanons loslöst. Der Autor dieses Beitrags wendet sich der Untersuchung und semantischen Deutung des im Hebräer- und Barnabasbrief sowie im Dialog mit dem Juden Tryphon vorkommenden heilsgeschichtlichen „Bund"-Motivs zu. Im Anschluss daran behandelt der Systematiker *Herbert Vorgrimler* mit dem Beitrag „Der ungekündigte Bund. Systematische Aspekte" (S. 233-247) die Bund-Thematik unter kritischer Berücksichtigung bedeutender Traktate der Ethik, Christologie und Kirche. Diese wissenschaftliche Sammlung schließt mit einem Beitrag aus dem Bereich der religiösen Kunst. *Herbert Jochum* zeichnet mit seinem Text über „Ecclesia und Synagoga. Alter und Neuer Bund in der christlichen Kunst" (S. 248-276) die mit der Zeit zunehmende Entfernung des Christentums vom Judentum und die Differenzierung in den Begriffen „Kirche" und „Synagoge" nach.

Um den gesamten Band zu beurteilen, könnte als wichtige Feststellung herausgestellt werden, dass die Rede vom „Neuen" Bund keine Neuheit der christlichen Kirche ist, sondern schon im Alten Testament, wenn nicht unmittelbar, doch aber auf eine gewisse Weise existiert. Das Buch thematisiert eine wichtige theologische Problematik, die im Rahmen der jüdisch-christlichen Begegnungen und des eigenen christlichen Selbstverständnisses „von den Wurzeln her" (S. 16) von Belang ist. Und genau hier liegt der wesentliche Beitrag des Buches, das zu weiterer produktiven Diskussion mehrerer Aspekte dieser Problematik herausfordert und einlädt.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Norbert Baumert, KOINONEIN und METECHEIN - synonym? Eine umfassende semantische Untersuchung, (Stuttgarter Biblische Beiträge 51), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 2003, 564 S. (ISBN: 3-460-00511-4)

Es handelt sich dabei um eine Monographie, die aus den verschiedenen Forschungen (hauptsächlich im paulinischen Schrifttum) des Vf.s entstanden und für die Grammatik, Semantik, Etymologie, Syntaktik, Hermeneutik und allgemein die Theologie von Bedeutung ist. Im vorliegenden Buch werden alle neutestamentlichen Stellen, welche die Verben κοινωνεῖν und μετέχειν und die davon abgeleiteten Begriffe enthalten, gründlich in der tiefen Bedeutung der einzelnen Wörter und im sich ergebenden Kontext erforscht. Diese enorm wichtigen theologisch-dogmatischen Texte (wie z. B. Röm 15,27; 1 Kor 9,23; 10,16 oder Phil 2,1) werden konsequent nach ihrem Konsens befragt. Umrahmt von treffenden Exkursen in der entsprechenden alttestamentlichen Terminologie und den kommentierenden Texten der Kirchenväter, kommt die sehr detaillierte Studie zu interessanten Ergebnissen.

Der Vf. zeigt, dass der Gedanke „Gemeinschaft" zum Kern des Wortes Koinonia zuzuordnen ist, während das Element „Teilhabe" doch wohl zum Wortstamm des Terminus metechein gehört. Solche Feststellungen und ihre kontextuellen Konsequenzen verleihen dem Band eine besondere Bedeutung, weil darin auch exegetische Folgerungen gezogen werden, die ihrerseits weitere Perspektiven für Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und andere Aspekte der Theologie implizieren. Daher kann dieses zuerst für die neutestamentliche Wissenschaft, aber auch darüberhinaus wichtige Werk für jeden Interessierten bedenkenlos empfohlen werden.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Annemarie C. Mayer, Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: Reihe 2; Bd. 150), (ISBN 3-16-147865-7)

Der Epheserbrief ist eine ekklesiologische Epistel von hoher ökumenischer Bedeutung; nicht von ungefähr wird er in den Konsensdokumenten der christlichen Ökumene von allen Bibeltexten am meisten zitiert. In Christus zur Kirche aus Juden und Heiden vereint, sind die Christen durch Christi Geist dazu bestimmt, die Einigkeit der Liebe durch das Band des Friedens zu fördern und zu erhalten: „*ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist" (Eph 4,5). In ihrer Studie zur „Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene", die im Wintersemester 2001/02 unter dem Titel „Fecit utraque unum: Sprachhermeneutische Erwägungen zur ökumenischen Relevanz des Epheserbriefes heute" von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Inauguraldissertation angenommen wurde, unterstreicht Annemarie C. Mayer die hervorragende Ökumenerelevanz von Eph in Geschichte und Gegenwart sowie die Annahme, wonach das Lehrschreiben „typisch evangelische Anliegen mit typisch

katholischen und orthodoxen in organischer Weise" (*F. Mußner*, Art. Epheserbrief, in: TRE 9, S. 743-753, hier: S. 750) verbinde.

Die lesenswerte Untersuchung enthält vier Teile: Ein *erster* behandelt unter besonderer Berücksichtigung von Semantik und Stil klassische Einleitungsfragen nach Verfasserschaft, möglichen Adressaten sowie Anlass und Absicht von Eph sowie dessen inhaltliche und methodische Nähe zum Grundproblem gegenwärtiger Ökumene, die Vielheit nicht nur unterschiedlicher Ortskirchen, sondern differenter und z.T. auch gegensätzlich bestimmter Kirchentümer und Denominationen ins Verhältnis zu setzen zur una sancta, welche die symbola oecumenica bekennen.

Der umfangreiche *zweite* Teil bietet eine eindringliche sprachliche Analyse der Einheitsthematik im Eph. Um den Einheitsbegriff, der eingangs terminologisch analysiert und näher bestimmt wird, zu verdeutlichen, greift Eph auf einen reichen Fundus ekklesiologischer Bildsprache zurück, die die Vf.in auf der Basis einer entwickelten Theorie der Hermeneutik der Metapher detailliert untersucht. In Betracht kommen das organische Bildfeld mit seiner Leibmetaphorik, die gleichsam eine Anatomie kirchlicher Einheit bietet, ekklesial interpretierte Architekturbilder wie die Bau- und Tempelmetaphern, schließlich das familiär-politische Metaphernfeld, in dessen Spannungsbereich das soziale Gerüst kirchlicher Einheit vorstellig und anschaulich wird.

In einem *dritten* Teil wird sodann die Art und Weise, wie Eph die Einheit der Kirche sprachlich zu bezeichnen und zu bewirken versucht, auf den gegenwärtigen ökumenischen Diskurs übertragen. Dabei unterbreitet Vf.in nicht nur eine interessante lutherisch/römisch-katholische Fallstudie zur Frage, wie Kirchen heute den Eph lesen, sondern entfaltet auch Grundzüge einer ekklesiologischen Metaphorik, die Bildsprachmodelle in eine spannungsreiche Beziehung setzt zu kirchlichen Einheitsmodellen.

Eine abschließende Bilanz bezüglich der Einheitssprache des Eph und ihrer Bedeutung für die Wahrnehmung und Pflege der metaphorischen Dimension der Ökumene bietet der *Schlussteil*. Die Kombination begrifflicher und metaphorischer Redeweise, wie sie für das Sprachmodell von Eph spezifisch sei, könne, so Mayer, auch heutzutage konfessionelle Sprachbarrieren überwinden und ökumenische Sachkonflikte lösen helfen. Grundlegend ist die Annahme, „dass die Einheit der Kirche durch eine Pluralität von Begriffen und Metaphern ihre semantisch höchstmögliche Bestimmtheit erreicht" (S. 331). In den Kontext dieser These gehört die Anregung, „das hermeneutische Prinzip des differenzierten Konsenses um die Idee einer differenzierten Komplementarität der Kirchen zu erweitern" (S. 332). Damit Kirchen Kirchen bleiben und eine Kirche werden, gilt es die Eindeutigkeit des Begriffs mit der Vieldeutigkeit der Metapher ekklesiologisch zu vermitteln, um so die Gleichursprünglichkeit und Parität von kirchlicher Einheit und Vielheit denken und praktizieren zu können.

Ergänzend sei auf den 1994 vorgelegten ekklesiologischen Entwurf für Studium und Praxis „Kirche" des katholischen Theologen Jürgen Werbick verwiesen. Auch bei ihm bildet nicht der Einheitsbegriff kirchlichen Wesens den Ausgangs- und zentralen Bezugspunkt ekklesiologischer Reflexion. Diese ist vielmehr bildlich bestimmt, insofern Werbick sich argumentativ durchweg an den überlieferten Grundmetaphern für Kirche orientiert, um die in ihnen zur Darstellung gebrachten, begrifflich nicht auf-

hebbaren Spannungen nachzuzeichnen und von ihnen her die kirchliche Wirklichkeit zu verstehen (vgl. meine Rez. in: ThLZ 120 [1995], Sp. 473-476).

Gunther Wenz, München

Grigorios Liantas, Ο διμερής θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Παλαιοκαθολικών, Thessaloniki 2000, 204 S. (ISBN 960-431-613-3)

Im Geleitwort zu dieser interessanten Arbeit unterstreicht Prof. Antonios Papadopoulos ihren Beitrag zur Bekanntmachung der Altkatholischen Kirche vor einem breiteren orthodoxen Publikum. Gegenstand der Arbeit, die sich den wichtigen dogmatischen Themen widmet und Texte „gemeinsamen Glaubens der Orthodoxen und Altkatholiken vorstellt" (so Papadopoulos, S. 10), ist sowohl die Geschichte des Altkatholizismus als auch der Dialog zwischen Orthodoxen und Altkatholiken in der Zeitspanne 1975-1987. Papadopoulos hebt auch die grundlegende Frage der Arbeit hervor: Wieso gelangen die beiden Traditionen trotz ihrer zahlreichen Gemeinsamkeiten nicht zum gemeinsamen Kelch? Damit deutet er schon im voraus das für G. Liantas entscheidende Problem an: dass nämlich die Altkatholiken „auch Frauen an den Altar befördern und in sakramentaler Beziehung mit den Anglikanern stehen, zu denen wir Orthodoxe dogmatische Unterschiede haben".

Im Vorwort des Autors wird das Interesse des Ökumenischen Patriarchats am Dialog mit den Heterodoxen betont, insbesondere was die Eröffnung dieses Dialogs durch den Patriarchen Ioakim III. betrifft (S. 11). Wie Liantas erscheint es auch mir angemessen, hier einige Worte des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäos zu wiederholen, um das stete Interesse des Ökumenischen Patriarchats am Dialog zu verdeutlichen: „Das Bekenntnis unserer Kirche sowie ihre ekklesiologische Erfahrung und ihr Leben wurden immer durch das synodale Bewußtsein ausgedrückt und insbesondere durch das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis und die ökumenischen Synoden, die das grundlegende Kriterium der Einheit der Kirche sind" (S. 11f.).

Das 1. Kapitel der Arbeit (S. 23-46) ist der *Geschichte der Altkatholiken* gewidmet. Im 2. Kapitel (S. 47-54) geht Liantas dann der Geschichte der Beziehungen zwischen Altkatholiken und Orthodoxen nach. Im 3. Kapitel (S. 55-60) wird die Lehre der Altkatholiken vorgestellt. Im 4. (S. 61-66) ist die Rede von den internationalen altkatholischen Konferenzen (1890-1982) und im 5. Kapitel (S. 67-103) schließlich wird der offizielle Dialog zwischen Orthodoxen und Altkatholiken vorgestellt. Es folgen das Schlusswort (S. 109f.), drei Anhänge (S. 111-191) und die Bibliographie (199-204).

In der Einleitung ist die Darstellung der Thesen der interorthodoxen Kommission (1966) in Belgrad über die altkatholischen Lehren (S. 19f.) von großem Interesse. Seither weisen die Orthodoxen darauf hin, dass die sakramentale Gemeinschaft, die die Altkatholiken mit den Anglikanern und der autonomen Kirche der Philippinen haben, ein Problem für die Einheit zwischen Orthodoxie und Altkatholizismus darstellt (S. 20). Zwei weitere interorthodoxe Treffen (1970 und 1971) brachten einen größeren Fortschritt und führten zum zwölf Jahre währenden offiziellen Dialog.

Im Kapitel über die Geschichte des Altkatholizismus (S. 23ff.) gibt Liantas interessante Informationen zu dessen Entstehen, wobei man ersehen kann, dass die Altkatho-

liken von Anfang an Interesse an der Gemeinschaft mit der Orthodoxen Kirche zeigten (S. 26). In Bezug auf die altkatholischen dogmatischen Äußerungen in Deutschland (um 1875) heißt es, sie seien noch nicht völlig klar gewesen, obwohl man die altkatholische Distanzierung von der römisch-katholischen Lehre (jener Zeit) deutlich erkenne. Es geht um die *„Kurze Katechese"*, deren Thesen Liantas dann auch vorstellt (S. 28ff.), um am Schluss zu bemerken: „Im Bereich des Dogmas folgten die reformierenden Tendenzen der Altkatholiken in Deutschland einem langsamen Rhythmus, im Kultus vollzogen sich die Reformen jedoch sehr schnell und mit größerem Einfluß".

Der Grund für die Ablehnung des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Schweiz hatte (außer dogmatischen) auch nationale Gründe, was Liantas treffend unterstreicht (S. 30f.). Ist es denn zufällig, dass gemäß der Satzung vom 21. September 1874 für die Altkatholische Kirche in der Schweiz der Name *„Christlich-katholische nationale Kirche"* gewählt wurde? Ich glaube nicht, wenn man an die oben genannten nationalen Gründe denkt.

In Österreich hatten die Altkatholiken Probleme mit dem Staat; hier wurde manchmal sogar der Vollzug der Liturgie verboten. 1877 wurden die drei Gemeinden, die die Altkatholische Kirche in Österreich ausmachten (Wien, Warnsdorf und Ried), jedoch anerkannt. Interessant ist die Entfaltung der Altkatholiken in den USA, wo die polnische nationale Kirche die größere altkatholische Kirche ausmacht (S. 34). Liantas weist auch auf die merkwürdige Erscheinung, den Weg und die Entfaltung des Altkatholizismus in England hin (S. 35) und zitiert den Inhalt eines Briefes „der altkatholischen Kirche von England" an den Patriarchen Damianos aus der Zeit, in der Mathew sich um die Beziehung mit manchen orthodoxen Autokephalen Kirchen bemühte (S. 36f.). Das Ende der Beziehungen zwischen „Mariabiten" und Altkatholiken und der Grund, den Liantas hierfür nennt, wären in diesem Kontext ein interessantes Beispiel für die Geschichte und Denkweise des Altkatholizismus.

In Bezug auf die Ereignisse des 24. September 1889, also die „Union von Utrecht", nennt Liantas die wichtigsten Texte und ihren Inhalt (S. 38ff.). Gemeinsam mit Metropolit Damaskinos ist er der Meinung, dass man hier eine klare Ekklesiologie erkennen könne, die den Geist der kanonischen Tradition der alten Kirche widerspiegele (S. 39).

Auf Seite 40f. wird von der engen Verbundenheit innerhalb der Altkatholischen Kirche zwischen der synodalen und episkopalen Gewalt und dem Zusammenwirken des Volkes gesprochen. Was die Zahl der Altkatholiken in der Welt anbetrifft, so zeigten die neuen Ergebnisse einen gewissen Rückgang (S. 43).

In dem Teil der Arbeit, in dem die Entwicklung der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Altkatholiken von 1874 bis 1975 nachgezeichnet wird, erkennt man das von Anfang existierende Anliegen der Altkatholiken, eine Beziehung zu den Orthodoxen herzustellen (S. 45ff.). Der potentielle Erfolg des Dialogs zwischen Altkatholiken und Orthodoxen galt anfangs als ein Modell, das die ungute Trennung zwischen christlichem Osten und Westen hätte beseitigen können (S. 46). Der offizielle Dialog zwischen Altkatholiken und Orthodoxen wird tatsächlich im Jahre 1973, ein Jahrhundert nach den ersten Kontakten in Bonn, eröffnet (vgl. die vier erfolgreichen Stadien bis zum offiziellen Dialog S. 47ff.).

Der Abschnitt über die internationalen altkatholischen Konferenzen (S. 61ff.) ist zu kurz, um die gesamte Problematik ihrer Themen darzustellen, was auch Liantas erwähnt (S. 66). Wichtig aber ist, wie diese inneraltkatholischen Treffen gesehen werden: „Es handelt sich in der Tat um einander folgende Bemühungen, die die Weitergabe des apostolischen Glaubensgutes bezwecken, um den Weg zur Einheit leichter zu machen" (S. 66).

Anschließend kommen der offizielle Dialog und seine theologischen Themen zur Sprache. Das dogmatische Zusammentreffen der beiden Traditionen ist sehr wichtig und zeigt das Interesse am Glauben auf der Basis der Tradition der sieben ökumenischen Konzilien. Alle vorgestellten dogmatischen Texte sind „bemerkenswerte Texte theologischer Übereinstimmung" (S. 74), deren wichtigste Themen Liantas vorstellt. Ein wichtiger Text, mit dem Liantas Kritik am Verhalten der Altkatholiken übt, ist der des Treffens von Kavala 1987. Hier sind die Altkatholiken einstimmig der Auffassung, dass „die Kirche ... die Ordination der Frauen nicht akzeptiert habe" (S. 95; Kritik vgl. S. 96). Als orthodoxerseits problematischer Punkt wird in Kavala die „intercommunio" als ökumenische Praxis der Altkatholiken angesprochen (S. 99f.) und heftig kritisiert.

Von großer ökumenischer Bedeutung ist aber, was sich als Ergebnis der ökumenischen Bemühungen einstellt: Die Übereinstimmung im Glauben ist die wichtige Voraussetzung für das Zusammenkommen in der eucharistischen Kommunion (S. 108). Wird nach einem solch fruchtbaren Dialog die Trennung noch eine Zukunft haben? Wird die Aussage, dass „die Einheit der Kirche eine Utopie ist", immer gültig sein? Liantas ist in diesem Punkt eher optimistisch (S. 110).

Die zuvor schon kurz angesprochenen Texte der Theologie, der Christologie, der Ekklesiologie, der Heilslehre, der sakramentalen Lehre, der Eschatologie und der kirchlichen Communio sind auf S. 113-175 zu finden. Auf S. 178-190 finden sich Fotos, die das Leben der Altkatholiken darstellen. Auf den Seiten 192-198 sind die Namen derer aufgelistet, die an den sieben Vollversammlungen teilgenommen haben. Das Buch schließt mit einer Bibliographie (199-204). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Grigorios Liantas eine Studie vorgelegt hat, die für jene, die des Griechischen mächtig sind, einen guten Überblick über den äußerst wichtigen Dialog zwischen Orthodoxen und Altkatholiken bietet.

Ioannis Kourembeles, Thessaloniki

Michael Staikos (Metropolit von Österreich), Auferstehung. Von erlebter orthodoxer Spiritualität, Wien: Ibera Verlag 2000, 216 S., (ISBN 3-900436-99-1).

Dr. Michael Staikos, Metropolit von Österreich, Exarch von Ungarn und Mitteleuropa und langjähriger Vorsitzender des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich ist ein profunder Kenner und Förderer des ökumenischen Dialogs. Sein Traum, an dessen Verwirklichung er fest glaubt und arbeitet, ist die geeinte Christenheit, und zwar „keine oberflächliche Koexistenz, kein bloßes Nebeneinander, sondern eine tiefe und innige Gemeinschaft auf dem Fundament der Liebe und der Solidarität" (S. 205). Die erwünschte Einheit der Christen ist ein langer Prozess, der unter anderem das Wissen voneinander und die Vertrautheit miteinander voraussetzt. Metropolit Micha-

el Staikos versucht mit diesem Werk zu diesem Ziel beizutragen, indem er die geistlichen Schätze der Orthodoxie den westlichen Christen präsentiert. Die Orthodoxie wird immer noch von vielen im Westen als eine von Mystik umhüllte, konservative und lebensfremde Kirche betrachtet. Diese alten Vorurteile versucht der Verf. zu beseitigen und häufig gestellten Fragen eine klare Antwort zu geben. Es fehlen auch nicht Stellungnahmen zu heiklen Fragen, welche die Kirche heute beschäftigen, wie die Frauenordination, die Notwendigkeit von Reformen in der Kirche, die Teilnahme der Laien am kirchlichen Werk und nicht zuletzt der ökumenische Dialog. Es geht um eine kompakte, aber doch vollständige Einführung in das Leben, die Tradition und die Spiritualität der orthodoxen Christen. Die orthodoxe Spiritualität und vor allem die frohe Botschaft der Auferstehung, die Überwindung des Todes und das ewige Leben in Gott stehen zweifellos im Mittelpunkt und bilden deshalb zurecht den Titel des Werkes.

Das Werk ist in sieben Kapitel gegliedert. Im ersten (S. 19-26) bringt der Verf. den Dialog Christi mit Zachäus als Vorbild pastoralen Dialogs vor und entwickelt daraus die Verhaltenslinie der Kirche. Die Kirche ist die Gemeinschaft von Heiligen und Stätte der Heilsvermittlung. Sie muss die Initiative ergreifen, den Menschen beim Namen rufen und die Begegnung mit Gott herbeiführen. Diese Begegnung hat für die Kirche immer einen Dringlichkeitscharakter, weil es um die Erlösung des Menschen geht. Im zweiten Kapitel (S. 27-62) ist die Rede von der Orthodoxen Kirche: der Verf. erklärt unter anderem, was die Bezeichnung „orthodox" bedeutet, welche autokephale Ortskirchen der Orthodoxen Kirche angehören, wie die Kirche synodal verwaltet wird und mit welchen Aufgaben das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel der panorthodoxen Einheit bzw. Koordination dient. Anschließend schildert er kurz, wie der Orthodoxe seinen Glauben im Alltag erlebt. Dabei betont er, dass die apophatische Ausdrucksweise über Gott und die „Innenschau" als Weg zur Gotteserfahrung und zur Vergöttlichung keinesfalls die Unterschätzung der Materie bedeuten. Die Kirche segnet nicht nur die Grundelemente der Ernährung, Brot, Wasser und Öl, sondern auch viele Aktivitäten des Alltagslebens, wie die Grundsteinlegung eines Hauses, den Anfang eines privaten Unternehmens, die Feldarbeit, den Schulbeginn etc.

Im dritten Kapitel (S. 63-84) mit der Überschrift „Die Liebe Gottes ist die Strafe des Menschen" betont der Verf., dass die Orthodoxe Kirche keine strafende Kirche ist, die vorzugsweise angsterregende Bibelstellen zitiert und den Menschen damit bedroht, in der Hölle zu enden, sondern „eine Erlöserkirche ... eine Kirche der Liebe und des Heils, die sogar die Schuld verzeiht" (S. 66). Sie weist nicht so sehr auf den Tod Christi am Kreuz hin, sondern auf seine Auferstehung, auf den Sieg des Lebens über den Tod. Die Verkündigung der Auferstehung wird in jeder Hl. Liturgie gefeiert und ist die Quelle, aus der der Orthodoxe seine Freude, Kraft und Hoffnung schöpft. In Nachahmung der Menschenliebe Gottes liebt die Kirche den Sünder. Ihre spirituelle Hilfestellung ist von der „Oikonomia" geprägt, d.h. von der heilsamen Nachsicht der Kirche, die den Gefallenen aufrichtet.

Im vierten Kapitel (S. 85-108) wird der Leser in die Welt der Ikonen geführt. Die Ikonen haben hauptsächlich eine doxologisch-eucharistische Dimension: durch die Ikonen hilft die Kirche dem Gläubigen, das Heilige nicht nur geistig, sondern auch mit den Sinnen und durch die Sinne zu erfassen und zu erleben. Auf diese Weise wird der Gläubige zum Augenzeuge der Ereignisse der Heilsgeschichte. Der Verf. weist

darauf hin, dass der orthodoxen Ikonenmalerei die Wiedergabe der anatomischen Merkmale des menschlichen Körpers in ihren natürlichen Proportionen teilweise fehlt. Dadurch, erklärt er, weist man darauf hin, dass die Gnade Gottes die menschlichen Charakteristika „vergeistlicht" und „verklärt". Die dargestellten Heiligen sind somit nicht nur moralische Vorbilder, sondern vor allen Zeugnisse der angebotenen Möglichkeit, durch die Gnade Gottes vergöttlicht zu werden. Das Kapitel wird durch die Beschreibung bzw. Erläuterung einiger der wichtigsten Ikonen ergänzt, wie der des Pantokrators, der Gottesmutter, der Geburt, Taufe und Auferstehung Christi. Im nächsten Kapitel (S. 119-138) behandelt der Verf. den Weg der Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Der nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffene Mensch ist aufgerufen, zur Gottesähnlichkeit zu gelangen, indem er dem Beispiel Christi folgt, der gekommen ist, um zu dienen und nicht um sich dienen zu lassen.

Im sechsten Kapitel (S. 139-160) setzt sich der Verf. mit der Frage nach der Notwendigkeit von Reformen in der Kirche bzw. nach der Aufrechthaltung der Tradition auseinander. Er unterscheidet dabei sehr treffend zwischen dem unveränderbaren Inhalt und der veränderbaren Form und weist auf die Kirchenväter hin, die zwar die Tradition hochschätzten, aber sich nicht an sie klammerten, wenn sie feststellten, dass die Zeit Änderungen verlangte. Er spricht sich für den technischen Fortschritt aus, bemerkt jedoch, dass der Fortschritt eine gefährliche ideologische Perspektive annehmen kann, wenn nämlich der Mensch den Eindruck gewinnt, dass er langsam allmächtig wird und ihm alle Mittel erlaubt sind, die dazu beitragen.

Im letzten Kapitel (S. 161-209) fasst der Verf. bereits behandelte Aspekte der orthodoxen Spiritualität zusammen und versucht anhand aktueller Beispiele zu zeigen, wie das Verhältnis zwischen Orthodoxie und Orthopraxie realisiert werden kann. Am Beispiel der Rolle der Orthodoxie im vereinten Europa plädiert er für eine friedliche und solidarische Koexistenz der Menschen und Völker und betont, dass die Orthodoxie zu diesem Zweck einen substanziellen Beitrag zu leisten hat, da sie mehrmals in ihrer langen Geschichte bewiesen hat (z.B. durch die Slawenmission durch Kyrill und Methodios oder die Verurteilung des Nationalismus durch die Synode von 1872 in Konstantinopel), dass sie die nationalen Traditionen und Empfindungen respektiert. Noch interessanter ist der letzte Teil des Kapitels, in dem der Verf. zur Frage des ökumenischen Dialogs Stellung bezieht. Er zitiert zunächst Paulus, der in seinem 1. Korintherbrief diejenigen fragt, die zu ihm oder Apollos oder Kephas oder Christus hielten: „Ist Christus zerteilt?" (1 Kor 1, 10-13). Die gleiche Frage, meint er, hätte Paulus auch den heutigen orthodoxen, römisch-katholischen und evangelischen Christen gestellt. Er hätte vielleicht auch gesagt, dass sie sich im gleichen Irrtum befinden, wie damals die Korinther. Der Verf. schließt das Werk mit seinem bereits erwähnten Traum von der geeinten Christenheit. Er beschränkt sich jedoch nicht auf Wünsche, sondern er macht konkrete Vorschläge für die nächsten Schritte des ökumenischen Dialogs: a) alle Seiten sollen die Hindernisse und psychischen Hemmnisse beseitigen, welche die Christen davon abhalten, sich in allen Kirchen zuhause zu fühlen, b) man soll einen primus inter pares, einen Ersten unter Gleichen Bischof haben und die konkreten Dienste und Aufgaben sinngemäß aufteilen und c) man soll zusammen das Haus Europa auf christliche Fundamente bauen.

Es handelt sich hierbei um ein bemerkens- und empfehlenswertes Werk mit übersichtlicher Struktur, das einen leichten Einstieg in das Leben und die Tradition der Orthodoxie ermöglicht. Auch wenn in Rahmen eines Buches die ganze Vielfalt der orthodoxen Spiritualität nicht erschöpft werden kann, gelingt es dem Verf. doch, die wichtigsten Aspekte hervorragend zu entfalten. Die Tatsache, dass der Verf. in heutigen heiklen Fragen eine klare Stellung bezieht, macht das Werk auch für die guten Kenner der Orthodoxie sehr interessant.

Miltiadis Vanco, München

Katharina Sponsel, Altes Erbe in neuen Formen. Das kirchenmusikalische Werk Aleksandr Kastal'skijs, (Studia slavica musicologica, Bd. 24), Berlin 2002, 530 S. (ISBN 3-928864-83-1)

Altrussische Monodik im mehrstimmigen Satz - zur Verwendung neumatischer Melodien in der Kirchenmusik Aleksandr Kastal'skijs

In einer ausführlichen Monographie setzt sich Katharina Sponsel mit dem kirchenmusikalischen Schaffen des russischen Komponisten Aleksandr Kastal'skij (1856-1926) auseinander.

