Ingeborg Gabriel | Alexandros K. Papaderos | Ulrich H. J. Körtner

Perspektiven ökumenischer Sozialethik

Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa

Grünewald

Ingeborg Gabriel / Alexandros K. Papaderos / Ulrich H.J. Körtner

Perspektiven ökumenischer Sozialethik

Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa



Matthias-Grünewald-Verlag · Ostfildern

Die Drucklegung wurde gefördert durch das Österreichische Bundesmimisterium für Bildung, Wissenschaft und Kultur, die Familie Pappas, Salzburg, sowie den Evangelischen Bund in Österreich.



2. Auflage 2006

© 2005 Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: annette.schneider.design, Gustavsburg, unter Verwendung des Bildes "Eros" von Paul Klee, 1923, 115; Aquarell, Gouache und Bleistift auf Papier, zerschnittten und neu kombiniert, unten Randstreifen mit Aquarell und Feder, mit Gouache und Feder eingefasst, auf Karton; 33,3 x 24,5 cm; "Museum Sammlung Rosengart, Luzern". © VG-Bild-Kunst, Bonn 2005

ISBN 3-7867-2568-3

INHALT

	Vorwort	9
	EINLEITUNG (I. GABRIEL, U. H. J. KÖRTNER, A. K. PAPADEROS)	11
I.	ASPEKTE ORTHODOXER SOZIALETHIK (A. K. PAPADEROS)	23
0.	Einleitung	23
0.1	Den Kairos der Gnade erkennen	23
0.2	Versöhntes Zusammenleben (synchoresis) in Europa –	
	die Kirche als Arche (kibotos)	26
0.3	Die orthodoxen Kirchen und ihr Beitrag zur Ökumene	28
1.	Erinnerung als Wegweiser und Warnung	38
1.1	Erinnerung an das Wort und die Heilstaten Gottes:	56
	lethe – aletheia	38
1.2	Die trinitarische Begründung des sozialen	
	Ethos und Engagements	39
1.3	Aus dem sozialen Ethos und Handeln der alten Kirche	41
1.3.1	Das Hohelied der Liebe (1 Kor 13)	
	in sozialer Bezogenheit gelesen	41
1.3.2	Der Brief an Diognet	43
1.4	Akribeia und Oikonomia	44
Exkurs:	- · · · · · · · · · · · · · · · · · · ·	4.0
	orthodoxen Theologie	49
2.	Liturgie und Diakonie	62
2.1	Liturgisches Selbst-, Mensch- und Weltbewusstsein	62
2.2	Liturgie als Quelle der Kraft: das Fest und die	02
-	Gemeinschaft der Heiligen	66
2.3	Die Einheit von Liturgia, Diakonia und Martyria	67
2.4	Die liturgische Diakonie: die Umkehrung von	•
	Rang- und Wertordnungen	68
2.5	Das orthodoxe Koinobion und die	
	Idiorrhythmie der Moderne	69
2.6	Horizontalismus versus Vertikalismus	74

3.	Mikrodiakonie und Makrodiakonie	75
3.1	Der "Geringste" und sein persönliches Leid	76
3.2	Das Kreuz Christi und die "Gekreuzigten" der Erde	77
3.3	Die sozialstrukturierte Sünde: das Engagement	
	für soziale Gerechtigkeit und Befreiung	79
3.4	Wirtschaft, Konsum und Askese	82
3.5	Der Dienst der orthodoxen Kirche an Friede	
	und Gerechtigkeit heute	92
Exkurs:	Die Orthodoxe Akademie Kretas (OAK): ein Novum in der	
	orthodoxen Kirche	97
4.	"Die Heiligen in der Versuchung der Macht"	112
4.1	Kirche und Staat in der orthodoxen Tradition	112
4.2	Kirche und Staat: aus der neugriechischen Erfahrung	116
4.3	Pluralismus und Chancen der Symphonia	117
4.4	Wenn der Staat die Kirche ins soziale Abseits drängt	119
5.	Der Andere als eschatologisches Kriterium	122
5.1	Von Angesicht zu Angesicht	122
5.2	Andersartigkeit und Identität	123
5.3	Die <i>Synchoresis</i> in der Andersheit	125
II.	GRUNDZÜGE UND POSITIONEN KATHOLISCHER SOZIALETHIK (I. GABRIEL)	127
1.	Was ist katholische Sozialethik?	127
1.1	Diakonie als christlicher Grundvollzug	128
1.2	Träger: soziale Praxis – Sozialverkündigung – Sozialethik	129
1.3	Quellen: Theologie – Ethik – Sozialwissenschaften	133
1.4	Gewissensbildung und soziale Reform	136
2.	Kairos und Kontext gegenwärtiger christlicher Sozialethik	137
2.1	Die Zeichen der Zeit: theologische Verortung von Praxis	137
2.2	Zeichen der Zeit im Überblick: ein Zeitporträt	140
2.2.1	Die materiellen Grundlagen: Technik und Ökonomie	140
2.2.2	Die institutionellen Grundlagen: Menschenrechte –	
	Demokratie – Zivilgesellschaft	145
2.2.3	Die personalen Grundlagen:	
	die fragile Freiheit des Individuums	149
2.2.4	Die moralischen Grundlagen:	
	Humanismus aus christlicher und säkularer Inspiration	151

3.	Biblisch-theologische Grundlagen	158			
3.1	Gottebenbildlichkeit und Verantwortung				
3.2	Gottes Solidarität und "Option für die Armen"				
3.3	Gerechtigkeit – Liebe – Gesetzeskritik	161			
3.4	Gemeindeethik und das Verhältnis der Gemeinde zum Staat	163			
3.5	Gottes Herrschaft als Ziel christlichen Handelns	165			
4.	Katholische Soziallehre: Geschichte und Positionen	166			
4.1	Christlich-soziale Verantwortung: historische Perspektiven	166			
4.2	Zwischen den Ideologien: von Rerum novarum				
	bis zum Zweiten Vatikanum	172			
4.3	Das Zweite Vatikanum: Neupositionierung und Versöhnung	175			
4.4	Option für die Armen: Entwicklung und Befreiung	184			
4.5	Sozialtheologische Akzente bei Johannes Paul II.	185			
4.6	Weltkirche – Ortskirchen	188			
Exkurs:	Das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen				
	in Österreich	190			
5.	Katholische Sozialethik: Leitprinzipien	193			
5.1	Die Person: "Träger, Schöpfer und Ziel" sozialer Ordnungen	194			
5.2	Gemeinwohl und Toleranz	198			
5.3	Solidarität und Option für die Armen	199			
5.4	Subsidiarität: Dezentralisierung und soziale Gerechtigkeit	201			
5.5	Nachhaltigkeit: intergenerationelle Gerechtigkeit				
	und Eigenwert der Natur	202			
5.6	Versöhnung und Vollendung	204			
6.	Katholische Sozialethik: Methoden	205			
6.1	Naturrecht – Menschenrechte – Diskursethik	205			
6.2	Politische Theologie – Befreiungstheologie – Glaubensethik	212			
6.3	Sozialethik und Karitas	216			
7.	Christliche Sozialethik: Überlegungen zur Zukunft	218			
ш.	GRUNDZÜGE UND TRADITIONEN EVANGELISCHER	225			
	Sozialethik (U. H. J. Körtner)	227			
•	D 10 111 11 11 11 11 11 11	227			
1.	Begriff und Geschichte evangelischer Sozialethik	227			
1.1	Der Begriff der Sozialethik	227			
1.2	Sozialethik als theologische Disziplin	229			
2.	Evangelische Sozialethik im ökumenischen Kontext	233			
2.1	Ökumenische Theologie und Ethik	233			

	NAMENS- UND SACHREGISTER	322
	Literaturverzeichnis	293
7.3	Freiheit, Liebe und Verantwortung	287
7.2	Rechtfertigung und Ethik	283
7.1	Der Begriff der Verantwortung	278
7.	Evangelische Sozialethik als integrative Verantwortungsethik	278
6.3	Öffentliche Stellungnahmen und Denkschriften der evangelischen Kirche	275
6.2	Gesellschaftliche Diakonie und prophetisches Wächteramt	273
6.1	Kirche, Demokratie und Öffentlichkeit	
6.	Evangelische Ethik und Kirche Kirche Demokratie und Öffentlichkeit	272 272
5.3	Sozialethik, Angewandte Ethik und Bereichsethik	270
	der evangelischen Sozialethik	269
5.2	"Kirchliche Ethik" und Kommunitarismusdebatte in	
5.1	Evangelische Sozialethik und funktionale Systemtheorie	268
5.	Gegenwärtige Tendenzen evangelischer Sozialethik	268
4.6	Institution und Institutionalität in der evangelischen Sozialethik nach 1945	266
4.5	Religiöser Sozialismus	∠04
	Die Lehre von der Königsherrschaft Christi	264
4.3 4.4		264
4.2 4.3	Neulutherische Zwei-Reiche-Lehre	263
4.2	im 19. Jahrhundert Die Lehre von den Schöpfungsordnungen	261 262
4.1	Gesellschaftliche Umbrüche und die "soziale Frage"	261
4. 4.1	Evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert	
4	E 1' 1 C ' 1 d' 1' 10 120 Ebb 1 c	
3.3	Täufertum und "linker Flügel der Reformation"	258
3.2	Calvin und der Calvinismus	256
3.1	Luther und das Luthertum	253
3.	Die Anfänge evangelischer Sozialethik	253
2.6	Normative und deskriptiv-hermeneutische Ethik	250
2.5	Evangelische Ethik und Naturrecht	246
2.4	Evangelische Ethik und Anthropologie	242
2.3	Ethischer Pluralismus und Ethik des Pluralismus	241
2.2	Evangelium und Ethik	237

VORWORT

Die Idee für die vorliegende Publikation entstand im Zuge des Prozesses der Erstellung des Sozialworts des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich und wurde durch die Charta Oecumenica (2001) vorangetrieben und inspiriert. Ihr Ziel ist, zu einem besseren Verständnis der Positionen und Argumentationsweisen der Kirchen der westlichen und östlichen Traditionen in sozialen und politischen Fragen beizutragen.

Damit ein derartiges Projekt zustande kommt, braucht es zuerst die Bereitschaft, sich auf die schwierige Aufgabe einzulassen, die eigenen Fragestellungen im Blick auf die der anderen Kirchen zu reflektieren und zusammenzufassen. Mein besonderer Dank gilt daher den Mitautoren Ulrich H.J. Körtner und Alexandros K. Papaderos, die sich trotz vielfältiger anderer Projekte der Mühe unterzogen haben, an der Erstellung dieses Triptychons einer christlich-ökumenischen Sozialethik mitzuwirken. S. E. Metropolit Michael (Staikos) von Austria, die Vorsitzende des Ökumenischen Rates der Kirchen Prof. Christine Gleixner und P. Dr. Alois Riedlsperger SJ, Direktor der Katholischen Sozialakademie Österreichs, seien hier speziell für alle jene genannt, die das Projekt in der Folge ermutigt und unterstützt haben.

Mein herzlicher Dank gilt Herrn Mag. Klaus Gabriel vom Institut für Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät und Herrn Dr. Andreas Klein vom Institut für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät, die gemeinsam die wichtigen Redaktionsarbeiten mit großer Genauigkeit durchgeführt und die druckfertige Vorlage des Manuskripts erstellt haben.

Frau Mag. Emmanuela Larentzakis und Herrn Pfarrer Dr. Eckhard Schendel von der Orthodoxen Akademie sei für die Korrekturarbeiten am Text gedankt.

Dem Grünewald-Verlag und vor allem Dr. Marc Kerling danke ich für die Bereitschaft, den Band in das Verlagsprogramm aufzunehmen und für die kompetente und geduldige Unterstützung bei der Ausführung.

Gewidmet ist das Buch allen jenen, die sich in vielfältiger Weise für die ökumenische Zusammenarbeit engagieren und sich darum bemühen, dass die Kirchen "im größeren Europa" in Anliegen der Gerechtigkeit und des Friedens mit einer Stimme sprechen.

Wien, im Juni 2005

Ingeborg Gabriel

VORWORT ZUR 2. AUFLAGE

Es zeigt ein erfreulich reges Interesse an einer ökumenischen Sozialethik, dass die erste Auflage innerhalb kürzester Zeit vergriffen war und eine zweite Auflage des Buches notwendig wurde. Dies ist auch im Hinblick auf die Dritte Ökumenische Versammlung erfreulich, die in Sibiu/Hermannstadt vom 4. – 8. Septemebr 2007 unter dem Titel "Das Licht Christi leuchtet allen. Hoffnung für Erneuerung und Einheit in Europa" stattfinden wird. Papst Benedikt XVI. hat in seiner inzwischen erschienenen Antrittsenzyklika *Deus est caritas* betont, dass gerade die Zusammenarbeit in sozialen Fragen einen wichtigen Beitrag für die Ökumene darstellt.

Der Text der ersten Auflage wurde für die zweite Auflage leicht überarbeitet und durch ein Sach- und Personenregister ergänzt. Dies soll es erleichtern, Querverbindungen zwischen den drei Teilen des Bandes herzustellen.

Wien, im Februar 2006

Ingeborg Gabriel

EINLEITUNG: ANSÄTZE UND DESIDERATE ÖKUMENISCHER SOZIALETHIK (INGEBORG GABRIEL, ULRICH H.J. KÖRTNER, ALEXANDROS K. PAPADEROS)

1. Der Auftrag der Kirchen im europäischen Integrationsprozess

Durch die Erweiterung der Europäischen Union im Mai 2004 und die geplante Aufnahme weiterer Staaten im Jahr 2007 wird die Trennung Europas entlang der ideologischen und politischen Bruchlinien des 20. Jahrhunderts endgültig überwunden. Die ursprüngliche Intention der europäischen Einigung, eine Friedensregion in Europa zu schaffen, wird so für einen Großteil des Kontinents Wirklichkeit. Den Weg dazu bilden intensive Verflechtungen zwischen den nationalen Wirtschaftsräumen, eine gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik und eine vertiefte Zusammenarbeit in der Justiz, wie sie das Dreisäulenmodell des Vertrags von Maastricht (1992) vorsieht. Die in den letzten Jahren intensiv geführte Identitätsdebatte zeigt jedoch, dass dies nicht ausreicht, um die Zukunft Europas zu gestalten. Denn – so der britische Historiker Th. G. Ash – "es gibt den Ort, den Kontinent, die politische und ökonomische Wirklichkeit, und es gibt Europa als Idee und Ideal, als Traum, als Projekt, als Prozess ... Die "Europäische Union" ist selbst ein Ausdruck dieses Idealismus." (Ash 1999, 336) Als Idee und Ideal verdankt sich das Projekt Europa dem politischen Willen zu Versöhnung und Solidarität, der bereits sechs Jahre nach Kriegsende zur Gründung der Montanunion als Nukleus der Europäischen Gemeinschaften führte. So schreibt J. Monnet, einer der Gründerväter der europäischen Einigung, in seinen Memoiren: "Der Beginn Europas war eine politische, mehr aber noch eine moralische Vision." (Monnet 1988, 497) Diese geistige und moralische Innendimension zu stärken und so eine "europäische Lebensform" (J. Habermas) zu finden, die die kulturellen, sozialen und politischen Errungenschaften Europas unter den neuen Bedingungen wie Globalisierung, des Übergangs zur postindustriellen Gesellschaft u.Ä. weiter entwickelt, ist heute die zentrale Aufgabe.

Das vereinte Europa stellt ein neues politisches Gebilde dar, für dessen Schaffung auf keinerlei Vorbilder zurückgegriffen werden kann. Gerade deshalb kommt für seine Entstehung der "politischen Phantasie" besondere Bedeutung zu. Diese aber ist eine Sache der Ethik und Spiritualität von Einzelnen, Intellektuellen, weltanschaulichen Gruppierungen, vor allem aber auch von Kirchen und Religionsgemeinschaften. Ausdrücklich bekennt sich die

EU-Verfassung "in Anerkennung der Identität und des besonderen Beitrags der Kirchen und Gemeinschaften" zu einem "offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit ihnen" (Art. II-51 [3]). Unbeschadet der weltanschaulichen Neutralität des modernen demokratischen Rechtsstaats und der Trennung von Kirche und Staat, Politik und Religion ist man sich heute dessen bewusst, dass Religion keineswegs nur Privatsache, sondern auch ein kultureller und politischer Faktor ist. Nach einem viel zitierten Wort des deutschen Verfassungsrechtlers E.-W. Böckenförde lebt der freiheitliche, säkulare Staat von geistigen und moralischen Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann (Böckenförde 1992, 112). Das gilt in entsprechender Weise auch von der Europäischen Union, die im Begriff ist, sich zu einem staatsähnlichen Gebilde zu entwickeln. Umstritten ist allerdings, wieviel Religion der säkulare Staat nicht etwa nur für seinen Wertehaushalt braucht, sondern auch, wieviel Religion er verträgt. Auch gehen die Ansichten darüber auseinander, welche Rolle das Christentum, unbeschadet seiner historischen Bedeutung für das Erbe Europas, in der Zukunft spielen soll. Das Ringen um die Erwähnung des religiösen Erbes in der Präambel der Europäischen Verfassung hat gezeigt, wie kontroversiell – aber gerade deshalb auch, wie wichtig - derartige Diskussionen über die geistigen Grundlagen Europas sind.

Den christlichen Kirchen kommt in diesem Ringen um die geistigen Fundamente und tragfähige Zukunftsvisionen eine wichtige Rolle zu. Als Basisinstitutionen, die die geistigen und moralischen Überzeugungen ihrer Mitglieder nachhaltig bestimmen, und als größte zivilgesellschaftliche Akteure vor allem auch im sozialen und karitativen Bereich sind sie für die Integration Europas unverzichtbar. Dies bedeutet keine Funktionalisierung ihres religiösen Auftrags, der jedoch unauflösbar mit der Verpflichtung zu einer Mitgestaltung der sozialen und politischen Verhältnisse verknüpft ist. Gottes- und Nächstenliebe können nicht getrennt, sondern nur zusammen verwirklicht werden, denn "Gottes Heilshandeln und die Humanisierung der Welt sind untrennbare Größen" (Korff 1988, 1287).

Um gehört zu werden und ihre meinungsbildende Kraft sowie ihren Einfluss als soziale Akteure geltend zu machen, müssen die Kirchen in sozialen Belangen in ökumenischer Verbundenheit sprechen und handeln. Dies nicht nur aus Gründen der Effizienz, da angesichts der Komplexität der sozialen Wirklichkeit eine Arbeitsteilung von Nutzen ist, sondern zuerst und vor allem um ihrer Glaubwürdigkeit willen.

Die konfessionellen Spaltungen, die im Westen zu Religionskriegen führten, sind tief im kollektiven Gedächtnis Europas verankert und stellen ein historisches Trauma dar, das noch nicht überwunden ist – auch dies haben die erhitzten Diskussionen um die Erwähnung des religiösen Erbes in der Präambel der Europäischen Verfassung gezeigt. Ebenso gibt es eine Kluft zwischen dem Osten und dem Westen Europas und – damit verbunden – zwischen den Ost- und Westkirchen.

Für Samuel Huntington zieht sich eine kulturelle Bruchlinie durch Europa, die entlang des Einflussbereiches der Westkirchen und der Orthodoxie verläuft (Huntington 1993), und seiner Ansicht nach eine der wesentlichen Ursache für die Balkankriege war. Die Zuordnung der Orthodoxie zu einem eigenen Kulturkreis im Sinne Huntigtons überbewertet offenkundig die Differenzen zulasten der Gemeinsamkeiten. Doch bestehen tatsächlich Barrieren und Schranken zwischen dem Westen und dem Osten Europas, die sich auch im Verhältnis der Kirchen lange Zeit widerspiegelten. Die Westkirchen blendeten das ostkirchliche Erbe weitgehend aus oder rezipierten es in selektiver Weise. Diese Abkapselung und Halbierung des christlichen Erbes wurde nicht als jener Verlust wahrgenommen, den sie tatsächlich darstellt. Es ist ermutigend zu sehen, dass sich in dieser Hinsicht eine Änderung abzuzeichnen beginnt.

Von Seiten der Ostkirchen hingegen ist das Bild des Westens vielfach negativ geprägt. Die Eroberung Konstantinopels durch den Islam (1453) und seine frühere Unterwerfung im Zuge des Vierten Kreuzzugs (1204) durch die Lateiner stellen bis heute – im Westen weitgehend vergessen – traumatische kollektive Erinnerungen dar. Die hegemoniale Stellung der westeuropäischen Kultur in den letzten Jahrhunderten hat dieses Misstrauen weiter vertieft. Aufgrund der langen Zeit unter islamischer Herrschaft, aber auch aufgrund der Verfolgungen durch die kommunistischen Regime, die vor allem in traditionell orthodoxen Ländern die Existenz der christlichen Kirchen bedrohten, sind andere kulturelle Voraussetzungen entstanden. Während im Westen die säkularen Werte der Aufklärung – und ihre Attacken gegen das Christentum – die zentrale intellektuelle Herausforderung für Theologie und Ethik darstellten, waren dies in der orthodoxen Welt der Islam und der Marxismus.

Diese Gräben der Geschichte zu überbrücken und die je eigenen Erfahrungshorizonte für die Gegenwart zu entschlüsseln, stellt heute die entscheidende Herausforderung dar. Denn um "geistige Brücken der Einigung zwischen den Völkern" – so der Titel einer Erklärung der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) von 1997 – zu schlagen, bedarf es zuerst des Brückenbaus zwischen den Kirchen selbst. Dies setzt eine Anerkennung der historisch gewachsenen Pluralität voraus, die zugleich ein Zeichen dafür darstellt, dass die Kirchen die Lektion der Toleranz gelernt und die Fähigkeit zum Umgang mit Pluralität im binnenkirchlichen Bereich entwickelt haben. Dies bildet die Voraussetzung dafür, dass das neue Interesse an der Religion und ihrem Beitrag zur Gestaltung der Gesellschaft fruchtbar gemacht werden kann. Ein positives Zeichen in diese Richtung ist die ökumenische Sozialverkündigung, die in den letzten Jahren beachtliche Fortschritte gemacht hat.

2. Ökumenische Sozialverkündigung in Europa: Etappen eines Durchbruchs

Die Theologien (einschließlich der Sozialethik) des 19. und 20. Jahrhunderts waren ebenso wie die sozialen Verbände konfessionsspezifisch organisiert. Ein erster Ansatz für die Überwindung der Spaltung war die Bewegung für Praktisches Christentum, die aus der christlichen Friedensbewegung vor dem Ersten Weltkrieg hervorging und in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Zusammenarbeit in sozialethischen Fragen zu ihrem Hauptanliegen machte. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel regte in einem Schreiben von 1920 im Anschluss an die Gründung des Völkerbunds eine Kooperation der Kirchen in sozialen Belangen an. Der 1948 gegründete Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) bezog vor allem seit den sechziger Jahren - vorangetrieben durch die Entkolonialisierung und die Stimmen aus den Kirchen der Dritten Welt – Stellung zu Gerechtigkeitsfragen (W. Stierle/D. Werner/M. Heider 1996). Das Zweite Vatikanische Konzil brachte dann auch in der katholischen Kirche die Wende. Durch das Ökumenismusdekret Unitatis redintegratio (1964) wurde die Einheit der christlichen Kirchen zu einem zentralen Anliegen der katholischen Kirche. Die Formulierung gemeinsamer Positionen zu sozialethischen Fragen und eine "stärkere Zusammenarbeit in den Aufgaben des Gemeinwohls" (UR 7) werden darin als für die Gesellschaft unverzichtbar bezeichnet, sowie als Mittel zur Förderung der Einheit unter den Christen (UR 12).

Dennoch sollte ein Vierteljahrhundert vergehen, bis die ersten gemeinsamen ökumenischen Erklärungen zu sozialen Themen verabschiedet werden konnten. Der Grund dafür war zum einen das ideologisch polarisierte Klima der sechziger und siebziger Jahre, das es (auch innerhalb der Kirchen selbst) schwierig machte, zu gemeinsamen Positionen zu finden. Es zeigte sich aber auch, dass der Grundsatz "Die Lehre trennt, der Dienst eint" nur teilweise gültig ist. Theologische Schwierigkeiten mussten zunächst ausgeräumt werden, um eine gemeinsame Sprache in sozialethischen Fragen zu finden. Dies gelang – trotz aller Brüche in der Argumentation – in der Erklärung der Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung von Basel Friede in Gerechtigkeit (1989) und der vorangegangenen Erklärung von Stuttgart Gottes Gaben - Unsere Aufgabe (1988). Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung von Graz (1997) stand unter dem Titel Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens und baute auf dieser Basis auf. Innerhalb weniger Jahre gelang so ein Durchbruch hin zu einer ökumenischen Sozialverkündigung. Den Anstoß für Basel gaben – dies soll nicht vergessen werden – die "Friedenskirchen" (Quäker, Mennoniten u.a.), die in der sechsten Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 angesichts der akuten Bedrohung des Friedens durch einen Atomkrieg ein Friedenskonzil aller christlichen Kirchen gefordert hatten. Die Idee wurde zwar aufgrund dogmatischer Bedenken in "konziliarer Prozess" umbenannt,, was jedoch inhaltlich keinen Unterschied machte.

Dass dieser Prozess auf europäischer und nationaler Ebene in den folgenden Jahren eine starke Dynamik entwickeln konnte, ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass - auch aufgrund des Zusammenbruchs der kommunistischen Regime - ein neuer Ruf nach Ethik laut wurde. Dieses neu erwachte Interesse an sozialethischen (und später insbesondere an bioethischen) Fragestellungen hat dazu beigetragen, dass die Christen und ihre Kirchenleitungen, aber auch die Theologen zu einem gemeinsamen Aufbruch als Antwort auf ein immer stärker empfundenes Defizit im Bereich der humanen Ziele zusammenrückten (Hengsbach 2001, 7). Das Neue an Basel - und den folgenden Dokumenten – war nach K. Raiser, dem damaligen Generalsekretär des ÖRK, dass erstmals "die ethischen Herausforderungen als eine Anfrage an das Kirche-Sein von Kirche verstanden wurden" (Raiser 1997, 148). Dies auf der Grundlage einer Spiritualität, die eine neue Weltsicht als "Antwort auf Gottes lebensschaffende Gegenwart" hervorbringt und "in Gottesdienst und Nachfolge, im Sakrament des Altars wie im Sakrament des geschwisterlichen Teilens erfahren wird." (Raiser 1997, 152)

Diese enge Verbindung von geistiger Innendimension, sozialem Bewusstseinswandel und Einsatz für Gerechtigkeit entspricht besonders einem Grundanliegen der orthodoxen Kirchen, das von ihnen auch eingemahnt worden war. Die Forderung einer gerechten Weltwirtschaftsordnung, der Umweltverträglichkeit des Wirtschaftens, der Versöhnung angesichts historischen Unrechts und der Verurteilung jeder Art von Menschenrechtsverletzungen, der Diskriminierung von Frauen und Angehörigen anderer Rassen wird in allen Dokumenten formuliert, sowohl im Sinne einer Selbstverpflichtung der Kirchen und der Christen als auch als Aufruf an die europäische Gesellschaft und Politik.

Die Ökumenische Weltversammlung von Seoul 1990 zeigte dann die tiefen Gegensätze im Hinblick auf Fragen der internationalen Gerechtigkeit auch innerhalb der Kirchen. In diesem Bereich wären heute neue Impulse der europäischen Kirchen besonders dringlich, nicht nur um das Projekt Europa "zum Beispiel für die ganze Menschheitsfamilie" (COMECE 1997, Nr. 2) zu machen, sondern auch um der historischen Verantwortung zur Versöhnung angesichts des Unrechts des Kolonialismus Rechnung zu tragen und zur Verständigung der Kulturen beizutragen.

Die im Frühjahr 2001 von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) im Anschluss an eine Handlungsempfehlung von Graz unterzeichnete *Charta Oecumenica* bildet das Grundlagendokument für die weitere Arbeit. Ihr Untertitel "Leitlinien für eine wachsende Zusammenarbeit der Kirchen in Europa" zielt auf eine auf Kontinuität hin angelegte ökumenische Kooperation in der Zukunft, vor allem auch im sozialen Bereich. Neben der Suche nach einem Konsens in dogmatischen Fragen und der gemeinsamen Verkündigung des Evangeliums

nimmt die Forderung nach gemeinsamen Stellungnahmen und praktischer Zusammenarbeit im Sozialen und Politischen als Teil der Glaubensverkündigung breiten Raum ein. Im Mittelpunkt des Engagements für die Mitgestaltung Europas sollen der Einsatz für die Würde der Person und die Versöhnung stehen (II/7). Die Integration von Ost und West, aber auch Nord und Süd, also die Verantwortung Europas für die ganze Menschheit, besonders für die Armen in der ganzen Welt, bilden weitere Eckpunkte der sozialen Selbstverpflichtung der Kirchen. Dabei überraschen weniger die inhaltlichen Aussagen der Charta; diese sind nicht neu, sondern finden sich bereits früher in den Stellungnahmen der Kirchen. Was aber bemerkenswert ist, ist die starke Betonung des Sozialen und Politischen als zukünftige Orte der Ökumene.

Auf nationaler Ebene kam den deutschen Kirchen eine Vorreiterrolle in der ökumenischen Sozialverkündigung zu. Seit 1985 wurden insgesamt sechzehn Dokumente zu ethischen Fragen gemeinsam von der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht (Schlögel 2001). Das wichtigste stellt das 1997 verabschiedete Sozialwort des Rates der Evangelischen Kirche und der Deutschen Bischofskonferenz Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit dar. Am vorbereitenden Konsultationsprozess waren siebzig ökumenische Gruppen, Verbände und Initiativen des "Ökumenischen Konsultationsnetzes" beteiligt (vgl. Heimbach-Steins/Lienkamp 1997). Dieser aus den USA übernommene, prozessorientierte Ansatz, der erstmals in Europa bei der Erstellung des Sozialhirtenbriefes der Katholischen Kirche Österreichs 1990 zur Anwendung kam, bildete das Vorbild für die Konsultationsprozesse in der Schweiz und in Österreich. So wurde 2001 ein Schweizer Ökumenisches Sozialwort unter dem Titel Miteinander in die Zukunft veröffentlicht. In Österreich fand seit 1999 eine breit angelegte Basisbefragung statt, die zuerst in einem Sozialbericht und dann im Sozialwort des Ökumenischen Rats der Kirchen, das im November 2003 herausgegeben wurde, ihren Niederschlag fand. Mit jenen acht der insgesamt vierzehn in Österreich anerkannten Kirchen, die dem orthodoxen bzw. altorientalischen Ritus angehören, beteiligten sich erstmals auch Kirchen der östlichen Tradition an einem derartigen Konsultationsprozess auf nationaler Ebene - eine Tatsache, die über Österreich hinaus Beachtung gefunden hat.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass gemeinsame Stellungnahmen zu sozialethischen Fragen in den letzten Jahren zu einem wichtigen Ort der Ökumene geworden sind. In ihnen zeigt sich (trotz aller Krisen) die Lebendigkeit der ökumenischen Bewegung. Sie sind zugleich Antwort auf einen kairos, der die Kirchen dazu herausfordert, mit einer Stimme zu den drängenden Problemen der Gegenwart Stellung zu beziehen, indem sie die Wert- und Zielfragen europäischer Gesellschaften thematisieren und in die politischen Prozesse einbringen. Ihre Teilnahme an den sozialen Diskursen der Gegenwart soll und kann dabei nicht unter einem Monopolanspruch stehen, den das Christentum in Europa längst verloren hat, sondern stellt einen Beitrag zu den Diskursen in der pluralistischen Gesellschaft dar, dem man widersprechen,

den man diskutieren und auch zurückweisen kann, der aber im Zeichen der Verständigung und Versöhnung, der Wertschätzung für die kulturellen Eigenheiten anderer, der Gerechtigkeit und des Friedens steht.

3. Sozialethik aus ökumenischer Perspektive: ein Desiderat

3.1 Zum gegenwärtigen Stand

Angesichts der Zahl und Vielfalt der Dokumente ökumenischer Sozialverkündigung und der Bedeutung, die das ökumenische und soziale Engagement in den vergangenen Jahren erlangt hat, überrascht es, dass es bisher kaum Ansätze für eine gemeinsame sozialethische Grundlagenreflexion gibt. Aufgabe einer derartigen Sozialethik aus ökumenischer Perspektive ist es, die unterschiedlichen theologisch-ethischen Zugänge, die sich in den einzelnen Kirchen historisch entwickelt haben und aktuell diskutiert werden, darzustellen und miteinander ins Gespräch zu bringen.

Nun gibt es zweifellos einen gemeinsamen Grund für eine derartige Reflexion des sozialen und diakonischen Auftrags der Christen und der Kirchen: das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe und damit verbunden die Fürsorge für die Armen aller Art. Dieses Wissen um die Verpflichtung zur Karitas bildete von jeher die biblische Basis, auf der sich die soziale Theologie und Ethik entfaltete. Dies geschah in den einzelnen Kirchen jedoch – als Folge der Kirchenspaltungen – weitgehend unabhängig voneinander. Die unterschiedlichen theologischen Denkstile und Argumentationsweisen wirkten auf die Art und Weise der Behandlung sozialethischer Themen zurück. Dies gilt für die traditionell stark in der Patristik verwurzelte Theologie – und damit auch Ethik – der Orthodoxie ebenso wie für die katholische Moraltheologie und Sozialethik mit ihrer Grundlage in der aristotelisch-thomistischen Philosophie und für die protestantische Sozialethik, deren unterschiedliche Ansätze auf der Rechtfertigungstheologie basieren.

Der Unterschied zwischen Ost- und Westkirchen vertiefte sich dadurch, dass die Sozialethik der Westkirchen im 19./20. Jahrhundert durch die Auseinandersetzung mit der Moderne und ihren säkularen Weltanschauungssystemen (Liberalismus, Marxismus) wesentlich herausgefordert und damit auch geprägt wurde. Unabhängig davon, ob diese abgelehnt oder differenziert (und manchmal auch undifferenziert) rezipiert wurden: Die säkulare Moderne (und auch Anti-Moderne) mit ihren verschiedenen Ethiken war gleichsam der dritte Partner in allen Diskursen. Die Konfrontation mit der Philosophie der Aufklärung führte dazu, sich stärker auf den ethischen Gehalt des Christentums zu besinnen, sodass man von einem "ethischen Zeitalter des Christentums" gesprochen hat (Tanner 1991, 381).

Inhaltlich wurden die von der politischen Philosophie vorgegebenen Themen wie Demokratie, Menschenrechte, aber auch Fragen der Wirtschaftsordnung aufgegriffen und aus christlicher Perspektive reflektiert. Wenn auch die sozi-

alethischen Bewertungen sehr unterschiedlich ausfielen, so wurden in diesen Auseinandersetzungen mit den säkularen und liberalen Ideen und der auf ihnen basierenden politischen und wirtschaftlichen Kultur des Westens doch die Grundlage für eine schrittweise Akzeptanz gelegt und die Konvergenzen zwischen den Grundwerten des pluralistischen Staates und den theologischethischen Überzeugungen erkannt. Die orthodoxen Kirchen waren an diesen Auseinandersetzungen bisher nur am Rande beteiligt (vgl. Papaderos: Exkurs zu Kapitel 1). Dies ist auch der wesentliche Grund dafür, dass die "orthodoxe Kirche keine eigene Soziallehre so systematisch entwickelt hat, wie sie im Westen etwa in der kath. oder ev. Kirche bekannt ist." (Larentzakis 1980, 2017)

Aber auch der Dialog zwischen Ost- und Westkirchen in sozialethischen Fragen steht erst am Anfang, sieht man von den Ansätzen einer Diskussion im Anschluss an das Erscheinen der Sozialkonzeption der Russisch-Orthodoxen Kirche im August 2000 (Uertz 2001) ab, die jedoch nicht Grundlagenfragen, sondern eine Exegese des Dokuments betraf, das hinsichtlich Genus und Inhalt in der Orthodoxie selbst nicht unumstritten ist (I. Gabriel 2004).

Diskurse über Differenzen und Gemeinsamkeiten fanden in den letzten Jahren ansatzweise zwischen katholischer und protestantischer Sozialethik statt (Klose 1993, Beestermöller 1996, Furger 1997, Langner 1998, Schlögel 2004, Schöpsdau 2004). Dabei kristallisierten sich folgende zentrale Themenkreise heraus: erstens das Verhältnis von Dogmatik und Ethik bzw. von biblischer und theologischer Hermeneutik. Diese Frage ist für eine Sozialethik in ökumenischer Perspektive besonders bedeutsam, da hier ein zentraler Unterschied zwischen protestantischen und orthodoxen Traditionen auf der einen und der katholischen Sozialethik auf der anderen Seite besteht. Eine Herauslösung des Ethischen aus der Theologie widerspricht dem Selbstverständnis der orthodoxen und altorientalischen Kirchen. Das Denken über Soziales bzw. die Diakonie blieb hier eingebettet in die Theologie – wie dies auch in vorneuzeitlichen Theologien des Westens der Fall war. Als klassisches Beispiel sei Thomas von Aquin genannt, bei dem theologische und ethische Argumentation miteinander verwoben sind. Aber auch die protestantische Tradition steht einer Trennung zwischen Dogmatik und Ethik kritisch gegenüber und führt eine verzweigte Diskussion über den Unterschied zwischen christlichem Ethos und einer allgemeinen, philosophischen Ethik.

Zweitens geht es im sozialethischen Diskurs zwischen den christlichen Traditionen um Fragen der theologischen Anthropologie. Den Ausgangspunkt bilden unterschiedliche Einschätzungen der menschlichen Natur und der Fähigkeiten der menschlichen Vernunft als Folge einer anders akzentuierten Sicht des Verhältnisses von Natur und Gnade. Darüber hinaus ist die protestantische Anthropologie von ihrem Grundverständnis her relational, die katholische hingegen vertritt eine substanzielle Sicht der Person. Die Frage nach dem "Menschenbild" in der Orthodoxie könnte hier fruchtbare Vermittlungen erschließen. Dieser Zugang über die Anthropologie findet sich im Übrigen

auch vorbereitenden Papier für eine panorthodoxe Synode von 1986 und kann so als Basis für das ökumenische Gespräch in der Zukunft dienen.