Als Sohn eines Erzpriesters in Moskau geboren erhielt Kastal'skij seine musikalische Ausbildung am dortigen Konservatorium (1875-81). Sein Interesse an der rein vokalen Kirchenmusik der ostkirchlichen Tradition[1] wurde durch sein Wirken[2] an der Synodalschule für Kirchengesang in Moskau (1887-1917) geweckt. Kastal'skij erhielt Anregungen, seine eigene kompositorische Tätigkeit auf diesem Gebiet zu entfalten. Wertvolle Impulse erhielt er v.a. von S. V. Smolenskij, der die Synodalschule von 1889-1901 leitete und ein hervorragender Kenner der altrussischen Neumenschriften war, sowie durch die kompetenten Musikpaläographen V. M. Metallov (1862-1926) und A. V. Preobraženskij (1870-1929), die als Lehrer an die Synodalschule berufen wurden. Nicht zuletzt durch sie lernte der Komponist das vielfältige und reiche Repertoire der einstimmigen liturgischen Gesänge kennen und machte sich mit den Grundregeln der altrussischen Neumenschrift[3] vertraut.

---

[1] Wie v. Gardner näher ausführt, spielt instrumentale Musik im Gottesdienst der Ostkirche keine Rolle, sie ist vielmehr ihrem Wesen nach eine rein vokale. Vgl. *J. v. Gardner*, System und Wesen des russischen Kirchengesanges, (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 12), Wiesbaden 1976, S. 38f.

[2] Klavierlehrer (1887-1891), Chorassistent (1891-1903), Chorleiter (1903-1910), Direktor (1910-1917).

[3] Die russische Terminologie enthält eine sehr allgemeine Bezeichnung für in linienloser Neumennotation überlieferte Gesänge, ‚znamennyj rospev', ‚Neumen-Gesangsart'. Es handelt sich dabei um einen Sammelbegriff, der verschiedene Systeme der linienlosen Neumennotation bezeichnen kann. Charakteristika der Notation bringt z. B. die Sammelbezeichnung ‚krjuki', ‚Haken', die auf die Form einer Reihe von Neumen Bezug nimmt, zum Ausdruck. Es scheint sinnvoll, den Begriff etwas enger zu fassen im Sinn der am weitesten verbreiteten und offiziellen einstimmigen Notation der russischen orthodoxen Kirche, in der bis zur Mitte des 17. Jh.s die überlieferten Gesangbücher aufgezeichnet waren. Znammenyj rospev bezieht sich sowohl auf die in handschriftlicher Überlieferung erhaltenen als auch auf die in linierter Notation gedruckten Ausgaben einstimmiger Gesangsweisen. Die Arbeit von Sponsel basiert ausschließlich auf gedruckten Editionen.

Es war Kastal'skijs Ziel, diesen alten Melodienschatz durch Einbindung in seine mehrstimmigen Chorsätze wieder für die Gegenwart zu erschließen. Er verwirklichte damit Smolenskijs Idee einer Erneuerung des Kirchengesangs durch einen Rückgriff auf die überlieferten Quellen. Kastal'skijs Chorsätze für die Liturgie wurden durch den Synodalchor in zahlreichen Konzerten und auf Konzertreisen (u.a. nach Rom und Wien) zu Gehör gebracht und fanden bei Presse und Publikum großen Anklang.

Die historische Situation stand einer adäquaten Würdigung von Kastal'skijs kirchenmusikalischem Werk wohl entgegen. Dennoch war der Komponist in der Sowjetunion keineswegs in Vergessenheit geraten. Wenn auch gerade seine liturgischen Chorsätze nur eine unbedeutende Rolle spielen durften, wurden sie doch gelegentlich zu Gehör gebracht. Außerdem pflegte und edierte die russische Emigration Kastal'skijs kirchenmusikalische Werke.[4] Zu Beginn der 90-er Jahre setzte mit dem Fall der Sowjetunion wieder ein wachsendes Interesse für den russischen Kirchengesang ein, was zum Erscheinen von etlichen Reprint-Ausgaben führte.[5]

Nach einem kurzen Überblick zum Forschungsstand (Kap. I) und einer biographischen Skizze (Kap. II) erstellt die Autorin zunächst eine Übersicht über das kirchenmusikalische Werk Kastal'skijs. Aufgrund der spezifischen historischen Situation ist dieser Ansatz von Sponsel zu begrüßen. Er kann als Grundlage für die weitere musikwissenschaftliche Arbeit dienen.

In Kapitel III geht die Autorin von einer breiten Materialbasis aus. Die liturgischen Chorsätze Kastal'skijs werden erstmals in einem kommentierten Verzeichnis vorgestellt. Das Ordnungsprinzip ist chronologisch. Da die Veröffentlichungen der geistlichen Zensur unterlagen, die die vertonten Texte überprüfte, ist eine Datierung aufgrund der jeweils eingetragenen Daten bei einem großen Teil der erfassten Chorsätze auf den Tag genau möglich (№ 1-59). Nach 1905 bleibt die Datierung auf das Jahr beschränkt. Etliche Beispiele enthalten keine Angaben. Die Angaben zu den einzelnen Werken sind den jeweiligen Erstausgaben entnommen. Das Kernstück des Verzeichnisses bildet eine Aufzählung der in den Jahren 1897-1917 als Einzelausgaben bei den Verlagen V. Grosse und P. Jurgenson erschienenen Chorsätze № 1- № 80 (S. 49-91), die Sponsel mit Kommentaren zur Provenienz ihrer Melodik[6] versieht, da sich die Angaben des Komponisten in dieser Hinsicht offenbar nicht immer als vollständig erweisen. Zudem enthält der sorgfältige Kommentar Angaben zu Entstehungszeit und Umfang der Chorsätze sowie der Besetzung. Interessant sind auch die Hinweise auf Rezensionen und weitere Abdrucke sowie die gelegentliche Kommentierung der Werke durch den Autor selbst und nicht zuletzt Angaben zur liturgischen Einordnung der Chorsätze.

Diese Übersicht dokumentiert die Vielschichtigkeit der Kirchenmusik Kastal'skijs, seine Kenntnis der verschiedenen Stilrichtungen des russischen Kirchengesangs sowie des anderer Orthodoxer Kirchen (bulgarisch, serbisch, georgisch) bis hin zu Zitaten aus der Gregorianik und der Kirchenmusik der Anglikanischen Kirche.

---

[4] Notnyj Sbornik Pravoslavnogo Russkogo Cerkovnogo Penija, Bd. I: London 1962, Bd. II: London 1975.

[5] z. B. *M. Fortunato (Hrsg.)*, A. D. Kastal'skij, Oktoich, Svjato-Troickaja Sergieva, Lavra 1997.

[6] z. B. „Harmonisierung einer volkstümlichen serbischen Weise unbekannter Herkunft" (№ 1), „Bearbeitung einer neumatischen Gesangsweise" (№ 3), „Kiever Gesangsart" (№ 40), „Bearbeitung einer bulgarischen Weise" (№ 67).

Lokale Melodien jüngeren Alters, die nach den Namen verschiedener Klöster oder ihren Verfassern benannt sind, stehen neben alten neumatischen Melodien. Detaillierte Kommentare zur Aufführungspraxis und zu historischen Begebenheiten vervollständigen das Werkverzeichnis. Nur wenige Chorsätze können als „freie Vertonungen" liturgischer Texte aufgefasst werden.

Die Auswahl der Melodien für die einzelnen Chorsätze lässt die Vertrautheit des Komponisten mit alten neumatischen Gesängen erkennen, die ihm in über der Hälfte der S. 51-90 aufgeführten Chorsätze als Quelle der Inspiration dienten.[7] Für seine Bearbeitung verwendete Kastal'skij wohl hauptsächlich die Ausgabe[8] der Synodaldruckerei, die das linierte Notensystem verwendet. Direkt aus handschriftlicher Überlieferung bezog Kastal'skij seine melodischen Zitate also nicht, Hinweise auf Primärquellen stellen daher eine Seltenheit im erstellten Werkverzeichnis dar und sind sehr allgemein gehalten, so z. B. № 33: *„Otče naš". Melodija po staroj rukopisi.* [„Vater unser". Melodie nach einer alten Handschrift]." (S. 70).

Obiges Verzeichnis enthält noch einige Publikationen ohne Drucknummer (III.2.2) sowie etliche posthum gedruckte Werke (III.2.3) aus dem bislang offenbar lediglich fragmentarisch erfassten Nachlass. Chormusik für geistliche Konzerte (III.3) und Kastal'skijs literarische Arbeiten mit kirchenmusikalischer Thematik (III.4) bilden den Abschluss.

Es ist der Autorin ein besonderes Anliegen, die Kompositionstechnik Kastal'skijs durch eine detaillierte Analyse sowohl der Melodik v. a. im Hinblick auf Zitate aus neumatischen Gesangsweisen als auch seiner Satztechnik transparent zu machen. Den Gegenstand ihrer Untersuchung bildet eine Auswahl verschiedener Chorsätze, die nach chronologischen und liturgischen Gesichtspunkten gegliedert ist. Thematisch stehen Teile der Heiligen Liturgie (Kap. IV), Chorsätze für die Nachtwache (Kap. V), Hymnen für das Kirchenjahr (Kap. VI) und Gesänge aus dem Totengedenken (Kap. VII) im Mittelpunkt. Die vorgegebene Reihenfolge der untersuchten Chorsätze zeigt auch Bezüge zu den einzelnen Schaffensperioden des Komponisten, der sich zunächst v.a. der Hl. Liturgie und sodann den Gesängen der Nachtwache zuwandte, wobei sein am Endpunkt seiner offiziellen kirchenmusikalischen Tätigkeit (1917) entstandener Zyklus zum Gedenken an die Gefallenen des 1. Weltkrieges an letzter Stelle (Kap. VII) behandelt wird. Die Arbeit schließt mit einer Diskussion zur Bedeutung des Komponisten für die Entwicklung des russischen Kirchengesangs (Kap. VIII).

Alle Chorsätze sind im Notenteil als Wiedergabe der Erstausgaben enthalten. Die vertonten liturgischen Texte werden im Anschluss daran im Original und der deutschen Übersetzung von P. Plank aufgeführt.

Zur Identifikation der in den Chorsätzen verwendeten einstimmigen neumatischen Melodien greift die Autorin auf Ausgaben in sog. „Kiever" oder Quadrat-Notation zurück, die sich wegen der eckigen Form der Notenköpfe von der heute üblichen Li-

---

[7] vgl. №3, 5, 6, 7a, b, 8a, b, 9a, 10, 11, 18, 19, 24a, b, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 46, 49, (51), 52, 54, 56, 57, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 71, 73, 75, 76, 79, 80.

[8] Sie umfaßt fünf Gesangsbücher: Obichod notnago penija upotrebitel'nych rospevov [Obichod des Notengesangs der gebräuchlichen kirchlichen Gesangsweisen], Teil I u. II, Moskau 1909. Oktoich sireč Osmoglasnik notnago penija [Oktoechos oder Acht-Ton-Buch des Notengesangs], Sankt Petersburg 1900. Prazdniki notnago penija [Festtagsgesänge des Notengesangs], Sankt Petersburg 1900. Triod' notnago penija postnaja i cvetnaja [Triodion des Notengesangs für die Fasten- und Osterzeit], Sankt Petersburg 1899. Irmologij notnago penija [Heirmologion des Notengesangs], Moskau 1878.

niennotation unterscheidet. In dieser Notenschrift wurden erstmals 1772 von den synodalen Druckereien die einstimmigen liturgischen Gesangbücher gedruckt und auch in späteren Ausgaben (-1917) nur geringfügig verändert (vgl. Fn. 8).[9] Alle einschlägigen Notenbeispiele der vorliegenden Arbeit verwenden die Kiever Notation (vgl. z. B. erstmals S. 116, NB IV-2).

Der Druck der Gesangbücher in Quadratnotation stellte quasi den Schlusspunkt einer Entwicklung dar, die zur Folge hatte, dass die linienlose Neumenschrift auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung nach mehreren Jahrhunderten ihres ausschließlichen Gebrauchs[10] endgültig aus der Staatskirche verdrängt war. Die gebildete Welt vergaß die monophonen Gesänge mehr und mehr, bis im 19. Jahrhundert namhafte Musikpaläographen wie z. B. S. V. Smolenskij durch intensives Quellenstudium zu ihrer erneuten Erschließung beitrugen. Die Auswirkung seines Einflusses manifestiert sich nicht zuletzt in Kastal'skijs Hinwendung zu den neumatischen Melodien, doch war sein Werk auch durch vielschichtige weitere Einflüsse aus späterer Zeit geprägt.

Ein Wandel im Hinblick auf die musikalische Ästhetik begünstigte ab der Mitte des 17. Jhs. die Einführung der Mehrstimmigkeit und die Ausprägung unterschiedlicher Stilrichtungen im russischen Kirchengesang, wie etwa die „Kiever", die „bulgarische" und die „griechische" Gesangsart, die durch Vermittlung ukrainischer Sänger nach Moskau gelangte. Melodien mehrstimmiger Gesangsarten werden entsprechend der einschlägigen Ausgaben ermittelt.[11] Bei der Untersuchung der Kompositionstechnik des Komponisten stellt sich zunächst die grundlegende Frage nach dem Umgang des Komponisten mit dem verwendeten Quellenmaterial, dem Verhältnis zwischen der Struktur der einstimmigen neumatischen Melodien des russischen Kirchengesangs und ihrer Einbindung in die Harmonik des mehrstimmigen Chorsatzes Kastal'skijs.

Bei der Einführung in die theoretischen Grundlagen ihrer Analyse greift die Autorin (vgl. S. 170-173) auf die grundlegende Arbeit J. v. Gardners[12] zurück, der für die Struktur einstimmigen altrussischen Kirchenkantilenen den Begriff Cento-Prinzip[13] prägte. Die einzelnen Gesänge bestehen aus einer Kombination jeweils unterschiedlicher feststehender Melodieformeln, den sog. *popevki*, sowie melismatischer Wendungen, den *lica* und *fity* mit charakteristischem freiem und assymetrischem Rhythmus. Diese Melodiefloskeln bleiben in ihrem rhythmisch und melodisch stabilen Kern unveränderlich, können jedoch an Textstellen unterschiedlicher Länge angepasst werden. Ihrer Zugehörigkeit zum System der acht Kirchentöne nach geordnet werden die Na-

---

[9] Die Notation hat keinen Bezug zur römischen Choralschrift und gelangte in der 2. Hälfte des 17. Jh.s über Kiev nach Moskau, daher auch „Kiever Notation". Die Einführung in das Zeicheninventar (vgl. S. XVIII) der verwendeten einstimmigen Quellen basiert auf der Darstellung von *N. M. Potulov*, Rukovodstvo k praktičeskomu izučeniju drevnjago bogoslužebnago penija pravoslavnoj rossijskoj cerkvi [Handbuch zum praktischen Studium des alten gottesdienstlichen Gesangs der russischen orthodoxen Kirche], Moskau 1875.

[10] In ihren verschiedenen Entwicklungsstadien war die linienlose Notation (krjuki) vom 11.-17. Jahrhundert in Gebrauch. Genaue Angaben zur Tonhöhe enthält sie seit der Mitte des 17. Jahrhunderts. In dieser Form wird sie noch von den Altgläubigen bis zum heutigen Tag verwendet. Projekte zur Drucklegung der neumierten Bücher (1665, 1668) konnten nicht realisiert werden.

[11] z. B. Cerkovno-pevčeskij Sbornik [Kirchengesangs-Anthologie], Bd. I-V. Sankt Petersburg: Synodaldruckerei, 1903-1908.

[12] *J. v. Gardner*, Das Cento-Prinzip der Tropierung und seine Bedeutung für die Entzifferung der altrussischen linienlosen Notationen, *Musik des Ostens* I (1962) 106-121.

[13] von ital. *centone* ‚Flickwerk'.

men und die melodische Form dieser Wendungen durch die Lehrbücher der altrussischen Neumenschrift (*azbuki*) überliefert. Die Identifikation der *popevki* und *fity* in dem von Sponsel untersuchten Material beruht auf den einschlägigen Darstellungen der russischen Musikologen V.M. Metallov[14] und Maxim Bražnikov, des von J. v. Gardner und E. Koschmieder edierten Lehrbuchs der altrussischen Neumenschrift[15] sowie stellenweise auf der Darstellung der rumänischen Musikologin S. Sava[16], deren Analyse gleichfalls zu einem großen Teil auf Metallov (1899) basiert.

Konkrete Ergebnisse im Hinblick auf die namentliche Identifikation bestimmter Melodieformen nach obiger Methode liefern vor allem folgende Chorsätze IV.4 *„Milosérdija dvéri otvérzi nam"* (vgl. S. 174-185, NB IV-28 - NB IV-35 sowie die Übersichtstabelle S. 183-184), V.2 *„Svete tichij"* (vgl. S. 208-215, z. B. S. 210: NB V-4) und VI. 7 *„Carjú Nebésnyj"* (vgl. S. 322-330, z. B. NB VI-22 - NB VI-26 sowie die Übersichtstabelle S. 328). Auf die Kompositionstechnik des Komponisten und Details zur Verwendung des Quellenmaterials soll im folgenden näher eingegangen werden.

In Kapitel IV befasst sich Sponsel eingehend mit vier Chorsätzen aus der Heiligen Liturgie, die wegen ihrer herausragenden Stellung besondere Möglichkeiten zur Gestaltung boten. Ihre Analyse bringt Aufschlüsse hinsichtlich der Satztechnik des Komponisten, der musikalischen Form der Chorsätze sowie der eingesetzen Stilmittel. Die Herkunft des vom Komponisten ausgewählten Quellenmaterials für die neumatischen Melodien, die in den jeweils ausgewählten Vertonungen des Cherubiumhymnus, der Hymnen zum Eucharistiegebet *„Milost mira"* und des Gottesmuttergesangs *„Milosérdija dvéri otvérzi nam"* enthalten sind,[17] wird anhand einschlägiger Ausgaben liturgischer Gesänge in Quadratnotation nachgewiesen. Ein Rückgriff auf die Primärquellen, die alten Neumenhandschriften, war wohl wegen der bislang noch nicht erfolgten Edition dieser Vorlagen beim gegenwärtigen Stand der Forschung nicht möglich.

Die musikalische Gestaltung des Vortrags des Glaubensbekenntnisses *„Veruju"* hat im Einleitungs- und Schlussteil des Chorsatzes rezitativischen Charakter. Kastal'skij verwendet, wie Sponsel nachweist, im Mittelteil melodische Zitate aus konkreten Hymnen des Kirchenjahrs, die sich zur Entstehungszeit der Werke großer Bekanntheit erfreuten und weitere liturgische Melodien der bulgarischen Gesangsart.[18]

Die einstimmigen altrussischen Kirchenkantilenen begegnen uns in Sponsels Analyse zuerst in Gestalt längerer melismatischer Wendungen im Cherubimhymnus (vgl. S. 116, NB IV-2). Innerhalb der Zeilengliederung (1-6) des Hymnus werden zunächst namentlich nicht überlieferte melismatische Melodieformeln identifiziert und ihre

---

[14] *V. M. Metallov*, Osmoglasie znamennago rospeva [Das System der acht Kirchentöne der Neumen-Gesangsart], Moskau 1899. *V. M. Bražnikov*, Lica i fity znamennago raspeva [Lica und fity der Neumen-Gesangsart], Leningrad 1984.

[15] *J. v. Gardner/E. Koschmieder (Hg.)*, Ein handschriftliches Lehrbuch der altrussischen Neumenschrift. I: Text II: Kommentar zum Zeichensystem III: Kommentar zum Tropen- und Schlüsselformensystem. (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Neue Folge. Heft 57, 62, 68), München 1963, 1966, 1972.

[16] *S. Sava*, Die Gesänge des altrussischen Oktoechos samt den Evangelien-Stichiren. Eine Neumenhandschrift des Altgläubigenklosters zu Bélaja Kriníca. I-II. (NGOMA. Studien zur Volksmusik und außereuropäischen Kunstmusik 9).

[17] № 3. *„Cheruvimskaja pesn'. Znammennago rospeva"* [Cherubim-Hymnus. Neumen-Gesangsart]; № 6. *„Milost' mira" No. 1. Znamennogo rospeva* [„Erbarmen des Friedens" Nr. 1. Neumen-Gesangsart]; № 4. *„Milosérdija dvéri otvérzi nam"* [„Der Barmherzigkeit Pforten öffne uns"].

[18] № 69 *„Veruju" No. 1* [„Ich glaube" Nr. 1]

Verteilung im liturgischen Text markiert (vgl. S. 115). Des weiteren untersucht Sponsel die konkrete Einbindung dieser Wendungen in den Chorsatz (NB IV 3- NB IV 6) und kommt zu einem die gängige Meinung von der Quellentreue des Komponisten, wie sie z. B. J. v. Gardner vertritt[19], modifizierenden Schluss.

Im vorliegenden Beispiel wie auch in etlichen anderen verändert der Komponist den Rhythmus der Melodieformen, glättet ihn insbesondere an Stellen, die den Grundschlag des von ihm verwendeten Taktes verschieben würden. Die Halbe der Vorlage wird zur Viertel. Die Melismen der Vorlage werden textiert, was dem Chorsatz einen fast liedhaften Charakter verleiht. Gelegentlich fügt der Komponist Tongruppen hinzu oder kürzt einige Stellen. Es entsprach nicht seiner Intention, eine vollständige Paraphrase der neumatischen Melodieformen zu erstellen, sie sind jedoch größtenteils in den neu entstandenen Chorsatz integriert. Kastal'skij schuf eine Synthese zwischen Satztechnik und melodischer Vorlage, von deren ursprünglicher Fassung er sich allerdings bewusst entfernte.

Es wäre interessant gewesen, der oben untersuchten Variante noch die zweite Vertonung des ebenfalls neumatischen Cherubimhymnus in der Tradition der Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale gegenüberzustellen (vgl. III.1, № 19), um eventuelle Unterschiede in der Redaktion der verwendeten neumatischen Melodien aufzuzeigen.

Erste Versuche zu einer Harmonisierung übernahmen die Kirchenkantilenen in ihrer rhythmischen und melodischen Substanz unverändert in der obersten Stimme[20] (vgl. auch Sponsel, S. 113 , NB IV-1, Harmonisierung des Cherubimhymnus von G. F. L'vovskij). Ein gewisses Moment der Quellentreue ist ihnen eigen. Kastal'skijs Kompositionstechnik war dagegen innovativ für seine Zeit und erfreute sich wohl großer Beliebtheit.

Im Chorsatz *„Milost' mira"* stellt Sponsel exemplarisch eine satztechnische Neuerung Kastal'skijs fest, die er auch in zahlreichen weiteren Chorsätzen mit neumatischer Melodik verwendet (vgl. z. B. III.1, № 19, № 28). Während in bisherigen Harmonisierungen die neumatische Melodie ausschließlich in der Oberstimme verwendet wurde, kann sie nun in allen Stimmen vorkommen oder auch die Lage wechseln. Die Stimmen werden gleichwertig behandelt, jede von ihnen kann die Führung übernehmen. Die vom Komponisten verwendete Art der Mehrstimmigkeit erinnert an die russischen Volksliedern eigene Art der Nebenstimmen-Polyphonie, die allerdings auch vom Komponisten selbständig entwickelt sein könnte. Zudem erweitert Kastal'skij den vierstimmigen Satz durch vorübergehende Stimmteilungen von Sopran und Tenor kurzzeitig zur Fünf- und Sechsstimmigkeit. Die passagenweise verwendeten neumatischen Melodieformen werden im einzelnen nachgewiesen.

Im Chorsatz *„Miloserdija dvéri otvérzi nam"* identifiziert Sponsel (S. 173-183) eine Reihe neumatischer popevki sowie eine fita unter Bezugnahme auf Metallov, Bražnikov und Sava namentlich. Durch eine Analyse der Frequenz der ermittelten Wendungen in den Gesängen des entsprechenden Kirchentons des synodalen Oktoechos gelingt

---

[19] So geht v. Gardner prinzipiell davon aus, dass der Komponist keinerlei Änderungen an verwendeten Melodien vornahm: „Die kanonische Melodie wird in keiner Weise geändert; willkürliche Kürzungen, Alterationen der Harmonie zuliebe werden nicht zugelassen. Nicht gestattet sind rhythmische Änderungen der gegebenen Melodie." (Gesang der russisch-orthodoxen Kirche. Zweite Epoche (Mitte des 17. Jh. bis 1918), Bd. II, Wiesbaden 1987, S. 265).

[20] Diesen Ansatz verfolgte z. B. V.M. Metallov noch 1897 in seinem Lehrbuch „Strogij stil' garmonii [Der strenge Stil der Harmonie].

es, die konkreten melodischen Quellen zu ermitteln. Es handelt sich um drei Gottesmuttergesänge (vgl. S. 184).

Die Auswahltechnik des Komponisten erscheint jetzt aus einem anderen Licht. Er bezog seine Vorbilder aus konkreten Gesängen, nicht aus Lehrbüchern, die die Melodieformen namentlich und in ihrer ursprünglichen Notation enthalten.

Die neumatischen Melodien werden auf besondere Weise in den Chorsatz integriert. Der Komponist zitiert sie mit den üblichen Veränderungen in kürzeren aneinandergereihten Taktgruppen. Die Melodik ist nachhaltig durch sie geprägt, wird aber durch eigene Zusätze des Komponisten komplettiert. Auch bei diesem Beispiel weist die Autorin auf eine innovative Technik des Komponisten hin, der in dieser Hinsicht nicht auf Vorbilder zurückgreifen konnte. Wiederum handelt es sich um Zitate, keine vollständigen Paraphrasen eines nach dem Cento-Prinzip aufgebauten Kirchengesangs

In Kapitel V wendet sich Sponsel der Analyse von fünf Chorsätzen aus der Nachtwache (*vsenoščnoe bdenie*), einer Verbindung des Abend- mit dem Morgengottesdienst (slav. *večernja* und *utrenja*), zu. Sie beginnt mit dem durch responsorialen Psalmvortrag geprägten Chorsatz *„Blažen muž"* [„Selig der Mann."] (Ps. 1). Hier weist Sponsel nach, dass der Vortrag der Psalmverse durch die kleine Neumen-Gesangsart der Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale geprägt ist, indem sie die einschlägige Sammlung kirchlicher Hymnengesänge heranzieht[21] (vgl. NB V-1). Diese melodische Besonderheit verwendet der Komponist für die Gestaltung der Psalmverse des Chorsatzes in der Bassstimme, die von den Altstimmen oktaviert wird. In ihrer weiteren Analyse beschreibt Sponsel den archaischen Charakter des Chorsatzes, dessen rezitativische Passagen stellenweise durch Unisono-Stellen, Haltetöne, leere Quint- und Quartklänge sowie Verzicht auf Kadenzbildung geprägt sind und weist auf den Kontrast zur akkordischen Satzweise im Alleluia-Refrain hin.

Der Vesperhymnus *„Svete tichij"* [Freundliches Licht] zeigt sich, wie Sponsel überzeugend nachweist[22], in seiner Melodik durch ein einziges Melisma, die *fita pjatoglasnaja* [fita des 5. Kirchentons] geprägt, das als Grundlage der Melodiebildung des Mittel- und in ihrer Motivik auch der Rahmenteile des in der ABA'-Form angelegten Chorsatzes dient. Sponsel geht von einer achttaktigen Wendung aus (NB V-4), deren Melodik einen eindeutigen Bezug zur *fita pjatoglasnaja* aufweist, jedoch nicht mit ihr identisch ist, sie spricht von „fita-Kantilene" (S. 209-213).

Allerdings wird die ursprünglich ausgesprochen melismatische Wendung in der Version von Kastal'skij textiert, so dass zwei Zeilen des Hymnus darauf gesungen werden.

Ein weiterer Unterschied liegt in der Behandlung des Rhythmus der originalen Wendung. Während andere Komponisten einen entsprechenden geraden Takt verwenden, wählt Kastal'skij einen ¾ Takt, wodurch es zu entsprechenden Betonungsverschiebungen kommt. Das solchermaßen verwandelte Melisma wird in seiner neuen Gestalt auch in Motive zerlegt, die die Melodik des Satzes auch im Anfangs- und

---

[21] Sobranie cerkovnych pesnopenij napeva Moskovskago Bol' šago Uspenskago sobora [Sammlung von Kirchengesgesängen nach der Variante der großen Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale in Moskau], Moskau 1882.

[22] Z. B. *V. M. Metallov*, Osmoglasie znamennago rospeva, Moskau 1899, S. 76/Nr. 67. *S. Sava*, Die Gesänge des altrussischen Oktoechos Bd. II, München 1984, S. 89/Nr. 576.