Drittens kommt der Ekklesiologie auch für die Sozialethik eine wichtige Rolle zu. Zum einen, weil in der katholischen, aber auch in der orthodoxen Tradition die sozialethische Reflexion bei der kirchlichen Gemeinschaft als Träger einer spezifischen christlichen Kultur und Praxis ansetzt. Dieser Gesichtspunkt spielt freilich auch in der neueren evangelischen Sozialethik eine wichtige Rolle. Zum anderen aufgrund einer unterschiedlichen Sicht der kirchlichen Autorität und ihrer Bedeutung für die ethisch-moralische Entscheidungsfindung des Einzelnen. So steht die Entwicklung und Argumentation der katholischen Sozialethik in enger Beziehung zur Sozialverkündigung des Lehramtes, dem sowohl hinsichtlich des Verbindlichkeitsanspruchs, also auch der Verbreitung und Rezeption eine Funktion zukommt, die über jene in den anderen Kirchen hinausgeht. Protestantismus und Orthodoxie kennen zwar gleichfalls offizielle Sozialdokumente, die jedoch für die Ausformung sozialethischer Positionen (im positiven, aber auch im abgrenzenden Sinn) keine vergleichbare Rolle spielen.

3.2 Grundlagen: Multiperspektivität, Komplementarität und vermittelte Pluralität

Wenn im Vorhergehenden ein Klärungsbedarf in einzelnen Themenbereichen angemeldet wurde, dann bedeutet dies nicht, dass es das Ziel sein kann, eine christliche Einheitsethik zu erfinden, in der die verschiedenen Traditionen eingeebnet würden. Dies wäre weder möglich noch wünschenswert. Die ethisch-theologische Debatte muss vielmehr von der *Multiperspektivität* als Grundlage ausgehen, die die unterschiedlichen Zugänge in ihrer kulturell gewachsenen Eigenart respektiert und als gemeinsames Erbe des Christentums vorweg positiv bewertet. Dies stellt weder eine Kapitulation vor der Macht des Faktischen noch eine Anpassung an postmoderne Beliebigkeit dar. Ein derartiger Ansatz hat seine Wurzeln vielmehr in den biblischen Schriften selbst, die die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens aus verschiedenen Perspektiven vermitteln.

Die Evangelien sowie die neutestamentliche Briefliteratur enthalten je eigene Interpretationen des Christusereignisses und setzen unterschiedliche theologische und damit auch anthropologische sowie ethische Akzente. In analoger Weise können und müssen auch verschiedene Traditionen christlicher Sozialethik nebeneinander bestehen, deren Form und Argumentationsweise sich aus unterschiedlichen historischen Situationen und intellektuellen Konstellationen heraus entwickelt haben, mit dem Anliegen, den diakonischen Auftrag der Kirchen in Gesellschaft und Politik zu artikulieren und in die jeweiligen Diskurse einzubringen.

Dies kann freilich nicht bedeuten, dass die sozialethischen Ansätze der einzelnen Traditionen beziehungslos nebeneinander stehen. Es geht vielmehr um

eine vermittelte Pluralität. Dies verlangt eine Entschlüsselung der Grundintentionen unter Kenntnis des jeweiligen kulturellen Kontextes, die dann auf ihre Inhalte befragt und in Beziehung zueinander gesetzt werden sollen. Aus diesen Prozessen der Vermittlung können neue Einsichten erwachsen und neue Positionen gewonnen werden (Ricœur 1995). Damit wird zugleich deutlich, dass Multiperspektivität als vermittelte Pluralität eng verbunden ist mit einer Anerkennung der Komplementarität sozialethischer Zugänge und damit ihrer Ergänzungsfähigkeit, aber auch -bedürftigkeit.

Von der Einsicht, dass "beide Betrachtungsweisen, die östliche und die westliche, komplementärer Natur sind ..., [könnte] das ganze Christentum profitieren." (Larentzakis 1980, 2022) So liegt die Stärke der Orthodoxie in einem - so im Westen nicht mehr möglichen - ungebrochenen Verständnis der Tradition. Die Distanz in der Zeit bildet nicht jenen "garstigen Graben", der nach Lessing unsere Beziehung zu den Ursprüngen des Christentums erschwert. Dafür kam es jedoch nie zur intensiven und schwierigen Auseinandersetzung mit den Werten der Aufklärung und des Liberalismus, die die Sozialethik des Protestantismus und des Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert nachhaltig prägten, sozialethische Denkprozesse stimulierten und jene differenzierten Beurteilungen ermöglichten, die als Grundlage für die Teilnahme an den politischen und gesellschaftlichen Debatten der Gegenwart unverzichtbar sind. Dies gilt u.a. für die Diskussionen um die säkulare politische Kultur, um Menschenrechte und Demokratie, die heute zentrale Inhalte westlicher Sozialethik bilden, ebenso wie für die Einsicht, dass nicht nur das individuelle Handeln, sondern auch die Sozialstrukturen einer ethischen Bewertung zu unterziehen sind, da durch und über sie Gerechtigkeit in der Wirtschaftsordnung, aber auch in anderen Rahmenordnungen im nationalen, europäischen und Weltmaßstab vermittelt werden kann und muss.

Das Begriffsinstrumentarium, das in diesem Zusammenhang entwickelt wurde, bedarf angesichts gesellschaftlicher Veränderungen der Anpassung, ist jedoch in sich unverzichtbar. Eine Rückkehr zu einer rein biblischen oder patristischen Argumentation würde hier einen Rückschritt bedeuten und die Kirchen kommunikationsunfähig machen. Die sozialethischen Ansätze sind aus dieser Perspektive einerseits daraufhin zu befragen, welchen Beitrag sie zur konstruktiven Bewältigung der sozialen Fragen der Zeit leisten können, zum anderen, inwieweit es mit ihrer Hilfe gelingt, aus dem Fundus der christlichen Traditionen Perspektiven für die Zukunft aufzuzeigen, Die Positionierung auf dem Boden der Moderne stellt die einzige Option für die Kirchen dar, wenn sie ihre Botschaft vom Heilshandeln Gottes in der Welt von heute bewähren wollen, was gerade in der pluralistischen Gesellschaft nicht mit einem Verlust des eigenen christlichen Profils verbunden sein darf.

Ziel des Buches ist es, einen Überblick über die theologischen und sozialethischen Zugänge in sozialen und politischen Belangen in den westlichen – der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation – und in den östlichen Kirchen orthodoxer Tradition zu geben, um so intellektuelle Brückenschläge

zu ermöglichen und die Diskussion um das diakonische und soziale Denken in und für Europa zu bereichern.

Der Aufbau dieses sozialethischen Triptychons ist systematisch-theologisch konzipiert: Im ersten Teil werden Aspekte orthodoxer Sozialethik (A. K. Papaderos) dargelegt und damit vor allem Ansätze aus den biblischen und frühchristlich-patristischen Tradtionen sowie ihr Weiterwirken in den orthdoxen Kirchen der Gegenwart. Es versteht sich von selbst, dass damit in keiner Weise die ganze Bandbreite des sozialen Denkens in der Orthodoxie erfasst werden konnte. Die spezifischen Zugänge in den einzelnen autokephalen und autonomen Kirchen, die sich teils auch unter ganz unterschiedlichen historischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen entwickelt haben, bedürften einer eigenen Untersuchung. Im zweiten Teil findet sich eine Zusammenfassung der Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik (I. Gabriel). Auch hier musste eine Auswahl getroffen werden, und der Überblick beschränkt sich im Wesentlichen auf die Debatten und Problemstellungen im deutschen Sprachraum. Das spezifische Profil – das gerade im Gegenüber zur orthodoxen und evangelischen Sozialethik deutlich hervortritt – besteht in einer starken philosophisch-ethischen Tradition, dem praktisch-sozialen Engagement und der Orientierung an der Kirche als Institution. Der dritte Teil, Grundzüge und Traditionen evangelischer Sozialethik (U. H. J. Körtner), geht angesichts des gleichen Kontexts auch von ähnlichen Fragestellungen aus, behandelt sie jedoch methodisch und inhaltlich vor allem im Hinblick auf die individuelle christliche Verantwortung.

Der ehemalige Kommissionspräsident der Europäischen Union, Romano Prodi, bezeichnete in einem Vortrag in Innsbruck (10.11.2001) die Vielfalt als Reichtum und Stärke der Europäischen Union. Gleiches gilt auch für die Kirchen in ihrem sozialen Einsatz und hinsichtlich ihrer sozialethischen Traditionen.

I. ASPEKTE ORTHODOXER SOZIALETHIK (ALEXANDROS K. PAPADEROS)

0. Einleitung

0.1 Den Kairos der Gnade erkennen

"Orthodox sein heisst, auf einem gespannten Seil tanzen."

Dieser alte Spruch patristischer Weisheit fasst eine Glaubens- und Lebenserfahrung zusammen, die in der orthodoxen Spiritualität als *Charmolype* $(\chi \alpha \rho \mu o \lambda \acute{o} \pi \eta)$ bekannt ist: Freude $(\chi \alpha \rho \acute{a})$ und Traurigkeit $(\lambda \acute{o} \pi \eta)$ zugleich. Das gespannte Seil ist die Wirklichkeit der wegen ihrer Sündhaftigkeit getrübten und abgründigen menschlichen Existenz. Auf einem gespannten Seil kann nur der Mensch sich zuversichtlich bewegen und voll Freude "tanzen", der auf die versöhnende und erlösende Liebe Gottes vertraut. Im Folgenden sollen einige geistige und sozialethische Aspekte dieser Erfahrung und Lebenshaltung der orthodoxen Christen dargestellt werden.

Kairos ist ein Leitwort des Neuen Testaments. Während Chronos ($\chi\rho\acute{o}vo\varsigma$) die Zeitspanne eines Geschehens bezeichnet, meint Kairos ($\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$) den rechten Zeitpunkt für eine Erkenntnis oder für ein Tun. Jesus weinte über Jerusalem und drohte die Katastrophe an, weil es die Zeit der Gnade, den rechten Zeitpunkt, eben den Kairos, nicht erkannte, der zum Frieden dient (Lk 19, 41ff). Die Erkenntnis des rechten Kairos setzt Weitblick und Unterscheidung voraus. So ermahnt der Hl. Paulus seine geliebte Sorgen-Gemeinde zu Korinth, die Geister zu unterscheiden (1 Kor 12, 10b). Die Fähigkeit und Kraft zu dieser Unterscheidung ist ein Charisma, eine Gabe des Heiligen Geistes "Gottes, der alles in allem wirkt" (1 Kor 12, 6b).

Im gegenwärtigen europäischen Integrationsprozess haben die Politiker "die große und historische Aufgabe, die Einheit der Völker Europas zu organisieren in Frieden und Gerechtigkeit und Demokratie, d.h. letztendlich in Solidarität und Liebe", wie der Ökumenische Patriarch Bartholomaios vor Jahren vor der Vollversammlung des Europäischen Parlaments sagte (Bartholomaios 1994, 239). Erkennen die Christen und die Kirchen Europas Zeichen eines Kairos, ihre spezifische Aufgabe wahrzunehmen, indem sie diesen Prozess im größer werdenden Europa nicht nur schöpferisch begleiten, sondern dazu beitragen, dass er nicht an dem Lebenssinn und den Werten vorbeigeht, welche aus dem Evangelium als "lebendiges Wasser" (Joh 4, 10) heraussprudeln? Die Frage richtet sich gleichermaßen an die Gläubigen des östlichen und westlichen Christentums Europas, vom Mittelmeer bis zum Nordpol,

vom Atlantik bis zum Ural. Sie müssen gemeinsam ihre Verantwortung für die Zukunft des Kontinents wahrnehmen. Damit dies möglich wird, sollen die Christen im Westen sich dessen bewusst werden, dass Europa ohne das östliche Christentum nicht vorstellbar ist. Dies gilt zunächst für die Vergangenheit. Vieles ist zu bewältigen und zu heilen. Nötig dafür ist ein vorurteilsfreies historisches Bewusstsein. Die Geschichte Europas beginnt nicht für alle seine Völker erst mit Karl dem Großen (so Duroselle 1990). Die Wurzeln Europas liegen tiefer und sind verzweigter. Der Name Europa (Εύρώπη) selbst verweist auf den Europa-Mythos. Der Etymologie nach meint Europa ein schönes (so das griechische eu) weibliches Wesen, das je nach der Begriffsinterpretation weitblickend oder weitschallend bzw. beides ist. Europa soll – will es diesem Namen gerecht werden und gerecht bleiben – weit und vorausblicken, also Weitblick, Einsicht und Vision haben (Papaderos 1991a, 34; 1993a, 52f).

Ohne die oft tragischen Folgen von Auseinandersetzungen und Spaltungen zu vergessen oder zu verharmlosen, sind ferner die Christen und die Kirchen Europas heute berufen, sich neu auf die tragenden Elemente ihres Christ- und Europäisch-Seins zu besinnen und ihre Treue zu diesen ihnen anvertrauten Gaben mutig zu bekennen. Bei der Gründungsversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) im Jahre 1959 hielt der Metropolit von Melita Jakobos einen Vortrag über den "Beitrag der östlichen Orthodoxie zur christlichen Kultur Europas in Vergangenheit und Gegenwart" (Jakobus 1960, 81 ff.; Patelos 1978, 209ff, 220–230; Papaderos 1999, 74). Es war die Zeit des Kalten Krieges und der Spaltung Europas. Der Kern seiner Ausführungen war: Die Christen in Ost und West gehören trotz aller Unterschiede zusammen. Ihre gemeinsame Aufgabe ist es, das Evangelium zu verkünden und die Welt zu Christus zu führen.

Dies ist eine bleibende Aufgabe. Dazu braucht es ein klares Verständnis für den *Kairos* und eine Unterscheidung der Geister, um Chancen und Gefahren für den christlichen Glauben zu erkennen (1 Kor 12, 10b) und diesen Glauben angesichts menschlicher Verfehlungen und sozialer Widerwärtigkeiten zu bewahren. Aber es ist auch Aufgabe der Christen in Ost und West, Nord und Süd, verantwortlich am Bau eines neuen, gerechteren und freieren Europa mitzuwirken und "jede Entwicklung zur Versöhnung und zur Einheit" zu unterstützen (Botschaft 1992, 329).

Die Erweiterung der Europäischen Union sollte dazu beitragen, das Recht des Anderen auf sein Anderssein und den Reichtum, der sich aus dieser Verschiedenheit ergibt, dankbar anzuerkennen. Diese "Politik der Anerkennung darf den Weg nach Konstantinopel, also den Weg in die heiligen Traditionen der Orthodoxie, nicht scheuen. Die Versöhnungsgeschichte zwischen Ostund Westeuropa kann ohne die Orthodoxie nicht geschrieben werden" – wie Josef Homeyer, Bischof von Hildesheim, feststellte (zit. nach Larentzakis 2000b, 287). Die Christen des Ostens haben natürlich denselben Weg in die andere Richtung in versöhnlicher Bereitschaft zu gehen!

Am 22. April 1990 pilgerte Papst Johannes Paul II. nach Velehrad in Moravien, wo sich das Grab des Hl. Methodios befindet, der zusammen mit seinem Bruder Kyrillos als Apostel der Slawen verehrt wird. In seiner Predigt erinnerte der Papst daran, dass sie dort den "Eckstein" (Mt 21, 24) gelegt haben, der "in der Geschichte der Slawen Wurzeln geschlagen" hat. Diesen "Eckstein der europäischen Einheit finden wir hier in Velehrad. Nicht nur auf Monte Cassino, wo der hl. Benedikt das lateinische Europa aufbaute, sondern auch hier in Velehrad, wo die Brüder aus Saloniki für immer die griechische und byzantinische Tradition in die Geschichte Europas einfügten." (Johannes Paul II. 1990) Oder mit den Worten von Kardinal F. König: "Vor tausend Jahren hatte Russland, in der Folge auch andere slawische Völker, das Christentum, das aus Byzanz im byzantinischen Kleid kam, angenommen. Aus Anlaß dieser Jahrtausendfeier schrieb der lateinische Papst Johannes Paul II. an den Patriarchen von Moskau: Die beiden großen Traditionen der Kirchen - die westliche und die östliche - gehören zusammen, 'so wie die beiden Lungen eines Organismus miteinander verbunden sind'. Dadurch sollte in Zukunft auch die ökumenische Bewegung in Europa – mit dem Blick auf das einst ungeteilte und gemeinsame Erbe des Christentums – neue Impulse erhalten." (König 2001, 19)

Dies bedeutet, dass die westliche und die östliche Christenheit ihre Differenzen überwinden und beide in Zukunft den Weg der Versöhnung gehen müssen. Nur mit dem Blick auf das einst ungeteilte und gemeinsame Erbe des Christentums kann die ökumenische Bewegung in Europa jene neuen Impulse erhalten, die sie angesichts der kirchlichen Spaltungen, der kulturellen Herausforderungen und der politischen Dilemmata dringend braucht. Sünden von Christen und Fehlentscheidungen von Kirchenleitungen in der Vergangenheit haben dem Evangelium Jesu Christi, der Glaubwürdigkeit der Kirche und vielen Menschen schweren Schaden zugefügt. Die Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel (1989) und in Graz (1997) haben deshalb mit Nachdruck festgestellt, dass:

- weder das schuldhafte Verhalten der Kirchen in der Vergangenheit, noch ihr Dienst an den Völkern verschwiegen werden darf, und dass
- die Kirchen ihre Verantwortung für die Gegenwart und Zukunft Europas und der Völker anderer Kontinente erkennen und wahrnehmen müssen.

Unter anderem besteht diese Verantwortung darin, Europa "eine Seele, eine Spiritualität und einen Sinn" zu geben, wie der Kommissionspräsident der EU J. Delors vor mehr als einem Jahrzehnt sagte (Fischer 1992, 181). Dieser Aufruf hat nichts von seiner Aktualität verloren. Den Kirchen kommt aber auch eine prophetische Wächterfunktion hinsichtlich des Erweiterungs-, Integrations- und Konsolidierungsprozesses zu. Die Kirchen sind verpflichtet, gemeinsam dafür zu sorgen, dass der Wille der europäischen Völker zur Einheit und Solidarität nicht schwach wird, und dass ihnen nicht ausschließlich politische, wirtschaftliche und technologische Schwerpunkte ihre Macht aufzwingen, sondern dass die geistigen und ethischen Werte bewahrt und öffent-

lich vertreten werden. Denn "die politische Einheit, wenn sie von der Kultur getrennt wird, d.h. vom grundlegenden Sinn der menschlichen Beziehungen, unmöglich zur Schaffung des einen Europas führen kann." (Rede 1994, 239) Nur eine gemeinsame Wertbasis kann die Grundlage dafür bilden, dass auch außereuropäische Werte fruchtbar integriert werden können (Papaderos 1993b, 34).

Die Aufgaben der Kirchen im Blick auf dieses kommende Europa wurden vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios bei einem Festgottesdienst auf dem Petersplatz in Rom am 29. Juni 2004 (am Fest der heiligen Petrus und Paulus) so gesehen: "Heute gehen die gemeinsamen Anstrengungen dahin, den Geist Christi so zu leben, dass er zustimmen würde, ... Natürlich hat vom geistlichen Standpunkt aus gesehen die Annahme und Verwirklichung einer äußeren Einheit keinen Sinn, wenn die Verschiedenheit in Bezug auf den Geist fortdauert" (Bartholomaios 2004).

0.2 Versöhntes Zusammenleben (synchoresis) in Europa – die Kirche als Arche (kibotos)

Synchoresis $(\sigma v \gamma \chi \omega \rho \eta \sigma \iota \varsigma)$ setzt sich im Griechischen aus dem Wort für Raum $(\chi \tilde{\omega} \rho \rho \varsigma)$ und der Präposition mit $(\sigma \dot{v} v)$ zusammen. Wörtlich bedeutet es somit Miteinander-in-einem-Raum-Sein, zusammen leben. Im aktiven Sinn meint es darüber hinaus: dem anderen Raum geben, indem man ihm vergibt. Die letzte Bedeutung bekommt im theologischen Denken der griechischen Kirchenväter vom Glaubenszentrum des Neuen Testaments her, dem Evangelium von der Vergebung der Sünden, ein besonderes ekklesiologisches wie sozialethisches Gewicht.

Auf die gegenwärtige Situation angewendet bedeutet dies, dass durch die Erweiterung der Europäischen Union ein größeres Europa, ein neuer Raum des Zusammenlebens, eröffnet worden ist. Dieser neue, erweiterte Horizont steht in eigenartigem Gegensatz zu einem Gefühl der Enge und Angst. Denn viele Menschen in Europa empfinden mehr und mehr, dass ihr Lebensraum immer enger wird. Ihr Verhältnis zum Raum verändert sich durch das Zusammenrücken von Völkern, Religionen und Kulturen. Damit verbinden sich vielerlei Ängste. Vertrautes, Gewohntes, Selbstverständliches wird vielfach in Frage gestellt. Auf der anderen Seite aber darf man die Hoffnung nicht aufgeben, dass die Vielfalt der Andersartigkeit im Religiösen, Kulturellen, Ästhetischen, Ethischen, Rassischen usw. auch Weitungen und neue Perspektiven im Raum herbeiführen und eröffnen kann.

Aber wir sollten unseren Blick nicht nur auf Europa richten. Es stellen sich Fragen, die überhaupt unser Überleben in Raum und Zeit betreffen:

- Bestimmt der Beherrschungs- und Ausbeutungsdrang der Menschen allein unser Verhältnis zum Raum der Erde, die "dem Herrn gehört" ? (Ps 24, 1)

- Wie verhalten sich die verheißungsvollen Ergebnisse des Blicks des Menschen in den Mikro-Kosmos zu den Dilemmata, die sich für die Ethik, insbesondere die Bioethik, aus diesem Blick ergeben?
- Wird das Gefühl der Entzückung und der Freude an der Weite und Schönheit des Raumes sich beim Blick in den Makro-Kosmos verstärken, vertiefen und die Herzen der Menschen erheben, oder wird es den Willen zum habgierigen Raumkolonialismus, zu neuen Eroberungen noch mehr nähren? Werden die Chancen oder die Bedrohungen dominieren?
- Ist die menschliche Nachkommenschaft, die zahlreich sein soll "wie der Staub auf der Erde" – "nach Westen und Osten, nach Norden und Süden" (vgl. Gen 28, 14), eine Segensverheißung oder eine Bedrohung für den Raum der Erde und das Zusammenleben und Überleben der Völker?

Diese und viele weitere Fragen resultieren für uns aus der Synchoresis. Kann ihre ursprüngliche Bedeutung (Raum lassen, Entschuldigung, Vergebung gewähren, die eine Metanoia, ein Umdenken voraussetzt) ein Schlüssel zum Raum sein, der einen anderen Blickwinkel eröffnet? Wie sind die christologischen, soteriologischen, ekklesiologischen, anthropologischen, diakonischsozialen und kosmologisch-ökologischen Konsequenzen, die sich aus dem erweiterten Verständnis des Begriffs Synchoresis ergeben, zu bündeln und zu konzentrieren? Der Apostel Paulus gibt uns diese konzentrierende Blickrichtung im 5. Kapitel des 2. Korintherbriefes. Demnach bündelt sich alles in den Worten "Katallage" (καταλλαγή), "Diakonia tes katallages" und "Logos tes katallages". Allage heißt Änderung. Die Präposition kata (κατά) hat verstärkenden Charakter; also völlige Veränderung, "schlechthinnige" Veränderung, wie Schleiermacher vielleicht sagen würde. Paulus nennt die Folge dieser völligen Veränderung, die allein von Gott geschenkt wird, weil er den Glaubenden ihre Sünden nicht anrechnet (2 Kor 5, 19), eine "neue Kreatur, neue Schöpfung" (2 Kor 17, 6). Dieser neuen Schöpfung entspringt zweierlei: 1. die Verkündigung dieser "schlechthinnigen" Veränderung und damit der neuen Seinsweise, der Versöhnung mit Gott, mit dem Mitmenschen und der Welt, 2. der dieser völligen Veränderung folgende Dienst (2 Kor 5, 19 f).

Ein weiteres Verhältnis zum Raum vermitteln die biblischen, heilsgeschichtlichen Ereignisse der Sintflut (Gen 6–9), die mit dem Bau der Arche $(\kappa\iota\beta\omega\tau\delta\varsigma)$ verbunden sind. Die Arche war und ist ein starkes Bild der jüdischchristlichen Tradition (vgl. Kaimakes 2001). Für die hier behandelten sozialethischen Fragen hat dieses Bild eine ähnliche Bedeutung wie die Synchoresis. Die Arche ist das Werkzeug Gottes zur Rettung vor der Sintflut. Sie bietet Raum für alles: für den Menschen und die gesamte Tierwelt, von jeder Art ein Paar, männliche und weibliche Tiere, *reine und unreine*. So bietet die Arche Existenz-Raum zum Zusammenleben und Chancen zum Über-Leben. Nicht ohne Grund ist die Arche typologisch eines der ältesten Symbole für die Kirche, die, als Arche der Gnade und der Wahrheit, diese Schätze bewahrt und austeilt und die Gläubigen zum Heil führt. Die Sintflut wie auch

die Rettung aus den Gewässern des Roten Meeres (Ex 14) sind den Vätern der alten Kirche zum Typos des rettenden Ratschlusses Gottes geworden. Nach dem Heilsplan Gottes, den der Heilige Geist durch die Worte des hl. Paulus in Röm 9–11 offenbart, "gibt es zum gegenwärtigen Kairos einen Rest, der aus Gnade erwählt ist" (Röm 11, 5). An diesem Rest haben Juden und Christen Anteil, die berufen sind, ein Licht zu sein, "das die Heiden erleuchtet" (vgl. Lk 2, 32; Apg 13, 47), damit auch sie, dank der Synchoresis, Hausgenossen werden in den vielen Wohnungen des Hauses Gottes (vgl. Joh 14, 2).

Die Kirchen sind im heutigen Kairos aufgefordert, die *Synchoresis* vorzuleben, indem sie zuallererst einander Raum geben und gemeinsam daran arbeiten, dass Hoffnungs- und Lebensraum für die Völker in Europa eröffnet wird. Das kann aber nur geschehen, wenn wir selbst, die Christen, für andere Raum in unseren Herzen schaffen (vgl. 2 Kor 7, 2 f). Gerade dieses Wort, das der heilige Paulus hier verwendet ($\chi\omega\rho\eta\sigma\alpha\tau\varepsilon$, von $\chi\tilde{\omega}\rho\sigma\varsigma$, Raum) weist direkt auf *Synchoresis* hin, die ihren eigentlichen Anfang in unseren Herzen nimmt.

0.3 Die orthodoxen Kirchen und ihr Beitrag zur Ökumene

Autokephalie und Autonomie

Die eine orthodoxe Kirche besteht aus autokephalen und autonomen Kirchen. Autokephal ist eine Kirche, die ein eigenes (autos – selbst) Haupt (kephale) hat, d.h. die durch eine eigene Synode geleitet wird, der ein Patriarch bzw. Erzbischof oder Metropolit vorsteht. Autonom ist eine Kirche dann, wenn sie zwar gleichfalls selbstständig ist, jedoch in enger Verbindung zum Ökumenischen Patriarchat steht, das u.a. das Oberhaupt der autonomen Kirche wählt oder bestätigt.

Wie die alte, ungeteilte Kirche in der Pentarchie, also in fünf eigenständigen Jurisdiktionen, organisiert war (Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiocheia und Jerusalem), so ist auch die eine orthodoxe Kirche heute in mehrere Jurisdiktionen strukturiert gemäß der alten Tradition, nach der "die kirchliche Jurisdiktion sich der jeweiligen staatlichen Gebietsstruktur anpassen sollte" (so Kanon 17 der Ökumenischen Synode von Chalkedon 451; vgl. Kallis 2003, 26; vgl. Pheidas 1977, 168 f). Kirchliche und staatliche Grenzen brauchen allerdings nicht unbedingt deckungsgleich zu sein. In Griechenland z.B. gibt es zwar die autokephale Kirche des Landes, daneben aber auch andere Jurisdiktionen: Die Kirche von Kreta, wie auch der Hl. Berg Athos, haben einen besonderen Status im Rahmen des Ökumenischen Patriarchats, dem die Diözesen der Dodekanes direkt, andere in Nordgriechenland indirekt unterstehen. Die orthodoxe Kirche der Tschechischen Republik und der Slowakei bewahrt

ihre jurisdiktionelle Einheit auch nach der politischen Teilung beider Länder (1993).¹

Die Autokephalie ist zugleich vollständig und bedingt. Vollständig ist sie insofern, als keine orthodoxe Kirche sich in die inneren Angelegenheiten einer anderen einmischen darf. Wenn allerdings in einer Kirche ein ernstes internes Problem auftritt, kann der Ökumenische Patriarch eine Synode der orthodoxen Kirchen einberufen.² Die Entscheidung der Synode ist zu respektieren. Bedingt sind Autokephalie und Autonomie zunächst deshalb, weil jede einzelne Kirche zwar einen Vorsteher hat, dieser aber Glied des einen Leibes der Kirche mit Jesus Christus als Haupt ist (Eph 5, 23). Ferner sind sie bedingt, weil alle autokephalen und autonomen Kirchen in der Einheit desselben Glaubens gemäß der Heiligen Schrift und der Tradition, derselben Liturgie und desselben Kirchenrechts leben. Bedingt schließlich auch deshalb, weil alle orthodoxen Kirchen verpflichtet sind, panorthodox getroffene Entscheidungen zu respektieren. Dies resultiert aus dem synodalen Prinzip, welches nach orthodoxem Verständnis für die Kirche konstitutiv ist (Pheidas 1994, 197 ff).

Primus inter pares in Ost und West

Auf Grund dieses Prinzips nimmt zwar der Erste in der gesamtorthodoxen kirchlichen Hierarchie, nämlich der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, die Rechte und Pflichten wahr, die ihm historisch zugewachsen sind und durch die Beschlüsse von Ökumenischen Synoden anvertraut wurden, jedoch nur als *primus inter pares*. Er hat die Initiative in panorthodoxen Angelegenheiten, führt den Vorsitz bei panorthodoxen Zusammenkünften und sorgt für die Wahrung der "gesamtorthodoxen Einheit", die als "göttliche Gabe" empfunden und gefeiert wird (Botschaft 1992, 325).

Im Blick auf das Problem der Einheit der Kirche, dessen Lösung nicht unabhängig von der Vertiefung der europäischen Einheit ist, sei hier angemerkt, dass sowohl die Orthodoxe wie auch die Römisch-Katholische Kirche heute berufen sind, das wieder in Kraft treten zu lassen, was sie einst gemeinsam hatten. Die Schaffung der Voraussetzungen für die Erneuerung der alten Tradition ist heute eine eminente ökumenische wie politische Aufgabe. Dazu gehört auch die Frage nach dem päpstlichen Primat. Es sei daran erinnert, dass die orthodoxe Kirche im ganzen ersten Jahrtausend der gemeinsamen

Auch altorientalische Kirchen, die die Dritte Ökumenische Synode von Ephesos (431), bzw. die Vierte Ökumenische Synode von Chalkedon (451) nicht anerkannten, verwenden für sich die Bezeichnung "orthodox". Es sind dies die Koptische Orthodoxe Kirche, die Äthiopische Orthodoxe Kirche, die Syrische Orthodoxe Kirche, die Armenische Apostolische Kirche, die Indische Orthodoxe Syrische Kirche (von Malankara). Der theologische Dialog der orthodoxen Kirche und der altorientalischen Kirchen hat inzwischen die alten Lehrunterschiede und Missverständnisse weitgehend bereinigt.

Die Form "der Synod", grammatikalisch eine Missbildung, sollte nicht verwendet werden.

Kirchengeschichte des Ostens und des Westens die besondere Stellung des Bischofs von Rom in der Gesamtkirche als Protothronos, als Erster Sitz im Sinne des primus inter pares durchaus anerkannte und respektierte. Orthodoxerseits ist wiederholt die Bereitschaft bekundet worden, diese alte Praxis zu erneuern. Die erste, durchaus deutliche und offizielle Erklärung hat der Ökumenische Patriarch Athenagoras gemacht. Am 25. Juli 1967 begrüßte er in Konstantinopel Papst Paul VI. mit den Worten: "Und siehe, wir haben in unserer Mitte gegen jede menschliche Erwartung den ersten von uns der Ehre nach, den 'Vorsitzenden in der Liebe'". Diese Grundthese bekräftigte der jetzige Ökumenische Patriarch Bartholomaios bei seiner Rede an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Graz am 18. Juni 2004: "Die Äußerungen unseres großen Vorgängers, des verewigten Patriarchen Athenagoras, gelten nach wie vor auch heute und für uns persönlich." Joseph Ratzinger kommentierte die Erklärung von Athenagoras wie folgt: "Es ist klar, dass der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verlässt, und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat und es wäre nun der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis, das von 'Jurisdiktionsprimat' nichts weiß, aber eine Erststellung an Ehre (timé) und Agape bekennt, nicht doch als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte." Diese Äußerung vertiefte er und betonte bei einem Vortrag in Graz: "Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25.7.1967 beim Besuch des Papstes im Phanar [Sitz des Patriarchen] diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzenden der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr muss Rom nicht verlangen." (Zitationen nach Larentzakis 2005, 8 f) Solche Äußerungen zu einem zentralen, kirchentrennenden Problem, schaffen für den ökumenischen Dialog einen verheißungsvollen Ansatz.

Orthodoxie

Das Wort *Orthodoxie* ist aus den griechischen Wörtern *orthos* und *doxa* zusammengesetzt. *Orthos* heißt aufrecht, gerade und im übertragenen Sinne richtig, wahrhaft. Von den vielen Begriffsinhalten des Wortes *doxa* (u.a. Abglanz, Glanz, Erhabenheit, Majestät, Pracht, Ansehen, Ruhm, Ehre, Meinung), kommt in diesem Zusammenhang "Herrlichkeit, Preis, sowie Meinung, Denken und Glaube" besondere Bedeutung zu. Die Orthodoxie versteht sich demnach sowohl als die rechte, wahre Meinung im Blick auf den Glauben (im Gegensatz zur Heterodoxie im Sinne der Häresie), als auch als die rechte Weise, den dreieinigen Gott doxologisch zu preisen, seine Herrlichkeit recht zu loben und seine Epiphanie in Christus zu feiern (Tit 2, 13). Die Umsetzung dieses hohen Anspruchs in die Lebenspraxis ist Gabe Gottes und Aufgabe des orthodoxen Christen. Das Bemühen um die rationale Erfas-

sung und Formulierung der Lehre und somit die großen theologischen Kontroversen der ersten Jahrhunderte haben bekanntlich vor allem im Osten stattgefunden. Verständlicherweise galt und gilt deshalb das Interesse der Orthodoxie dem Festhalten an dem einst gemeinsamen Glauben. Allerdings nicht allein in der Form der Dogmen, sondern in der persönlichen Erfahrung Gottes und in dem lebendigen Zeugnis von dieser Erfahrung durch Werke und Dienste der Liebe (Orthopraxie). Orthodoxie meint somit eine eucharistische Liebes- und Lebensgemeinschaft (Koinonia) von Personen, die ihr Christ-Sein in der doxologischen Anbetung des dreieinigen Gottes und in der Wahrung und der Verkündigung des ihnen überlieferten Glaubens erfahren. Würde die Orthodoxie sich im Anspruch des Wahrheitsbesitzes erschöpfen bzw. in extremer, weltabgewandter Askese, liefe sie Gefahr, in Stagnation, Intoleranz und einen dogmatisch-ethischen Rigorismus zu geraten. Die Wahrung der Tradition nach dem rechten Verständnis der biblisch-patristischen Lehre bedeutet für die orthodoxe Kirche jedoch, dass sie einen felsenfesten Topos (Ort) hat, auf dem sie steht und deshalb den Stürmen der Zeiten Widerstand leisten kann. Der Topos ist das Bleibende. Und dieses Bleibende bewahrt, befreit, befähigt! (Papaderos 1997a, 26f)

In einem dynamischen Verständnis ist das Wort "orthodox" nicht ein ausschließender, sondern ein einschließender Begriff. Angelehnt an G. Florovskys Analyse des Wortes "Orthodoxie" (Florovsky 1989, 160 f), schlug der griechisch-orthodoxe Theologe Nikos Nissiotis bei der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 vor: "Orthodoxia ist die rechte *martyria* von der Wahrheit..., die völlige Gemeinschaft aller Gläubigen, die willens sind, die Herrlichkeit des Gottes, der sich in der Orthodoxie der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche offenbart, völlig mit einander zu teilen. Wenn die Orthodoxe Kirche stillschweigend annimmt, dass auch in anderen Kirchen, außerhalb ihrer Grenzen, Menschen das Heil erlangen können ... so heißt das, dass ein Orthodoxer durch seinen Glauben dazu aufgefordert ist, wirklich ,orthodox' zu werden, indem er sich demütig darbringt, damit sich die Orthodoxie im Leben der gesamten Kirche voll verwirklichen kann. Nur durch solche ökumenische , orthopraxia' kann die örtlich bestehende , orthodoxia' erwiesen und bestätigt werden" (Nissiotis 1962, 549). Wer sich ein solches Verständnis der Orthodoxie zu Eigen macht, kann es mit Nissiotis ausschließen, "daß Bewegungen innerhalb der Kirche als Erscheinungen des 'Abfalls' bezeichnet und so außerhalb der Kirche gestellt werden. Es ist unmöglich, einem kirchlichen Geschehen seinen Ort extra ecclesiam anzuweisen." Weder die verschiedenen Spaltungen noch die Reformation sollten nach Nissiotis in dieser Weise dargestellt werden (Nissiotis 1962, 549 f). In dieser Vision erkennen immer noch viele Orthodoxe die Aufgabe, in den für die Orthodoxie zentralen Begriffen der Akribeia und der Oikonomia³ eine ökumenisch aktuelle ekklesiologische Relevanz zu erkennen, wie wir später sehen werden.