Schlussteil prägen. Sponsel spricht hier von „fita-Phrase" resp. „fita-Motiv" (S. 213-215).

An Beispielen wie diesem wird meiner Meinung nach deutlich, wie weit der Komponist sich vom Duktus des originalen Melismas entfernt. Es scheint nahezuliegen, gewisse subtile Unterschiede einmal durch den Vergleich mit einstimmigen Gesängen, in denen diese fita in der Originalversion vorkommt, zu realisieren (vgl. z. B. Sava, 1984, Bd. I, S. 181, V.1, 6-8). Als weiteren Chorsatz, der zum unveränderlichen Bestand des Abendgottesdienstes gehört, untersucht Sponsel den *Lobgesang des Symeon* (nach Lk. 2, 29-32) *„Nýne otpuščaeši"* [Nun entlässest du" Nr. 2] № 49 nach einer „Melodie einer alten Handschrift". Die Quelle wird jedoch nicht näher bezeichnet, es wäre interessant, die Vorlage zu eruieren. Der Chorsatz enthält eine Solopartie für Tenor. Sponsel weist nach, dass diese Besetzung eine Ausnahmeerscheinung darstellt, da die Verwendung von Soli im allgemeinen in der russischen Kirchenmusik des 19. Jh. wohl gewagt war. Der Sologesang galt als „verweltlicht" oder gar „opernhaft" und durfte daher nicht im Gottesdienst z. B. der Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale zu Gehör gebracht werden. Möglicherweise ist darin eine Reaktion auf die dominierenden Einflüsse des Stils italienischer Meister auf die russische Kirchenmusik im 18. Jahrhundert zu sehen.

Um zu demonstrieren, dass es sich um liturgische Musik handelt, überträgt Kastal'skij der Solostimme, dem Tenor, die „Melodie einer alten Handschrift", deren Bewegung sich der Begleitsatz in seiner Anlage anschließt. In Bezug auf die Harmonik des Satzes stellt Sponsel romantische Anklänge fest, während archaische Quinten seltener verwendet werden.

Die Vertonung der *„Stichi pred Šestopsalmiem No. 1"* [Verse vor dem Hexapsalmos Nr. 1] № 51, zweier biblischer Verse, die den Morgengottesdienst einleiten, zeigt sich teilweise von neumatischen Melodien beeinflusst. Sponsel ermittelt den einstimmigen liturgischen Gesang, der als Vorbild diente, den im Textanfang gleichlautenden Beginn der Großen Doxologie *„Slava výšnich Bogu..."* [„Ehre sei Gott in den Höhen..."]. Hier greift Kastal'skij offenbar nicht auf direkte melodische Zitate zurück, der erste Vers des Chorsatzes zeigt sich von der ermittelten neumatischen Melodie lediglich beeinflusst, während der zweite in seinem etwas ruhigeren Charakter, der Taktart sowie dem punktierten Rhythmus zum ersten in Kontrast steht, jedoch mit einem melodischen Zitat aus dem Anfangsteil schließt.

Im Chorsatz *„Chvalite imja Gospodne" No. 2* [„Lobet den Namen des Herren" Nr. 2] № 54, einer Vertonung des Polyeleos [slav. *polielej*], gestaltet der Komponist Psalmvers und Refrain als eine melodische Phrase. Sponsel untersucht im weiteren die Ursachen für den Wechsel von vierstimmig homophonen Passagen und Passagen, die von den Knabenstimmen und dem Tenor gesungen werden, in diesem Chorsatz.

Während sich im Hauptchor konkrete Bezüge zur neumatischen Gesangsart in jeweils unterschiedlichen Stimmen ergeben (vgl. NB V-17, und die Übersicht, S. 243), zeigen die Sopran^2/Tenor^2-Stimmen keinerlei Einflüsse. Durch ihre Einsätze werden sämtliche nachfolgenden Psalmverse ganz oder teilweise vorweggenommen. In dieser antizipierenden Funktion sieht Sponsel eine Parallele zu einer traditionellen Art des liturgischen Gesangsvortrags, dem sog. „Gesang nach einem Kanonarchen"[23]. Dabei

[23] Vgl. *J. v. Gardner*, Gesang der russisch-orthodoxen Kirche bis zur Mitte des 17. Jh. Bd. I, Wiesbaden 1983, S. 70, S. 168f.

las der Kanonarch den Text eines Gesangs rezitierend vor, danach wurde diese Zeile vom Chor mehrstimmig vorgetragen.

Sponsel sieht im vorliegenden Chorsatz eine deutliche Parallele zu dieser Vortragsart, wobei die Funktion in diesem Fall nicht solistisch, sondern durch Chorstimmen ausgeführt wird.

In Kapitel VI wendet sich die Autorin den Vertonungen der wechselnden Hymnen des Kirchenjahres zu, die im liturgischen Buch Oktoechos enthalten sind. Sie sind nach den acht Kirchentönen geordnet, wobei nach jeweils einer Woche der Kirchenton in aufsteigender Reihenfolge gewechselt wird, so dass ein vollständiger Zyklus nach acht Wochen beendet ist. Der Zyklus beginnt am Sonntag nach Ostern und bildet eine Grundstruktur für die orthodoxen Gottesdienste. Der Schwerpunkt ihrer Auswahl liegt auf Stichiren, einer hymnischen Gattung, deren Strophen beim Vortrag bestimmter Psalmen im Gottesdienst interkaliert werden.

Kastal'skij sah in der Pflege des Stichirengesangs nach den acht Kirchentönen, wie er in der Neumen-Gesangsart überliefert ist, eine wichtige Aufgabe und schrieb zahlreiche einschlägige Chorsätze nicht zuletzt, um die gegenwärtige liturgische Praxis um ein Element der Traditionspflege zu bereichern.

Am Beispiel der Komposition № 27, einer Bearbeitung der Gesänge *„Gospodi vozzvách" i „Da isprávitsja molítva mojá"* [„Herr, ich ruf zu dir" und „Aufsteige mein Gebet"] befasst sich Sponsel mit verschiedenartigen Harmonisierungen der beiden Anfangsverse von Ps. 140. Hier stellt der Komponist der Vertonung in Kiever Gesangsart, eine der neumatischen gegenüber, wo der reponsoriale Vortrag der Psalmen, hier beschränkt auf zwei Verse, erhalten geblieben war. Der daraus entstandene Chorsatz ist seinem Wesen nach den Sätzen *Blažen muž* und *Chvalite imja Godpodne* (s.o.) vergleichbar.

Die durch ukrainische Sänger nach Moskau gelangte Kiever Gesangsart hatte vor allem eine Vereinfachung der Zeilenbildung mit sich gebracht. Die melodische Bewegung beschränkte sich auf Anfangs- und Schlusswendungen, während der Mittelteil auf einen bestimmten Rezitationston gesungen wurde. Diese Weisen wurden mehrstimmig in improvisierter Form ausgeführt, die einzelnen Melodiezeilen erhielten eine dur-moll-tonale Deutung. Kastal'skij wendete diese Stilrichtung in der vereinfachten Variante an. Die Kiever Gesangsart war für die liturgische Praxis in mehreren Ausgaben der Petersburger Hofkapelle vereinfacht worden und sollte auf Wunsch des Zaren der Vereinheitlichung des Kirchengesangs in ganz Russland dienen. Sie erlangte nicht zuletzt wegen ihrer leichten Ausführbarkeit weite Verbreitung.[24]

Es ist das Anliegen des Komponisten, traditionelle Gesangsweisen wieder für die liturgische Praxis zu erschließen. Bei der Vertonung des Gottesmutterhymnus *„Vsemirnuju slavu"* № 28 verwendete der Komponist einem kompletten neumatischen Gesang in seiner ursprünglichen Struktur mit allen melodischen Zeilen, auch den melismatischen Passagen, und integrierte sie vollständig in einen Chorsatz. Die neumatische Melodie wandert dabei durch die verschiedenen Stimmen des Satzes (vgl. Sponsel S. 285), der durch Unisoni, leere Quinten und ungewohnte Klangfortschreitungen archaische Züge erhält.

---

[24] *M. I. Bachmetev*, Obichod notnago penija, pri Vysočajšem Dvore upotrebljaemy [Obichod des Notengesangs, wie er am Höchsten Hofe in Gebrauch steht], Teil II, Sankt Petersburg: Hofsängerkapelle 1869.

In einer theoretischen Abhandlung[25] versuchte Kastal'skij der teilweise stereotypen Harmonisierung des Stichirengesangs in der „gewöhnlichen Kiever Weise" durch differenzierte eigene Vorschläge entgegenzuwirken. Durch Dur/Moll-Alternativen für die meisten Stichirentöne möchte der Komponist dazu beitragen, eine Diskrepanz zwischen dem Stimmungsgehalt eines Hymnentextes (z. B. Dur für Karfreitagshymnus etc.) und der üblichen Harmonisierung zu vermeiden.

Als einer nicht mehr in der liturgischen Praxis seiner Zeit verwendeten Vortragsweise wendet sich Kastal'skij dem „Gesang nach einem Modell" [*penie na podoben*] zu. Eine grundlegende Unterscheidung im Repertoire des Stichirengesangs besteht in Gesängen, deren Melodien ausschließlich für einen einzigen Gesang gebraucht werden, Idiomela (slav. *samoglasen*) und solchen, die anderen als Modell dienten, Automela (slav. *samopodoben*) nebst den Strophen, die ihnen nachgebildet waren, Prosomoia (slav. *podobny*).

Sponsel untersucht die melodisch-textliche Struktur einer Musterstrophe und ihre Nachbildung in einer Modellstrophe. Als Quelle dient eine Reihe von drei Stichera zu *„Gospodi vozvach"* zum Gedächtnis der hll. Apostel Petrus und Paulus.

Voraussetzung für die konsequente Anwendung des „Gesangs nach dem Modell" ist die Identität der einzelnen Zeilen im Hinblick auf Silbenzahl und Akzentverteilung. Diese war zunächst im byzantinischen Originaltext gegeben, den die Übersetzer möglichst identisch ins Slavische übertrugen. Sponsel vergleicht beide Versionen, wobei hier die ursprüngliche Zeilengliederung deutlich wird, 13 Zeilen. Sponsel weist durch Vergleich mit dem griechischen Originaltext nach, dass die differierende Anzahl der Zeilen zwischen Modell- und Musterstrophe in Kastal'skijs Komposition auf die intuitive Texteinteilung durch den Komponisten zurückgeht, die Modellstrophen weisen jeweils zwei bzw. drei Zeilen weniger auf. Infolgedessen weichen auch die melodischen Zeilen bei Kastal'skij ab, was der Komponist jedoch durch eigene Melodiebildung in Ergänzung zur neumatischen ausgleicht.

Zur Entstehungszeit der Komposition war die korrespondierende Erforschung der byzantinischen und slavischen Hymnendichtung wohl kaum so weit fortgeschritten, dass dem Komponisten das Problem der Zeilengliederung als solches bewusst war.

Trotz einiger Abweichungen in den Einzelheiten unternahm Kastal'skij im Hinblick auf den Gesang nach einem Modell einen für seine Zeit wichtigen Versuch zur Wiederbelebung einer traditionellen Gesangsweise.

In der Analyse des Chorsatzes *„Carju nebesnyj"*, der eine Sonderstellung unter den behandelten Stichiren einnimmt, und in seiner Anlage etwa mit № 54 *Chvalite imja Gospodne* No. 2 (s.o.) vergleichbar ist, zeigt die Autorin eine weitere Variante der Kompositionstechnik bei der Vertonung neumatischer Melodieformen auf. Im ersten und zweiten Teil des Chorsatzes wechselt eine Oberstimme, die an die Funktion des Kanonarchen erinnert, mit Einsätzen des gesamten Chores ab. Letztere enthalten die Passagen mit namentlich identifizierten Melodieformen. Im Schlussteil des Satzes werden die melodischen Zitate aus neumatischen Zeilen in wechselnden Stimmen sowie auf unterschiedlichen Tonstufen ausgeführt.

---

[25] Praktičeskoe rukovodstvo k vyrazitel'nomu peniju stichir pri pomošči različnych garmonizacij [Praktischer Leitfaden zum ausdrucksvollen Gesang der Stichera mittels verschiedener Harmonisierungen], o. O. 1909.

Abschließend wendet sich Sponsel dem umfangreichsten und gleichzeitig letzten offiziellen kirchenmusikalischen Werk Kastal'skijs zu, dem Totengedenken *„Večnaja pamjat' gerójam"* [Ewiges Gedenken den Helden] (1917), einem Chorwerk, das elf ausgewählte Gesänge aus dem orthodoxen Totenoffizium enthält und für die konzertante Aufführung konzipiert wurde. Es handelt sich dabei um eine Neufassung einer ursprünglich in Anlehnung an das katholische Requiem entstandenen Satzfolge unter dem Titel *„Bratskoe pominovenie"* [Brüderliches Gedenken]. Dieses Werk nahm auf die Gesangstraditionen unterschiedlicher Kirchen Bezug, z. B. der russischen und serbischen orthodoxen Kirche sowie auch der Katholischen und der Anglikanischen; es war dem Gedenken aller Gefallenen des 1. Weltkriegs gewidmet. Die spätere Fassung *„Večnaja pamjat' gerójam"* behielt die verschiedenartige Melodik bei, während die Textierung in Anlehnung an das orthodoxe Totenoffizium nunmehr der ursprünglich kirchenslavischen liturgischen Ordnung folgte.

In detaillierter Analyse werden die vielfältigen melodischen Zitate ermittelt, die aus unterschiedlichen Stilrichtungen stammen und sich teilweise einer genauen Identifizierung sogar zu entziehen scheinen. Die mitunter sehr unterschiedlichen Einflüsse verleihen dem Werk den Charakter einer Collage.

Ausschnitte aus gregorianischen Chorälen (*„Kyrie eleison"*, *„Dies irae"*) finden neben Hymnen der Anglikanischen Kirche Verwendung. Der Komponist greift auf serbische Gesangsweisen und solche aus der russischen Tradition zurück, die den größten Teil ausmachen, wobei nicht nur die ursprünglich für die Totenmesse üblichen Gesänge, sondern auch neumatische Melodien (auch hier namentlich ermittelte Melodieformen) und Zitate aus eigenen und fremden Werken eingeflochten werden.

Die Untersuchung zeigt, dass die Annäherung Kastal'skijs an die ursprünglich in Neumenhandschriften überlieferten einstimmigen liturgischen Gesänge der russischen orthodoxen Kirche häufig grundlegende Eingriffe in das Wesen der kirchentonalen und ursprüglich in freiem assymetrischem Rhythmus gehaltenen Meldieformen mit sich bringt. Fragen prinzipieller Natur werden von Sponsel jedoch nicht thematisiert. Vollständige Paraphrasen von liturgischen Gesängen sowie Kompositionen in traditionellem Stil, die die neumatische Melodie z. T. unverändert in der Oberstimme enthalten, wie etwa zahlreiche kürzere Hymnen zum Kirchenjahr, finden nicht oder kaum Beachtung.

Aus der Perspektive der einstimmigen Gesänge wäre eine möglichst umfassende Erfassung und detaillierte Analyse des Cento-Prinzips in allen Chorsätzen, die Einflüsse der Neumengesangsart aufweisen, wünschenswert, wobei man wohl davon ausgehen kann, dass im Vergleich zu den Lehrbüchern der Neumenschrift, die mehrere Hundert verschiedene Wendungen zur Auswahl enthalten, in den modernen Chorsätzen das Repertoire der verwendeten Melodieformen entsprechend schmäler sein dürfte, da es sich häufig um melodische Zitate in kürzeren Passagen handelt. Umso interessanter wäre es, näheres über die genaue Zusammensetzung des verwendeten Gesamtrepertoirs zu erfahren. Die in dieser Hinsicht aufgeschlüsselten Chorsätze umfassen ein Repertoire von etwa einem Dutzend popevki und zwei melismatischen Wendungen (fíty). Aus dem Bereich der líca liegt aus den im Hauptteil der Arbeit analysierten Chorsätzen kein Ergebnis vor. Auf die Ergebnisse einiger Kurzanalysen im Werkverzeichnis, die namentlich identifizierte popevki (vgl. z. B. III.1, № 33, № 71,

№ 73), fíty (z. B. III.1, № 41) sowie ein lico (vgl. III.1, № 52) aufweisen, geht die Autorin nicht näher ein.

Sponsel wendet sich in der Analyse der vielschichtigen Chorsätze Kastal'skijs einer Blütezeit der russischen Kirchenmusik kurz vor der Oktoberrevolution zu, die nicht zuletzt im Schaffen dieses Komponisten ihren Ausdruck fand. Die besondere Einstellung zu überlieferten Quellen lassen sein Werk in der russischen Kirchenmusik einzigartig erscheinen. Sponsels Untersuchung modifiziert das Bild der Schulenbildung, wenngleich Einflüsse Kastal'skijs z. B. auf die Kirchenmusik S. Rachmaninovs offensichtlich sind.

Die Arbeit von Sponsel bereichert die musikwissenschaftliche Forschung um ein fundiertes auch in Details kundig kommentiertes Werkverzeichnis und leistet einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Provenienz der Melodik in Kastal'skijs Chorsätzen. Ihre eingehenden und auf einer soliden Quellenbasis beruhenden Analysen betonen die innovativen Züge der Kompositionstechnik des Komponisten.

Inge Kreuz, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Frühjahrsversammlung der orthodoxen Bischöfe Deutschlands

Am 15. März 2003 trafen sich die orthodoxen Bischöfe Deutschlands zu ihrer Frühjahrsversammlung in der serbischen orthodoxen Kirche in Berlin. Das Hauptthema war der anstehende Kirchentag in Berlin Ende Mai. Diesbezüglich betonten die Bischöfe, dass die Orthodoxie den Dialog der Liebe und der Wahrheit bis zur Erreichung der vollen Gemeinschaft aller Christen führen und auch beim Kirchentag durch ihre ökumenische Präsenz ein solches Zeichen setzen wolle. Die zum Kirchentag vorgesehene Unterzeichnung einer Zusatzerklärung zur „Charta Oecumenica" wurde vom Bischofsgremium gebilligt und Metropolit **Augoustinos** (Lambardakis) als Unterzeichner bestimmt. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2003] 7)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Kritik an der neuen Charta für die amerikanische Erzdiözese

Die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats hat am 20. Dezember 2002 die neue Satzung (Charta) der griechisch-orthodoxen Erzdiözese in Amerika gebilligt, wonach die bisherigen Bistümer der Erzdiözese zu Metropolien zu erheben sind und entsprechend allen Diözesanbischöfen der Titel eines Metropoliten zu verleihen ist. Somit besteht die Erzdiözese jetzt aus den Metropolien von Chicago, San Francisco, Pittsburgh, Boston, Denver, Atlanta, Detroit und New Jersey.

Die neue Charta wurde von den Laienorganisationen stark kritisiert. Die Kritiker warfen dem Patriarchat vor, es habe die 30 Vorschläge der aus Klerus und Laien bestehenden Versammlung vom Juli 2002 gänzlich ignoriert. Wichtige Anliegen bezüglich einer Teilautonomie und der Bischofswahl seien weiterhin unsachgemäß geregelt. Die Wahl des Erzbischofs durch das Patriarchat aus einer Dreierliste von Kandidaten aus Amerika fand ebenso wenig Eingang in die neue Charta wie die freie Wahl der übrigen Bischöfe aus einer vom Patriarchat gebilligten Liste. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2003] 10; 4 [2003] 10)

Archimandrit Evangelos Kourounis, Metropolit von New Jersey

Die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel hat einstimmig den Archimandriten **Evangelos Kourounis**, Dekan der Hl. Dimitrios - Kathedrale in Astoria, zum Metropoliten von New Jersey gewählt. Die Nachricht wurde vom Erzbischof **Dimitrios** von Amerika herzlich begrüßt. Vater Kourounis, geb. 1961

in New York, griechischer Abstammung, studierte Theologie an der Theologischen Hochschule Holy Cross und am Ökumenischen Institut von Bossey (Genf) und war seit 1989 Priester der Diözese von New Jersey. (*Orthodox Observer* 68 [2003] 3)

Inthronisation des neuen griechisch-orthodoxen Metropoliten der Schweiz

Am 9. März 2003 wurde Metropolit **Jeremias** (Kaligiorgis), der Präsident der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), als neuer griechisch-orthodoxer Metropolit der Schweiz inthronisiert. Er übernimmt damit auch die Leitung des Ökumenischen Instituts von Chambésy sowie des Sekretariats zur Vorbereitung des panorthodoxen Konzils, für welches er versprach, frische Impulse zu setzen. Die im Vorfeld der Ernennung geäußerten Befürchtungen, mit einem neuen Amtsinhaber könnte ein allzu konservativer Geist in diese wichtige Stellung einziehen, wurden durch die Wahl des profilierten Ökumenikers zerstreut. Metropolit Jeremias tritt die Nachfolge des renomierten Metropoliten **Damaskinos** (Papandreou) an. (*KNA-ÖKI* 12 [25.03.03] 12)

Wahl des Metropoliten von Spanien und Portugal

Am 12. April 2003 wählte die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats den Archimandriten **Epiphanios Perialas** zum ersten Vorsteher der neu gegründeten Metropolie von Spanien und Portugal. Der in Ithaca (N.Y./USA) 1935 geborene neue Metropolit absolvierte die Theologische Hochschule „Holy Cross" in Boston und war seit 1984 Pfarrer mehrerer Pfarreien, darunter auch seiner Heimatpfarrei in Ithaca. Erzbischof **Dimitrios** von Amerika gratulierte ihm als einem seiner begabtesten Geistlichen und gab ihm den Segen zu dieser nicht allein pastoralen, sondern auch missionarischen Aufgabe. (*Orthodox Observer* 1200 [Mai 2003] 5 ; *Episkepsis* 621 [Mai 2003] 8; 622 [Juni 2003] 5-6)

Stellungnahme zu aktuellen Fragen

Anfang April 2003 nahm der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** gegenüber **Robert Stadler**, dem Chefredakteur der deutschsprachigen „Athener Zeitung", Stellung zu verschiedenen aktuellen Fragen. Im Zusammenhang mit der ökumenischen Bewegung, der ein Teil der Orthodoxie skeptisch gegenübersteht, meinte der Patriarch: „Es gibt keine andere Möglichkeit der Weitergabe der Wahrheit als jene des Dialogs mit dem Mitmenschen, der eine andere Überzeugung hat. Die Angst, dass wir vielleicht die Wahrheit für eine Annäherung mit dem Vatikan oder irgendeinem anderen christlichen Bekenntnis opfern, hat keine Grundlage, weil die Dialoge nach gesamtorthodoxen Beschlüssen durchgeführt und deren Schlussfolgerungen einer gesamtorthodoxen Kontrolle unterzogen werden." Im Hinblick auf die jurisdiktionellen Differenzen mit dem Moskauer Patriarchat bezüglich der Kirche Ungarns wies der Patriarch darauf hin, dass diese in der kommunistischen Periode gewaltsam der russischen Kirche unterstellt worden sei.

Besonderes Gewicht misst Patriarch Bartholomaios dem Engagement für den globalen Frieden bei. Auch wenn politische Führer heute aus politischen und wirtschaftlichen Gründen oder solchen des Ansehens immer noch Kriege als Handlungsoption betrachteten, so ist die Kirche aufgerufen, v. a. die Völker dahingehend zu sensibilisieren, ihren friedliebenden Einfluss auf ihre weltlichen Oberhäupter geltend zu machen. Schließlich beklagte der Patriarch erneut die fruchtlosen Bemühungen um die Wieder-

eröffnung der theologischen Hochschule auf Chalki, was sich nicht nur auf das Ökumenische Patriarchat, sondern angesichts seiner Stellung in der Gesamtorthodoxie auch auf diese auswirke. - Im Juni erhitzten sich die Gemüter in der Türkei, nachdem der Ökumenische Patriarch als Hauptredner zur Feier des 25-jährigen Pontifikats vom Papst **Johannes Paul II.** eingeladen worden war und dort seine Funktion als „Ökumenischer Patriarch" betont hatte. Besonders der kemalistischen Elite, die für sich beansprucht, als einzige das Erbe des Republikgründers richtig auszulegen, ist das solchermaßen selbstbewusste Auftreten des Patriarchen ein Dorn im Auge. (*Orthodoxie Aktuell* 5-6 [2003] 13; *FAZ* [21.06.03] 6)

Hochgeschätzter Patriarch

Anfang Dezember 2002 wurde dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** in Vaduz, der Hauptstadt Lichtensteins, der Große Binding-Preis für Natur und Umweltschutz verliehen. Dabei besuchte der Patriarch auch die kleine 200 Seelen starke orthodoxe Gemeinde des 35.000 Einwohner zählenden Landes.

Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. genießt in Westeuropa ein zunehmend positives Ansehen. Als unkonventionell, spontan und gütig eingestuft, erregen vor allem seine bislang fünf ökologischen Schifffahrten, von denen die letzte auf der Ostsee stattfand und von Lübeck über Rostock und Rügen sowie einige baltische Häfen nach St. Petersburg führte, großes Aufsehen. Besonders geschätzt wird der Patriarch auch wegen seiner Erfahrungen mit dem Dialog zwischen Christen, Muslimen und Juden, die er in der schwierigen Minderheitensituation in der Türkei gewonnen hat. Gleichfalls im ökumenischen Dialog engagiert, wo sein freundschaftliches Verhältnis zum Papst **Johannes Paul II.** auffällt, wird der Patriarch nicht müde, sich für Versöhnung und gegen Fanatismus auszusprechen. (*FAZ* [30.06.2003] 1)

Ökumenischer Patriarch greift zu extremen Maßnahmen

Die rund 117 Mönche des athonitischen Klosters Esphigmenou, welches seit über 30 Jahren dem Ökumenischen Patriarchat Modernismus und Ökumenismus vorwirft, wurden nach dem Scheitern von Vermittlungsversuchen vom Ökumenischen Patriarchen im Dezember 2002 exkommuniziert und als Schismatiker zum Verlassen des Klosters zum 28. Januar 2003 aufgefordert. Die Spannungen hatten bereits 1964 beim Treffen zwischen Patriarch **Athenagoras** und Papst **Paul VI.** begonnen und fanden ihren Ausdruck in einem seitdem über dem Kloster wehenden Banner mit der Aufschrift „Orthodoxie oder Tod".

Nach dem ergebnislosen Ablauf des Ultimatums umstellte die Polizei das Kloster und erklärte, sie wolle zwar das Kloster nicht mit Gewalt stürmen und die Mönche verhaften, man werde jedoch diejenigen Mönche, die aus dem Klosterbezirk herauskämen, in Gewahrsam nehmen und vom Athos deportieren. Die Vertretung der übrigen 19 Klöster auf dem Heiligen Berg, die Heilige Gemeinschaft des Athos, forderte die Bruderschaft von Esphigmenou auf, nicht den Helden zu spielen und einen Mittelweg zwischen den abzulehnenden Extremen von Zelotismus und Ökumenismus zu suchen. Inzwischen fanden in mehreren griechischen Städten Demonstrationen für das belagerte Kloster Esphigmenou statt, die vor allem von der alt-kalendarischen Bewegung unterstützt wurden. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2003] 8; 4 [2003] 8)

Ökumenischer Patriarch besucht Aserbaidschan

Vom 16. bis 18. April 2003 stattete der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** der Republik Aserbaidschan seinen ersten Besuch ab. Beim Treffen mit dem Staatspräsidenten **Heydar Aliyev** und anderen Persönlichkeiten aus Staat, Kirche und dem in Aserbaidschan mehrheitlich vertretenen Islam wurde deutlich, dass die Menschheit mehr denn je der Förderung des interreligiösen Dialogs und der Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Menschen verschiedener Überzeugungen bedarf. In der Hauptstadt Baku besuchte der Patriarch die Stelle des Martyriums des hl. Apostels Bartholomaios und erhielt auf seine Bitte hin vom Präsidenten **Aliyev** die Erlaubnis, den Bau einer Kirche dort selbst zu beginnen. (*Orthodox Observer* 1200 [Mai 2003] 4; *Episkepsis* 621 [30.04.2003] 5-7)

Belastungsprobe für das „Avaton"

Am 14. Januar 2003 hob das Europaparlament das sogenannte „Avaton", das vor 1000 Jahren erlassene Gesetz, welches Frauen den Zutritt zum Heiligen Berg Athos versagt, auf. Die Entscheidung ist jedoch für den griechischen Staat nicht bindend, dessen EU-Beitrittsvertrag von 1981 einen Paragraphen zur Sicherung des „Avaton" enthält, und dessen Vertreter sich mehrheitlich für die Erhaltung desselben einsetzt. Den Vorwürfen der Europa-Abgeordneten **Anna Karamanou**, das „Avaton" spiegle lediglich die soziale Realität des Mittelalters und könne als Brauch nicht über „Menschenrechte und Menschenwürde" gestellt werden, begegnete der griechische Kulturminister **Evangelos Venizelos** mit einem Verweis auf die „Toleranz und pluralistische Einstellung", denen sich Europa im Laufe seiner Geschichte immer verpflichtet gesehen habe. Auch der griechische Regierungssprecher **Christos Protopapas** forderte, der Status quo müsse „sowohl vom juridischen wie vom spirituellen Standpunkt" her respektiert werden. In einer Stellungnahme vom 16. Januar 2003 sprach sich die Klosterversammlung des Heiligen Berges (Hiera Epistasia) zugunsten der Beibehaltung des „Avatons" aus und kritisierte die EU-Entscheidung aufs schärfste. (*Episkepsis* 618 [31.01.2003] 14f.)

Metropolit Irinaios geehrt

Der frühere griechisch-orthodoxe Metropolit von Deutschland und jetzige Oberhirte von Kisamos und Selinon **Irinaios** (Galanakis) wurde auf der Hauptversammlung der Vereinigung der Deutsch-Griechischen Gesellschaften in Saarbrücken mit ihrer höchsten Auszeichnung, dem Ehrenring, gewürdigt. Der nunmehr 92-jährige stand der Metropolie von Deutschland von 1971 bis 1980 vor und hatte sich besonders auf ökumenischem Gebiet und im Einsatz für die Demokratie hervorgetan. (*Orthodoxie Aktuell* 5-6 [2003] 23)

Orthodoxe Kirche in Korea wächst

Im Februar 2003 beging die Orthodoxe Kirche in Korea den 103. Jahrestag der ersten Feier einer Göttlichen Liturgie in diesem Land, das seitdem viele Konflikte, Besatzung, Versklavung und Kriege durchgemacht hat; die Feierlichkeiten wurden in der orthodoxen Kathedrale in Seoul abgehalten. Die Gläubigen Koreas, die aus verschiedenen Kulturkreisen und Nationalitäten stammen, sind dem Metropoliten **Dionysios** von Neuseeland und Bischof **Sotirios** von Zelon unterstellt und verfügen landesweit

über sieben Kirchen, in denen regelmäßig Gottesdienst abgehalten wird. (*Orthodox Observer* 1200 [Mai 2003] 13)

Erzbischof Dimitrios Mitglied der Akademie von Athen

Am 13. März 2003 verkündete die Akademie von Athen in einer öffentlichen Plenarsitzung die Ernennung Erzbischofs **Dimitrios** (Trakatellis) von Amerika zu ihrem Mitglied „im Fach Theologie auf dem Gebiet der Ethik und im Fach Politikwissenschaften". In einem Dankesschreiben hob Erzbischof Dimitrios die Bedeutung der Akademie für den Erhalt der „Zeitlosigkeit und Universalität des hellenischen kulturellen Erbes und des orthodoxen Glaubens" hervor und unterstrich die intellektuelle Verantwortung, die ihm aus dieser Wahl erwüchse. (*Orthodox Observer* 68 [2003] 3)

Erweiterung der Holy-Cross-Hochschule

Innerhalb der orthodox-theologischen Hochschule „Holy Cross" in Brookline (Mass./USA) wurde nun dank einer Stiftung von **Stephen** und **Catherine Pappas** ein neues Institut gegründet. Seine Aufgabe besteht darin, patristische Studien und die Publikation theologischer Texte und Monographien zu fördern sowie Konferenzen und Vorträge im Bereich Kirchengeschichte zu finanzieren. Zum Lehrpersonal zählen u.a. Dr. **Francois Bovon**, Dr. **Nicholas Constas**, Prof. emer. **Robert J. Daly**, Prof. **George Dragas** und Prof. Pr. **Theodore Stylianopoulos**; Dekan ist Pr. **Emmanuel Clapsis** und Präsident Pr. **Nicholas C. Triantafilou**. (*Orthodox Observer* 68 [2003] 8)

Athenagoras-Menschenrechtspreis

Das 1962 gegründete Internationale Orthodoxe Christliche Hilfswerk (IOCC) und das Orthodoxe Christliche Missionszentrum in den USA haben für ihren engagierten Einsatz den diesjährigen Athenagoras-Menschenrechtspreis gewonnen, der vom Orden des hl. Andreas verliehen wird. (*ÖRK-Nachrichten* 11 [Mai 2003] 3)

Erzbischof Sergios von Eukarpia verstorben

Am 22. Januar 2003 verstarb Erzbischof **Sergios** (Konovaloff) von Eukarpia von der russischen orthodoxen Kirche in Westeuropa, die dem ökumenischen Patriarchat unterstellt ist. Erzbischof Sergios war Mitglied der Versammlung der orthodoxen Bischöfe in Frankreich, Mitglied des Konzils der christlichen Kirchen Frankreichs und Rektor des Theologischen Instituts St. Serge. (*Episkepsis* 618 [31.01.2003] 7)

2. Patriarchat von Alexandrien

In Ägypten Weihnachtsfest zum Nationalfeiertag erklärt

Die mehrheitlich muslimische arabische Republik Ägypten hat erstmals das christliche Weihnachtsfest zum gesetzlichen Feiertag erklärt, und zwar nach julianischem Kalender, dem die Koptisch-orthodoxe Kirche folgt. Rund 10 % der Bevölkerung des Landes sind koptisch-orthodoxe Christen. Der griechisch-orthodoxe Patriarch von Alexandrien **Petros VII.** dankte hierfür dem Präsidenten **Mohamed Hosni Mubarak**

und pries Ägypten als ein Land, das für die Harmonie zwischen Christen und Muslimen beispielhaft sei. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2003] 10)

Alexandrinischer Patriarch besucht Bulgarien

Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien hat vom 8. bis 12. Mai 2003 Bulgarien besucht. Samstag, den 10. Mai, feierte er in der Kathedrale der Hl. Kiriaki in Sofia zusammen mit den Patriarchen der orthodoxen Kirchen von Bulgarien und Serbien, **Maxim** und **Pavle**, den Jahrestag der Erhebung der Bulgarischen Kirche zum Patriarchat. An den Feierlichkeiten nahmen auch der bulgarische Staatspräsident **Georgij Parvanu** und der bulgarische Premierminister **Simeon** von Saxen-Coburg und Gotha teil. (*Pantainos* 95 [Juli-August 2003] 307ff.)

Besuch des Patriarchen von Alexandrien in Konstantinopel und Kappadokien

Der Patriarch von Alexandrien **Petros VII.** hat vom 17. bis 22 Mai 2003 Konstantinopel und Kappadokien besucht. Er hat Gespräche mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** und mit dem Patriarchen von Georgien **Ilija II.** geführt. Die drei Oberhäupter haben am 18. Mai in der Kirche der Heiligen Konstantin und Helena in Sinnassos in Kappadokien Gottesdienst gefeiert (*Pantainos* 621 [Juli-August 2003] 279 ff.; *Peiraiki Ekklisia* 139 [Juni 2003] 53)

Der Patriarch von Alexandrien in dem zweiten Treffen der Internationalen Kommission für Religion und Gesellschaft in Zypern

Der Patriarch von Alexandrien **Petros VII.** hat am zweiten Treffen der Internationalen Kommission für Religion und Gesellschaft, das in Zypern vom 17. bis 22 Mai 2003 stattgefunden hat, teilgenommen. An der Tagung mit dem allgemeinen Titel „Ökumene und Zivilisation in der Zeit der Globalisierung: Die Wege des Friedens" haben Vertreten von fast allen autokephalen Kirchen sowie aus allen monotheistischen und orientalischen Religionen teilgenommen. Am 4. Mai hat der Patriarch zusammen mit vielen Metropoliten, die an der Tagung teilgenommen haben, in der Kirche des heiligen Prokopios Gottesdienst gefeiert. (*Pantainos* 621 [Juli-August 2003] 299 ff.)

3. Patriarchat von Russland

Statistische Daten zu den Religionsgemeinschaften der Ukraine

Im Februar 2003 wurden in Kiew neue statistische Daten über die Religionsgemeinschaften der Ukraine mit dem Stichtag des 1. Januar 2003 bekanntgegeben. Die Zahl der religiösen Einrichtungen ist auf 28.567 gestiegen, davon gehören 52% zur Orthodoxie. Die ukrainische orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat) ist die größte (10.040 Gemeinden) und die am schnellsten wachsende Kirche des Landes. Es folgen ihr die unierte ukrainische griechisch-katholische Kirche mit 3.334 Gemeinden, besonders in der Westukraine vertreten, dann die schismatische „Ukrainische Orthodoxe Kirche / Kiever Patriarchat" mit 3.169 Gemeinden und an letzter Stelle die schismatische „Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche" mit nur 1.110 Gemeinden. Weitere große Religionsgemeinschaften sind die Baptisten, die Römisch-katholische Kirche, die Pfingstler und die Siebenten-Tags-Adventisten. (*Orthodoxie-Aktuell* 4 [2003] 9)

Entwirrung der Lage in der Ukraine?

Im ukrainischen Parlament haben sich fraktionsübergreifend 230 der 450 Abgeordneten für die Schaffung einer geeinten nationalen Kirche, wie sie „dem großen spirituellen und sozialen Bedürfnis der ukrainischen Nation" entspräche, ausgesprochen. Unterstützt wird dieser Vorstoß von der „Ukrainischen Orthodoxen Kirche/ Kiever Patriarchat", der „Ukrainischen Autokephalen Kirche" und der unierten ukrainischen griechisch-katholischen Kirche, die sich als Brücke zur Orthodoxie versteht. (*Der christliche Osten* 2 [2003] 148f.)

Umstrittener Annäherungsversuch

Am 1. April 2003 richtete der russische Patriarch **Aleksij II.** einen offenen Brief an die orthodoxen Gemeinden russischen Ursprungs in Westeuropa, in dem er vorschlug, diese sollten sich ohne Ansehen der verschiedenen russischen Jurisdiktionen zu einem „Metropolitankreis Westeuropa" zusammenschließen. Diese westeuropäische Metropolie würde damit den Status einer Autonomen Kirche besitzen, was eine weitgehende Unabhängigkeit bedeutete; lediglich die Wahl ihres Oberhauptes müsste noch von der Mutterkirche bestätigt werden. Skeptiker sehen allerdings in dem auf den ersten Blick zukunftsträchtigen Vorschlag den Versuch, die Auslandskirche nach 75 Jahren Selbständigkeit wieder unter die Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats zu bringen. Dabei meinen sie auch ganz konkrete Ziele des Moskauer Patriarchats festzustellen: Rückgewinnung einst russischen Immobilienbesitzes, Re-Russifizierung der sprachlich und kulturell in die Gastländer integrierten orthodoxen Gemeinden russischer Tradition und ihre Verwandlung in russisch-nationale Bastionen im Westen und Rückgewinnung der Moskau zur Zeit nicht unterstehenden Gläubiger. (*Herder Korrespondenz* 6 [Juni 2003] 302ff.; *KNA-ÖKI* 21 [27. 05. 2003] 12ff.)

Neues Büro der russischen orthodoxen Kirche bei der EU

Der frühere Ökumene-Verantwortliche für die Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche und zur Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof **Hilarion Grigorij** (Alfejev) von Podolsk, leitet nun das Ende 2002 in Brüssel errichtete Büro der russischen orthodoxen Kirche bei der EU. (*KNA-ÖKI* 12 [25.03.03] 8)

Religionswissenschaftliches Wahlfach in Russland

Mitte 2003 stimmte das russische Bildungsministerium dem Antrag des Moskauer Patriarchats zu, das Wahlfach „Grundlagen der orthodoxen Kultur" in russischen Schulen einzuführen. „Weltliche Bildung schließt auch Wissen über Religion ein", so der stellvertretende Minister **Leonid Grebnev** als Antwort auf den von mehreren Seiten erhobenen Vorwurf, der „Religionsunterricht" ließe sich nicht mit der Trennung von Kirche und Staat in Russland vereinbaren. Gleichzeitig kamen auch Vorschläge auf, in Regionen mit mehrheitlich nicht-orthodoxer Konfession auch islamischen, buddhistischen oder ähnlichen Religionsunterricht zu ermöglichen. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2003] 11)

Weißrussisches Abkommen

Der weißrussische Premierminister **Gennadij Novickij** und der Metropolit von Minsk und Sluck **Filaret** (Vachromeev) haben in Minsk ein Abkommen über die Zusammenarbeit zwischen dem Staat und der weißrussischen orthodoxen Kirche unterzeichnet. Es sei nicht beabsichtigt, der Orthodoxen Kirche eine besondere Rechtsstellung zu gewähren, sondern Gegenstand der Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche stellten Gebiete wie Bildung, Wohltätigkeit und soziale Arbeit dar. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2003] 17f.)

Der erste Band der Enzyklopädie „Russische orthodoxe Hierarchen"

Der erste Band einer auf drei Bände angelegten alphabetischen Enzyklopädie „Russische orthodoxe Hierarchen" ist in Moskau im Verlag des Begegnungs-Klosters erschienen. Er enthält Biographien russischer Bischöfe von der Taufe des Landes bis 1965, basiert auf dem Werk des verstorbenen Metropoliten **Manuil** (Lemeševskij) und ist vom späteren Metropoliten von St. Petersburg **Ioann** (Snyčev) fortgeführt worden. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2003] 10)

4. Patriarchat von Serbien

Zentrum für Kirchliche Studien gegründet

Am 28. Februar 2002 wurde mit dem Segen des Bischofs **Irinej** von Niš das „Zentrum für Kirchliche Studien" in Niš gegründet, eine interdisziplinäre Forschungseinrichtung, an der weltliche und geistliche Wissenschaftler Untersuchungen zur Kirchengeschichte, zu christlicher Literatur, Kunst und Kultur durchführen. Neben Studien zur serbischen orthodoxen Kirche sind Patristik, Philosophie und Byzantinistik sowie Beziehungen innerhalb der Slavia orthodoxa weitere Themenschwerpunkte. Das Zentrum verlegt die Forschungsergebnisse selbst; es sind bereits eine ganze Reihe von Publikationen erschienen, unter anderem wertvolle bibliographische Arbeiten, etwa zum Kloster Chilandar. Ab Herbst 2003 gibt das Zentrum eine eigene Zeitschrift heraus, die „Crkvene studije" (Kirchliche Studien), deren Redaktion Wissenschaftler aus Serbien, Bulgarien, FYROM und den USA angehören. Eine Bibliothek ist im Aufbau, ein Programm zur Graduiertenförderung hat begonnen. Kontakt: Leiter des Zentrums Dr. **Dragiša Bojović** (bodra@bankerinter.net).

Kyrillische Schrift schwindet

Die Heilige Synode der serbischen orthodoxen Kirche beklagt den verminderten Gebrauch der kyrillischen Schrift im öffentlichen und sogar im kirchlichen Leben Serbiens und Montenegros. Sie misst der kyrillischen Schrift für die Erhaltung der serbischen und orthodoxen Identität eine große Bedeutung zu, gerade auch in Gebieten, in denen die serbische Minderheit ohnehin starkem Druck ausgesetzt ist wie auf dem Kosovo. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2003] 9)

Kosovo weiterhin instabil

Am 3. Juni 2003 kritisierte der serbische Bischof **Artemije** (Radosavljevic) von Raska und Prizren in einem Interview die Lage der Serben in Kosovo und Metohija:

Vier Jahre nach Ende des Kosovo-Krieges seien kaum einige Hundert der vertriebenen 250.000 Kosovo-Serben zurückgekehrt. Schuld daran seien vor allem albanische Extremisten, die trotz der KFOR-Truppenpräsenz „weiterhin töten, angreifen, schlagen, plündern usw." Bischof Artemije forderte die Internationale Gemeinschaft auf, dies nicht weiter stillschweigend zu tolerieren, sondern die Rückkehr der Flüchtlinge zu ermöglichen, den Terror zu beenden, die Macht der Mafia zu brechen, Drogen- und Waffenhandel zu unterbinden und die sonstige Kriminalität rigoros zu bekämpfen. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2003] 10)

Keine Unterstützung für sog. mazedonisch-orthodoxe Kirche

Am 3. Juni 2003 lehnte das Parlament der früheren jugoslawischen Teilrepublik Mazedonien (FYROM) den Vorschlag der Opposition ab, eine Erklärung zur Unterstützung der Heiligen Synode der sogenannten mazedonisch-orthodoxen Kirche anzunehmen, deren selbsterklärte Autokephalie weder von der serbischen Mutterkirche noch gesamtorthodox anerkannt wird. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2003] 18)

5. Patriarchat von Rumänien

Letzte statistische Erhebung

Die Daten der letzten statistischen Erhebung in Rumänien sind jetzt auch auf der Webseite der rumänischen orthodoxen Kirche (www.patriarhia.ro) einzusehen. Danach zählt sie fast 20 Millionen Gläubige, was 86,8% der Landesbevölkerung ausmacht. Im Vergleich zu 1989 hat sich die Zahl der Diözesen im In- und Ausland verdoppelt, welche nun von 42 (gegenüber 23) Bischöfen und 11.105 Priestern geleitet werden. Die Anzahl der Kirchen, Kapellen und Klöster ist von 12.236 auf 13.631, jene der Mönche und Nonnen von 2.511 auf 7.532 (verteilt auf 531 Klöster) gestiegen. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2003] 9)

Rumänischer Patriarch in München

Im Rahmen seines Deutschlandbesuchs vom 8. bis 14. Mai 2003 stattete der Patriarch der rumänischen orthodoxen Kirche **Teoctist** am 9. Mai der Ludwig-Maximilians-Universität München einen Besuch ab. Nach einem Festvortrag im Senatssaal mit dem Thema „Aktuelle Herausforderungen der Ökumene aus Sicht der rumänischen orthodoxen Kirche", worin er sich angesichts des gemeinsamen Friedensdienstes der Kirchen zuversichtlich auch zugunsten einer künftigen Zusammenarbeit äußerte, ehrte der Patriarch auch die orthodoxe Ausbildungseinrichtung der Universität mit seiner Gegenwart. Hier wurde er von mehreren Festrednern begrüßt, sowohl von Seiten der Professoren als auch der Studierenden, die sich zur allgemeinen Freude teilweise auf Rumänisch an ihn wandten. Nach einem gegenseitigen Geschenkaustausch stellte schließlich ein kurzer Stehempfang die Gastfreundschaft der Ausbildungseinrichtung unter Beweis. In einem Schreiben an die Ausbildungseinrichtung bedankte sich Patriarch Teoctist für die Wärme, mit der er empfangen wurde, und lobte die Arbeit der Professoren, die zum besseren Kennenlernen der Orthodoxie und der Orthodoxen Kirche in Deutschland beitrage (s. auch Anhang zur Chronik, S. 275 ff.).

6. Patriarchat von Bulgarien

Bulgarische Kirche in Rom eingeweiht

Am 24. Mai 2003, dem Festtag der Slavenapostel Kyrill und Method, beging die bugarisch-orthodoxe Diaspora Roms ihre entsprechenden Feierlichkeiten erstmals in der Kirche der hll. Vinzenz und Athanasius am Trevi-Brunnen, die ihr Papst **Johannes Paul II.** anlässlich seines Bulgarienbesuchs im vergangenen Jahr zur Verfügung gestellt hatte. Zu diesem Ereignis hatten sich sowohl eine hochrangige Delegation der Kirche Bulgariens, darunter die Metropoliten **Dometian** (Valčev) von Vidin, **Kiril** (Petrov) von Varna, **Grigori** (Ivanov) von Groß-Tarnovo und **Gavriil** (Metodiev) von Loveč, als auch eine Delegation des bulgarischen Staates, angeführt von Premierminister **Simeon** von Sachsen-Coburg-Gotha, eingefunden. Übereinstimmend betonten sie, wie wichtig die Zusammenarbeit zwischen der Kirche des Westens und der des Ostens sei und wiesen auf die Mittlerrolle Bulgariens hin, der es in der Nachfolge der Brücken-Apostel Kyrill und Method gerecht werden müsse. (*Orthodoxie Aktuell* 5-6 [2003] 15)

7. Patriarchat von Georgien

Georgischer Patriarch feiert Jubiläum

Am Weihnachtstage 2002 war es dem georgischen Patriarchen **Ilija II.** vergönnt, in der neuen Patriarchatskathedrale zu Ehren der Göttlichen Dreieinigkeit in Tbilissi auch sein 25-jähriges Amtsjubiläum und seinen bevorstehenden 70. Geburtstag zu feiern. Der anwesende georgische Staatspräsident **E. Schewardnadse** pries den Patriarchen als „geistlichen Hirten der Nation und treuen Sohn des Vaterlandes". (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2003] 7)

8. Kirche von Zypern

Chrysostomos weiterhin Erzbischof

Mitte des Jahres 2003 beschloss die Heilige Synode der Kirche von Zypern mit einer knappen 5 zu 4 Mehrheit, den seit einem Sturz im Vorjahr stark an der Ausübung seines Amtes gehinderten 75-jährigen Erzbischof **Chrysostomos** nun doch bis auf weiteres im Amt zu belassen, kurzum „die Angelegenheit dem Willen Gottes zu überlassen". (*Orthodoxie Aktuell* 5-6 [2003] 22)

9. Kirche von Griechenland

Paneuropäische Konferenz in Athen

Vom 4. bis 6. Mai 2003 fand in Athen auf Initiative der Kirche von Griechenland die erste Paneuropäische Konferenz zum Thema „Prinzipien und Werte für den Aufbau Europas" statt. Daran nahmen hochrangige Vertreter des griechischen Staates, Botschafter europäischer Staaten und Persönlichkeiten aus Kultur und Wirtschaft teil.

Dabei wurde festgestellt, dass die christliche Botschaft die Erfahrungen und Errungenschaften Europas maßgebend durchdrungen, angestossen und dabei ihre kulturelle Vielfalt gefördert und bereichert hat. Wichtig sei, jegliche Diskriminierungen im künftigen 25-Staaten-Europa zu vermeiden, dazu beizutragen, die bedrohliche Umweltzerstörung zu bekämpfen und eine authentische entideologisierte europäische Ausbildung zu entwickeln. In diesen Punkten seien sich Europas Kirchen einig und willig, uneingeschränkt zusammenzuarbeiten. (*Ekklesia* 5 [2003] 359f.)

Reliquien der hl. Marina in Athen

Am Mittwoch, dem 18. Juni 2003, konnten in der Kirche der hl. Marina in Athen die Reliquien der Heiligen verehrt werden, die der Vatikan in einer brüderlichen Geste zu dieser Gelegenheit ausgeliehen hatte. Den feierlichen Zeremonien stand der Erzbischof von Athen und Ganz Griechenland **Christodoulos** vor. (*Christianiki* 661 [26.06.2003] 5)

Urnenbestattung in Griechenland?

Die Heilige Synode der Kirche von Griechenland hat mit „kirchlichen Konsequenzen" bis hin zur Verweigerung eines orthodoxen Begräbnisses für den Fall gedroht, dass Mitglieder der Orthodoxen Kirche eine Urnenbestattung wünschten. Die Diskussion war durch einen von Mitgliedern aller Parteien unterschriebenen Gesetzesentwurf entfacht worden, der die Urnenbestattung und die Errichtung von Krematorien in Griechenland vorsah. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2003] 7)

Erzbischof Christodoulos in Rumänien geehrt

Am 7. Juni 2003 wurde dem Erzbischof von Athen und Ganz Griechenland **Christodoulos** im rumänischen Craiova die Ehrendoktorwürde verliehen. Nach dem Festakt, an dem auch hohe Persönlichkeiten aus Staat und Kirche Rumäniens teilnahmen, feierten der rumänische Patriarch **Teoctist** und Erzbischof Christodoulos am Sonntag, den 8. Juni, gemeinsam die Göttliche Liturgie in der Metropolitankathedrale Craiovas. (*Alitheia* 38 [Juni 2003] 8f.)

10. Kirche von Albanien

50 Jahre Syndesmos: Die Vollversammlung in Albanien

Vom 14. bis 22. Juli 2003 hat in Albanien die 17. Vollversammlung von Syndesmos, der orthodoxen internationalen Jugendorganisation, stattgefunden. Es war eine Jubiläumsversammlung: Syndesmos (d. h. "Einheitsbund", nach Eph 4,3) wurde vor 50 Jahren 1953 in Sevres (Frankreich) durch eine Gruppe von jungen Theologen aus dem Nahen Osten, Griechenland und Frankreich begründet. Ihre eigentliche Aufgabe sieht die Jugendorganisation darin, dazu beizutragen, dass die Orthodoxen aller Ortskirchen sich auf die Einheit der Orthodoxen Kirche besinnen. Die Versammlung fand dank der Einladung von Erzbischof **Anastasios**, dem Vorsteher der orthodoxen Kirche in Albanien, im theologischen Institut St. Vlash bei Durrës statt. Teilgenommen haben daran etwa 150 Vertreter orthodoxer Jugendorganisationen weltweit, darunter der Orthodoxe Jugendbund Deutschland (OJD). Außer Erzbischof Anastasios haben auch

Metropolit **Joseph** (Pop) von der rumänischen Metropolie von Westeuropa und den Mittelmeerländern, Metropolit **Evthymios** (Stylios) von Acheloos, Hilfsbischof des Erzbischofs von Athen (Kirche von Griechenland), Bischof **Athanasios** von Belgien (Ökumenisches Patriarchat) und Metropolit **Kirill** (Gundjaev) von Smolensk und Kaliningrad, der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats der Vollversammlung beigewohnt. Das Programm bestand außer den Wahlen aus dem Hauptvortrag von Erzbischof Anastasios über das Rahmenthema der Versammlung „Ihr sollt meine Zeugen sein" sowie aus mehreren Round-Table-Diskussionen rund um die Vergangenheit, die Ziele und die Arbeit von Syndesmos, sodann aus Bibelstunden, Retrospektiven, Diskussionsgruppen, aus einem kulturellen Abend und aus einer Exkursion. Im Mittelpunkt standen das Gebet und die Göttliche Liturgie in allen Sprachen der Anwesenden. (*Orthodoxie Aktuell* 8 [2003] 6)

III. Nachrichten aus den orthodoxen autonomen Kirchen

Kirche von Finnland

Finnen religionsfreundlicher

Laut einer Umfrage des Jahres 2002 haben die Finnen im Vergleich zu früher ein positiveres Bild von Religionen und Konfessionen, so vor allem von der Evangelisch-Lutherischen, der Orthodoxen Kirche und der Heilsarmee. Eher ablehnend ist dagegen die Stimmung gegenüber dem Islam, den Mormonen, den Scientology-Anhängern und den Zeugen Jehovas. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2003] 9)

B. Altorientalische Kirchen

Wien erkennt Koptische Kirche an

Der österreichische Ministerrat hat beschlossen, der seit 1998 staatlich eingetragenen Koptisch - orthodoxen Kirche den Status einer anerkannten Religionsgemeinschaft zu verleihen, womit sie gleiche Rechte genießt wie etwa die armenische oder die syrische Kirche. Zugleich soll nun auch eine orientalisch-orthodoxe Kirchenkommission eingerichtet werden, der je zwei Vertreter der in Österreich anerkannten orientalisch-orthodoxen Kirchen angehören werden.