Die orthodoxe Kirche wird gelegentlich auch als "Griechisch-Orthodoxe" Kirche bezeichnet. Das erste Wort weist diachronisch, d.h. durch die Zeiten hindurchgehend, auf das Hellenische hin; daher darf es nicht auf die griechische Nation eingeengt werden. Die Verwendung des Ausdrucks "Griechisch-Orthodox" im engeren Sinne meint die vorwiegend griechisch sprechenden orthodoxen Kirchen bzw. auch die orthodoxen Völker unter der ottomanischen Herrschaft, unabhängig davon, ob sie Griechisch sprachen oder nicht. Rum – Orthodox ist in diesem Sinne der Kern dessen, was viel später Byzanz und byzantinische Kultur genannt wurde. Der eigentliche Inhalt des Ausdrucks "Griechisch-Orthodox" oder "Griechisch-Christlich" führt zu den Ursprüngen des Christentums zurück, als dieses in neutestamentlicher Zeit in die sprachlich und kulturell weitgehend griechisch geprägte Welt eintrat. Während der ersten Jahrhunderte bildete sich dann jene griechisch-christliche Synthese, die Erbe der gesamten Christenheit ist (Zizioulas 2003, 159; Papadopoulos 1999, 14–16).

Während des ersten Jahrtausends und auch lange danach wurde mit "orthodox" die ganze Kirche bezeichnet, und zwar in Abgrenzung gegenüber Häresien und Schismen. Das bleibende Spezifikum, das bis heute die Orthodoxie, vor allem die griechische, jedoch nicht allein sie, bestimmt, ist das byzantinische Erbe. Die Begegnung zwischen der antiken Kultur und der christlichen Botschaft ereignete sich zwar nicht nur, aber doch vorwiegend im Bereich des griechisch dominierten Ostens. Die historische Entscheidung Konstantins des Großen (324), im alten griechischen Byzantium eine neue Hauptstadt zu gründen, die er, nach seinem Namen, Konstantinopel nannte, verlagerte den Schwerpunkt des Reiches nach dem Osten. Es verlieh dieser Begegnung die notwendige Dynamik nicht nur für eine geistige, sondern darüber hinaus auch für eine schöpferische politische, wirtschaftliche, ja gesamtkulturelle Synthese (Mazal 1981, 22; Pheidas 1997, 28 ff). Dadurch entstand die erste orthodoxe christliche Kultur und aus ihr jene in Russland und im weiteren slawischen Raum. A. J. Toynbee rechnet in seiner Kulturmorphologie diese beiden Zivilisationen unter die 21 "vollwertigen Kulturen" in der Menschheitsgeschichte (Toynbee 1933, 129 ff; Anderle 1955, 130). Die Orthodoxie ist natürlich weder historisch, noch viel weniger inhaltlich mit Byzanz deckungsgleich. Die Kräfte "der Tradition, der geschichtlichen Gemeinsamkeit wurden im Osten in einer dem Westen unbekannten überwältigenden Einheit durch das Erbe von Byzanz vorgegeben... Die Tradition des griechischbyzantinischen Geistes bildet seit mehr als einem Jahrtausend den unver-

Diese griechischen Begriffe werden in der deutschen Sprache auch als Akribie und Ökonomie geschrieben. Um der Einheitlichkeit willen ziehen wir die hier verwendete Schreibweise vor, selbst wenn in Zitaten im Original die andere Schreibweise vorkommt.

rückbaren, bis heute lebendig gebliebenen Besitz des Ostens." (Müller-Armack 1959, 330) Byzanz lebt deshalb in der Orthodoxie weiter, auch in jener der weltweiten orthodoxen Diaspora, während ihm auch das Abendland viel mehr verdankt, als man sich heute im Westen erinnert, wie die moderne Byzantinistik eindrucksvoll nachgewiesen hat (vgl. Mazal 1981).

Der Hinweis auf Byzanz ist aus zwei weiteren Gründen aktuell: Erstens, weil Byzanz das erste christliche Vielvölkerreich war (Ostrogorsky 1957, 193; Obolensky 1974; Pheidas 1997, 143–251) und deshalb sowohl durch seine positiven wie durch seine negativen Seiten hilfreich sein kann bei der Bemühung, eine neue Völkergemeinschaft auf europäischem Boden zusammenzuführen. Zweitens, weil sich im weiten Rahmen der antiken und der byzantinischen Kultur das System der kirchlichen Autokephalie durchgesetzt hat welches als eine Art Vorbild für das "Subsidiaritätsprinzip" der Europäischen Union gesehen werden dürfte, "als beste Art der Strukturierung ihrer Befugnisse" (Bartholomaios 1994,1). Aufschlussreich kann ein Rückblick auf Byzanz auch sein hinsichtlich der diakonischen und sozialethischen Theorie und Praxis, insbesondere des erfolgreichen Engagements der Kirche während der Gestaltung des byzantinischen Christentums. Der zeitliche Abstand zwischen dem Beginn der "Byzantine Oikoumene" (Meyendorff 1988, 87) im 4. Jahrhundert und unserer Epoche ist gewiss groß, und die Situation sehr verschieden. Doch damals wie heute befand sich die Welt und mit ihr die Kirche in einem radikalen Gärungsprozess von historischer Bedeutung. Sie verfolgte diesen Prozess und hat seine Entwicklung mit aller Kraft und auf allen Gebieten mitgeprägt. Man kann demnach trotz des historischen Abstands folgende Frage stellen: Was können die Kirchen unseres Kontinents von damals lernen, um die gegenwärtigen Umbrüche in Europa schöpferisch und effektiv zu begleiten? (Krätzl/Papaderos 1989; Anhell 1991) Konkreter: Wie stark hat damals das griechisch-orthodoxe Verständnis vom Menschen, von der Welt und der Geschichte das Selbstbewusstsein des neuen Reiches, seine ethischen Grundlagen und die kurzfristigen wie die langfristigen Lösungen der unzähligen sozialen Fragen mitgeprägt, inspiriert, mitgetragen? Was kann dies bedeuten für die gegenwärtige Annäherung der europäischen Völker und ihren Wunsch, ein gemeinsames Haus zu bauen und darin miteinander zu leben? Dies ist gerade auch wichtig für eine dauernde europäische Integration der orthodoxen Länder, der nicht wenige immer noch skeptisch gegenüberstehen. Chrysostomos Konstantinidis, Metropolit von Ephesos, wehrte diese Europhobie mancher Zeitgenossen mit den Worten ab: "Unsere Orthodoxie muß bestimmen, wo und wie sie sich positionieren soll und wird. Jedenfalls nicht gegen Europa, sondern in Europa. Nicht als Fremde und Gäste, sondern nahe beim europäischen Menschen, der auch unser Mensch unter gleichen Bedingungen, heute, am Ende des Jahrtausends und in der Zukunft ist. Dies vor allem deshalb und vorausgesetzt, daß die griechische Orthodoxie eine Vision und ein Bezugspunkt für eine zutreffende Auswertung des Gestern und für

J-/2

eine positive Perspektive des Morgen sein möchte." (Konstantinidis 1999, 77).

Einheit und Vielfalt

Einheit ist für die orthodoxe Theologie in vielerlei Hinsicht ein zentraler Begriff. Zuerst, weil sie die unaussprechliche Einheit der beiden Wirklichkeiten, des Ungeschaffenen (d.h. des dreieinigen Gottes) und des Geschaffenen (d.h. der ganzen Schöpfung) besonders im Bezug auf die Kirche deutet (Matsoukas 1999, 135). Nach ihrer theozentrisch-trinitarischen Ekklesiologie versteht sich die orthodoxe Kirche als die "eine, heilige, katholische und apostolische Kirche", gemäß dem Glaubensbekenntnis, welches die Ökumenischen Synoden von Nikaia (325) und Konstantinopel (381) formuliert haben. Diese Eigenschaften der Kirche sowie ihre Einzigkeit sind in ihrer theandrischen (göttlich-menschlichen) Natur begründet. Als der Leib Christi ist sie eine congregatio oder communio sanctorum, das neue Volk Gottes. Wer sich zu dieser communio bekennt, ist berufen, vollkommen und heilig zu werden, wie der himmlische Vater heilig und vollkommen ist (Mt 5, 48; 1 Petr 1, 15–16). Da die eine orthodoxe Kirche in mehreren autokephalen und autonomen Kirchen organisiert und fast auf das ganze Erdenrund verstreut ist, leben die orthodoxen Menschen im Spannungsfeld zwischen der völkisch-nationalen Eigenart und der sakramental-eucharistischen Gemeinschaft (Zizioulas 2001; Ivanov 2003; Florovskij 1989, 41ff; Rauch/Imhof 1983).

Obwohl die orthodoxen Kirchen die Sprache, die Kultur und überhaupt die Eigenart ihrer Völker respektieren, verkörpern sie in ihrer Vielfalt doch eine kreative Einheit, die eine Polyphonie ermöglicht. Nicht zu unterschätzen ist allerdings die Gefahr, dabei das Wesentliche des Glaubens zugunsten des Völkisch-Nationalen zurückzustellen. Die harmonische Symphonie kann dann leicht zur störenden Paraphonie entarten. Diese ist die vielleicht empfindlichste Schwäche der Autokephalie.

Angesichts dieser Gefahr ist es notwendig, sich stets an das ekklesiologische Prinzip zu erinnern, wonach das Lokale zugleich katholisch ist: Eine Ortskirche, selbst die kleinste, die in Einheit mit dem kanonischen Bischof steht und in der die hl. Eucharistie gefeiert wird, "ist nicht Teil der Gesamtkirche, sondern Kirche in ihrer Ganzheit und Fülle..." (Basdekis 2001, 29; Zizioulas 1990). Und sie bewahrt ihre Einheit mit allen orthodoxen Ortskirchen. "Ungeachtet der Mannigfaltigkeit menschlicher Lebenssituationen teilen wir orthodoxen Christen überall in der Welt die Einheit desselben christlichen Glaubens und desselben christlichen Lebens. Wir glauben, daß diese Einheit in der kirchlichen Erfahrung des Sakraments der Eucharistie realisiert ist, welche der Ursprung und das Kriterium allen christlichen Lehrens und Handelns ist – sowohl kirchlich als auch sozial und politisch." (The Church's Struggle 1975, 1) Die Einheit im trinitarischen Glauben und die eucharistische Koinonia begründen und erhalten die kirchliche Synodalität (Konziliarität), welche sich in der Pluralität der Personen und der lokalen Kirchen manifestiert und zugleich die Einheit bekräftigt.

Ähnliches darf man auch über die orthodoxe Theologie sagen. Sie kennt zwar eine große Vielfalt, bleibt aber dennoch, wie auch die Kirche, auf der Basis des Glaubens an den dreieinigen Gott gegründet. Und wie die vier Wesensmerkmale der Kirche (eine, heilige, katholische, apostolische) sich in gegenseitiger Durchdringung befinden, also in einer Art von "Perichoresis" (der Begriff soll später erörtert werden), so sollen auch die theologischen Fachbereiche, darunter die Ethik und die Sozialethik, sich zueinander und zur Kirche verhalten. Sie bewahren ihre Eigenart und erfüllen ihre besondere Aufgabe nur, wenn sie das Ganze vor Augen behalten: die Kirche und das Mysterium des Heils, das Gott auch durch sie vollbringt. Die Theologie als eine intellektuelle Tätigkeit hat ihre Aufgabe in voller wissenschaftlicher Verantwortung, Gewissenhaftigkeit und Strenge wahrzunehmen. Respekt des Intellekts heißt allerdings nicht, dass die Wahrnehmungsmöglichkeiten der Theologie sich in jenen der "reinen Vernunft" erschöpfen (vgl. Papapetrou 1969, 82ff). Orthodoxe Theologie versteht sich vornehmlich als Martyria der Gotteserfahrung, der persönlichen wie der gemeinschaftlich ekklesialen. Gerade jene großen Theologen und Asketen, die den "bios theoretikos" (die dem Denken gewidmete Lebensweise) preisen, wissen genau, dass die Theologie nicht bloße Theorie ist; die Erfahrungen der Theorie sind als Lebensform im Gebet und im "bios praktikos" (die dem Handeln gewidmete Lebensweise) zu entfalten, zu vertiefen, zu bezeugen und mit anderen zu teilen. Schon daher ist die Orthodoxie selbstverständlich für das ökumenische Miteinander offen (vgl. Deseille 1999).

Oikoumene

Oikoumene (von oikos, das bewohnte Haus) bedeutet die bewohnte Erde oder auch der Erdkreis. Das Wort Ökumene hat seit Herodot eine lange Geschichte und eine wechselreiche Bedeutung, sowohl im allgemeinen als auch im besonderen kirchlichen Sprachgebrauch. Im orthodoxen Bereich wird das Wort verwendet als Bezeichnung der von der Orthodoxie anerkannten sieben Ökumenischen Synoden (im Sinne der allgemeinen, universalen Gültigkeit ihrer Entscheidungen), des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und, in neuerer Zeit, der ökumenischen Bewegung. Innerorthodoxe Beziehungen und Aktivitäten werden meistens als panorthodox oder interorthodox, niemals aber als ökumenisch bezeichnet. Denn als Relationsbegriff weist die Ökumene auf eine Richtung nach außen, nicht nach innen hin, etwa auf die ökumenische Sendung der Kirche oder die ökumenische Bewegung.

Letztere haben die Vertreter der orthodoxen Kirchen bei der ÖRK-Vollversammlung in Neu Delhi 1961 wie folgt beschrieben: "The immediate objective of the ecumenical search is, according to the orthodox understanding, a re-integration of Christian mind, a recovering of apostolic tradition, a fullness of Christian vision and belief, in agreement with all ages" (Raiser 2002, 481). Obwohl die orthodoxe Kirche sich als die eine wahre Kirche versteht und nicht als eine Konfession unter anderen, wirkt sie in diesem Geist konstruktiv an der Ökumene mit, sowohl bei dem Bemühen um die Wieder-

herstellung der christlichen Einheit wie bei ökumenischen Dialogen zur Erarbeitung grundsätzlicher Thesen zu ethischen und anderen Zeitfragen als auch bei der öffentlichen Stellungnahme zu aktuellen Problemen.

Wie bei der Entstehung der Charta Oecumenica nahezu alle orthodoxen Kirchen Europas ihren Beitrag geleistet haben, so haben auch die orthodoxen und altorientalischen Kirchen in Österreich das für alle Kirchen vorbildliche und wertvolle Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich mitgestaltet und mitverantwortet. Damit haben sie die Tradition der ökumenischen Solidarität und Mitverantwortung fortgesetzt, welche das Ökumenische Patriarchat schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts eingeleitet hat. Schritt für Schritt wurden alle orthodoxen Kirchen ermutigt, zusammen auf dem ökumenischen Weg fortzuschreiten. In diesem Zusammenhang ist an die Enzykliken des Ökumenischen Patriarchats vom 12. Juni 1902 und vom 12. Mai 1904, insbesondere aber die berühmte Enzyklika vom Januar 1920, zu erinnern. Sie beginnt mit dem Hinweis auf 1 Petr 1, 22: "Habt einander inbrünstig lieb aus reinem Herzen". Gerichtet "an die Kirchen Christi überall" schlägt ihnen das Patriarchat vor, trotz der bestehenden dogmatischen Unterschiede einander näher zu kommen und eine Koinonia der Kirchen zu gründen, ähnlich der Koinonia der Nationen (des 1919 gegründeten Völkerbundes).4 Es werden anschließend die ersten konkreten Schritte genannt. Zunächst grundsätzlich: Beseitigung des Misstrauens, der Reibungspunkte und des Hasses wegen des Proselytismus, Herstellung der Aufrichtigkeit und des Vertrauens. Dann sollen sich die Kirchen bemühen, die Liebe zwischen ihnen stark werden zu lassen, "so daß einer den anderen nicht mehr als Feind und Fremdling, sondern als Verwandten und Hausgenossen in Christus ansieht", als "Miterben und Mitglied der Menschheitsfamilie und als Teilhaber seiner Verheißung in Christus durch das Evangelium" (Eph 3, 6). Es folgt eine Liste von ersten Maßnahmen wie die Annahme eines einheitlichen Kalenders, der Austausch brüderlicher Briefe, die Beziehungen zueinander weltweit, die Beziehungen zwischen den theologischen Fakultäten, Studentenaustausch, gesamtchristliche Konferenzen, die Prüfung der dogmatischen Unterschiede, die gegenseitige Achtung von Sitten und Gebräuchen, die gegenseitige Erlaubnis, Kapellen und Friedhöfe zu benutzen, ein Übereinkommen über Mischehen und die gegenseitige Unterstützung. Die Enzyklika schließt mit dem Wunsch, dass der Leib zu seiner Auferbauung in der Liebe wachsen möge (vgl. Eph 4, 16). Als Folge dieser ersten Initiativen darf u.a. die Tatsache betrachtet werden, dass seit der "Conference on Life and Work" (Stockholm 1925) keine ökumenisch wichtige Aktion ohne orthodoxe Mitwirkung stattgefunden hat (Tsetsis 1999, 167).

Die etwa zur gleichen Zeit entfaltete Paneuropa-Bewegung von Graf Richard N. Coudenhove-Kallergi, die auf eine Paneuropäische Union hinzielte, erschien zwar lange vor ihrem Kairos, ihr Beitrag für die Vorbereitung des Bodens ist jedoch nicht zu unterschätzten. Vgl. R. N. Coudenhove-Kallergi, Pan-Europa, Wien 1923; Papaderos 1995, 620 f.

Zwei Einstellungen zu der ökumenischen Bewegung haben sich schon früh in der orthodoxen Kirche gebildet, die auch anderswo bekannt sind und von denen "das ökumenische Bewußtsein lebt oder an ihnen stirbt. Es lebt vom gegenseitigen Lernen; es stirbt am Belehrenwollen" (Zander 1953, 73). Die Orthodoxie beklagt sich ständig zu Recht über jene, vor allem die verschiedenen Sekten, die sie belehren wollen. Andererseits provoziert sie ungewollt alle anderen allein durch das Prädikat orthodox; denn dieses impliziert die Idee der Fülle der Wahrheit und nährt somit die Mentalität der Belehrung. Der kritische Punkt ist immer die Erkenntnis darüber, was man wirklich lehren kann und darf und was man zu lernen hat. Letzteres brauchen alle Christen, alle Kirchen. Dies betrifft auch jeden Versuch, an einer Ökumenischen Sozialethik zusammen zu arbeiten, sofern als Hauptziel eine möglichst große Konvergenz in sozialethischen Grundfragen angestrebt wird.