Bei einer Begegnung mit Vertretern der Stiftung „Pro Oriente" im Kloster Sitt-Damiana im Nildelta äußerte Metropolit **Anba Bishoy**, der Leiter des Sekretariats der Heiligen Synode der Koptischen Kirche, seine Freude über die positiven Ereignisse und unterstrich die Wichtigkeit der Überwindung der monophysitischen Vorurteile gegenüber seiner Kirche durch die „Wiener christologische Formel" und den kürzlich in Rom begonnenen offiziellen Dialog mit den altorientalischen Kirchen. (*KNA-ÖKI* 7 [18.02.03] 2; 12 [25.03.03] 3)

Ökumenischer und interreligiöser Dialog in Ägypten

Papst **Schenouda III.**, das Oberhaupt der Koptisch-orthodoxen Kirche, hat das gute Einvernehmen im Lande zwischen Christen und Muslimen, die etwa 90% der Bevölkerung ausmachen, betont. Kritisiert wurde in diesem Zusammenhang allerdings das Verhalten der Siebenten-Tags-Adventisten, der Zeugen Jehovas und das der amerikanischen Juden. Die Koptische Kirche zählt weltweit ca. zehn Millionen Gläubige, wovon ca. sieben Millionen in Ägypten auf 41 Diözesen mit 1000 Pfarreien aufgeteilt sind. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2003] 11)

Raub sakraler Gegenstände aus syrisch-orthodoxen Kirchen

In der Nacht vom 6. auf den 7. Januar 2003 wurden in der syrisch-orthodoxen Mutter-Gottes-Kirche im osttürkischen Diyarbarkir von unbekannten Tätern wertvolle liturgische Gegenstände entwendet, darunter ein Evangeliar aus dem 18. Jahrhundert und eine sehr alte Gottesmutter-Ikone, die über dem Grab des im Jahre 1171 verstorbenen syrischen Theologen und Metropoliten Dionysios Bar Salibi stand. Weitere Ikonen wurden geschändet. Der Metropolit des Tur Abdin, **Thimotheos Samuel Aktas** aus dem Kloster Mor Gabriel, war bestürzt über die Plünderung. Nur wenige Monate später, am 17. April 2003, wurde in Mardin, ebenfalls im Südosten der Türkei, wo vom 12. bis zum 19. Jahrhundert die Patriarchen von Antiochien residierten, ein über 300 Jahre altes kostbares syrisches Evangeliar geraubt. Man vermutet, dass im Zuge der Aufhebung des Ausnahmezustandes für die Region und ihrer Öffnung für den Tourismus organisierte muslimische Räuberbanden gezielt agieren. Die Vorfälle erinnerten die Christen jener Region erneut an ihre unsichere Zukunft in einer heute stark islamisierten Umgebung. (*Hermeneia* 19 [1/2003] 60)

C. Orthodoxie und Ökumene

Delegation des Ökumenischen Patriarchats im Vatikan

Am 29. Juni 2003, dem Fest der Apostelfürsten Petrus und Paulus und Patronatsfest der Kirche von Rom, begrüßte Papst **Johannes Paul II.** eine hochrangige Delegation des Ökumenischen Patriarchats, die von Erzbischof **Dimitrios** (Trakatellis) von Amerika angeführt wurde. Sie übermittelte dem Papst ein Schreiben des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**, das „aufrichtige und brüderliche Wünsche" enthielt und dazu die Zuversicht, „dass wir gleichsam wie lebendige Steine in einem geistigen Haus ein heiliges Priestertum darstellen, um Gott durch Jesus Christus ein wohlgefälliges Opfer darzubringen". Der Papst bat die Delegation, seinen Dank für diese Worte an Patriarch Bartholomaios zu übermitteln, wobei er betonte: „Eure Anwesenheit ist ein Zeichen der gemeinsamen Liebe zu Christus und ein Akt kirchlicher Brüderlichkeit, wodurch wir erneut das Erbe der Liebe und Einheit bekräftigen, die der Herr seiner auf den Aposteln errichteten Kirche aufgetragen hat. [...] Wir wollen bei unserem Versuch, im Dialog der Wahrheit und Liebe voranzukommen, den Mut nicht durch die Schwierigkeiten, die uns begegnen, sinken lassen." (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2003] 16)

Kritik an römisch-katholischer Kirchenpolitik

Im Juli 2003 äußerte sich der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** in einem Interview kritisch zu der Kirchenpolitik des Vatikan in Russland. Zwar schätze er die Aufrufe von Papst **Johannes Paul II.** zur Wiederherstellung der christlichen Einheit und halte sie für ehrlich, doch liege es andererseits auf der Hand, dass vor allem die „Neuerungen", welche die Römisch-katholische Kirche seit dem Schisma eingeführt hat, und die Existenz der mit Rom unierten Ostkirchen echte Hindernisse auf diesem Weg sind. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2003] 17)

Erster Ökumenischer Kirchentag und Reaktionen

Vom 28. Mai bis 1. Juni 2003 feierten die christlichen Kirchen und Glaubensgemeinschaften den ersten ökumenischen Kirchentag in Berlin mit rund 3.200 vielfältigen Veranstaltungen unter dem Motto: „Ihr sollt ein Segen sein". Offiziell kamen mehr als 200.000 meist junge Besucher mit Bussen, Sonderzügen und privat in die Hauptstadt, dazu waren über 20.000 freiwillige Helfer an der optimalen Organisation beteiligt. Papst **Johannes Paul II.** rief in einer Grußbotschaft dazu auf, das Treffen solle „zu einem großen ökumenischen Zeichen dafür werden, dass die Gemeinschaft im Glauben stärker und bedeutender ist als das Trennende". Bundespräsident **Johannes Rau** äußerte seine Freude über den erstaunlichen „Weg von der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert zu neuer Gemeinsamkeit am Beginn des 21. Jahrhunderts" und Bundeskanzler **Gerhard Schröder** setzte sich für die Umsetzung der Entschuldung für die Dritte Welt ein.

Nach den nächsten katholischen Kirchentagen 2004 in Ulm und 2006 in Saarbrücken und den evangelischen 2005 in Hannover und 2007 in Köln haben sich mehrere Initiativen und auch hohe Persönlichkeiten aus Kirche, Staat und Kultur für einen zweiten Ökumenischen Kirchentag 2008 ebenfalls in Berlin ausgesprochen.

Der Erste Ökumenische Kirchentag rief auf vielen Seiten großen Nachklang hervor. Das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik (Paderborn) bezeichnete den Kirchentag als gewagtes, aber letztlich gelungenes Projekt, das gezeigt habe, dass Ökumene gelingen kann, wenn sie gewollt ist. Das Konfessionskundliche Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim sprach sich dafür aus, Kirchentage in Zukunft nur noch gemeinsam abzuhalten. Gleichzeitig könne durch eine stärkere Einbindung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) aus einem evangelisch-katholischen Kirchentag ein großes ökumenisches Treffen aller Kirchen in Deutschland werden. Vor allem die gemeinsame Unterzeichnung der Charta Oecumenica hat in diesem Zusammenhang den augenblicklichen Stand der Ökumene widerspiegelt und ein Zeichen für die Verpflichtung gegen Selbstgenügsamkeit, Anti-Ökumenismus und ökumenische Gleichgültigkeit gesetzt.

Auch die KOKiD (Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland) hatte sich mit einem eigenen Informationsstand vorgestellt, der in Zusammenarbeit mit der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU München vorbereitet worden war. Angereiste Studenten der Ausbildungseinrichtung stellten sich dann in diesem Rahmen durchgehend den vielfältigen Fragen der Besucher. Darüber hinaus konnte am Stand eine breite Palette an theologischen und geistlichen Büchern, CDs und Devotionalien aus verschiedenen Ländern eingesehen und gekauft werden.

Vor dem Hintergrund des großen Hungers der Teilnehmer nach interkonfessionellen Begegnungen und der Auseinandersetzung mit theologischen Sachfragen entspreche die in den Medien hochgespielte Bedeutung der beiden „Ökumenischen Mahlfeiern" in der Gethsemane-Kirche trotz des großen Verlangens nach gottesdienstlicher Gemeinschaft nicht deren Relevanz im Rahmen des Kirchentags. Nach der jüngsten Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia" der Römisch-katholischen Kirche ist klargeworden, dass eine Interkommunion aus ihrer Sicht noch nicht möglich ist, auch wenn die Kirchen reformierten Ursprungs bei ihrer eucharistischen Gastfreundschaft blieben. Sehr gut wurde dieses Spannungsfeld vom EKD-Ratsvorsitzenden **Manfred Kock** im Schlussgottesdienst veranschaulicht: „Unser Leiden in dieser Frage ist deshalb so stark, weil wir so nahe beieinander stehen. Aber der Schmerz über das, was uns noch fehlt, wird überboten von dem, was uns verbindet."

Schwachpunkt des Kirchentages sei der Mangel an „einem echten christlichen Profil" gewesen, so **Hartmut Steeb**, Generalsekretär der Evangelischen Allianz. So haben beispielsweise nicht die Kernaussagen der Bibel und des Glaubensbekenntnisses im Vordergrund gestanden, sondern vielmehr politische Themen und der Dialog der Religionen. (*Berliner Morgenpost* 30.05.03, 1 und 1.6.03, 19; *KNA-ÖKI* 24 [17.06.2003] 1-6)

Orthodoxie im Vordergrund

Das Institut für Ökumenische Studien der Universität Fribourg (Schweiz) will die Orthodoxe Kirche verstärkt in den Mittelpunkt seiner Tätigkeiten rücken. Im Wintersemester 2002/2003 liefen bereits drei Weiterbildungskurse an. Es geht zum einen um einen dreijährigen Fernkurs „Orthodoxe Theologie und Spiritualität" in Zusammenarbeit mit dem St. Serge-Institut in Paris, dann um die Vermittlung wirtschaftlicher, religiöser und geschichtlicher Kompetenzen für den orthodoxen osteuropäischen Raum im seminarartigen Kurs „Osteuropa-Kompetenzen - erfolgreich handeln vor Ort". Schließlich will der dritte Kurs „Ökumene im Dreiklang" vor allem ökumenisch interessierte Menschen dafür gewinnen, Auswege aus „festgefahrenen Debatten" zu finden. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2003] 12)

Kardinal Kasper in Griechenland

Als Leiter einer katholischen Delegation, hat Kardinal **Walter Kasper**, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, die Kirche von Griechenland besucht. Im Rahmen des Besuchs, den er als „Meilenstein in den Beziehungen zwischen Griechenland und Rom" bezeichnete, hatte der Kardinal konkrete Formen der Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Orthodoxen, besonders auf europäischer Ebene, gefordert. Die Intensivierung der Kooperation betrifft besonders den Bereich der Bioethik und die gemeinsame Verteidigung der christlichen Wurzeln Europas. Die Gespräche waren in einer herzlichen, sehr offenen Atmosphäre geführt worden. (*KNA-ÖKI* 8/9 [25.02.2003] 3-4)

Anglikanisch-orthodoxer Dialog

Vom 4. bis 7. Februar 2003 kam in Addis-Abebba die internationale Kommission für den anglikanisch-orthodoxen Dialog auf Einladung des griechisch-orthodoxen Metropoliten **Petros** von Axum zusammen. Seit 1990 befasst sich die Kommission

hauptsächlich mit Ekklesiologie im Kontext der Trinitätstheologie. Auf diesem Hintergrund wurde nun das Problem der Frauenordination besprochen. Die Meinungen diesbezüglich scheinen in beiden Parteien gespalten zu sein; die Orthodoxe Kirche jedenfalls lehnt die Frauenordination wegen zwei wichtiger Argumente ab: erstens sei diese eine in der Tradition inexistente Praxis und deshalb auch für die Zukunft nicht anzustreben; zweitens sei das Priestertum in der Nachfolge und nach dem Abbild Christi zu sehen, der zwar eine allgemeine menschliche Natur angenommen habe, jedoch unwiderruflich ein Mann gewesen ist. Von anglikanischer Seite trat als neuer Aspekt die Betonung des eschatologischen Christus hervor, der als untrennbar von seiner Kirche, in die gleichermaßen Männer und Frauen hineingetauft würden, existiere, und somit gleichermaßen von Männer- und Frauenpriestern vertreten werden könne. (*Sobornost* 25/1 [2003] 79ff.; *Episkepsis* 619 [2003] 9-11)

Dialogzentrum in Grottaferrata

Anlässlich ihres 1000-jährigen Bestehens soll die Benediktinerabtei San Nilo in Grottaferrata bei Rom in ein Zentrum des Dialogs zwischen Ost und West umgewandelt werden. Neben theologischen Gesprächen sollen dann hier in Zukunft auch politische, soziale, kulturelle sowie wirtschaftliche Themen behandelt werden. Archimandrit **Emiliano Fabbricatore** betonte, die Intensivierung der Kontakte zu der Orthodoxen Kirche erfordere viel Geduld, doch sei das „Wunder der Einheit der Christen" nicht zuletzt auf Fürsprache des Abteigründers von San Nilo hin nicht unmöglich. (*KNA-ÖKI* 25 [24.06.03] 1)

ÖRK-Stabsmitglieder in Zypern

Vom 31. März bis zum 3. April 2003 besuchte eine Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), darunter **Peter Weiderud**, Direktor der Kommission für internationale Angelegenheiten, Zypern und führte Gespräche mit Vertretern der Orthodoxen Kirche in Zypern, führenden politischen Persönlichkeiten sowie Mitgliedern von griechisch-türkischen zivilgesellschaftlichen Vertretungen. Einig waren sich die Teilnehmer darin, dass die offiziellen Bemühungen um Aussöhnung zwischen den griechisch- und türkisch-stämmigen Bewohnern der Insel von einer Bewegung ergänzt werden muss, die bei den Menschen an der Basis ansetzen sollte. (*ÖRK-Nachrichten* 11 [Mai 2003] 3)

Diskussion über Papstprimat

Ende Mai 2003 nahmen führende katholische und orthodoxe Theologen, darunter der Metropolit von Pergamon **Ioannis Zizioulas** und der Münchner Neutestamentler **Joachim Gnilka**, an einem Symposium teil, zu dem Kardinal **Walter Kasper** in den Vatikan eingeladen hatte. Auch das Patriarchat von Antiochien sowie die serbische, die rumänische, die bulgarische und die griechische orthodoxe Kirche waren vertreten. Themen waren die biblischen Fundamente des Primats, seine Behandlung bei den Kirchenvätern, die Rolle des Bischofs von Rom bei den Ökumenischen Konzilien, die Primatsdebatte bezüglich des ersten Vatikanum und jüngere Debatten innerhalb der orthodoxen Theologie. „Die Forschungsarbeit ist eröffnet und muss sowohl mit den orthodoxen Kirchen als auch mit den älteren orientalischen Kirchen fortgesetzt werden, die dasselbe Problem aufwerfen, und vor allem, meine ich, mit den aus der Re-

formation hervorgegangenen Kirchen", sagte im Anschluss Monsignore **Fortino**, Untersekretär des Päpstlichen Einheitsrates. (*KNA-ÖKI* 21 [27.05.2003] 1; *Orthodoxie Aktuell* 7 [2003] 14)

Ökumenischer Zwischenstand

Anfang Februar 2003 hat sich Kardinal **Walter Kasper** zum Abschluss der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen optimistisch über den Stand der interkonfessionellen Beziehungen geäußert. Vor allem sei der Dialog mit den Orthodoxen Kirchen wieder im Aufschwung nach der angespannten Periode, die der Errichtung der katholischen Diözesen in Russland gefolgt war. Dank der Papstbesuche der letzten Jahre in Rumänien, Griechenland, Georgien und Bulgarien sei eine persönliche Basis für das Näherrücken der Konfessionen gelegt worden, welche Aussichten jenseits der sonstigen Dokumente eröffne. Gut stehen auch die Zeichen für den Dialog mit der Anglikanischen Kirche, deren neuer Primas nach der Einschätzung von Kardinal Kasper eine „herausragende, hochgebildete Persönlichkeit" sei.

Was den Ökumenischen Kirchentag in Berlin im Mai 2003 betrifft, so wurden Eklats durch überstürztes Handeln, beispielsweise in der Frage der Interkommunion, weitgehend vermieden. „Die würden uns nicht weiterführen, sondern uns im Gegenteil zurückwerfen, und das kann keine Seite wollen", so Kasper. „Denn eine solche Gemeinsamkeit kann man nicht erzwingen, sondern nur in großem Einvernehmen regeln."

Zum Schluss bewertete Kardinal Kasper die Gespräche mit dem Judentum als vielzählig und produktiv. Auch die fortschreitende Ordnung und Öffnung der Archive des Vatikan trage zu einer positiven Entwicklung bei. Ein bitterer Beigeschmack dazu, welcher die Beziehungen belaste, blieben allerdings die Konflikte im Heiligen Land. (*KNA-ÖKI* 5 [04.02.2003] 5)

Verleihung des Abt-Emmanuel-Heufelder-Preises

Der diesjährige Abt-Emmanuel-Heufelder-Preis der Abtei Niederaltaich ging an das Christkönigs-Institut Meitingen, dem Herausgabeort der Vierteljahresschrift „Una Sancta", und an Erzpriester Prof. Dr. **Vladimir Ivanov**, der als Professor für Praktische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München und Chefredakteur der Zeitschrift „Stimme der Orthodoxie" wirkt. Durch die Ehrung sollten das beidseitige herausragende Engagement im ökumenischen Bereich gewürdigt werden. Im Rahmen der Verleihung, welche am 7. Juni in der Basilika von Niederaltaich stattfand, hielt Prof. Vladimir Ivanov einen Vortrag zur „Pneumatologischen Dimension der Ikonenverehrung".

Internationales Akademisches Symposium in Thessaloniki, Griechenland

Die Theologische Fakultät der Aristoteles-Universität in Thessaloniki veranstaltete vom 1. bis zum 3. Juni 2003 ein Internationales Akademisches Symposium zum Thema: „Orthodoxe Theologie und Ökumenischer Dialog: Probleme und Perspektiven" unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Athen und ganz Griechenland **Christodoulos**. In einer Ansprache zum Beginn des Symposiums stellte Erzbischof Christodoulos nachdrücklich fest, dass die Orthodoxe Kirche den ökumenischen Dialog nicht ablehnt; im Gegenteil, sie sucht ihn. Sich auf die Tradition der Kirchenväter berufend,

unterstrich er auch, dass, wenn die zwei Gesprächspartner in Dialog treten und jeder auf die Meinung des anderen achtet, die Unterschiede zwischen den beiden viel geringer zu sein scheinen. Die Arbeit der Sonderkommission über die orthodoxe Beteiligung im ÖRK und ihre Annahme durch das Zentralkomitee im letzten Jahr wurde vom Erzbischof positiv bewertet. In seiner Rede bedauerte er einige interne Schwierigkeiten der Orthodoxen Kirche, welche die Einheit behindern. Das seien aber keine Gründe, den Dialog zu beenden.

Der Dekan der Theologischen Fakultät, Prof. Dr. **Ioannis Tarnanidis**, unterstrich den akademischen Charakter des Symposiums, der Delegierte des ÖRK, Generalsekretär Dr. **Georges Lemopoulos**, dagegen seinen praktischen.

Während der folgenden zwei Tage führten die Teilnehmer des Symposiums Dialoge über die folgenden Themen:

"Neue Perspektive für die Beteiligung der Orthodoxie im ÖRK", vor allem eine solche Entwicklung des ÖRK, welche die neuen Möglichkeiten, z. B. auch für kleine Lokalkirchen, eröffnen kann;

"Natur und Zweck der Kirche", wo die Rückkehr zu kritischen ekklesiologischen Studien im ÖRK begrüßt wurde;

"Die Rolle der Frau in der Orthodoxen Kirche und die ökumenische Herausforderung", wobei die Notwendigkeit für die orthodoxen Kirchen betont wurde, die Rolle der Frau aufzuwerten;

„Das Thema des gemeinsamen Gebets in der Orthodoxie und in der ökumenischen Tradition", eine Feststellung über verschiedene Interpretationen des gemeinsamen Gebetes mit nicht-orthodoxen Christen in der heutigen Orthodoxie;

„Kirche und Gesellschaft in der orthodoxen und ökumenischen Theologie", wo die Aufforderung an die Orthodoxen Kirchen erging, mit der Gesellschaft auf eine neue Weise die Beziehungen aufzunehmen.

Das Symposium diskutierte auch über die Aussichten von zwei besonderen bilateralen Dialogen: Dem theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und den Orientalischen orthodoxen Kirchen und dem Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche.

Die Probleme wurden in aller Nüchternheit betrachtet und offen diskutiert. Dabei wurden die hoffnungsvollen Bedingungen im modernen Europa für die Entwicklung eines konstruktiven Dialoges zwischen den christlichen Kirchen unterstrichen.

Das Symposium endete am Dienstag, den 3. Juni, mit einem Vortrag des Generalsekretärs des ÖRK, Prof. Dr. **Konrad Raiser** zum Thema: „Die Bedeutung des orthodoxen Beitrags zum Ökumenischen Rat der Kirchen". Zum Schluss stimmten die Teilnehmer des Symposiums überein, einen Aufruf an die Leitungen der orthodoxen Kirchen von Bulgarien und Georgien herauszugeben, in dem diese gebeten werden, wieder in den ÖRK zurückzukehren. (*KNA-ÖKI* 8 [5.8.2003] Dok)

D. Sonstiges

Internationale Friedenskonferenz auf Initiative des ÖRK und der KEK

Am 5. Februar 2003 fand in der Evangelischen Akademie Berlin auf Initiative des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) eine Konferenz gegen den Krieg der USA, Großbritanniens und anderer NATO-Staaten gegen den Irak statt. Den Vorsitz führte als Hausherr der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) Präses **Manfred Kock** zusammen mit dem Ökumenebeauftragten der EKD Bischof **Rolf Koppe**. Führende Vertreter protestantischer Landeskirchen (aus Schweden, Norwegen, Finnland, Dänemark), hochrangige Delegierte verschiedener europäischer interkonfessioneller Landesverbände (aus der Schweiz, Österreich, Frankreich, Schottland und den Niederlanden) sowie der Generalsekretär des Nationalen Rates der Christlichen Kirchen in den USA Dr. **Bob Edgar** und der Leiter der Abteilung für Internationale Verbindungen des Rates der Christlichen Kirchen im Mittleren Osten Dr. **Nuhad Tomeh** legten ein gemeinsames Zeugnis für den Frieden in der Welt ab. Die Orthodoxe Kirche in Griechenland war durch ihren Vertreter bei der Europäischen Union Bischof **Athanasios** von Achaia vertreten, die russische orthodoxe Kirche wurde von Erzbischof **Feofan** von Berlin und Deutschland repräsentiert. In dem offiziellen Kommuniqué der Konferenz wurde auf die ohnehin schon unerträgliche Not der irakischen Bevölkerung hingewiesen und vor den katastrophalen Folgen gewarnt, die ein militärischer Konflikt für die Region des Mittleren Ostens und letztendlich für die gesamte Welt mit sich bringen würde. (*Stimme der Orthodoxie* 1 [2003] 15)

Inthronisation des neuen Erzbischofs von Canterbury

Am 27. Februar 2003 wurde Dr. **Rowan Williams** (geb. 1950) als 104. Erzbischof von Canterbury in der Kathedrale von Canterbury inthronisiert. Er wurde im Namen der Königin vom englischen Premierminister **Tony Blair** am 23. Juli 2002 ernannt und hatte bereits ab 1. November 2002 die Amtsgeschäfte seines Vorgängers **George Carey** übernommen. Nach der Promotion 1975 in Oxford über das russische Christentum war er bis 1992 Tutor und Professor in Cambridge, wurde dann Bischof von Monmouth und 1999 Erzbischof der Kirche von Wales. (*IKZ* 93 [2003] 62)

Anhaltender Exodus der Christen des Nahen Ostens

Der Nahöstliche Kirchenrat (Middle East Council of Churches), der auch die meisten orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen der Region vertritt, gab bekannt, dass von 1995 bis 2000 schätzungsweise rund zwei Millionen Christen ihre Heimat verlassen haben. „Der Exodus der Christen gefährdet deren Bestand. Insgesamt steht hinter der Abwanderung das Bedürfnis nach freier Ausübung des Glaubens, nach stabilen sozioökonomischen Lebensverhältnissen und der Wunsch, der nächsten Generation eine Zukunft in Frieden zu ermöglichen." In der Stellungnahme heißt es weiter, der Irak-Krieg vom Frühjahr 2003 dürfte die Abwanderung noch mehr ansteigen lassen; denn immerhin sind rund 3% der irakischen Bevölkerung Christen, davon etwa zwei Drittel chaldäische und syrische Katholiken. (*Hermeneia* 19 [1/2003] 62)

Beunruhigende Kirchenstatistiken in Deutschland

Das Vertrauen der deutschen Bürger in die Kirche hat sich in den letzten Jahrzehnten wesentlich verschlechtert; die Kirche rangiert bei ihnen hinter Gewerkschaften, Medien und Konzernen. Mit jährlich durchschnittlich 70.000 Personen mehr Kirchenaustritten in den letzten fünf Jahren schneidet die Evangelische Kirche trotz ihres angeblich „fortschrittlicheren" Bildes in der Öffentlichkeit schlechter ab als die Römisch-katholische Kirche. Insgesamt sind noch zwei Drittel der Deutschen Mitglieder einer Kirche, mit einer leichten Mehrheit für die Römisch-katholische Kirche. Die Kirchenverbundenheit ist in der Römisch-katholischen Kirche mit 35% stärker ausgeprägt als bei den Protestanten mit 22%. Von den römisch-katholischen Kirchenmitgliedern nehmen 43% „fast jeden Sonntag" an der Messe teil, während nur 31% der protestantischen Gläubigen den sonntäglichen Gottesdienst ebenso häufig besuchen. Besorgnis erregend ist die Ablehnung der Kirchen durch die Jugend, worunter 77% der zwischen 18- und 24-jährigen Befragten meinten, Kirche sei „out". (*FAZ* 25.05.03)

Bibel in 2303 Sprachen übersetzt

Der Weltbund der Bibelgesellschaften teilte mit, dass die Heilige Schrift vollständig in 405 und teilweise in 2303 Sprachen und das Neue Testament mittlerweile in 1034 Sprachen vorlägen. Die meisten Übersetzungen verzeichnet Afrika mit 647, gefolgt von Asien mit 573, Australien und Ozeanien mit 406, Lateinamerika und die Karibik mit 395, Europa mit 204 und Nordamerika mit 75 Bibelsprachen. Laut Weltbund tragen die Bibelübersetzungen wesentlich zur kulturellen Identität der Völker bei, so vor allem in kleinen Sprachen, in denen meist die Bibel das einzige oder eines der wenigen geschriebenen Werke darstellt. (*Bibelreport* [2/2003] 7)

Europäische Russlandbilder präsentiert in Halle

Vom 16. März bis 18. Mai 2003 waren in den Franckeschen Stiftungen zu Halle an der Saale unter der Überschrift „Die Zarin und der Teufel" europäische Russlandbilder aus vier Jahrhunderten zu bewundern. (Der gewählte Titel spielt auf eine englische Karikatur aus dem Jahre 1791 an; Katharina die Große streckt ihre Hände begehrlich nach den Städten Konstantinopel und Warschau aus, die ihr der Teufel offeriert.) Die Ausstellung zeigte im Jahr der deutsch-russischen Kulturbegegnungen seltene Graphiken, Kupferstiche und satirische Zeichnungen aus verschiedenen europäischen Ländern und regte damit zur Reflexion alter und moderner Russlandbilder an. Die ausgestellten Bilder sind Teil einer wertvollen, aus 480 Blättern bestehenden Sammlung von Dmitrij A. Rovinskij (1824-1895), St. Petersburg. Im Zuge der Oktoberrevolution verschlug es die Sammlung nach Paris, wo sie eine adelige russische Emigrantin erwarb. Aus deren Nachlaß konnte sie nun durch die Franckeschen Stiftungen aufgekauft werden. Die große Vielfalt dieser Russlandbilder wurde in der Ausstellung, die Prof. Dr. **Hermann Goltz** besorgte, unter fünf Symbole subsumiert: *Adler* (der von Konstantinopel, dem kaiserlichen Zweiten Rom, nach Moskau in das Dritte Rom des Zaren geflogen war), *Seraph* (den der Moskauer Patriarch auf seinem weißen Klobuk als Zeichen der Berührung der russischen orthodoxen Kirche mit dem Himmel trägt), *Schlange* (welche die Erkenntnis, die Bildung, die Weisheit, aber auch die Überlebenslist Russlands gegen Mongolen-, Polen-, Schweden- Napoleon- und Deutschensturm darstellt), *Hahn und Henne* (satirische Symboltiere der Weltherrschaftskonkurrenz

zwischen dem Westen und Russland, wie sie auf den phantastischen Cartoons der Engländer im 18. und 19. Jahrhundert begegnen), *Bär und Boney* (Russland und Napoleon, welcher der 'Boney' der englischen Cartoonisten seiner Zeit ist).

Werden und Entfaltung des Christentums in China

Vom 20. bis zum 26. Mai 2003 befasste sich in Salzburg unter der Federführung des Kirchenhistorikers **Peter Hofrichter** eine internationale Tagung mit der Geschichte des frühen Christentums in China. Es wurde u.a. in zwei Ausstellungen eine Übersicht zur Verflechtung des Christentums und der asiatischen Kultur angeboten, angefangen mit den ersten Missionsreisen aus der Kirche des Perserreiches über die Übersetzung der Heiligen Schrift ins Chinesische durch den syrischen Mönch Alopen im 7. Jahrhundert bis hin zu der beispiellosen Inkulturation im frühen und späten Mittelalter. Auch der Einfluss des Christentums auf die chinesische Kunst wurde beleuchtet. So konnte man feststellen, wie sich die christlich geprägte Kunst Chinas von den anfänglichen Steindokumenten und Handschriften hin zu immer mehr bildlichen Darstellungen Jesu, der Heiligen und des Bibelgeschehens bewegte. (*Orthodoxie Aktuell* 5-6 [2003] 16)

Prinz Charles unterstützt den Heiligen Berg

Der britische Thronfolger, Prinz **Charles**, ist der Ehrenvorsitzende der britischen Vereinigung „Freunde des Berges Athos" und gehört seit vier Jahren zu dessen regelmäßigen Besuchern. Im Rahmen seines diesjährigen einwöchigen Aufenthalts Anfang Mai wurde die Kirche des hl. Evdokimos im Kloster Vatopedi eingeweiht, die mit Unterstützung der o.g. Stiftung restauriert worden war. Prinz Charles fördert gleichermaßen auch in seinem Heimatland mehrere orthodoxe Einrichtungen, darunter den Bau eines neuen Klosters in Stiperstones (Shropshire). (*Orthodoxie Aktuell* 5-6 [2003] 21)

US amerikanischer Bischof neuer Präsident des LWB

Der leitende Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika, Bischof **Mark S. Hanson** (Chicago), ist auf der Zehnten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) zum neuen Präsidenten des 1947 in Lund/Schweden gegründeten Zusammenschlusses von 136 Mitgliedskirchen gewählt worden. Fast 380 Delegierte des LWB aus aller Welt berieten im 21. Juli 2003 in Winnipeg über das Thema „Zur Heilung der Welt". Hanson (65) trat die Nachfolge von Landesbischof i.R. **Christian Krause** an. Krause war der dritte Deutsche in dieser höchsten Leitungsfunktion des Weltbundes. (*KNA-ÖKI* 30 [29.07.2003] 2)

Herwig Aldenhoven verstorben

Am 30. Oktober 2002 verstarb der Berner Professor **Herwig Aldenhoven** im Alter von 67 Jahren. Er unterrichtete von 1971 bis 2000 Systematische und Liturgische Theologie und war Mitglied der Heiligen Synode der Christkatholischen Kirche der Schweiz, in welchem Amt er enge Kontakte zur Orthodoxen Kirche und konkret zu mehreren orthodoxen Fakultäten weltweit pflegte. (*Episkepsis* 618 [31.01.2001] 16)

Christliches Europa?

Mit großer Enttäuschung reagierten Tausende von orthodoxen Demonstranten auf die Nichtberücksichtigung einer Klausel über die christlichen Wurzeln Europas in der EU-Verfassung beim letzten EU-Gipfel von Thessaloniki vom 20. /21. Juni 2003. Dies ist umso bedauerlicher, da sich alle Kirchenoberhäupter Europas im Vorfeld des Treffens gemeinsam für eine entsprechende Formulierung eingesetzt hatten. (*Orthodoxie Aktuell* 7 [2003] 18)

Interdisziplinäre Konferenz: "Übersetzungen des 14. Jahrhunderts im Balkanraum" (Sofia, 26. - 28. Juni 2003)

Vom 26. bis 28. Juni 2003 fand in Sofia auf Einladung von Dr. **Lora Taseva** am Kyrillo-Methodianischen Forschungszentrum der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften im Rahmen des Fritz-Thyssen-Sonderprogramms „Förderung des regionalen Wissenschaftsdialogs in Südosteuropa" die interdisziplinäre Tagung „Übersetzungen des 14. Jahrhunderts im Balkanraum: Übersetzungsprinzipien, Sprache, Überlieferung" statt. Mit Vorträgen beteiligten sich 36 Wissenschaftler aus Bulgarien, Deutschland, Griechenland, Italien, Kroatien, FYROM, Rumänien, Russland, Serbien und den USA; weitere 25 Gäste kamen als Diskutanten. Die neuesten Forschungen zur Übersetzungsliteratur des 14. Jahrhunderts in der byzantinisch-slavischen Kontaktzone des Balkans wurden in folgenden Themenbereichen vorgestellt, diskutiert und für die weitere koordinierte Arbeit geplant: biblische Bücher, Kirchenväterschriften, Kirchenrecht, liturgische Bücher, Homiletik, Hagiographie. Die Untersuchungen behandelten diese Texte unter den Gesichtspunkten von Editionswissenschaft, linguistischen Fragen - insbesondere im Zusammenhang mit der Herausbildung literarischer Normen -, Übersetzerschulen und ihren Charakteristika in der Wechselwirkung mit individuellen Zügen einzelner Übersetzer, Mehrfachübersetzungen und Problemen von deren Abgrenzung gegenüber verschiedenen Redaktionen einer Übersetzung, Weiterwirken von Übersetzungen des 14. Jahrhunderts in der späteren slavischen und rumänischen Tradition (Text- und Terminologiegeschichte). Die Vielfalt in der Forschung zu den genannten Themen wurde auf der Tagung erstmals in einem repräsentativen Überblick deutlich, und die Vorstellung der einzelnen Projekte schuf die Grundlage für einen fruchtbaren Austausch. Hier können nur einige Beispiele aus den zahlreichen hochinteressanten Beiträgen ausgewählt und kurz vorgestellt werden:

Prof. Dr. **Marcello Garzaniti** (Florenz) sprach über die stark am Griechischen orientierte, die Schule von Trnovo spiegelnde „Übersetzung und Exegese im Ioann-Alexander-Evangelium". Seine Untersuchung erschließt für die noch sehr wenig bekannte Geschichte der slavischen Bibelübersetzungen ebenso wertvolles Material wie die detailreiche Arbeit von Frau Dr. **Marija Spasova** (Veliko Trnovo) über Zitate aus dem Alten Testament in einem kommentierten Evangelium von 1343.

Prof. Dr. **Gelian Michajlovič Prochorov** (St. Petersburg) berichtete über die Arbeit an der Edition des Corpus Areopagiticum slavicum, ein Projekt, das er zusammen mit Prof. Dr. **Hermann Goltz** (Halle-Wittenberg) leitet. Bei der im Jahre 1371 abgeschlossenen Übersetzung des serbischen Athosmönchs Isaija, die mit rekonstruierter griechischer Übersetzungsvorlage sowie einem Wort- und Formenverzeichnis ediert wird, handelt es sich um das Autograph. Die Projekt-Mitarbeiter Dr. **Sabine Fahl** (Berlin) und **Dieter Fahl** (Berlin) stellten Isaija als Grammaticus und Sprach-

pfleger vor, der das Kirchenslavische weiterentwickelte und seinen Lesern - z. B. in Marginalien - Lesehilfen zum Verständnis des inhaltlich und syntaktisch schwierigen Textes gab. Zu seiner Zeit scheint die Nutzung von Marginalien in slavischen Texten zu diesem Zweck neu gewesen zu sein. Wie sich beispielsweise an der Arbeit von Frau Dr. **Iskra Christova** (Sofia) zeigte, machte die Methode Schule: 100 Jahre nach Isaija wandte sie ein namentlich unbekannter Übersetzer in bereits ausgefeilter Form auf ein kommentiertes Buch Hiob an. Die gegenwärtig an der Ohio State University arbeitende bulgarische Doktorandin **Tanja Ivanova** verglich Lexik und Semantik einiger theologischer Begriffe aus dem Corpus Areopagiticum in zwei verschiedenen slavischen Übersetzungen: der des Isaija und derjenigen aus den Thekara-Texten.

Dr. **Aleksej Pentkovskij** (Moskau) sprach über das Jerusalemer Typikon in verschiedenen slavischen Übersetzungen des 14. Jahrhunderts. Nach der Eroberung Konstantinopels wuchs der Einfluss Palästinas auch in der Slavia orthodoxa und das Jerusalemer Typikon wurde in Bulgarien, Serbien und auf dem Athos zum maßgeblichen. Dies belegt eine ganze Reihe von Übersetzungen seiner verschiedenen Redaktionen, die sich in noch weitgehend unbekannter Weise auf neu entstehende liturgische Texte auswirkten.

Dr. Lora Taseva (Sofia) wies nach, dass die im Triodion enthaltenen Synaxarien-Texte im 14. Jahrhundert in Trnovo nicht vollständig neu übersetzt wurden, sondern mit Hilfe vieler anhand des Griechischen vorgenommener Korrekturen die bereits vorhandene Übersetzung vom Athos weiterentwickelt wurde.

Prof. Dr. **Christian Hannick** (Würzburg) charakterisierte in seinem „Beitrag der slavischen Überlieferung zur byzantinischen Homiletik" das 14. Jahrhundert in dieser Beziehung als Umbauzeit. Auf Grigorij Camblak verweisend, machte er darauf aufmerksam, dass besonders unter Evtimij von Trnovo sowohl viele neue griechische Texte ins Slavische übersetzt wurden als auch Neuübersetzungen alter Texte entstanden. Er hob den besonderen Wert von slavischen (neben georgischen und syrischen) Übersetzungen für die byzantinische Homiletik hervor, deren griechische Vorlagen nicht erhalten ist. Die Beobachtung, dass slavische Übersetzungen des Balkanraums aus jener Zeit häufig neue syntaktische und lexikalische Entlehnungen aus dem Griechischen enthalten, trifft auch auf Übersetzungen zu, die damals in der Rus' entstanden.

Prof. Dr. **Klimentina Ivanova** (Sofia) stellte eine Liste von Übersetzungen hagiographischer Texte des Symeon Metaphrastes in kalendarischen Sammelbänden auf dem Balkan zusammen, die 41 verschiedene Viten aus Handschriften des 14. bis 17. Jahrhunderts umfaßt. Prof. Dr. **Catalina Velculescu** (Bukarest) legte dar, wie „Die Vita des Heiligen Andreas Salos in den rumänischen Übersetzungen" über slavische Zwischenstufen als Übersetzungsvorlagen die Gestalt gewann, in der sie in Rumänien tradiert worden ist. Dabei fiel auf, dass feststellbare Kürzungen ausschließlich die dogmatischen Teile betreffen. Dr. **Angeliki Delikari** (Thessaloniki), die sich in ihrem Vortrag „Die Übersetzung hesychastischer Viten vom Griechischen ins Altbulgarische im 14. Jahrhundert am Beispiel der Vita des Gregorios Sinaites" anhand von 26 slavischen Handschriften vornehmlich mit Fragen der Syntax beschäftigte, konnte zeigen, wie die Übersetzer mit Mitteln der Syntax die spezielle hesychastische Färbung der Texte zu bewahren verstanden.

Dr. **Christian Voss** (Freiburg) behandelte die „Südslavische Übersetzungskunst im Lichte der griechischen Diglossieproblematik". Die slavischen Übersetzer genossen den Vorteil, meist in direktem Sprachkontakt zum Griechischen zu leben, aber mangelnder systematischer Griechisch-Unterricht bei gleichzeitig explosionsartig einsetzender Übersetzertätigkeit in der Amtszeit des bulgarischen Patriarchen Simeon (um 1340) habe zu einer langen Fehlerliste (Mißverständnisse, Hyperkorrektes, falsche Etymologien) geführt. Dennoch, betonte der Referent, habe sich in Bulgarien bereits früh Terminologie herausgebildet.

Es stellte sich heraus, dass sich die Arbeitsgebiete aller beteiligten Wissenschaftler in mehrfacher Hinsicht berühren, so dass ein großes allgemeines Interesse an allen Vorträgen bestand. Gleiche und ähnliche, sich teilweise überschneidende Forschungsthemen führten Gruppen von Kollegen zusammen, die dank des neu entstandenen oder teilweise nach langer Zeit wieder aufgenommenen Kontaktes einander ihre Arbeitsergebnisse mitteilten und ihre Projekte für die Weiterarbeit absprachen und koordinierten. Beispielsweise wurden Publikationen ausgetauscht und für die Zukunft ein regelmäßiger Austausch von Informationen und Neuerscheinungen zwischen den bulgarischen und mazedonischen Kollegen vereinbart, und an ein bereits laufendes russisch-deutsches Projekt schloß sich ein weiterer Wissenschaftler aus Bulgarien an. Frau Prof. Dr. **Antonija Zaradija-Kiš** (Zagreb) und Frau Dr. **Iskra Christova** (Sofia) stellten in ihren Beiträgen erste Untersuchungsergebnisse über zwei verschiedene slavische kommentierte Übersetzungen des Buches Hiob vor. Die beiden Wissenschaftlerinnen erfuhren erst bei dieser Gelegenheit voneinander, dass sie an ähnlichen Projekten arbeiten, und sprachen ihre weiteren Pläne ab. Als besonders ertragreich erwies sich, dass auf der Tagung bereits renommierte, erfahrene Kollegen mit jungen zusammentrafen, Wissenschaftler vom Balkan mit Fachleuten aus Russland, Italien, den USA und Deutschland, Vertreter der Linguistik mit Historikern, Literaturwissenschaftlern, Theologen und Byzantinisten. Auch für die Organisatoren überraschend war die große Resonanz unter dem wissenschaftlichen Nachwuchs aus ganz Bulgarien.

Die Vorträge sollen in einem Sammelband veröffentlicht werden. Neben diesem Tagungsband bot die Konferenz auch Gelegenheit, weitere Veröffentlichungen zu planen und vorzubereiten. So entstanden mehrere neue Editionsvorhaben, und auch die wissenschaftlichen Zeitschriften „Kyrillomethodiana" (Sofia) und „Crkvene studije" („Kirchliche Studien", erscheint ab Herbst 2003 in Niš) konnten eine Reihe hochqualifizierter Autoren als Mitarbeiter gewinnen.

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

Anhang zur Chronik
Der Deutschlandbesuch des Patriarchen der rumänisch-orthodoxen Kirche Teoctist (8. - 14.05.2003)

von Ioan Moga, München

In unmittelbar nachösterlicher Zeit unternahm Seine Seligkeit **Teoctist**, der P atriarch der rumänisch-orthodoxen Kirche, vom 8. bis 14. Mai 2003 einen pastoralen und zugleich ökumenischen Besuch in Deutschland. Eingeladen von Metropolit **Serafim** (Joantă) von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa sowie von der Römisch-katholischen und der Evangelischen Kirche, wurde der Vorsteher der gemäß der Mitgliederzahl zweitstärksten orthodoxen Kirche der Welt von einer Delegation ranghoher Bischöfe begleitet: dem Metropoliten von der Moldau und der Bukowina **Daniel** (Ciobotea), dem Metropoliten von Oltenien **Teofan** (Savu) und der Erzbischof von Alba Julia **Andrei** (Andreicuţ). Im Mittelpunkt des Besuches stand die Weihe des Archimandriten **Sofian** (Pătrunjel)[1] zum Weihbischof der Metropolie von Deutschland und die Begegnung mit den rumänischen Diaspora-Gläubigen, zugleich aber auch das Weitertragen des ökumenischen Impulses der rumänisch-orthodoxen Kirche, welche besonders durch den Empfang von Papst **Johannes Paul II.** in Rumänien im Jahre 1998 und den Gegenbesuch des Patriarchen Teoctist 2002 in Rom zu einem Durchbruch in den orthodox/römisch-katholischen Beziehungen geführt hat.

Dieser doppelte pastoral-ökumenische Charakter des Deutschland-Besuches wurde bereits am Ankunftstag des Patriarches in München, Donnerstag den 8. Mai, zum Ausdruck gebracht: nach einem Empfang im Rathaus der bayerischen Landeshauptstadt, wo der Patriarch von der Bürgermeisterin Frau Dr. **Gertraud Burkert** für sein Engagement auf dem Weg zur Einheit der Christen herzlich begrüßt wurde, folgte um 18.30 Uhr ein feierlicher, überwiegend auf Deutsch gefeierter orthodoxer Vespergottesdienst im Münchener Liebfrauendom. Anwesend waren der Erzbischof von München und Freising, Kardinal **Friedrich Wetter** - dessen offizielle Gäste in München

[1] Der neue Vikarbischof, geboren am 1970 im Kreis Covasna, Rumänien, trat 1990 als Novize in das berühmte Kloster Brancoveanu in Sambata de Sus, am Fuß der Karpaten (Transilvanien) ein, legte drei Jahre später die Mönchsgelübde und wurde im selben Jahr zum Diakon, und dann zum Priester geweiht. 1996 absolvierte Vater Sofian (damals, mit dem Mönchsnamen Serafim) sein Theologie-Studium an der Theologischen Fakultät in Sibiu (Hermannstadt), anschließend (bis 1998) war er Stipendiat der Theologischen Hochschule in Chur (Schweiz) und veröffentlichte auf Deutsch seine Lizenzarbeit mit dem Titel: „Die Orthodoxe Spiritualität der Osterzeit. Kommentar zum Pentikostarion". Es folgten, von Oktober 1999 bis April 2003, das Magisterstudium (mit dem Thema „Märtyrer, Martyrium und Bekenntnis beim Hl. Basileios dem Grossen") sowie der Beginn der Promotion (mit dem Thema „Die Vorstellung über den Priester bei den kappadokischen Vätern") an der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität in Thessaloniki. - Er wurde am 11. Mai 2002 durch das Plenum der Diözesanversammlung der Metropolie zum Weihbischof gewählt, und am 3. Juli 2003 durch die Heilige Synode der rumänisch-orthodoxen Kirche für dieses Amt bestätigt.

der Patriarch mit seiner Delegation waren –, Frau Gertraud Burkert, ökumenische Gäste – besonders aus der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern (AcK), und rund 1000 rumänische Gläubige, Mitglieder der zwei rumänisch-orthodoxen Gemeinden aus dem Raum München.

In seinem Grußwort erinnerte Kardinal Wetter an den Besuch des Patriarchen **Justinian** 1970 in München, in dessen Begleitung auch Patriarch Teoctist als damaliger Bischof von Arad war, und an den anschließenden Besuch von Kardinal **Julius Döpfner** in Rumänien im Jahr 1971. Der Geist der damaligen ökumenischen Bemühungen werde heute verstärkt weiter getragen, so weiter Kardinal Wetter, die rumänisch-orthodoxe Kirche sei eine Brücke zwischen Ost und West und Rumänien ein vorbildliches Land des Zusammenlebens von Christen verschiedener kirchlicher Traditionen. In seinem frei vorgetragenen, beherzten Wort rief der rumänische Patriarch anschließend die christlichen Kirchen zu einem gemeinsamen Zeugnis für die Wiedervergeistigung Europas auf. In diesem Sinne sollte der ökumenische Dialog weiter vertieft werden. Anschließend kam Patriarch Teoctist mit den anwesenden rumänischen Gläubigen zusammen und munterte sie auf, Zeugen der Werte der Orthodoxie zu bleiben.

Am Freitag, den 9. Mai, traf die rumänische Delegation im Landeskirchenamt den Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Dr. **Johannes Friedrich**, und andere evangelische Theologen. Das Leitwort dieses Treffens war: „Ethik und Diakonie im vereinigten Europa: Gaben und Pflichten". Es wurde der substantielle theologische Dialog zwischen der rumänisch-orthodoxen Kirche und der EKD betont, in dem beide Kirchen trotz der vorwiegend ekklesiologischen Unterschiede daran arbeiten, zur vollen Einheit im Glauben zu kommen.

Danach wurde der Patriarch in der Ludwig-Maximilians-Universität von Herrn Prorektor Dr. Werner **Schubö** und von den Professoren der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie empfangen. Nach einem herzlichen Grußwort des Prorektors begrüßte der Leiter des Instituts für Orthodoxe Theologie Prof. **Theodor Nikolaou** den Patriarchen im Senatsaal der Universität in Anwesenheit vieler Professoren, akademischer Gäste und Studenten mit folgenden Worten:

„Im Anschluss an das Grußwort des Prorektors, Herrn Dr. Schubö, möchte ich im Namen aller Anwesenden, insbesondere aber der Professoren und der Studierenden der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München, Seine Seligkeit den Patriarchen der orthodoxen Kirche Rumäniens, Herrn Teoctist, mit seiner hochrangigen Begleitung auch meinerseits ganz herzlich begrüßen. Ich tue es auch mit dem für diese nachösterliche Zeit in der Orthodoxen Kirche üblichen Gruß: Christus ist auferstanden!

Durch Ihren Besuch erweisen Sie uns eine außerordentlich hohe Ehre und bereiten uns eine große Freude. Sie geben uns auch Anlass dankbar daran zu denken, dass vor Ihnen der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** und der georgische Katholikos-Patriarch **Ilija II.** dem Institut für Orthodoxe Theologie diese Ehre erwiesen haben. Solche Besuche unterstreichen die Bedeutung, aber auch die Notwendigkeit einer Orthodox-Theologischen Fakultät in Westeuropa und speziell in Deutschland. Denn in Deutschland leben etwa 1,5 Millionen orthodoxe Christen, die aus den verschiedenen orthodoxen autokephalen Kirchen kommen. Die Zusammensetzung unserer Studenten

spiegelt diese Vielfalt wider. Die insgesamt 53 Studenten, die zur Zeit in München für Orthodoxe Theologie eingeschrieben sind, kommen aus verschiedenen Ländern - 7 davon aus Rumänien.

Eure Seligkeit, Euer Besuch in Deutschland trägt in erster Linie kirchlich-pastoralen Charakter. Aber gleichzeitig macht er deutlich, dass das hohe Ziel der Einigung Europas, der Aufbau des gemeinsamen ‚Hauses Europa', nicht nur durch ökonomische Faktoren bestimmt sein darf, auch wenn die Ökonomie in vielerlei Hinsicht den nervus rerum ausmacht. Vielmehr setzt die Einigung Europas die Bejahung und Würdigung, besser gesagt das Ernstnehmen eines weiteren, tiefergreifenden Faktors: Es handelt sich um die gemeinsame europäische Kultur mit ihren christlichen Ausprägungen in der Ost- und der Westkirchen. Bei genauer Berücksichtigung dieses Faktors muss man anstelle des gewöhnlichen Schlagwortes ‚Osterweiterung' der Europäischen Union von der ‚Ost-Westerweiterung' sprechen. Eine solche Erweiterung ist keine Einbahnstraße und verläuft nicht nur von Westen nach Osten, sondern auch umgekehrt. Ein weitsichtiges - wenn auch kleines - Zeichen - treffender gesagt ein kleiner Schritt - zu einer solchen ‚Ost-Westerweiterung' ist sicherlich die Errichtung unserer Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie durch die Bayerische Staatsregierung. Der ‚Ost-Westerweiterung' dienen aber vor allem die ökumenische Bewegung und die mannigfachen Bemühungen der Kirchen um ihre Verständigung und Wiedervereinigung.

Eure Seligkeit, die orthodoxe Kirche Rumäniens leistet seit mehr als vier Jahrzehnten in vielfältiger Weise ihren Beitrag dazu. Dieser Beitrag ist zum großen Teil von Ihnen persönlich mitgestaltet worden. Von daher sind Sie der bestgeeignete für das Thema, über das Sie zu uns zu sprechen vorhaben: ‚Die ökumenische Bewegung aus der Sicht der orthodoxen Kirche Rumäniens'.

Bevor wir zu Ihrem Vortrag kommen, lassen Sie mich Sie an dieser Stelle kurz vorstellen: Geboren 1915 im Nordosten Rumäniens, trat Patriarch Teoctist 1928 ins Kloster ein. 1940 erwarb er das Diplom der Orthodoxen Theologie in Bukarest. Nach seiner Priesterweihe (1948) wurde er im Jahr 1950 zum Hilfsbischof geweiht und leitete anschließend bis 1954 das Theologische Institut in Bukarest. 1962 wurde er zum Bischof von Arad ernannt und 1973 zum ‚Erzbischof von Craiova und Metropoliten von Oltenien'. In der Zeit von 1977 bis 1986 war Patriarch Teoctist Metropolit von Moldavien und Suziava. Seit November 1986 ist er Erzbischof von Bukarest, Metropolit der Walachen und Patriarch der orthodoxen Kirche Rumäniens. Dies bedeutet, dass er das kirchliche Oberhaupt der über zwanzig Millionen Rumänen orthodoxen Glaubens in der ganzen Welt ist.

Neben den vielen kirchlichen Auszeichnungen ist Patriarch Teoctist Ehrenmitglied der rumänischen Akademie der Wissenschaften und Ehrendoktor mehrerer rumänischer Universitäten, sowie der katholischen Universität von Lublin/Polen. Außerdem hat er mehrere Bücher und Studien veröffentlicht: so z. B. ‚Das Werk des Hl. Basilios des Großen im geistlichen Leben der rumänischen orthodoxen Gläubigen' oder das zwölfbändige Werk mit dem Titel ‚Auf den Stufen des christlichen Dienstes'.

Eure Seligkeit, ich bitte Sie nun um Ihren Segen und insbesondere um Ihren Vortrag, der, wie ich vorhin erfahren habe, von Herrn Daniel Benga verlesen wird".

Anschließend hielt Patriarch Teoctist einen Vortrag über „Die ökumenische Bewegung aus der Sicht der rumänisch-Orthodoxen Kirche " (siehe Text des Vortrags). Im

Rahmen eines Empfangs in der Bibliothek der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, welche von Studenten und Gästen überfüllt war, wurde der Patriarch vom neuen Vorsitzenden der Ausbildungseinrichtung, Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos**, mit folgendem Grußwort empfangen:

„Ich begrüße Sie alle mit dem für die Osterzeit (nach orthodoxer Tradition) inhaltsreichsten Gruß, Christus ist auferstanden!"

Prea Fericite Părinte Patriarh,

'Hristos a înviat!'

Aus meinem ganzen Herzen und selbstverständlich im Namen aller meiner orthodoxer Kollegen und unserer Studierenden möchte ich Sie, Eure Seligkeit, und Ihre hochgeschätzten Begleiter nun auch in den Räumen der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München begrüßen und willkommen heißen; was für mich zugleich eine besondere Ehre ist und große Freude bereitet.

Bine aţi venit!

Ihr Besuch in Deutschland und noch konkreter in unserer bayerischen Landeshauptstadt stellt sicherlich ein höchstwichtiges Ereignis für die angestrebte ökumenische Annäherung der christlichen Kirchen, für die innerorthodoxe Landschaft auf deutschem Boden und nichtsdestotrotz für die Pflege der orthodoxen akademischen Theologie in Deutschland dar. In diesem Zusammenhang erlauben Sie mir, auf die ersten zwei Punkte nicht einzugehen, zumal sie im Grunde genommen in den zahlreichen geplanten Begegnungen zwischen Ihnen und Vertretern von Kirche und Politik ausführlicher zur Diskussion kommen werden.

Ich möchte Ihnen aber fest versichern, dass Sie mit Ihrem Besuch in den Räumen der Orthodoxen Theologie in München zum dritten oben erwähnten Punkt enorm beitragen. Ihre heutige Anwesenheit unter uns, Eure Seligkeit, kann als ein symbolträchtiges Geschehen gedeutet werden. Die Unterstützung des rumänischen Patriarchats durch S. Eminenz den Metropoliten von Deutschland und Zentraleuropa Dr. Serafim Joantă, bei dem wir uns für sein Engagement bei den Bemühungen für die 1997 erfolgte Errichtung des Studiengangs für Orthodoxe Theologie in München bedanken wollen, hat sich als sehr wertvoll erwiesen.

Ich bin in der angenehmen Lage mitzuteilen, dass unsere orthodoxe Lehranstalt nach einer gewissen Zeit mit Schwierigkeiten und Unwegsamkeiten nun endlich am 6. Februar 2003 verstetigt wurde. Nach dem Patriarchen von Georgien Ilija und dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I., die beide das Institut für Orthodoxe Theologie in seiner ersten geschichtlichen Phase ohne die Erweiterung besucht haben, sind Sie nun, Eure Seligkeit, das erste Oberhaupt einer orthodoxen autokephalen Kirche, das die neue hoffnungsvolle Periode mit uns miterlebt.

Wir sind auf den bisherigen Weg der Orthodoxen Theologie wirklich stolz. Aber auch auf unsere Studierenden, die aus verschiedenen orthodoxen Ländern ein wunderschönes panorthodoxes Mosaik bilden, sind wir alle stolz. Von diesen Studierenden möchte eine rumänische Vertretergruppe an Sie, Eure Seligkeit, im Anschluss einige Worte der Freude und des Dankens richten.

Anlässlich Ihres Besuches, Eure Seligkeit, und zum tiefen Dank an Jesus Christus, unseren auferstandenen Herrn, wollen wir alle nun das bekannte Auferstehungstroparion in rumänischer Sprache singen!

‚Christus ist von den Toten erstanden,
den Tod durch den Tod zertretend
und denen in den Gräbern
das Leben schenkend'
Eure Seligkeit,
an dieser Stelle heiße ich Sie und Ihre Delegation nochmals herzlich willkommen und bitte zugleich alle Anwesenden, das Glas zu erheben zum Wohl unseres hohen Gastes, des rumänischen Patriarchats und der ganzen Orthodoxie. Damit ist auch unser Stehempfang eröffnet.
La mulţi ani! (Auf viele Jahre!)"

Um den Segen des Patriarchen baten auch die Studierenden der Ausbildungseinrichtung, mittels des Grußwortes dreier rumänischen Kommilitonen. Die Rede betonte den einzigartigen Charakter einer solchen universitären Studienmöglichkeit in Westeuropa in einem lebendigen interorthodoxen und interkonfessionellen Geist, getragen von einer Synthesebemühung zwischen der akademischen und der geistlichen Schau. Die Studenten dankten dem Patriarchen für seinen Besuch und drückten die Hoffnung auf eine engere Zusammenarbeit mit den theologischen Zentren von Rumänien zur Stärkung des panorthodoxen Instituts in München aus. In seiner Antwort legte der Patriarch den Studierenden ans Herz, das Gebet als Mittelpunkt und Quelle des Theologisierens zu betrachten und freute sich über den herzlichen Empfang.