Die Erfahrungen aus der zurückgelegten Strecke des ökumenischen Weges lehren, dass, obwohl mittlerweile mit Gottes Hilfe viel erreicht worden ist, auch hier bis in unabsehbare Zeit die Spannung zwischen Vision und Skepsis die einzig mögliche Seins-Weise der Ökumene bleiben wird. Wahrscheinlich wird auch zukünftig der eine oder andere ökumenische Aufschwung "im Sprung gehemmt", um einen treffenden Buchtitel zu gebrauchen (Krätzl 1999). Dies mag enttäuschen, darf jedoch nicht entmutigen! Im Blick auf die heute ökumenisch erstrebte Einheit sagte der Ökumenische Patriarch Bartholomaios in seiner Ansprache beim Festgottesdienst auf dem Petersplatz in Rom am 29. Juni 2004: Die Einheit der Kirche "ist nicht eine weltliche Einheit gleich der Einheit von Staaten, Verbänden und Strukturen, mit denen man eine tiefere organisatorische Einheit herstellt. Das ist sehr leicht zu erreichen, und alle Kirchen haben bereits verschiedene Organisationen eingerichtet, mittels derer sie auf unterschiedlichen Gebieten zusammenarbeiten." Die folgende Aussage zeigt die Richtung, in der die ersehnte Einheit gesucht werden soll: "Die Einheit, die die Kirchen erhoffen, ist eine geistliche Suche, die darauf abzielt, gemeinsam die geistliche Einheit mit der Person unseres Herrn Jesus Christus zu leben. Sie wird kommen, wenn wir alle 'den Geist Christi', 'die Liebe Christi', 'die Treue Christi', 'die Demut Christi', 'die Opferbereitschaft Christi' haben werden, und allgemein, wenn wir all das, was Christus eigen ist, so leben, wie er es gelebt hat, oder wenn wir zumindest aufrichtig das Verlangen haben, so zu leben, wie er es von uns erwartet." Es ist verständlich, "daß nicht eine Vereinheitlichung der Traditionen, der Gebräuche und der Gewohnheiten aller Gläubigen gesucht wird. Wir suchen nur gemeinsam die Person des einen, einzigen und unveränderlichen Jesus Christus im Heiligen Geist, die Gemeinschaft im Erleben des Ereignisses der Menschwerdung des Logos Gottes und des Herabkommens des Heiligen Geistes in die Kirche wie auch das gemeinsame Erleben der Kirche als Leib Christi, der alles in sich wiederherstellt. Dieses ersehnte geistliche Erleben macht das höchste Erleben des Menschen und seine Einheit mit Christus aus, und folglich ist der Dialog darüber das Wichtigste." (Bartholomaios 2004, 8)

1. Erinnerung als Wegweiser und Warnung

1.1 Erinnerung an das Wort und die Heilstaten Gottes: lethe – a-letheia

Zunächst eine aufschlussreiche etymologische Beobachtung. Im Griechischen bildet *lethe*, das Vergessen, den Gegensatz zu Erinnerung. Das griechische Wort für Wahrheit, *aletheia* besteht aus der Verbindung des aprivativum mit dem Wort *lethe*. Es entsteht *a-lethe* und daraus *aletheia*, die Wahrheit, eigentlich also das Nicht-Vergessen. Die Orthodoxie lehrt, dass der Christ vom Nicht-Vergessen lebt, von der Erinnerung, von der Wahrheit dessen, was der Herr Jesus Christus für uns getan und verkündigt hat (vgl. Apg 2, 11c).

In den Einsetzungsworten sagt der Herr zweimal: "Tut dies zu meinem Gedächtnis" (vgl. 1 Kor 11, 24 f). In der Chrysostomos-Liturgie folgt in der Anaphora nach den Einsetzungsworten das Gebet der Anamnese, d.h. der Erinnerung und der Vergegenwärtigung mit dem Wort: "Eingedenk also dieses heilbringenden Gebotes und all dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tag, der Auffahrt in den Himmel, des Sitzens zur Rechten des Vaters, der zweiten, neuen Ankunft in Herrlichkeit, bringen wir Dir das Deine vom Deinigen dar überall und für alles." (Kallis 1989, 130 f)

In gleicher Weise gedenkt der Christ des Wortes des Herrn, seiner Verkündigung (vgl. Joh 15, 20). Hier ist ebenso die Rede von der Bewahrung, dem Halten des Wortes des Herrn. Erinnerung an das Wort Gottes bedeutet Erinnerung an das Wort, "das unter uns gewohnt hat" (Joh 1, 14). "Die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden" (Joh 1, 17). So kann die Gewissheit der Wahrheit nur eine Gabe "von oben" sein, durch den Heiligen Geist, "den Geist der Wahrheit" (Joh 14, 17).

Bewahren meint ein aktives Bewahren im Herzen (vgl. Lk 11, 28). Maria, die Gottesgebärerin, "bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach" (Lk 2, 19; 2, 51b). Bewahren und Glauben im Herzen (Röm 10, 10) gehören zusammen (vgl. Galitis/Mantzaridis/Wiertz 1988). Die orthodoxen Hymnen, besonders während der Karwoche, vermitteln die Freude des Angenommenseins durch Gott, die Geborgenheit in Gott und so das Mysterium des Heils. "Solange ich bei ihnen war, bewahrte ich sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast." (Joh 17, 12) Die Kontinuität in der Orthodoxie folgt der Mahnung des heiligen Paulus: "Seid also standhaft, Brüder, und haltet an den Überlieferungen fest." (2 Thess 2, 15) Die Kirche bekennt sich als *orthodox*, weil und insofern sie kontinuierlich die apostolische Überlieferung bewahrt. In diesem Sinne heißt es in der 7. Ökumenischen Synode von Nikaia (787): "Wie die Propheten gesehen, wie die Apostel gelehrt haben, wie die Kirche übernommen hat, wie die Lehrer dogmatisch bestimmt

haben, wie die Ökumene übereinstimmte, wie die Gnade ausstrahlte, wie die Wahrheit nachgewiesen wurde... so meinen auch wir, so sprechen, so verkündigen wir Christus unseren wahren Gott und ehren Seine Heiligen... Dieser ist der Glaube der Apostel, dieser der Glaube der Väter, dieser der Glaube der Orthodoxen, dieser Glaube hat die Ökumene gefestigt." (Papaderos 1997a)

Die Kontinuität, die sich in Verbindung mit der Standhaftigkeit der heiligen Kirchen Gottes wie ein roter Faden durch die Fürbittgebete der Orthodoxie zieht, darf allerdings nicht mit Sturheit oder Ignoranz gegenüber gesellschaftlichen Prozessen und sich daraus ergebenden sozialethischen Fragestellungen und Aufgaben verwechselt werden. Die Tradition (Paradosis) ist "nicht nur als die Vertikale, die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn" anzusehen, sondern "durch den Heiligen Geist auch in der Horizontalen, in der Verbindung zwischen dem einmaligen Christusgeschehen und dessen Verwirklichung und Fortdauer in der Geschichte" gegenwärtig (Nissiotis 1973, 204). Das Wissen davon ist für den orthodoxen Christen Grund zur Freude und Zuversicht, aber auch zur Wachsamkeit und zur Verantwortung.

In der orthodoxen Frömmigkeit wird dies durch gottesdienstliche Haltungen zum Ausdruck gebracht: das Stehen und das Fallen. Das Fallen hat eine doppelte Bedeutung: Zum einem ist es Ausdruck der Buße. Man kann sich aber auch vor einer Ikone bis zum Boden beugen, niederfallen. Das Sichaufrichten und Stehen ist Ausdruck der durch Gottes Gnade befreiten Spiritualität. Im weiteren Sinne können diese Haltungen das Wandern der Kirche durch die Zeit und Geschichte anzeigen. Einerseits ist der Orthodoxie, ekklesiologisch verstanden, eine Sündhaftigkeit der Kirche fremd; andererseits ist das sündhafte Glied der orthodoxen Kirchengemeinde ein ekklesiologisches Konstitutivum: "Unsere Orthodoxie hat nichts Blindes. Blinde aber hat sie in Scharen!" – so sagt man durchaus selbstkritisch.

1.2 Die trinitarische Begründung des sozialen Ethos und Engagements

Die orthodoxe Theologie sieht das Fundament der christlichen Ethik in der Wahrheit, welche offenbart, dass Gott und das Gute identisch sind. Denn allein der dreieinige Gott ist gut (Lk 18, 19; Mt 19, 17). Gott ist das höchste *Gut (summum bonum*, vgl. Harakas 1973, 19 f), dem der Mensch trotz seiner Sündhaftigkeit und aller Bosheit der "Welt" zuversichtlich zuzustreben hat. Ethik und Sozialethik gründen in der Trinitätslehre (vgl. Harakas 1999b und 1999c). Jürgen Moltmann interpretiert den russisch-orthodoxen Religionsphilosophen Fyodorov richtig, wenn er schreibt: Die Heilige Trinität ist unser soziales Programm (Moltmann 1983, 55). Die innertrinitarische Gemein-

Diese Gebetshaltung wird besonders während der Fastenzeit vorwiegend in Klöstern praktiziert.

schaft (Koinonia) der drei göttlichen Personen zueinander und untereinander ist Vorbild und Quelle der Kraft für die zwischenmenschliche Koinonia in Kirche und Gesellschaft. Diese göttliche Gemeinschaft wird in dem patristisch-theologischen Begriff der Perichorese sowohl bei den Kirchenvätern als auch in der heutigen Theologie reflektiert (vgl. Kyrillos von Alexandreia, De trinitate, cap. 10, PG 77, 1144B; Johannes von Damaskos, De fide orthod. 1, 8, PG 94, 829A). Heute wird Perichoresis theologisch verstanden als "gegenseitiges Durchdringen und Einwohnen der drei Personen der Trinität" (Galitis/Mantzaridis/Wiertz 1988, 252), als deren wechselseitiges "Ineinanderschreiten" (Pannenberg 1988, 347), als die "innigste Form der Gemeinschaft...ohne Unterordnung und Unterwerfung" (Larentzakis 2000a, 97). Diese innertrinitarischen Relationen der Liebe und Gemeinschaft sind das Vorbild für jede echte menschliche Beziehung, für die lebendige Koinonia. Erinnert sei hier daran, dass im Wort Perichorese ebenso wie bei Synchorese der Raum (choros) den Kern bildet. Ein Blick ins Neue Testament erinnert uns daran, dass die Perichorese im täglichen Miteinander der Menschen erfahren werden soll: "Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein" (Joh 17, 21). Dieses trinitarische "kathos" – das wie...so auch – ist der eigentliche Imperativ für die Koexistenz der Christen untereinander, aber auch mit den Nichtchristen. Im Blick auf die plurale Wirklichkeit von heute ist eine perichoretische Toleranz die einzige Basis, auf der in der weltweiten und nunmehr unausweichlichen Koexistenz der Christen mit Andersgläubigen eine lebensfähige und lebenswürdige Menschengemeinschaft aufgebaut werden kann.

Ein weiterer grundlegender Begriff in der orthodoxen Theologie und der Frömmigkeit ist die *Theosis*, die Vergöttlichung (Theodorou 1956). In der orthodoxen Erlösungslehre (Soteriologie) und in der Ethik nimmt die Theosis einen zentralen Raum ein. Der hl. Athanasios (295–373) hat diese Lehre christologisch-soteriologisch-anthropologisch in dem bekannten Satz zugespitzt: "Denn er [der Logos Gottes] wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden" (Oratio de incarnatione verbi 54; PG 25, 192B). Die Vergöttlichung des Menschen ist Ziel der Menschwerdung Gottes in Christus, folglich auch Ziel und Sinn des menschlichen Lebens und Handelns. Was aber heißt hier Theosis? Ein Mensch kann ja nicht Gott werden. Wir haben also diesen Begriff nicht ontologisch, sondern personal zu verstehen. Gemeint ist eine personale, innere Begegnung mit Gott. So ist die Theosis Teilhabe am göttlichen Leben, an der Gemeinschaft und der Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit. Theosis also nicht dem Wesen nach, sondern als freier Empfang der unerschaffenen Energien Gottes durch seinen Beistand "zur Vollendung der Tugend" (Basileios d. Gr., Constitutiones monasticae, cap. XV., PG 31, 1377C). Die nächste, höhere Stufe beschreibt der hl. Paulus: "Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn." (2 Kor 3, 18)

Der Wesensunterschied zwischen Gott und Mensch bleibt gewahrt, weil Theosis nicht, wie gesagt, ontologisch-naturhaft, sondern gnadenhaft zu fassen ist. Der Mensch bleibt immer Mensch, auch wenn er durch die Gnade zu Gott wird, wie auch Christus wahrer Gott bleibt, nachdem er wahrer Mensch geworden ist. Die mystische Teilhabe an Christus kommt im Bekenntnis des heiligen Paulus zum Ausdruck: "Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir." (Gal 2, 19) Der hl. Athanasios fordert den Christen auf, das Leben der Heiligen nachzuahmen $(\mu i \mu \eta \sigma \iota \varsigma)$, d.h. tugendhaft zu leben "und Gott den Vater zu lieben in Jesus Christus, unsern Herrn..." (Oratio de incarnatione verbi PG 25, 197A). Die Liebe zu Gott hält den Menschen auf ihn hin orientiert, bis die Theosis in ihrer ganzen Fülle erfahren wird: "Jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, dass wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist." (1 Joh 3, 2; siehe Bratsiotis 1961; Larentzakis 1981, 83ff, 217 ff).

1.3 Aus dem sozialen Ethos und Handeln der alten Kirche

1.3.1 Das Hohelied der Liebe (1 Kor 13) in sozialer Bezogenheit gelesen

Agapo (ich liebe) ist ein Schlüsselwort des Neuen Testaments. Es beginnt mit Alpha (A), dem ersten Buchstaben des griechischen Alphabets, und endet mit Omega (Ω), dem letzten. "Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende", spricht Christus in der Offenbarung (Apk 21, 6). Durch das Wort Liebe schauen wir ins Herz des Evangeliums und in das Herz der orthodoxen Trinitätslehre. "Gott ist die Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm." (1 Joh 4, 16b) "Darin ist erschienen die Liebe Gottes unter uns, dass Gott seinen eingeborenen Sohn gesandt hat in die Welt, damit wir durch ihn leben sollen." (1 Joh 4, 9) Die "Liebe Gottes, die in unsere Herzen ausgegossen ist" (Röm 5, 5), ist das oberste Kriterium für die Wahrhaftigkeit der Nachfolge Jesu: "Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott, hasst aber seinen Bruder, so ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht." (1 Joh 4, 20)

In diesem Sinne schreibt der Apostel Paulus im Titusbrief in aller Klarheit über die Philanthropia Gottes, der wir in unserem Handeln entsprechen sollen: "Als aber die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet – nicht weil wir Werke vollbracht hätten, die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens – durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist. Ihn hat er in reichem Maß über uns ausgegossen durch Jesus Christus, unseren Retter, damit wir durch seine Gnade gerecht gemacht werden und das ewige Leben erben, das wir erhoffen. Dieses Wort ist glaubwürdig, und ich will, dass du dafür eintrittst, damit alle, die zum Glauben an Gott gekommen sind, sich nach Kräf-

ten bemühen, *gute Werke* zu tun. So ist es gut und für alle Menschen nützlich." (Tit 3, 4–8)

Der Apostel Paulus dichtet das "Hohelied der Liebe" (1 Kor 13). Da Agape und Diakonia zueinander im gleichen Verhältnis stehen wie Ursache und Wirkung, darf hier der Text neu gelesen werden, indem wir dort, wo im Text Agape steht, Diakonia einsetzen. Der Glaube bewährt sich nur als Glaube, wenn er "durch die Liebe tätig ist" (Gal 5, 6); denn der Glaube für sich allein ist tot, "wenn er nicht Werke vorzuweisen hat" (Jak 2, 17). Das bedeutet bei weitem keine Werkgerechtigkeit, sondern Lebendigkeit des Glaubens und des Glaubenden. Gott fordert ja: "Lasst uns nicht mit Worten, noch mit der Zunge lieben, sondern mit der Tat und mit der Wahrheit." (1 Joh 3, 18)

1 Kor 13, 1: "Wenn ich mit Menschen- und Engelszungen redete und hätte die Diakonia nicht, dann wäre ich ein dröhnendes Erz oder eine lärmende Pauke" (klingende Schelle – M. Luther). Ja, unser Glaube, unsere kirchliche Existenz, wäre ohne eine zeit- und situationsbezogene Diakonie ein "Lärm um nichts", eine "lärmende Pauke". Eine neue Besinnung auf die solidarische Koinonia und Philanthropia (vgl. Tit 3, 4 ff) unserer diakonisch-sozialen Praxis ist unabdingbar. "Ich kenne viele, die fasten, beten, seufzen und alle Werke der Frömmigkeit üben, soweit sie nicht mit Kosten verbunden sind, die aber den Notleidenden nicht einen Heller geben...Das Himmelreich nimmt sie nicht auf." (Basileios d. Gr., Homilie 7, Gegen die Reichen, PG 31, 288A, zit. n. Hamman 1964, 83)

1 Kor 13, 4: "Die Diakonia ist langmütig und gütig, sie ereifert sich nicht, sie prahlt nicht und bläht sich nicht auf." Die Versuchung zu prahlen ist, wie wir von Jesus wissen (vgl. Mt 6, 2), immer groß gewesen. Heute können die Kirchen durch die Medien noch stärker in diese Versuchung geraten. Jedoch jegliches "prahlen oder sich aufblähen" beraubt die Diakonia ihrer geistlichen Substanz.

1 Kor 13, 5b: "Die Diakonia sucht nicht ihren Vorteil". Wir können nicht leugnen, dass der individuelle und kollektive Egoismus von Einzelpersonen, Gruppen, Völkern und Völkerbündnissen mehr und mehr zunimmt. Die christliche Diakonia darf nicht der Versuchung erliegen, sich dieser Entwicklung anzupassen. Im Gegenteil: Verzicht- und kenotisches Opferdenken und Handeln darf nicht aus dem allgemeinen Bewusstsein verschwinden (vgl. 1 Kor 10, 24: "Niemand suche das Seine, sondern was dem anderen dient").

I Kor 13, 5c.6f: "Die Diakonie läßt sich nicht erbittern, sie trägt das Böse nicht nach; sie freut sich nicht an der Ungerechtigkeit, sie freut sich an der Wahrheit; sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles." Sie ist wie die "Weisheit von oben", über die es heißt: Sie "ist erstens heilig, sodann friedlich, freundlich, gehorsam, voll Erbarmen und reich an guten Früchten, sie ist unparteiisch, sie heuchelt nicht" (Jak 3, 17). Welch eine Hilfe für die Transzendierung historisch bedingter bitterer Erinnerung, und welch ein Programm für die Gegenwart und die Zukunft der kirchlichen Dia-

konie! Vor allem jener, die von Kirchen gemeinsam dargeboten wird (vgl. dazu ausführlich Papaderos 2000).