Von dort aus reiste der Patriarch und seine Delegation nach *Nürnberg* zum Sitz der rumänischen Metropolie für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa. Die Delegation wurde bei ihrer Ankunft von den Gemeindegläubigen und der Gemeinschaft des dortigen Klosters „Hll. Märtyrer Brâncoveni" empfangen. Nach einem Tedeum-Gottesdienst, an welchem Metropolit Serafim die ranghohen Gäste willkommen hieß, traf der Patriarch den Stellvertretenden Bayerischen Ministerpräsidenten und deutschen Innenminister Dr. **Günther Beckstein**, welcher sich über die wunderschönen Freskenmalereien der Metropolitankirche begeistert zeigte. Im Gespräch wurde sowohl die Frage der Integration der Rumänen in Bayern erörtert als auch die nahe Perspektive, die rumänische Metropolie als Körperschaft des öffentlichen Rechts anzuerkennen.

Am Samstag, den 10. Mai, leitete der Patriarch nach der Liturgiefeier die Diözesanversammlung der Metropolie, in der der neue Status der Metropolie zur Erlangung der Stellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts in Deutschland diskutiert und verabschiedet wurde. Am Abend fand eine feierliche Vesper statt, während der Archimandrit Sofian zum Weihbischof der rumänischen Metropolie von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa berufen wurde.

Am Sonntag, den 11. Mai, feierte Patriarch Teoctist zusammen mit den Bischöfen seiner Delegation, dem Metropoliten Serafim, weiteren bischöflichen Gästen - dem Metropoliten von Deutschland und Exarchen von Zentraleuropa des Ökumenischen Patriarchats **Augoustinos** (Lambardakis), dem rumänischen Metropoliten von West- und Südeuropa **Iosif** (Pop), dem serbischen Bischof für Mitteleuropa **Konstantin** (Dokic), dem Erzbischof von Prag **Krystof** (Pulec) und dem Vorsteher des rumänischen Erzbistums der orthodoxen Kirche in Amerika, Erzbischof **Nathaniel** (Popp) - und rund 90 Priestern und Diakone, sowie in Anwesenheit von ranghohen Vertretern

anderer Konfessionen die Göttliche Liturgie und die Bischofsweihe. Nach diesem feierlichen, von allen Teilnehmer als bewegend und erhebend empfundenen Moment, fand ein Agape-Festmahl statt, bei dem über 1000 Personen anwesend waren. - Erwähnenswert sei auch die Veröffentlichung einer einmaligen deutsch-rumänischen Ausgabe der Göttlichen Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos durch die rumänische Metropolie anlässlich des patriarchalen Besuches.

Am Montag, den 12. Mai, nach einem Besuch in der katholischen Gemeindekirche von Etterzhausen, dessen Raum mit Freskenmalereien desselben Ikonenmalers **Grigore Popescu** verziert ist, welcher auch die Nürnberger Metropolitankirche ausgemalt hat, traf die patriarchale Delegation in Regensburg ein. Hier besuchte man das von der Deutschen Bischofskonferenz 1967 für Begegnungen mit den orthodoxen und altorientalischen Kirchen geschaffene Ostkirchliche Institut und würdigte die Bemühungen des Direktors, Monsignore Dr. **Albert Rauch**, mit dessen Hilfe zahlreiche orthodoxe Theologen an ökumenischen Studienprogrammen teilgenommen und die deutsche Sprache erlernt haben. Ebenso wurde die akademische Betreuungstätigkeit des evangelischen Professors Dr. **Hans Schwarz** zugunsten vieler rumänischer Theologie-Stundenten geehrt.

Am Nachmittag ist die rumänische Delegation von Nürnberg aus nach Berlin geflogen. An der Johannes-Basilika wurde der Patriarch von S. E. **Feofan**, Erzbischof von Berlin und Deutschland (russisch-orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats), von Vertretern anderer orthodoxer Kirchen, sowie von vielen überwiegend rumänischen Gläubigen begrüßt. Nach einem Tedeum-Gottesdienst blieb der Patriarch inmitten der rumänischen Gemeinde und besuchte ihre Kapelle.

Am Dienstag, den 13. Mai, folgten nach einer Pressekonferenz in der Katholischen Akademie von Berlin ein Besuch bei der serbisch-orthodoxen Gemeinde, wo der Patriarch von S. E. **Konstantin**, Bischof für Mitteleuropa (serbisch-orthodoxe Kirche), herzlich empfangen wurde und anschließend ein Treffen mit dem römisch-katholischen Erzbischof von Berlin, Kardinal **Georg Maximilian Sterzinsky**, mit welchem insbesondere die Frage einer eigenen Kirche für die rumänisch-orthodoxe Gemeinde in Berlin besprochen wurde.

Am Nachmittag traf Seine Seligkeit Teoctist mit dem Bundespräsidenten Dr. **Johannes Rau** zusammen: man sprach über die aktuelle Lage der rumänisch-orthodoxen-Kirche, über ihren Beitrag zur Bildung eines vereinigten und christlichen Europas. Der Patriarch ehrte den Einsatz des Bundespräsidenten für die Situation der Rumänen in Deutschland und insbesondere der rumänisch-orthodoxen Metropolie. Am Abend fand in der Rumänischen Botschaft ein Empfang zu Ehren des Patriarchen statt, an welchem über 200 kirchliche, akademische und diplomatische Gäste teilnahmen. In seiner Ansprache würdigte der Patriarch die ökumenische Atmosphäre zwischen den christlichen Konfessionen in Deutschland als Vorbild für ein zukünftiges Europa. Erneut betonte Seine Seligkeit, dass die Kirchen angesichts der Konflikte in der Welt nicht gleichgültig bleiben könnten, sondern gemeinsam für die christliche Friedensbotschaft Zeugnis abzulegen hätten.

Am Mittwoch, den 14. Mai, dem letzten Tag des Besuches, traf die rumänische Delegation Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland - darunter auch den Auslandsbischof der EKD, **Rolf Koppe**. Das Hauptthema der Besprechungen war der Dialog zwischen der rumänisch-orthodoxen Kirche und der EKD, sowie der Bedarf an

einem engeren Kontakt zwischen den christlichen Kirchen. Der sehr aktive Beitrag der rumänisch-orthodoxen Kirche im ökumenischen Dialog wurde vielfach betont.

Am Nachmittag, am Ende eines anstrengenden, überfüllten, aber erfolgreichen Programms, flog die patriarchale Delegation zurück in die Heimat.

Als Nachklang betonte Metropolit Daniel von Moldau in einem kurzen Bericht über den Besuch des Patriarchen Teoctist in Deutschland den großen pastoralen und ökumenischen Beitrag der einwöchigen Reise: dies zeige sich insbesondere in der Freude und dem Frieden, welche als Grundkonstanten des Besuches die gemeinsame Teilnahme an den Gaben der Auferstehung ausgedrückt haben.[2]

[2] *Metropolit Daniel von Moldau und Bukowina*, Pelerinaj de bucurie şi pace. Vizita Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist în Germania, 8 - 14 mai 2003, *Vestitorul Ortodoxiei* 314-314 (2003) 1.

Aktuelle Herausforderungen der Ökumene aus Sicht der rumänischen orthodoxen Kirche[1]

von Teoctist Arăpaşu

Wir möchten eingangs Ihnen, Magnifizenz, unseren herzlichen Dank für Ihre Einladung aussprechen, Ihre renommierte Universität zu besuchen. Gleichzeitig begrüßen wir die Präsenz einer Orthodoxen Einrichtung an Ihrer Universität. Dies ermutigt uns, Ihnen einige Aspekte aus dem ökumenischen Leben und den Erfahrungen der rumänischen orthodoxen Kirche mitzuteilen.

1. Geboren aus der Verkündigung des Heiligen Apostels Andreas und unter Bewahrung dieser Quelle lebendigen Wassers bis heute, hat sich die rumänische orthodoxe Kirche unter dem Schutz des Heiligen Geistes zusammen mit dem rumänischen Volk herausgebildet, dem sie gedient hat und mit dem sie sich identifiziert hat, solange sie schon existiert. Im Laufe ihrer zweitausendjährigen Geschichte ist die rumänische orthodoxe Kirche oft in Kontakt getreten mit anderen Glaubensrichtungen und religiösen Traditionen, was den Hintergrund ihres ökumenischen Engagements im 20. Jahrhundert bildete. Sie hat gleichzeitig in Heiligkeit und Treue die Einheit im Glauben, im Gottesdienst und in der Spiritualität mit der ganzen Orthodoxie bewahrt. Diese in der Vergangenheit mit Konsequenz bewahrte Einheit will in unseren Tagen mit um so größerer Sorgfalt bewahrt sein, da die interkonfessionellen und interreligiösen Beziehungen sich auf immer höheren Stufen bewegen.

Für die rumänische orthodoxe Kirche sind der ökumenische interkonfessionelle Dialog - wie auch der interreligiöse - bestimmt von den innerorthodoxen Beziehungen: nur wenn wir die Einheit in der Lehre und im Gottesdienst wie die kanonische Einheit der Orthodoxen Kirche in ihrer Gesamtheit als Gemeinschaft autokephaler Kirchen bezeugen, wird es uns gelingen, ein glaubhaftes orthodoxes Zeugnis im ökumenischen und interreligiösen Dialog von heute abzulegen. Das Gebet unseres Erlösers Jesu Christi, „dass alle eins seien" (Joh 17,21) bildet für die Orthodoxe Kirche das Grundprinzip in der ökumenischen Orientierung, die auf die Erfüllung des göttlichen Gebots der Einheit in Christus hinzielt.

[1] Festvortrag des Patriarchen von Rumänien Teoctist anläßlich seines Deutschlandbesuches gehalten im Senatssaal an der LMU München (9. Mai 2003).

Das ökumenische Engagement der rumänischen orthodoxen Kirche entfaltet sich auf drei Ebenen: 1) der nationalen Ebene; 2) der europäischen Ebene und 3) der weltweiten Ebene.

2. Auf nationaler Ebene konkretisieren sich die aktuellen ökumenischen Herausforderungen einerseits in der Entwicklung der Beziehungen der Kirchen und religiösen Gemeinschaften Rumäniens untereinander, andererseits in der gemeinsamen Haltung der Kirchen angesichts der sozialen und politischen Probleme der rumänischen Gesellschaft von heute. Diese beiden Richtungen des ökumenischen Engagements der rumänischen orthodoxen Kirche auf nationaler Ebene sind komplementär und unabhängig voneinander.

Die europäische Aufgabe des ökumenischen Engagements der rumänischen orthodoxen Kirche stellt sich auf der Ebene der Zusammenarbeit unserer Kirche mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), wie auch im theologischen Dialog und der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und ökumenischen und diakonischen Einrichtungen in unterschiedlichen europäischen Ländern, gegenseitigen Besuchen zwischen den kirchenleitenden Bischöfen oder sogar Partnerschaftsbeziehungen zwischen Bistümern (z. B. Württembergische Landeskirche und Erzbistum Cluj), bei denen Probleme ökumenischer Natur, der Zusammenarbeit und gegenseitigen Hilfe angesprochen werden.

Auf globaler Ebene schließlich manifestieren sich die Herausforderungen der Ökumene für unsere Kirche einerseits in der Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), andererseits in den bilateralen und in den letzten Jahren immer stabileren Beziehungen mit der Römisch-katholischen Kirche auf der Ebene der Päpstlichen Kurie, panorthodoxer Konferenzen und wechselseitigen Besuchen zwischen den Vorstehern dieser Kirchen.

2.1 Die Beziehungen zwischen den Kirchen und religiösen Gemeinschaften in Rumänien waren und sind noch fest geprägt von der politischen und wirtschaftlichen Situation der rumänischen Gesellschaft im allgemeinen. In der Periode der kommunistischen Diktatur (1948-1989) hat sich in Rumänien eine Ökumene unter dem Kreuz entwickelt, durch Treffen zwischen den Religionsführern und interkonfessionelle theologische Konferenzen zwischen den orthodoxen, römisch-katholischen und protestantischen theologischen Instituten unter Beteiligung von Professoren, Bischöfen und Führern der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Die Wiederaufnahme dieser Konferenzen auf einer neuen Basis ist eine vorrangige Notwendigkeit zur Förderung der lokalen Ökumene in Rumänien, gegründet auf gemeinsamen theologischen Prinzipien und als Antwort auf die gegenwärtigen Herausforderungen der Welt.

Nach 1990 erhielten die ökumenischen Beziehungen in unserem Land einen entscheidenden Impuls durch die Gründung der „Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft der Kirchen in Rumänien" (AIDRom), an der die rumänische orthodoxe Kirche, die Evangelische Kirche A. B., die Reformierte Kirche und die Armenische Apostolische Kirche mitwirken. Angesichts der Tatsache, wie gleichmäßig stark sich alle vertretenen Kirchen hier auf dem Weg eines konstruktiven ökumenischen Dialogs engagieren, ist zu wünschen, dass diese Arbeitsgemeinschaft sich in eine größere Organisation umwandelt von der Art eines Rates der Kirchen, der allen Kirchen eine Plattform für brüderliche Zusammenarbeit zu bieten hätte. In den 12 Jahren ihrer Arbeit hat das

deutsche Diakonische Werk einen Großteil der abgewickelten Projekte dieser Arbeitsgemeinschaft durch sogenannte bilaterale Projekte gefördert, von denen die meisten für die rumänische orthodoxe Kirche bestimmt waren.

Ebenfalls durch AIDRom wurde auf Initiativen aus Deutschland hin eine Reihe von Projekten begonnen und durchgeführt zur Hilfe für die Opfer von Rassenhaß aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs (Juden und Roma). Tausenden dieser Opfer oder ihren Nachfahren konnte über AIDRom so geholfen werden. Auch kam die Roma-Bevölkerung Rumäniens in den Genuss von Pilotprojekten zur gemeinschaftlichen Entwicklung, wirtschaftlichen Projekten etc.

Wenn sie auch mit 87 % der Bevölkerung die Mehrheitskirche des Landes darstellt (neue Volkszählung von 2002), so ist die rumänische orthodoxe Kirche doch in einem wahrhaft ökumenischen Geist offen für die Zusammenarbeit mit allen Kirchen in Rumänien. Die rumänische Gesellschaft von heute ist eine pluralistische Gesellschaft, die der Säkularisation ausgesetzt ist. Angesichts dessen sind die Kirchen aufgerufen, die Fackeln des Glaubens in der neuen Gesellschaft hochzuhalten, die immer noch von den Folgen der atheistischen Ideologie geprägt ist.

Eine andere Form der Manifestation der lokalen Ökumene in Rumänien nach 1989 stellt die „Interkonfessionelle Bibelgesellschaft" dar, die im Mai 1992 gegründet wurde und der 12 Kirchen und Konfessionen angehören, und zwar: die rumänische orthodoxe Kirche, die Armenische Apostolische Kirche, die Reformierte Kirche, die Evangelische Kirche A. B., die Evangelische Synodal-Presbyteriale Kirche, das serbische orthodoxe Vikariat, das ukrainische orthodoxe Vikariat, die Gemeinschaften der Pfingstler und der Adventisten, die Gemeinschaft der Baptisten in rumänischer und die ungarischer Sprache sowie die Kirche der Unitarier. Die Hauptaufgabe dieser Gesellschaft ist die Verbreitung des Wortes Gottes in Schulen, Gefängnissen, Alten- oder Kinderheimen und die Verwirklichung einer von allen Mitgliedern akzeptierten Einheitsübersetzung. Es wurde bereits eine rumänisch-ungarische Bibel herausgebracht, die den Mischehen in Rumänien und Ungarn gewidmet ist, sowie auch eine illustrierte Bibelausgabe.

Eine andere Form der lokalen ökumenischen Zusammenarbeit besteht auch in der 1980 gegründeten „Rumänischen Kommission der vergleichenden Kirchengeschichte", in der Historiker und Theologen aus unterschiedlichen christlichen Kirchen zusammenarbeiten. In dieser Kommission werden Themen im Zusammenhang mit der gemeinsamen Geschichte der Kirchen in Rumänien studiert. Wir hoffen, dass diese Initiativen das Feld bereiten werden für die Veröffentlichung einer gemeinsamen Darstellung der Geschichte der Kirchen in Rumänien.

Der Gesellschaft von heute, einschließlich der rumänischen, fehlt - auch wenn sie sich ökonomisch zum Besseren hin entwickelt und einen weiten kulturellen Horizont hat - die Liebe zum Erlöser Jesus Christus, und die Entfremdung des Menschen von Gott führt zur Entfremdung von seinen Nächsten. Der Auftrag der Kirchen ist in erster Linie jene, den Menschen die Liebe Gottes zu vermitteln, die Menschen Gott näher zu bringen und damit auch die Menschen untereinander. Zur Erfüllung dieser göttlichen Mission müssen die Kirchen zusammenarbeiten, statt sich aus dem Weg zu gehen oder gegenseitig zu kritisieren. Wenn auch die Beziehungen der rumänischen orthodoxen Kirche mit den anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften des Landes generell gut sind, können wir doch nicht übersehen, dass auf der Ebene des lokalen

Dialogs mit der Griechisch-Katholischen Kirche von beiden Seiten mehr Liebe und Verständnis eingebracht werden müsste. In diesem Sinn können wir nicht anders als zu Gott den Herrn zu beten, dass die Arbeit der gemischten Dialogkommission zwischen der rumänischen orthodoxen Kirche und der mit Rom Unierten (Griechisch-Katholischen) Kirche entschiedener dazu beitragen möge, eine Atmosphäre des wechselseitigen Vertrauens und der brüderlichen Zusammenarbeit zu stabilisieren, zum Lobe Gottes und zur Freude der Gläubigen.

Die Herausforderungen der lokalen Ökumene in Rumänien betreffen heute auch einige Aspekte der Beziehung zwischen Kirche und Staat. Aus Sicht der rumänischen orthodoxen Kirche garantiert und sichert der Staat die Grundrechte der Bürger, einschließlich der Glaubensfreiheit, wodurch er der Kirche die Möglichkeit gewährt, ihre Mission auf Erden zur Erfüllung zu bringen; die Kirche wiederum übernimmt die Verantwortung, die Gläubigen auf den Weg der Wahrheit und des Guten zu führen. Kirche und Staat treffen sich so im Dienst an dem gleichen Ideal, und zwar der Erhöhung der Menschen auf die Höhe der Erfordernisse der Zeit, was eine große Verantwortung in unserer Zeit bedeutet, für die Kirche wie für den Staat.

Die sozialen und politischen Probleme der rumänischen Gesellschaft in der Gegenwart wie Arbeitslosigkeit, Inflation und ihre Folgen für weite Kreise der Menschen sowie weiter gefasst auch die Integration Rumäniens in die europäischen Strukturen, sind auch Herausforderungen an die Adresse der Kirchen, die nur gemeinsam einen Beitrag leisten können zu den Bemühungen aller Rumänen um soziale Gerechtigkeit und die Achtung der Würde jedes Menschen. Um die Orientierung und den Beitrag der Kirchen in dieser Hinsicht zu verdeutlichen, rufen wir nur die Konferenzen der Vertreter der Religionsgemeinschaften in Rumänien von 1995 und 2000 ins Gedächtnis und die Verabschiedung einer gemeinsamen Erklärung, in der es unter anderem heißt: „Die Religionsgemeinschaften in Rumänien sind eine sehr deutende Komponente der rumänischen Gesellschaft der Gegenwart und sie leisten einen bedeutenden Beitrag zum geistigen und sozialen Leben Rumäniens, wobei sie sehr aufmerksam dessen Schwierigkeiten wie Fortschritte verfolgen."

In der Abschlußbotschaft der Konferenz von Bukarest vom Juni 2000 wird festgehalten, dass die Organisation dieser Begegnung der Ausdruck eines Wunsches aller Religionsgemeinschaften Rumäniens darstellt, an der geistigen und moralisch-sozialen Erneuerung des Landes teilzuhaben und es wurde betont, dass „im Zuge der europäischen Einigung der geistigen, kulturellen und sozialen Dimension der europäischen Einheit höchste Bedeutung beizumessen ist". Im Beisein von Gläubigen unterschiedlichster Art haben die Kirchenführer durch die Abschlußerklärung unterstrichen, dass sie die Verantwortung übernehmen wollen, die aus dem Anschluß Rumäniens an die Europäische Union erwachsen. „Aufgrund seines reichen religiösen Lebens ist Rumänien vorbereitet darauf, zur Bereicherung des geistlichen und kulturellen Schatzes Europas beizutragen, indem es die Würde des Menschen respektiert, das Recht auf Eigentum, den Wert der Familie und der menschlichen Solidarität und besondere Aufmerksamkeit auf die Gewährleistung der Meinungs-, Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit legt. Der Prozeß der europäischen Einigung, der in großem als eine ökonomische Vereinigung aufscheint, kann umfassend werden unter der Bedingung, dass auch der geistige europäische Reichtum verwirklicht wird. Unter Bewahrung seiner eigenen Spiritualität, die sich im Lauf der Geschichte an der Seite anderer eu-

ropäischer Länder geformt hat, wird der Beitrag Rumäniens die Bedeutung des geistigen und kulturellen Schatzes Europas vergrößern."

2.2 Die Herausforderungen des europäischen ökumenischen Engagements der rumänischen orthodoxen Kirche haben teilweise ihren Ursprung in der europäischen Ausrichtung der rumänischen Gesellschaft, die sich im wahrsten Sinne des Wortes als vollständig europäisch versteht. Die rumänische orthodoxe Kirche hat ökumenische Beziehungen auf höchstem Niveau unterhalten, lange bevor sich das Problem der Integration Rumäniens in die europäischen Strukturen gestellt hat. Die rumänische orthodoxe Kirche ist Mitglied der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) seit der Gründung dieser ökumenischen europäischen Organisation 1959. Die Mitarbeit der rumänischen orthodoxen Kirche in der KEK war beachtlich, sowohl auf der Ebene der verschiedenen Komitees und Kommissionen, als auch auf der Ebene des Personals der Einrichtung in Genf. Viele dieser Komitees und Arbeitskommissionen der KEK mit dem Zentralkomitee und dem Präsidium an der Spitze haben mehrfach in Rumänien getagt auf Einladung der rumänischen orthodoxen Kirche. Für uns stellt die KEK die herausragendste ökumenische Plattform auf europäischer Ebene dar, sowohl was die Zusammenarbeit der Kirchen untereinander betrifft, als auch die Zusammenarbeit mit den europäischen Einrichtungen von Brüssel und Straßburg.

Aus Sicht der rumänischen orthodoxen Kirche ist die Orthodoxie nicht nur an einen Teil Europas gebunden, sie teilt den Kontinent nicht in zwei Teile, so dass folglich kein „Konfessionslimes" besteht zwischen ihr und den anderen Kirchen, mit denen sie auf eine sich ergänzende Weise zusammenarbeitet. Es ist eine alte Wahrheit, die von einem bedeutenden Repräsentanten der europäischen okzidentalen Theologie und Kultur ausgesprochen wurde, der ursprünglich aus dem Morgenland stammt, und zwar dem heiligen Irenäus von Lyon, wonach „die Kirche sich auf der ganzen Welt erstreckt bis an die Grenzen der Erde" (PG 3, 549 A).

Das Besondere an der rumänischen Orthodoxie ist, dass sie zur lateinischen Kultur zugehörig ist, gleichzeitig aber dem orthodoxen Glauben, was eine einzigartige Verbindung dieser Traditionen in Europa darstellt. Aus unserer Sicht lebt Europa nicht nur von seinen ökonomischen und politischen Faktoren, sondern auch von seiner christlichen Tradition, einschließlich der orthodoxen Tradition. Rumänien bringt in Europa seine leidvolle und an Opfern und Glaubensmärtyrern reiche Geschichte ein. Die rumänische orthodoxe Kirche bietet Europa den in Gemeinschaft gelebten orthodoxen Glauben. Keine europäische oder globale Institution kann sich den Kirchen vergleichen, deren Wirken auf die ständige moralische Verbesserung des Menschen, seine Vervollkommnung und sogar Vergöttlichung ausgerichtet ist. Dies sind Grundgegebenheiten der europäischen Ökumene aus Sicht der rumänischen orthodoxen Kirche, für die Europa ohne Glauben und ohne ein festes und überzeugendes Zeugnis des christlichen Glaubens keine dauerhafte Zukunft haben wird. Die Kirchen sind aufgerufen, am Bau eines neuen Europa mitzuwirken, ein Werk, das die Kirchen nur gemeinsam erfolgreich leisten können.

Auch auf europäischer Ebene müssen wir die engen Verbindungen erwähnen zwischen unserer Kirche und einigen anderen Kirchen in europäischen Ländern. Hier unterstreichen wir die Verbindungen der rumänischen orthodoxen Kirche mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Neben einem umfangreichen Austausch von Professoren und Studenten und der außergewöhnlichen Unterstützung, die die

rumänische orthodoxe Kirche von der EKD zu vielen Anlässen erhalten hat und für die ich dieser Kirche auch bei dieser Gelegenheit von ganzen Herzen danken will, ist festzuhalten, dass der substantiellste theologische Dialog, den die rumänische orthodoxe Kirche führt, jener mit der EKD ist. Diese beiden Kirchen führen offiziell seit 1979 einen Dialog, im Rahmen dessen man zu beachtlichen Konvergenzen im Blick auf die Lehre und das geistliche Leben dieser beiden Kirchen gelangt ist. Im November 2002 hat in Klausenburg/Cluj die zehnte Begegnung der Dialogkommission zwischen EKD und der rumänischen orthodoxen Kirche stattgefunden zum Thema „Die Eine Kirche Christi und die Vielfalt der Kirchen von heute". In der Schlusserklärung dieser Begegnung wird einerseits deutlich, dass es noch viele Unterschiede in der Ekklesiologie zwischen beiden Kirchen gibt, andererseits aber bekennen beide Kirchen, dass sie, indem sie durch diesen Dialog in einer Gemeinschaft des Gebets und des theologischen Gesprächs stehen und daran arbeiten, zur vollen Einheit im Glauben zu kommen, was allein die Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Kirchen erlauben würde. Die Beziehungen zwischen der rumänischen orthodoxen Kirche und der EKD sind für uns ein Beispiel des Dialogs und der Zusammenarbeit zwischen zwei kirchlichen Traditionen, einer orthodoxen aus dem morgenländischen Europa und einer evangelischen aus dem abendländischen Europa auf dem Weg zur vollen europäischen Integration.

Die akademischen Veranstaltungen der letzten Jahre, die sich der Erinnerung an die großen rumänischen Theologen Prof. Dumitru Stăniloae und Prof. Ioan Gh. Coman gewidmet haben, die zu Lebzeiten außergewöhnliche Beziehungen zur abendländischen Kultur und Theologie hatten, erfreuten sich ebenfalls der Teilnahme renommierter Theologieprofessoren aus Deutschland und anderen europäischen Ländern.

2.3 Die Herausforderungen der Ökumene auf weltweiter Ebene konkretisieren sich für die rumänische orthodoxe Kirche vor allem durch unsere Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und durch die Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche auf höchster Ebene.

Hierzu zählt die internationale Begegnung „Oameni şi Religii" 1998 in Bukarest mit dem Thema „Frieden ist der Name Gottes. Gott, die Menschen und die Völker", die von der katholischen Laienbewegung Comunita S. Egidio in Bukarest organisiert wurde, und an der Patriarchen der Orthodoxen Kirche, hohe Repräsentanten der Römisch-katholischen Kirche und anderer Kirchen und großer Religionsgemeinschaften der Welt teilgenommen haben.

Die weltweite Dimension des ökumenischen Engagements der rumänischen orthodoxen Kirche ist nicht von bloß rhetorischer Natur, sondern auch dadurch geprägt, dass unsere Kirche mit Pfarreien in allen Kontinenten der Erde vertreten ist. Rumänische orthodoxe Gemeinden existieren in der Mehrheit der Länder Westeuropas, in Nord- und Südamerika, in Australien, Neuseeland und sogar in Afrika. In Deutschland besteht eine große Zahl an rumänischen orthodoxen Pfarreien, die zu Seiner Eminenz Metropolit Serafim gehören, den Metropoliten von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, der sich außergewöhnlicher geschwisterlicher Hilfe sowohl durch die EKD, als auch durch die Römisch-katholische Kirche dieses Landes - und vor allem Bayerns - erfreuen durfte, wofür ich diesen Kirchen an dieser Stelle unseren alleraufrichtigsten Dank aussprechen möchte.

Die besonders fruchtbare ökumenische Atmosphäre zeigt sich in der rumänischen orthodoxen Kirche auch im Bereich der theologischen Ausbildungsstätten, wo Theolo-

gieprofessoren aus dem Westen assoziierte Mitglieder von Universitätslehrkörpern sind. So lehrt zum Beispiel in Bukarest ein Professor der Universität von Genf und an der Fakultät von Klausenburg lehrt ein Professor aus Deutschland. Eine ausdrücklich ökumenische Botschaft übermitteln auch die von jungen Seminaristen und Theologiestudenten in einigen westeuropäischen Ländern präsentierten Konzerte mit religiöser Musik.

2.3.1 Die rumänische orthodoxe Kirche wurde Mitglied im ÖRK anlässlich der Dritten Vollversammlung in Neu Delhi 1961. Im Laufe dieser vergangenen 40 Jahre seither hat die rumänische orthodoxe Kirche intensiv an den Aktivitäten dieses weltweiten ökumenischen Forums teilgenommen, wobei sie durchgehend im Zentralkomitee und dem Exekutivkomitee vertreten war, wie auch in weiteren Komitees und Arbeitskommissionen, wie auch im Bereich des Personals in Genf, wo die rumänische orthodoxe Kirche seit fast 30 Jahren ununterbrochen mitwirkt. Die Arbeiten und Entscheidungen des ÖRK wurden mit großem Interesse, aber auch in kritischem Geist von rumänischen orthodoxen Theologen verfolgt.

Im letzten Jahrzehnt des abgelaufenen Jahrhunderts haben auch wir die Sorgen der anderen Kirchenvorsteher unserer orthodoxen Schwesterkirchen im Blick auf die Entwicklung der Diskussionen im ÖRK geteilt. Die Heilige Synode unserer Kirche hat auf eine besonders ernste Weise die Entscheidungen der panorthodoxen Konferenz von Thessaloniki vom Frühjahr 1998 diskutiert zum Thema der Beteiligung der orthodoxen Vertreter an der Arbeit der Generalversammlung des ÖRK in Harare, Zimbabwe, und hat präzisiert, dass die rumänische orthodoxe Kirche zwar die Kritik am ÖRK teilt, dass diese Bedenken jedoch nicht ausreichen, um unsere Zusammenarbeit mit dem ÖRK zu unterbrechen. Unsere Kirche hat anschließend aufmerksam die Arbeit der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK verfolgt und sich über die positiven Ergebnisse dieser Kommission gefreut, wie sie dem Zentralkomitee des ÖRK im August letzten Jahres vorgestellt wurden. Wir glauben, dass die Verabschiedung der fünf Themen, die die Sonderkommission sich gesetzt hat, in keiner restriktiven Absicht erfolgt ist, sondern in dem tiefsten und aufrichtigsten Bestreben, die gegenwärtige Ökumene zu fördern. So stellt sich aus unserer Sicht z. B. die Frage nach dem gemeinsamen Gebet in erster Linie um sich zu besinnen, was das gemeinsame Gebet zu Gott als dem himmlischen Vater bedeutet. Unser Hauptsorge war es, dass das ökumenische Gebet in der Gefahr steht, mehr unter politischem als unter geistlichem Einfluß zu stehen. Das gemeinsame Gebet ist möglich und sogar notwendig, vor allem weil wir nicht genug beten, doch dieses Gebet kann nicht irgendwie geschehen, damit es uns nicht zum Unheil gereicht. Gerade die Debatten im Rahmen der Sonderkommission und danach die Aufnahme des Abschlußberichtes durch einige nichtorthodoxe Kreise haben gänzlich gezeigt, dass wir uns noch nicht genug kennen. Doch gerade dies ist der Auftrag ökumenischer Einrichtungen von der Art des ÖRK, immer tiefere wechselseitige Kenntnis zwischen den christlichen Kirchen zu vermitteln, so dass die Rolle solcher ökumenischer Einrichtungen noch lange nicht erledigt ist.

Weil die Zeit nicht reicht, um alle Fragen im Zusammenhang mit der Spezialkommission des ÖRK ausführlich zu erörtern, beschließen wir dieses Kapitel mit der Feststellung, dass für die rumänische orthodoxe Kirche der Bericht dieser Kommission neue Perspektiven der Zusammenarbeit im Rahmen des ÖRK in Genf eröffnet. Unsere Kirche ist entschlossen, die Zusammenarbeit mit dem ÖRK fortzusetzen in der Hoff-

nung, dass die Kirchen sich immer besser kennenlernen und wertschätzen und sich dadurch immer mehr einander annähern auf dem Weg zur Wiederherstellung der vollen Einheit untereinander.

2.3.2 Die Rückkehr zu den Wurzeln, zu der Praxis der Kirche des ersten Jahrtausends war der gemeinsame Bezugspunkt, der radikal die Perspektiven und Haltungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Christenheit geändert haben. Der theologische Dialog zwischen den beiden Kirchen, der in den 80er Jahren begann hat trotz der Periode der Krise, die er in den letzten Jahren durchläuft und von der wir hoffen und wo wir uns darum bemühen, dass diese möglichst bald überwunden wird, es geschafft, eine gemeinsame Vision entstehen zu lassen in Richtung einer Theologie der Gemeinschaft. Er hat dadurch in kurzer Zeit viel von dem wieder gut gemacht, was im zweiten Jahrtausend verloren gegangen war. Das Dialogdokument von Balamand (Libanon 1993) prägt ein neues ökumenisches Vokabular, das die lange erwartete Wende im Verstehen und der Haltung zueinander ermöglicht hat. „Die Katholische und die Orthodoxe Kirche erkennen sich wechselseitig an in ihrer Eigenschaft als Schwesterkirchen", heißt es in dem Dokument (Kap. 14). Auf dieser Basis war auch die Intensivierung der Beziehungen zwischen der rumänischen orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche möglich, die im Besuch Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. im Mai 1999 in Rumänien und unserem Besuch im Vatikan im Oktober 2002 ihren Höhepunkt fanden.

Die Beziehungen zwischen der rumänischen orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche, wie sich in den letzten Jahren auch in der Bildung einer echten persönlichen Freundschaft zwischen den Kirchenführern der beiden Kirchen konkretisiert, haben sich aus der Überzeugung heraus entwickelt, dass die christlichen Kirchen ihre Energien bündeln und darauf konzentrieren müssen, der Heiligung der Menschen und der Welt zu dienen und Christus der Welt zurückzugeben. Was könnten wir der Welt Wertvolleres anbieten als Gott selbst! Die Welt von heute ist besorgt angesichts des Phänomens der Globalisierung, der Armut, die Millionen von Menschen vor allem in der südlichen Hemisphäre betrifft, der Zerstörung der Umwelt, die nichts anderes als die Schöpfung Gottes ist, die uns Gott anvertraut hat, vor allem aber von der Furcht vor Konflikten und Kriegen, die zu vielen Opfern von Menschenleben führen könnten oder sogar zur Zerstörung des Lebens auf der Erde. Angesichts dieser Gefahren können die Kirchen nicht gleichgültig bleiben. Es ist unsere heilige Pflicht, die uns der Glaube an Jesus Christus auferlegt, den wir gemeinsam bekennen, unsere Stimmen zu vereinen und vor der Welt unsere Botschaft des Friedens und des Wohlergehens unter allen Menschen zu bezeugen. Die Aktionen der Kirchen und anderer ökumenischer Einrichtungen der letzten Zeit haben gezeigt, dass es möglich ist, dass die Kirchen sich im Dienst des Friedens vereinen. Wenn wir dies auf eine noch entschiedenere Weise tun, dann wird unsere Botschaft im Dienste Jesu Christi um so mehr Wert beigemessen, zum Frieden und der Erlösung der ganzen Welt. Dazu helfe uns Gott!

(Übersetzt aus dem Rumänischen von **Jürgen Henkel**)

Eingesandte Schriften

Apostoliki Diakonia (Hg.), Νεοπαγανισμός. Η απειλή από το παρελθόν. Η ουσία, οι καταβολές και οι επιδιώξεις του νεοπαγανιστικού κινήματος, Athen 2002, 46 S. (ISBN 960-315-495-4)

Baloglou, Christos, The Economic Thought of Ibn Khaldoun and Georgios Gemistos Plethon: Some Comparative Parallels and Links, *Medioevo Greco (Turin)* 2 (2002) 1-20

Ders., Ἀφιέρωμα. Γεώργιος Πλήθων, *Νέα κοινωνιολογία* 15 (2002) 19-86

Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului şi Noului Testament (= Die Bibel, d. h. die Göttliche Schrift des Alten und Neuen Testaments), tipărită oară la 1688 în timpul lui Şerban Vodă Cantazino (= Erstmalig gedruckt 1688 unter Şerban Vodă Cantazino, Herr der Wallachei), Neudruck nach 300 Jahren als Faksimle und Umschrift mit Genehmigung der Hl. Synode mit dem Segen Seiner Allseligkeit des Patriachen Teoctist, Bukarest 1997, XXXII + 987 S.

Biblia sau Sfânta Scriptură. Editie Jubiliară a sfântului sinod (= Die Bibel oder die Hl. Schrift. Jubiläumsausgabe der Hl. Synode), Bukarest 2001, 1831 S. + 5 S. Abb. (ISBN 973-9332-86-2)

Bammessel, Michael - Oechslen, Rainer, Wie Worte eine Stadt verändern. Zum Osiander Gedenkjahr. Folge 2 der Schriftenreihe „Zeit fürs Evangelium" des Evang.-Luth. Dekanats Nürnberg, Nürnberg 2002, 66 S. (ISBN 3-9807867-5-7)

Beierwaltes, Werner, Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform, Sonderdruck aus : Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, hg. v. *Theo Kobusch - Michael Erler*, München-Leipzig o.J., S. 121-151

Dimitrios (Metropolit v. Goumenissa, Axioupolis u. Polykastron), Das Leben aus den Gräbern, ins Deutsche übers. u. bearb. v. *Michael Schulte*, o.A., 300 S.

Feige, Gerhard, Vom Reichtum des Christseins. Impulse für einen lebendigen Glauben, Leipzig 2003, 120 S. (ISBN 3-7462-1627-3)

Garitsis, Konstantinos, Ὅρασις Ἀοράτου. Ἡ διδασκαλία τοῦ Ὡραίου στὸν Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη, Thira 2002, 147 S. (ISBN 960-87217-2-5)

Der Glanz des Himmels. Griechische Ikonen der Sammlung Velimezis. Ikonen-Museum der Stadt Frankfurt a. M. Stiftung Dr. Schmidt-Voigt. 25.09.2001-27.01.2002, Frankfurt a. Main o.J., 93 S.

Hauptabteilung Internationale Zusammenarbeit I (Hg.), Studie. Die Russische Orthodoxe Kirche und die „traditionellen Konfessionen" Russlands im Prozess der politischen Umgestaltung - eine kritische Analyse des inneren Zustandes und eine Bewertung der Zukunftsperspektiven - , Gutachter: Mark Smirnow, Redaktion: Prof. Dr. Adolf Hampel, Hungen, Kreis Gießen, i. A. der Konrad-Adenauer-Stiftung, St. Augustin 2002, 36 S.

Ierotheos (Metropolit von Nafpaktos), Τό σῶμα τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἄσκηση καί ἡ ἄθλησή του, (Ἑλληνισμός-Χριστιανισμός 1), Athen 2002, 110 S. (ISBN 960-315-494-6)

Ioannus Paulus (Papa, II.), Enzyklika Ecclesia de Eucharistia an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die geweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche. 17. April 2003, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, 2. korrigierte Aufl., (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159), Bonn o.J., 54 S.

Kalliakmanis, Basileios I., Μεθοδολογικὰ πρότερα τῆς Ποιμαντικῆς. Λεντίῳ ζωννύμενοι, Thessaloniki 2000, 335 S. (ISBN 960-7666-20-8)

Karakolis, Christos K., Θέματα ἑρμηνείας καί θεολογίας τῆς Καινῆς Διαθήκης, (Βιβλική Βιβλιοθήκη 24), Thessaloniki 2002, 409 S. (ISBN 960-242-260-2)

Ders., Ἑρμηνευτικές προσεγγίσεις. Ἀπαντήσεις σέ ἀπορίες ἀπό τήν Καινή Διαθήκη, Athen 2002, 162 S. (ISBN 960-315-498-9)

Ders., Ἁμαρτία - Βάπτισμα - Χάρις (Ρωμ. 6,1 14). Συμβολή στήν Παύλεια σωτηριολογία, (Βιβλική Βιβλιοθήκη 25), Thessaloniki 2002, 436 S. (ISBN 960-242-269-2)

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland - Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hgg.), Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe. Eine Textsammlung kirchlicher Erklärungen m. e. Einführung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz u. des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Jan. 2003, (Gemeinsame Texte 17), Bonn o.J., 42 S.

Dass., Neuorientierung für eine nachhaltige Landwirtschaft. Ein Diskussionsbeitrag zur Lage der Landwirtschaft m. e. Wort d. Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz u. d. Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, (Gemeinsame Texte 18), Bonn o. J., 51 S.

Kongregation für die Glaubenslehre, Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben. 24. Nov. 2002, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 158), Bonn o.J., 19 S.

Konstantinou, Miltiadis, Η Παλαιά Διαθήκη. Μυθολογία των Εβραίων ή Βίβλος της Εκκλησίας; Athen 2003, 39 S. (ISBN 960-315-499-7)

Kraienhorst, Heinrich Bernhard, Buß- und Beichtordnungen des griechischen Euchologions und des slawischen Trebniks in ihrer Entwicklung zwischen Osten und Westen, (Das östliche Christentum, Neue Folge, Bd. 51), Würzburg 2003, 586 S. (ISBN 3-7613-0203-7)

Koutsas, Symeon, Οἱ Ἀπόστολοι τῶν κυριακῶν. Κείμενο - μετάφραση ἑρμηνευτικά σχόλια, Bd. 1: 395 S., Bd. 2: 415 S., Athen 2002 (ISBN 960-315-492-X, 960-315-493-8)

Kuhn, Heinz-Wolfgang, Jesus vor dem Hintergrund der Qumrangemeinde, Sonderdruck aus: *Folker Siegert (Hg.)*, Grenzgänge. Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität, Festschrift für *Diethard Aschoff*, (Münsteraner Judaistische Studien 11), Münster-Hamburg-London 2002, S. 50-60

Ders., Betsaida und das Neue Testament, Sonderdruck aus: *Fassbeck, Gabriele - Fortner, Sandra - Rottloff, Andrea u.a. (Hgg.)*, Zaberns Bildbände zur Archäologie. Sonderbände der antiken Welt, (Leben am See Gennesaret. Kulturgeschichtliche Entdeckungen in einer biblischen Region), Mainz a. Rh. 2003, S. 164-167

Liantas, Grigorios M., Ο διμερής θεολογικός διάλογος ορθοδόξων και παλαιοκαθολικών, Thessaloniki 2000, 204 S. (ISBN960-431-613-3)

Mantzaridis, Georgios I., Χριστιανική ἠθική. Εἰσαγωγή - Γενικὲς ἀρχές - Σύγχρονη προβληματική, Bd. 1, Thessaloniki 2002, 286 S. (ISBN 960-242-271-8)

Ders., Χριστιανική ἠθική. Ἄνθρωπος καὶ Θεός. Ἄνθρωπος καὶ συνάνθρωπος. Ὑπαρξιακὲς καὶ βιοηθικὲς θέσεις καὶ προοπτικές, Bd. II, Thessaloniki 2003, 750 S. (ISBN 960-242-272-6)

Ders., Κείμενα πατερικῆς ἠθικῆς, Thessaloniki 2003, 450 S. (ISBN 960-242-273-4)

Moschos Dimitrios, Ἀπό τόν Ὄσιρι στόν Υἱό Δαυίδ. Ἡ γένεση καί τό ἀρχέγονο πολίτευμα τοῦ Χριστιανισμοῦ στήν Αἴγυπτο, Athen 2002, 138 S.

Munteanu, Daniel, Der tröstende Geist der Liebe. Zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien Jürgen Moltmanns und Dumitru Stăniloaes, Neukirchen-Vluyn 2003, XVIII, 325 S. (ISBN 3-7887-1982-6)

Nikolakopoulos, Konstantin, Bild, Heilige Schrift, Schriftverständnis und Orthodoxe Kirche, in: Taschenlexikon Ökumene, Frankfurt a. M. 2003, S. 44-47 und 206-209 (ISBN 3-87476-420-6)

Nikolaou, Theodor, Zur Synodalität der Kirche. Kirchengeschichtliche Betrachtungen, in: Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes: hg. v. *Wenz, Gunther* in Zusammenarbeit m. *Peter Neuner - Theodor Nikolaou*, (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München 1), Münster-Hamburg-London 2003, S. 43-62

Ost, Werner, Wilhelm Löhe. Sein Leben und sein Ringen um eine apostolische Kirche, Neuendettelsau 1992, 208 S. (ISBN 3-7726-0156-1)

Quack-Manoussakis, Regine, Die deutschen Freiwilligen im griechischen Freiheitskampf von 1821, (Schriftenreihe des König-Otto-von-Griechenland-Museums 5), Ottobrunn 2003, 32 S.

Papas, Athanasios, Βασίλειος Ἡγουμενίδης, Sonderdruck aus: *Ἡ Κινστέρνα*, Heft 1 u. 2, Juni-Dezember 2002, S. 18-32

Perselis, Emmanouil P. - Basilopoulos, Christos K. - Photiou Stavros, S., Ἀγωγή νεότητας, Leukosia 2003, 71 S. (ISBN 9963-580-95-5)

Rothe, Hans (Hg.), Gottesdienstmenäum für den Monat Februar auf der Grundlage der Handschrift Sin. 164 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). Historisch-kritische Edition Teil 1: 1. bis 9. Februar besorgt u. kommentiert von *Damar Christians - Vittorio S. Tomelleri - Dieter Stern u.a.*, (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 109; Patristica Slavica 10), Paderborn-München-Wien u.a. 2003, XLVIII + 637 S. (ISBN 3-506-71537-2)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe. 24. Jan. 2003, (Arbeitshilfen 170), Bonn o.J., 48 S.

Dass., Räume der Stille. Gedanken zur Bewahrung eines bedrohten Gutes in unseren Kirchen. 14. Febr. 2003, (Die deutschen Bischöfe - Liturgiekommission 26), Bonn o.J., 35 S.

Dass., Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Communio Sanctorum". 11. März 2003, (Die deutschen Bischöfe 71), Bonn o.J., 42 S.

Dass., Unbehindert Leben und Glauben teilen. Wort der deutschen Bischöfe zur Situation der Menschen mit Behinderungen. 12. März 2003, (Die deutschen Bischöfe 70), Bonn o.J., 24 S.

Dass., Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen - Brennende Kerzen - Deutende Worte. 28. April 2003, (Die deutschen Bischöfe 72), Bonn o.J., 21 S.

Dass., Solidarität braucht Eigenverantwortung. Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem. Mai 2003, (Die deutschen Bischöfe - Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen. Kommission für caritative Fragen 27), Bonn o. J., 27 S.

Stoppel, Wolfgang, Recht und Schutz der nationalen Minderheiten in Albanien. Eine zeitgeschichtlich-juristische Studie, Tiranë 2003, 95 S. (ISBN 99927-777-9-6)

Teoctist (Patriarch der Orthodoxen Kirche Rumäniens), Icoana din Sufletul Copilului. Copilăria care cântă în icoane (= Die Ikone aus der Seele des Kindes. Die Kindheit, die in Ikonen singt), Bukarest 2001, 287 S. (ISBN 973-9332-66-8)

Ders., Treptele slujirii creştine (= Auf den Stufen christlichen Dienens), (Bd. 12), Bukarest 2002, 607 S. (ISBN 973-9332-99-X)

Vanco, Miltiadis Chr., Ἡ ἱερότητα τῆς ζωῆς. Οἱ θέσεις τῆς ρωμαιοκαθολικῆς ἐκκλησίας σέ θέματα βιοηθικῆς, Thessaloniki 2003, 342 S. (ISBN 960-92196-0-8)

Wenz, Gunther, Vom einen Wesen der Kirche. Aspekte evangelischer Ekklesiologie, Sonderdruck aus: Kirche in ökumenischer Perspektive, hg. v. *Peter Walter*, FS für *Kardinal Kasper*, Freiburg i. Br. 2003, S. 33-45

Ders. (Hg.), Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes, in Zusammenarbeit m. *Peter Neuner - Theodor Nikolaou*, (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München 1), Münster-Hamburg-London 2003, 205 S. (ISBN 3-8258-6529-0)

Žust, Milan, À la recherche de la Vérité vivante. L'expérience religieuse de Pavel A. Florensky (1882-1937), Rom 2002, 394 S. (ISBN 88-865-1770-X)

Autoren

Anapliotis, Anargyros
Dr. jur., Dr. med., wiss. Assistent am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Arapaşu, Teoctist
Dr. theol. Dr. h.c.mult., Patriarch der rumänischen orthodoxen Kirche
Allea Dealul, Metropolei, RO-70526 Bukarest

Fahl, Dieter
Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Giannakopoulos, Angelos
Dr. rer. soc., Dipl. pol., wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Konstanz, Fach Soziologie
Universitätsstr. 10, D-78464 Konstanz

Henkel, Jürgen
Dr. theol., Journalist, Leiter der Evangelischen Akademie Siebenbürgen/Rumänien
Neue Str. 34, D-91054 Erlangen

Ivanov, Emil
Dr. theol.
Fahrstr. 15, D-91054 Erlangen

Ivanov, Vladimir
Protopresbyter, Univ.-Prof., Dr. theol., für Praktische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Schleißheimerstr. 257, D-80809 München

Kourembeles, Ioannis
Dr. theol., Lektor an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki
Th. Kolokotroni 12, GR-56728 Thessaloniki

Kreuz, Inge
Dr. theol.
Burgmaisrst. 4, D- 80686 München

Moga, Ioan
Candid. theol.
Helene-Mayer-Ring 7, D- 80809 München

Nikolakopoulos, Konstantin
Univ.-Prof., Dr. theol., für Biblische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Jakob-Huber-Straße 22, D-82110 Germering

Nikolaou, Theodor
Univ.-Prof., Dr. phil., Dr. theol., Dr. h. c., Dr. h.c., Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Vanco, Miltiadis
Dr. theol., wiss. Assistent an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Tublingerstr. 54, D-80337 München

Wenz, Gunther
Univ.-Prof., Dr. theol., Abteilung für Systematische Theologie 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 τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.

KNA-ÖKI Katholische Nachrichten-Agentur GmbH - Ökumenische Information, Bonn 1987 ff.

LTS Liturgische Texte und Studien, (Reihe des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München), 1995 ff.

NaGOM Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, Bonn 1996 ff.

OFo Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.)

SOP Service Orthodoxe de Presse et d'information, Courbevoie, 1993 ff.

ThEE Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962-68.

VIOTh Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 2003

Heft 1

Ferdinand Gahbauer, Der „Leuchter" als Symbol für theologische und geistliche Aussagen der Kirchenväter 7

Theodor Nikolaou, Das Ehesakrament aus orthodoxer Sicht. Theologische und kirchenrechtliche Aspekte 29

Peter Plank, Die orthodoxe Trauung. Eine gottesdienstgeschichtliche Skizze 47

Anargyros Anapliotis, Institutionalisierte „Barmherzigkeit" und europäischer Einigungsprozess. Eine gemeinsame Aufgabe der christlichen Kirchen 67

Christos Baloglou, Theodoret of Cyrrhus' Economic Thought 77

DOKUMENTE

A. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland (Würzburg 2002): „Die Gemeinschaft der Heiligen als Gabe und Aufgabe" 81

B. Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland und Geschäftsführung der Evangelischen Kirche in Deutschland Kirchenamt der EKD (Dortmund 2002): „Ehen zwischen evangelischen und orthodoxen Christen und Christinnen 97

REZENSIONEN

Ellis E. Earle, L'Antico Testamento nel primo cristianesimo (**Martin Seidnader**) ..101

Jens Schröter, Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens (**Christos Karakolis**) 104

Bartolomeu Valeriu Anania, Eine neue Auflage der Heiligen Schrift in rumänischer Sprache (**Mircea Basarab**) 107

Hubert Filser, Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung (**Gunther Wenz**) 109

Theodor Nikolaou, Teologie şi cultură (**Mircea Basarab**) 115

Jürgen Henkel, Eros und Ethos. Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Stăniloae (**Serafim Joantă**)..117

Der Gottesdienst der Sakramente der Taufe und der Salbung. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor Nikolaou* (Liturgische Texte und Stu-

dien 4) und Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor Nikolaou* (Liturgische Texte und Studien 3) (**Peter Plank**) 119

CHRONIK 121

Anhang zur Chronik: Ansprache von Prof. *Vladimir Ivanov* anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes zum akademischen Jahr 2002/2003 (20.10.2002) 153

EINGESANDTE SCHRIFTEN 155

AUTOREN 159

ABKÜRZUNGEN 161

Heft 2

Vladimir Ivanov, Eucharistische Ekklesiologie - theologische Utopie oder kirchliche Realität? 169

Konstantin Nikolakopoulos, Der orthodoxe Glaube als Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung 179

Teoctist Arapaşu, Aktuelle Herausforderungen der Ökumene aus Sicht der rumänischen orthodoxen Kirche 283

Angelos Giannakopoulos, Tradition und Moderne vor dem Hintergrund religiöser Konflikte in der griechischen Gesellschaft 187

Emil Ivanov, Das Bildprogramm der Wasserweihephialen 205

DOKUMENTE

Ansprache des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios bei der Eröffnung der 12. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (Trondheim, 26. Juni 2003) 225

REZENSIONEN

Hubert Frankemölle (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (**Konstantin Nikolakopoulos**) 229

Norbert Baumert, KOINONEIN und METECHEIN - synonym? Eine umfassende semantische Untersuchung (**Konstantin Nikolakopoulos**) 231

Annemarie C. Mayer, Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene (**Gunther Wenz**) 231

Grigorios Liantas, Ο διμερής θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Παλαιοκαθολικών (**Ioannis Kourembeles**) 233

Michael Staikos (Metropolit von Österreich), Auferstehung. Von erlebter orthodoxer Spiritualität (**Miltiadis Vanco**) 235

Katharina Sponsel, Altes Erbe in neuen Formen. Das kirchenmusikalische Werk Aleksandr Kastal'skijs (**Inge Kreuz**) 238

CHRONIK 251

Anhang zur Chronik: Der Deutschlandbesuch des Patriarchen der rumänisch-orthodoxen Kirche Teoctist (8. - 14. 05. 2003) 275

EINGESANDTE SCHRIFTEN 293

AUTOREN 297

ABKÜRZUNGEN 299

Orthodoxes Forum (OFo)

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München. Herausgegeben von Prof. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., 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 €. Einzelheft: 17,90 €.

An den bislang erschienenen Heften des OFo (17 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

Münchener Universitätsschriften, Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie (VIOTh)

Bd. 1: ***G. Grimm - Th. Nikolaou (Hgg.)***, Bayerns Philhellenismus. Symposium an der L.-M.-Universität München 22. und 23. November 1991, München 1993, 173 S., 12,78 € (ISBN 3-98034 37-0-7)

Bd. 2: ***Alexander Schmemann***, Die Große Fastenzeit. Askese und Liturgie in der Orthodoxen Kirche, aus dem Englischen von ***Elmar Kalthoff***, München 1994, 109 S., vergriffen, (ISBN 3-9803437-1-5)

Bd. 3: ***Theodor Nikolaou***, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1995, 215 S., 19,- € (ISBN 3-88096-362-2)

Bd. 4: Der Deutschlandbesuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. (22.-29. Oktober 1993) - Eine Dokumentation - zusammengestellt von ***Radu Constantin Miron***, St. Ottilien 1996, 145 S., 11,25 € (ISBN 3-88096-430-0)

Bd. 5: ***Kyriakos Savvidis***, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas, St. Ottilien 1997, 227 S., 19,- € (ISBN 3-88096-139-5)

Bd. 6: ***Georgios I. Mantzaridis***, Grundlinien christlicher Ethik, St. Ottilien 1998, 137 S., 11,25 € (ISBN 3-88096-139-5)

Bd. 7: ***Konstantin Nikolakopoulos***, Die „unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, Aachen 2000, 172 S., 19,94 € (ISBN 3-8265-7719-1)

Reihe: Liturgische Texte und Studien (LTS)

(Bd. 1:) ΕΓΚΑΙΝΙΑ - Kirchenweihe. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von ***Th. Nikolaou***, München: Institut für Orthodoxe Theologie 1995, 79 S., 4,- €

Bd. 2: ***Konstantin Nikolakopoulos***, Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie, Schliern b. Köniz 1999, 91 S., 14,60 € (ISBN 3-906596-04-4)

Bd. 3: Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von ***Th. Nikolaou***, 2. Auflage, München 2002, 82 S., 5,- € (ISBN 3-9803437-2-3)

Bd. 4: Der Gottesdienst der Sakramente der Taufe und der Salbung. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von ***Th. Nikolaou***, München 2001, 84 S., 5,90 € (ISBN 3-9803437-3-1)