1.3.2 Der Brief an Diognet

Im sozialen Denken und Handeln der alten Kirche nimmt der so genannte Brief an Diognet eine besondere Stellung ein. Diese Abhandlung eines anonymen Verfassers, die um das Ende des 2. Jahrhunderts entstanden ist, gehört zur apologetisch-paränetischen Literatur. Wir übernehmen hier zwei Abschnitte aus der Übersetzung von H. E. Lona (5, 1–17 und 6, 1–10), in denen exemplarisch dargelegt wird, wie die Christen damals das Mysterium des Heils voll Freude und Zuversicht erlebten, mitten in einer Welt, in der sie sich zwar den äußeren Lebensformen nach nicht von anderen Menschen unterschieden, dennoch aber "die erstaunliche und anerkanntermaßen eigenartige Beschaffenheit ihrer Lebensweise" zeigten. Ihr Verständnis vom Christ-Sein "in der Welt" und doch nicht "von der Welt" mag eine Ermutigung und zugleich eine Warnung für die Christen von heute sein. In vielen Orten sind sie noch bzw. wieder eine Randgruppe in der Gesellschaft. Können sie mit ihren Brüdern und Schwestern aus alten Zeiten das feste Bewusstsein teilen, dass sie "mehr als jede andere Gruppe die Mitte bilden, ohne die nichts bestehen kann"? (Lona 2001, 210)

Die Christen als Seele im Leib (Diognet 5, 1–17; 6,1–3)

"Denn die Christen unterscheiden sich weder durch das Land noch durch die Sprache noch durch die Sitten von den übrigen Menschen. Denn sie wohnen nicht irgendwo in ihren eigenen Städten und sie gebrauchen nicht irgendeine abweichende Sprache und sie führen kein auffallendes Leben. Wahrlich ist ihre Lehre nicht durch irgendwelchen Einfall und durch die Bemühung vielgeschäftiger Menschen von ihnen erfunden, noch vertreten sie eine menschliche Lehre, wie manche es tun. Obwohl sie griechische und barbarische Städte bewohnen, wie es einen jeden traf, und den landesüblichen Sitten in Kleidung und Speise und im sonstigen Leben folgen, zeigen sie die erstaunliche und anerkanntermaßen eigenartige Beschaffenheit ihrer Lebensweise. Sie bewohnen ihre eigenen Heimatländer, aber als Beisassen. Sie nehmen an allem Teil als Bürger, und alles ertragen sie als Fremde. Jede Fremde ist ihr Heimatland, und jedes Heimatland eine Fremde. Sie heiraten wie alle, sie zeugen Kinder, aber sie setzten das Neugeborene nicht aus. Sie stellen einen gemeinsamen Tisch hin, aber keinen gemeinen. Sie befinden sich im Fleisch, aber sie leben nicht gemäß dem Fleisch. Auf Erden weilen sie, aber sie haben ihre Heimat im Himmel. Sie gehorchen den erlassenen Gesetzen, und mit der eigenen Lebensführung siegen sie über die Gesetze. Sie lieben alle und werden doch von allen verfolgt. Sie sind unbekannt und werden doch verurteilt; sie werden getötet und werden dennoch lebendig gemacht. Sie sind arm und machen doch viele reich; an allem leiden sie Mangel und haben dennoch in allem Überfluss. Sie werden verachtet und bei aller Verachtung werden sie geehrt; sie werden verleumdet und werden dennoch für gerecht erklärt. Sie werden geschmäht und sie segnen; sie werden misshandelt und erweisen doch die Ehre. Obwohl sie Gutes tun, werden sie als böse bestraft; wenn sie bestraft werden, wie Menschen freuen sie sich, die lebendig gemacht werden. Von den Juden werden sie bekämpft als Stammesfremde und von den Griechen verfolgt, und den Grund der Feindschaft vermögen die Hasser nicht anzugeben (...) Um es aber kurz zu sagen: Was die Seele im Leib ist, das sind die Christen in der Welt. Die Seele ist über alle Glieder des Leibes hin ausgestreut; so sind es auch die Christen über alle Städte der Welt. Die Seele wohnt zwar im Leib, aber sie ist nicht aus dem Leib; so wohnen auch die Christen in der Welt, aber sie sind nicht aus der Welt." (zit. nach Lona 2001, 151 ff,177)

Texte wie die aus dem Brief an Diognet sind bestimmt nicht als Normen oder Rezepte zu verstehen. Aber auch nicht als Stimmen, die wir überhören dürfen, einfach weil sie aus fernen Zeiten kommen und aus anderen Lebensbedingungen. Wie anders sind die Zeiten wirklich, wie anders liegen die Probleme im Grunde? Und wie weit darf das Argument "andere Zeiten" gehen im Blick etwa auf verbindliche Entscheidungen Ökumenischer Synoden, um nicht von der Heiligen Schrift selbst zu sprechen, sollte die zeitliche Ferne ein entscheidendes Kriterium sein? Ist es nicht eher wahr, dass der Blick umso eindringlicher in die Zukunft schaut, je tiefer er in die Vergangenheit reicht? Die frühe Christenheit vermittelt immer neue Erkenntnis für alte und doch gerade heute höchst aktuelle sozialethische Themen, wie etwa das Thema Armut und Reichtum und viele andere mehr (vgl. Hamman 1964, 8). Das Ethos, das Texte wie der Brief an Diognet widerspiegeln, stellt Fragen an uns, nicht umgekehrt!

1.4 Akribeia und Oikonomia

Akribeia und Oikonomia sind zwei Begriffe von zentraler Bedeutung in der Theologie und im Leben der orthodoxen Kirche. Sie bezeichnen zwei verschiedene Verfahrensweisen, "die die Kirche im Gebrauch der ihr zur Verfügung stehenden Mittel des Heils annimmt." (Oikonomia II., Jensen 1986, 308) Akribeia bedeutet u.a. die Genauigkeit. Oikonomia (vom griechischen oikos, Haus, Wohnung und daher auch Familie, und nemein, teilen, verwalten) bedeutet das rechte Teilen von Gütern, Aufgaben etc. im Leben einer Hausgemeinschaft (das Wort bedeutet auch Wirtschaft bzw. die Finanzen überhaupt). Im theologischen Vokabular handelt die Kirche kat' akribeian (der Akribeia nach), wenn sie Kanones, Ordnungsregeln, Vorschriften, Bräuche, Überlieferungen etc. genau achtet, einhält und anwendet. Sie handelt dagegen kat' oikonomian (der Oikonomia nach), wenn sie im Einzelfall von dem abgeht, was allgemein gilt bzw. zu gelten hat, um ein Gut zu erreichen oder zu erhalten, das höher ist als jenes, dem die Vorschrift dient.

Sowohl in der Septuaginta (etwa Jes 22, 19–21, Esth 8, 9) als auch im Neuen Testament (etwa Luk 16, 1 ff., Röm 16, 23) wird das Wort oikonomia – oikonomos in seiner profanen Bedeutung verwendet: Verwalter des Hauses, des Vermögens, Kämmerer einer Stadt. Den für den hier angeführten Zusammenhang wichtigen theologisch-christologischen und ekklesiologischsoteriologischen Inhalt erhält das Wort Oikonomia erst in den Paulinischen Briefen. Hier wird der Begriff zur Bezeichnung der ganzen Heilsoikonomia Gottes verwendet. Es geht um die Oikonomia des Mysteriums, "das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war" (Eph 3, 9); um die Oikonomia der "Fülle der Zeiten", die Gott beschlossen und geoffenbart hat durch Christi Menschwerdung, Verkündigung, Leiden, Tod und Auferstehung, mit dem Vorsatz, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist (Eph 1, 10). Dieser Oikonomia weiß sich der Apostel verpflichtet. Es ist eine Oikonomia der Gnade, die ihm Gott verliehen hat, nicht um sich selbst, sondern um anderen zu dienen (Eph 3, 2). Paulus und die anderen Apostel und deren Nachfolger sowie alle Getauften, sind berufen, an diesem großen Mysterium des Heils teilzuhaben und ihm zu dienen als "Mitarbeiter Gottes" (1 Kor 3, 9; 1 Thess 3, 2), "jeder nach dem Maß des Glaubens, das Gott ihm zugeteilt hat" (Röm 12, 3; vgl. Eph 4, 7; Tit 1, 7). Im Mysterium des Heils offenbart sich die Liebe Gottes für den gefallenen Menschen, den Gott aus Erbarmen aufrichtet, sowie für die gesamte seufzende Schöpfung, die "in Geburtswehen liegt" (Röm 8, 22). Dieses Heilshandeln Gottes zeigt der Kirche die Weise und die Richtung ihres Handelns angesichts von Dilemmata, welche mit ethischen Fragen, mit der Disziplin und der Ordnung sowie mit der Setzung von Prioritäten zu tun haben: Die Kirche und die einzelnen Christen sind nicht da, um "sich mit Fabeleien und endlosen Geschlechterreihen abzugeben, die nur Streitfragen mit sich bringen", sondern um "dem Heilsplan Gottes zu dienen, der sich im Glauben verwirklicht" (1 Tim 1, 4). Daher sind der Glaube und die Verantwortung, ihn unverfälscht und ohne Verkürzungen zu bewahren, die einzige Grenze der Oikonomia: "Denn es gibt keine Nachsicht, wenn es um den orthodoxen Glauben geht; die rechte Vernunft übt nur dann 'Oikonomia', wenn das Dogma der Frömmigkeit nicht gefährdet ist", so Eulogios von Alexandreia (PG 109, 953; Oikonomia IV., Jensen 1986, 319).

In der Spiritualität, der Frömmigkeit und der pastoralen Theorie und Praxis der Orthodoxie wird dieses Handeln vorwiegend als ein *parakletisches* verstanden. Wie der Hl. Geist, der *Parakletos*, der sich unserer Schwachheit annimmt und für uns mit Seufzen eintritt (vgl. Röm 8, 26), so handelt auch die Kirche mit Nachsicht für die menschliche Schwäche, wenn dies für das Heil des Menschen vorteilhaft ist. In der Kraft des Hl. Geistes sollen auch die einzelnen Christen sich ähnlich verhalten: "Ihr seid von Gott geliebt, seid seine auserwählten Heiligen. Darum bekleidet euch mit aufrichtigem Erbarmen, mit Güte, Demut, Milde, Geduld"! (Kol 3, 12)

Erst in dieser geistlichen Atmosphäre der Güte und Philanthropia (Menschenfreundlichkeit) Gottes (vgl. Tit 3, 4) kann die Kirche

- anders handeln als die Verantwortlichen für die weltliche Ordnung, die dem Prinzip folgen: dura lex, sed lex;
- festhalten an der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat (vgl. Gal 5, 1) und kraft dieser Freiheit auch die Kanones deuten und anwenden, die sie sich selbst setzt.

Dies ist vor allem deshalb möglich, weil das für die orthodoxe Kirche geltende Kirchenrecht (Bartholomaios 1970)⁶ kein in sich geschlossenes, starres Ordnungssystem darstellt, das als ein "Gesetz" dem "neuen Gesetz" Christi, nämlich dem obersten Gebot der Liebe, entgegenstünde. Die Kanones bieten Orientierungshilfe zur Wahrung der Ordnung in der Kirche ohne Reglementierung des Lebens der Gläubigen. Die Verbindlichkeit der Kanones ist deshalb nicht bloß legalistisch zu verstehen, unabhängig von der Zusage, dass der lebendige und Leben spendende Gott uns fähig gemacht hat, "Diener des Neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig." (2 Kor 3, 6; Mk 2, 27) In diesem weiten Rahmen und nicht, wie es oft der Fall ist, in der Fachdisziplin des Kirchenrechts, haben die Begriffe *Akribeia* und *Oikonomia* ihren theologischen Platz. Sie stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander und ergänzen sich gegenseitig.

In seiner (noch unveröffentlichten) Ansprache über "Gesetz und Oikonomia" anläßlich seiner Promotion zum Ehrendoktor der Universität Wien (17. Juni 2004) betonte der Ökumenische Patriarch Bartholomaios (dessen Studium und Forschung vor allem dem Kirchenrecht gilt): "Der Kanon ist ein Vorbild für Verhalten und in seinem ursprünglichen Sinne ist er das Instrument zum Messen und Geraderichten. Die kirchliche Oikonomia ist die nützliche Umgehung der genauen Einhaltung des Kanons in einem bestimmten Einzelfall zum besseren Erreichen von höheren Zielen. Die Oikonomia könnte als die Kunst der Anpassung des strengen Rechtes durch die Epikie (Nachsicht, Sanftmut, Milde) bezeichnet werden (...) Jeder kirchliche Kanon ergibt sich aus einem höheren und oft ungeschriebenen Prinzip, dessen Realisierung beabsichtigt ist." Nach der Aufzählung mehrerer Beispiele bekennt der Patriarch: "Das orthodoxe kirchliche Leben ist voll von solchen Umgehungen der strengen Regelungen gemäß der Oikonomia." Dies freilich nicht deshalb, weil die Kanones nicht geachtet werden sollen, sondern weil man immer fragen muss, ob es nicht einen vielleicht ungeschriebenen "breiteren Kanon" gibt, wie etwa den Kanon: "Wer ohne Sünde ist, werfe als erster den Stein."

Dies umfasst vor allem die Kanones der sieben Ökumenischen Synoden (unter denen die Synode in Trullo aus dem Jahre 692 – auch Quinisextum genannt – die meisten der Kanones erlassen hat), die so genannten Apostolischen Kanones (4. Jahrhundert) sowie Kanones, die lokale Synoden bzw. Kirchenväter formuliert haben. Zur Frage der Kodifizierung der Kanones siehe Bartholomaios 1970.

(Joh 8, 7) Und auch deshalb, weil man nicht "nur durch Heranziehung eines Teiles von den Kanones, sondern vom ganzen Umfang der Kanones" her urteilen darf. Viele Entscheidungen seien gerade deshalb falsch, "weil sie sich nur auf partielle Faktoren stützen." Die *Oikonomia* schafft also die Genauigkeit (Akribeia) nicht ab. Als ein außerordentliches Heilsmittel überschreitet sie vielmehr starre kirchenrechtliche Grenzen der Akribeia im sakramentalen Leben der Kirche. Die *Oikonomia* "kann als das Mittel angesehen werden, das das Mangelnde ergänzt und durch die göttliche Gnade vollendet, was nicht nach der "Akribeia" vollzogen wurde" (Oikonomia IV., Jensen 1986, 312).

Lebens- und Gewissenskrisen, Buße, Beichte, hl. Eucharistie, Fasten, Askese und geistliche Übungen, Ehe und Familie, Ehescheidung, Segnung einer zweiten oder gar dritten Ehe, Wahrnehmung von besonderer Verantwortung in Kirche oder Gesellschaft, Situationen, in denen schwerwiegende Entscheidungen getroffen werden, sind unter vielen anderen jene Bereiche, wo vom geistlichen Vater (in Klöstern auch vom Abt bzw. der Äbtissin) erwartet wird, mit dem Charisma der *Unterscheidung*, mal mit Strenge, mal mit Weisheit, Langmut, Einsicht und Güte das dem Heil des Menschen Dienende zu tun. Mit Berufung auf den großen Mystiker Johannes von Klimax (+ nach 600) erinnerte der Patriarch an das Vermögen des guten Arztes, der nicht allen Patienten, die an der gleichen Krankheit leiden, das gleiche Medikament verabreicht; denn für den einen kann es als Medizin wirken, für den anderen Gift sein.

Ähnliches sagte der Patriarch in Hinblick auf die Bußauflagen, "die von den heiligen Kanones zur Therapie der Sünder auferlegt werden...Der Charakter der Bußauflagen als verbessernde Mittel setzt auch die Flexibilität der Anwendung voraus", entsprechend der Situation des konkreten Menschen. Nicht nur auf die Schwere seiner Verfehlungen sei zu achten, sondern auch auf seine Intensität der Reue, auf seinen geistigen Zustand und seine Widerstandsfähigkeit.⁷ Auch hier haben wir ein Gebiet, in dem die gemäß der Oikonomia erfolgte Umgehung der Strenge der Akribeia eine alltägliche Praxis in der orthodoxen Kirche darstellt. "Es dürfen keine unmenschlichen Taten begangen werden unter dem Vorwand der Anwendung der gesetzlichen Kanones", so der Patriarch weiter. Selbst an die Strenge des Rechtes gewohnte Völker, wie die Römer, wüssten doch, dass "das höchste Recht eine höchste Ungerechtigkeit" sein kann in dem Sinne, "dass die übergenaue Anwendung der Bestimmungen oft zum Abwürgen des Rechtes führt". Die Kirche habe sich deshalb stets an die Warnung des hl. Paulus zu erinnern: "Wenn ihr also

Als Beispiel weisen wir auf folgenden Rat des hl. Basileios d. Gr. hin: "Ein Weib, das absichtlich die Leibesfrucht abtreibt, macht sich eines Mordes schuldig...Doch soll man ihre [solcher Frauen] Buße nicht bis zu ihrem Tode ausdehnen...; die Heilung bestimme man aber nicht nach der Zeit, sondern nach der Art der Buße." (An Amphilochius über Kanones, BKV 46 [1925], 191 f)

durch das Gesetz gerecht werden wollt, dann habt ihr mit Christus nichts mehr zu tun; ihr seid aus der Gnade herausgefallen." (Gal 5, 4)

Der Patriarch erkennt die Gefahr des "verwerflichen Prinzips, nach dem der Zweck die Mittel heiligt". Dieser Gefahr ist durch die "vernünftige Anwendung der *Oikonomia*" zu begegnen. Einsicht und Umsicht stützen und ergänzen sich gegenseitig in diesem Zusammenhang. "Die *Oikonomia* ist kein Vorwand für die Vermeidung der Anwendung des durch Christus geoffenbarten Gesetzes Gottes, das voll von Liebe und Philanthropie ist, sondern ein Mittel zu vermeiden, dass dieses vollkommene Gesetz Gottes Befehlen und Lehren der Menschen unterstellt wird, Lehren, die in strengen und formalistischen Interpretationen beinhaltet werden und zwar manchmal für sekundäre Angelegenheiten, wodurch die unheilbaren Auseinandersetzungen und Streitigkeiten verursacht werden", so der Patriarch.

Andererseits: "Die Berufung auf die Oikonomia zur Rechtfertigung von Mißständen in der Kirche und Verharmlosung von Verfehlungen bedeutet eine Perversion der heilsrelevanten Handlungsfreiheit der Kirche und setzt in der Tat die Kirchenordnung außer Kraft." (Kallis 2003, 243) Patriarch Bartholomaios schloss seine Ansprache mit dem Verweis darauf, dass die Sammlung der Kanones, die der hl. Nikodim vom Berg Athos vorgenommen hat, *Pedalion* heißt, also *Steuer* oder Ruder, weil damit, d.h. mit den Kanones, das Schiff der Kirche richtig gelenkt werden kann und selbst Felsen unter dem Wasser vermieden werden können. "Das blinde Geradeausfahren hingegen kann zur Katastrophe führen". Deshalb ist mal die *Akribeia*, mal die *Oikonomia* anzuwenden, "je nach dem, was dem Heil dient".

Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, dass die Oikonomia seit einigen Jahrzehnten eine neue, ökumenische und sozialethische Aktualität bekommen hat. Die Geschichte der Kirche bietet zahlreiche Beispiele sowohl für jene, die in der strengen Wahrung der Akribeia eine vorrangige Pflicht sehen, wie für die anderen, die im Geiste der Tradition der Kirche, aber auch angesichts der heutigen Situation des Christentums und der Verantwortung für das Evangelium und die göttliche Gabe der Einheit der Kirche, an Entscheidungen erinnern, durch welche es gelungen ist, dank der Oikonomia große Notlagen zu bewältigen. Solche "Fälle beweisen das der Kirche zuerkannte und historisch bezeugte Recht, solche Angelegenheiten frei zu regeln (oikonomein) und das Instrument der 'Oikonomia' auf das weite Problemfeld der Beziehungen zu Nichtorthodoxen und des Umgangs mit ihnen anzuwenden." (Oikonomia IV., Jensen 1986, 316) Gemeint sind zunächst die Beziehungen zu nichtorthodoxen Kirchen und Konfessionen als auch die Art und Weise, wie Häretiker und Schismatiker in die orthodoxe Kirche aufgenommen wurden: "Je nach den verschiedenen Situationen hat unsere heilige Orthodoxe Kirche ihre Beziehungen und Kontakte zu ihnen auf verschiedene Weise im Geist der 'Oikonomia' festgelegt und geregelt, soweit das jeweils möglich war." Dies zeigt, "daß diese maßvoll geübte 'Oikonomia', die sich in Liebe auf alle bezieht, wo, wann und sooft dies nötig ist, auch in Zukunft die äußeren Beziehungen regeln wird...Auch wenn sie selbst [die Orthodoxe Kirche] die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, anerkennt sie...nicht nur die ontologische Existenz aller dieser christlichen Kirchen und Konfessionen [genannt sind vorher die alten Kirchen des Ostens, die Römisch-Katholische Kirche, die Anglikanische Kirche, die Altkatholische Kirche, die Lutheraner und die Calvinisten und alle anderen], sondern glaubt auch positiv, daß alle ihre Beziehungen zu ihnen auf der schnellen und möglichst objektiven Klärung der ekklesiologischen Frage und der gesamten, damit verbundenen dogmatischen Lehre beruhen." (Oikonomia IV., Jensen 1986, 318)

Im Blick auf das Sozialethische ist schließlich die allgemeine Tendenz der Textvorlagen für die künftige Heilige und Große Synode der Orthodoxie, der Oikonomia noch weiteren Raum im Leben der Kirche freizulassen. Dies entspricht der Tatsache, dass die zeitliche Entfernung von den soziokulturellen und kirchlichen Bedürfnissen und Selbstverständlichkeiten, in deren Rahmen viele der Kanones entstanden sind, und die rasche Veränderung in der Gesellschaft den Bedarf bzw. die Chancen der Akribeia immer mehr zugunsten der Oikonomia einschränken. Denn "die 'Oikonomia' ist das aus der Überlieferung stammende Vorrecht, den Weitblick, das Verständnis, die umfassende Hirtensorge und in den entsprechenden Fällen die Nachsicht der Kirche konkret zu verwirklichen. Durch sie soll das Werk der Erlösung des Menschen auf Erden vollendet und am Jüngsten Tag alles in Christus versöhnt werden." (Oikonomia IV., Jensen 1986, 320)

Exkurs: Die Ethik als wissenschaftliche Disziplin in der orthodoxen Theologie

Ethik als selbständige wissenschaftliche Disziplin hat die orthodoxe Kirche lange nicht gekannt. Die Absicht, ein System der Ethik zu schaffen, ist während der ersten Jahrhunderte christlichen Lebens nicht zu erkennen. Ethische Fragen wurden freilich angesprochen, vor allem im Rahmen der Auslegung des biblischen Lehrgehaltes, der Wahrung des Glaubens, seiner Abgrenzung gegenüber Irrlehren und seiner missionarischen Verkündigung. Die weitgehende Ablösung des Christentums vom jüdischen Gesetzesverständnis und die Wendung zum Reich der Gnade und der Barmherzigkeit öffneten einen neuen Horizont. In seinem Licht wurden die Reibungspunkte mit dem Alten sowie die neuen Perspektiven der Lebensgestaltung einer Ausrichtung des menschlichen Lebens nach der Freiheit in Christus und der damit verbundenen Verantwortung mehr und mehr deutlich. Anders gelagert, jedoch noch spannungsvoller, war die Auseinandersetzung mit der Philosophie, der Ethik und der gesamten Gesittung der heidnischen Welt. Angriffe von Juden, Heiden, Gnostikern sowie innerkirchliche Abweichungen von dem, was als authentische Lehre galt, veranlassten die Väter und Lehrer der Kirche, sich auch mit ethischen Fragen allgemeiner und spezifischer Art auseinander zu setzen.

Themen wie Ehe und Familie, Armut und Reichtum, soziale Gerechtigkeit, Kirche und Staat, Krieg und Frieden und viele andere sind angesprochen worden. Beispiele dafür sind etwa die Zwölfapostellehre, die Episteln des heiligen Ignatios von Antiochien, Hermas, die Didache, der Brief an Diognet sowie Schriften von Klemens von Alexandrien, Origenes, Justin dem Philosophen und Märtyrer, Tertullian, Cyprian, Ambrosius u.a. Die große Blüte der Theologie seit dem vierten Jahrhundert mit Athanasios dem Großen, den Kappadokiern (Basileios der Große, Gregor von Nyssa, Gregor der Theologie) sowie Johannes Chrysostomos legte weitere feste Grundlagen. Ihre Theologie im Ganzen, vor allem die exegetische, die Predigt, überhaupt die pastorale, missionarische und diakonische Tätigkeit der Kirche sowie asketische Texte und Kanones von lokalen wie Ökumenischen Synoden beinhalten Stellungnahmen und Orientierungsrichtlinien zu vielen ethischen Problemen, die wir heute vielleicht unter anderen Namen und im veränderten Kontext kennen.

Es versteht sich natürlich, dass es in derartigen Zeiten des Übergangs nicht im Interesse der Hirten der Kirche lag, Kompendien der Ethik in heutiger Form oder Fachstudien zu sozialen Fragen zu verfassen. Falsch wäre jedoch zu meinen, dass die christliche Soziallehre erst mit der Neuzeit begonnen habe. Es steht außer Zweifel, dass die Werke der großen Väter und Lehrer der Kirche einen wichtigen hermeneutischen Zugang zu den Quellen der Offenbarung bilden, auch was die sozialethische Problematik betrifft. Diese war für sie allerdings nicht bloß reine Theorie, sondern die Frucht ihrer Zuwendung zum Leben. Man darf vielleicht sagen, dass ihr Interesse ein ähnliches war, wie das von Aristoteles im Blick auf die Ethik: "Der Teil der Philosophie, mit dem wir es hier zu tun haben, ist nicht wie die anderen rein theoretisch – wir philosophieren nämlich nicht, um zu erfahren, was ethische Werthaftigkeit sei, sondern um wertvolle Menschen zu werden. Sonst wäre dieses Philosophieren ja nutzlos." (Aristoteles, Nikomachische Ethik II, 2, 1103b 26 f)

Gerade diese Verbindung zwischen Theorie und Praxis erklärt die diachronische Aktualität der Kirchenväter. Wie zeitnahe sie sind, "beweisen die zahlreichen und weitverbreiteten Veröffentlichungen ihrer Werke. Und nicht an letzter Stelle gründet sich ihre "Zeitnähe" auf ihre Soziallehre." (Bigo, in: Hamman 1964, 9)⁸

Eine besondere soziale Dynamik hat die Lehre der Kirche von der *Synergie* des Menschen sowohl an seinem eigenen Heil wie am Heil der Menschheit und des ganzen Kosmos entfaltet. Theologische Thesen wie jene des heiligen

Die Orthodoxie bewahrt "die Tradition der großen, vornehmlich griechischen Kirchenväter, die den menschlichen Verstand faszinierten, indem sie ihn auf schwer zu betrachtende Höhen der Reflexion aufsteigen ließen – auf Höhen, wo sich die mystische Begegnung der nach oben suchend hinstrebenden menschlichen Vernunft mit dem nach unten sich menschenfreundlich herabfallenden Logos Gottes ereignet hat." (Homilie zur Einweihung 1995) Zum Thema der sozialethischen Aktualität der Kirchenväter siehe Harakas 1999a und 1999c.

Athanasios von Alexandrien über die in Christus wiederhergestellte Einheit der Menschheit (Larentzakis 1981) sind von nachhaltiger Bedeutung für das Selbstbewusstsein der Kirche, für ihre Katholizität und Sendung. Gott ruft die Menschen, seine Mitarbeiter zu sein (1 Kor 3, 9), für das Reich Gottes und für die Wahrheit des Evangeliums (Kol 4, 11; 3 Joh 1, 8; Mitsopoulos 1973, 11 ff). Die orthodoxe Kirche hat gerade in dieser Lehre einen gewichtigen Auftrag erkannt, den christlichen Glauben am Leben des Menschen auch sozialethisch und Kultur gestaltend wirksam werden zu lassen. Mit dem Begriff Synergie wird auch das Thema Kirche und Staat angesprochen, auf das wir später zurückkommen werden.

Die Zeit nach der Beendigung der Christenverfolgungen war eine Zeit sozialer Umbrüche und Neugestaltung. Verständlicherweise geschah dies nicht ohne Spannungen und Konflikte, wie es immer bei dem Sturz von Selbstverständlichkeiten durch den dynamischen Anbruch des Neuen der Fall ist. Vor allem zwei Phänomene haben dabei zur Entwicklung einer kirchlichen Ethik beigetragen. Das eine waren Krisen und Entartungen unter dem Klerus und überhaupt in der Kirche; die Menschen wussten nicht recht, mit der endlich gewonnenen Freiheit umzugehen. Das andere Phänomen war die Schar der Neubekehrten. Auch sie brauchten moralische Orientierung. Der grundsätzliche Respekt der menschlichen Person in ihrer Ganzheit erlaubte nicht die Herabsetzung oder Abwertung ihrer Sprachen, Gesittungsformen und Mentalitäten. Aber mit der Zeit sind auch sie durch den neuen Kultur schaffenden Akkommodationsprozess gegangen.

Die kirchliche Praxis als Umsetzung der biblischen Botschaft ins Leben drängt die Theologie, ihre ethische Theorie unter Berücksichtigung auch jener Impulse und Herausforderungen zu entfalten, die sich aus der menschlichen Alltäglichkeit ergeben. Bekannt ist, dass die Themen der großen dogmatischen Auseinandersetzungen im 4. Jahrhundert nach echt altgriechischer Art oft auf der Agora und auf der Straße heftig diskutiert wurden. Ein treffendes Beispiel dafür wird in einem antiken Reisebericht zitiert: "Ich gehe zum Geldwechsler; er reicht mir die Münzen mit den Worten: 'Im übrigen sind Sie doch auch der Meinung, daß der Vater dem Sohn wesensähnlich ist?' Ich lasse mir ein Bad richten; der Bademeister begrüßt mich: 'Nicht wahr, Sohn und Geist sind doch wesensgleich?" (Echternach 1962, 123 f) Man kann sich vorstellen, um wieviel heftiger man Probleme personal- bzw. gemeinschaftsethischer Natur diskutierte, Werte, Institutionen, Ordnungen und Systeme menschlichen Zusammenlebens. Heute ist es nicht anders, vor allem, was das Soziale angeht. Es ist deshalb ratsam, auch auf die Stimme der "Agora" zu hören.

Dank des bewussten Interesses der Kirche nicht nur für die praktischen Konsequenzen des Glaubens für die einzelnen Personen, sondern auch für die Taufe des neuen Imperiums selbst, wurden seit der Gründung Konstantinopels mehr und mehr christliche Prinzipien auch in das staatliche Recht und die verschiedensten sozialen Strukturen und Funktionen übernommen. Selbst

das staatliche und das kanonische Recht entwickelten sich nicht unabhängig voneinander. Zu bestimmten Zeiten übernahmen Geistliche sogar sowohl die Rechtslehre als auch die Rechtsprechung und überhaupt die Jurisprudenz.

Durch alle diese Entwicklungen hat sich ein Kern des Ethischen herausgebildet, eine Stütze für das Ethos der Christen und ein für die immer intensiver werdende Missionsarbeit hilfreiches Paradigma. Dieser Kern des Ethischen, der, wie wir sehen werden, sich vor allem aus dem liturgischen Ethos entfaltete, bildete sozusagen die geistig-sittliche Atmosphäre, in der die Gläubigen das hohe Ziel der Nachfolge und Nachahmung Christi anstreben konnten, gestützt durch das zu jener Zeit sehr lebendige Vorbild der Asketen, der Märtyrer und der Heiligen Gottes.

Mit der Zeit hat die Theologie diesen Kern hinsichtlich seiner biblischpatristischen Grundlagen (Trinitätslehre, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie, Anthropologie und Kosmologie) vertieft und gefestigt. Um ihn herum kann man bis in die Neuzeit eine Fülle von ethischen Fragestellungen verfolgen, sogar eine differenzierte Art in der Beantwortung. Diese bewahrt zwar den Kern, lässt aber auch die besondere Situation oder Ausrichtung erkennen. Anders begegnet der Wirklichkeit ein Basileios, ein Johannes Chrysostomos, ein Photios (um 820-nach 886) als leitende Hirten in Kaisareia oder in Konstantinopel, anders ein Mystiker wie Dionysios Areopagita (um 500) oder Symeon der Neue Theologe (949–1022), ein Hesychast wie Gregor Palamas (1296/7–1359) oder ein einfacher Gemeindepriester, der als Beichtvater mit den alltäglichen Sorgen und Sünden der Menschen konfrontiert wird. Pastorale Praxis, theologische Reflexion und mystische Schau erarbeiten die Prinzipien und Werte des christlichen Ethos und schaffen die Atmosphäre für eine gottgefällige Lebensweise der Gläubigen. Der Beichtvater seinerseits nimmt die so genannten Exomologetaria (im Westen mit ganz anderer Gewichtung als Libri Poenitentiales bekannt) zur Hilfe, so etwas wie Leitlinien für den Beichtvater. Diese wie der pastorale Umgang mit Randgruppen in Byzanz und die Frage- und Antwortmethode der Väter der Wüste spiegeln deutlich wider, wie man sich mit moralischen Problemen auseinander setzte, wie man jeweils ethische Fragen betreffende Kanones der Synoden sowie Epitimia (Bußauflagen) anzuwenden verstand und die Kanonisierung wegen der einen oder anderen Sünde vornahm, wie man mit der Akribeia bzw. mit der Oikonomia umging. Harakas (1983, 13), der alle diese Aspekte ausführlicher behandelt, weist darauf hin, dass der Osten die Tendenz weitgehend vermieden hätte, moralische Normen legalistisch zu verstehen und sie entsprechend anzuwenden. Die Anordnungen für die Epitimia wären eher für theologische Übung als für praktische Anwendung bestimmt. Der Beichtvater darf sich niemals als Richter verstehen. "Nur Zeuge" bist du, erinnerte der hl. Seraphim von Sarow den Beichtvater Basilius Sadowsky im Diwejev-Kloster (Zander 1953, 74).

An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass in der Neuzeit der christliche Osten aus historischen und anderen Gründen nicht in der Lage war, die Wissenschaft und damit auch die theologischen Disziplinen in der Art und Weise zu pflegen, die parallel zu der Entwicklung im Westen gehen würde. Er wurde ja auch nicht direkt mit Phänomenen konfrontiert, mit denen sich das westliche Christentum auseinander zu setzen hatte (Renaissance, Reformation und Gegenreformation, Religionskriege, Kolonisation, Aufklärung, Französische Revolution, Industrialisierung), und mit allen ethischen und sozialen Fragen, welche diese Entwicklungen begleiteten. "Im Osten entstand z.B. nie ein Industrieproletariat im westlichen Sinne, so daß das soziale Problem in seinem akuten modernen Sinn nie auftrat." (Savramis 1987, 1125)

Erst seit dem 18. Jahrhundert zeichnet sich im Bereich der Orthodoxie die Tendenz ab, moralische Fragen systematisch zu behandeln, zunächst in Form einer Erbauungsliteratur für den schulischen, den katechetischen und den kerygmatischen Gebrauch, gelegentlich auch im Rahmen der polemischen Literatur gegen Proselytenmacherei. Unter den Griechen setzte sich allmählich die Überzeugung durch, dass die Bildung des Volkes Voraussetzung für die Erkämpfung der Befreiung vom türkischen Joch war. Allerlei Schriften griechischer Autoren und westliche Fachbücher vorwiegend philosophischen und naturwissenschaftlichen Inhalts (in Übersetzung), welche die neuen Ideen und Erkenntnisse des "weisen Europa" vermittelten, sowie Texte altgriechischer Denker, oft mit Übersetzung ins Neugriechische und mit Kommentar, fanden deshalb große Verbreitung und bereiteten das Volk auf seine Befreiung vor.

Griechische Gelehrte, vor allem jene unter ihnen, die im Ausland lebten und die theologischen und soziokulturellen Entwicklungen in Westeuropa verfolgten, vertraten die Meinung, dass die Befreiung nicht nur eine politische, sondern zugleich auch eine geistige und soziale sein musste. Gerade hier knüpft die von der Aufklärung inspirierte Religionskritik an, und zwar nicht nur unter den Griechen, sondern mehr oder weniger gleichzeitig auch unter den anderen orthodoxen Völkern Südosteuropas. Kirchliche und soziale Selbstverständlichkeiten wurden mehr und mehr unter das Prisma kritischer Betrachtung gestellt. Man scheute sich sogar nicht, von Kern und Schale des Christentums zu sprechen. Der Kern sollte geläutert werden und bewahrt bleiben. Die Schale des Christentums aber musste entfernt werden. Die Unterscheidung zwischen beiden sei der reinen Vernunft unter den Lichtern Europas anzuvertrauen.

Verständlicherweise beschworen solche Thesen Reaktionen herauf. Die Ängste sind verständlich. Es ging damals um das Verhältnis zwischen dem geschriebenen und dem tradierten christlichen Erbe, um ein Thema also, das die Kirche schon lange kannte und betreffend dessen sie der festen Überzeu-

gung war, dass die Differenzierung nur Schaden bringen könne (Galitis/Mantzaridis/Wiertz 1988, 81).⁹

Es versteht sich deshalb, dass das Verhältnis der Orthodoxie zur Aufklärung ein ambivalentes war und bleibt: ein grundsätzliches Ja zur Notwendigkeit der Erleuchtung des Volkes und der Förderung der Wissenschaft, gleichzeitig aber ernste Bedenken betreffend die Herausforderung des Glaubens durch den Rationalismus der Aufklärung (Papaderos 1970).

Nach der Befreiung eines kleinen Teils von Griechenland durch den Aufstand von 1821, der Gründung des neugriechischen Staates und der ersten neugriechischen Universität (Athen, 1837) tritt eine deutlichere Änderung ein. Man ist nun mehr um wissenschaftliche Methode und Argumentation bemüht. Die Nachahmung westlicher Vorbilder ist dabei deutlich. Letzteres charakterisiert allerdings nicht nur die Ethik bzw. allgemein die Theologie jener Zeit, sondern alle wissenschaftlichen Disziplinen. Dies erklärt sich vor allem aus der Tatsache, dass das große Vakuum, welches die lange Fremdherrschaft über die orthodoxen Völker zur Folge hatte, so schnell wie überhaupt möglich durch Güter aus dem Ausland gefüllt werden musste. Die Lichter Europas strahlten verheißungsvoll. Dies wird deutlich auch in den ersten Handbüchern der christlichen Ethik. 10 Selbst das 1925 veröffentlichte System der Ethik von Chrestos Androutsos, dem Athener Professor für Systematische Theologie, trägt bezeichnende Charakteristika, welche noch in der zweiten Auflage des Werks (1964) beibehalten sind: die fast gänzliche Ignorierung der biblischpatristischen Grundlage, die Berufung auf westliche, meist deutschsprachige Gelehrte (Metallinos 1989), der Versuch, für die von diesen verwendeten Haupttermini äquivalente griechische Begriffe zu wählen, sowie die Akzeptanz der philosophisch-rationalen Analyse, mit der Annahme, dass es keinen wesentlichen Unterschied zwischen philosophischer und christlicher Ethik

Hier erscheint auch, als Teildisziplin, die *Sozialethik*, vielleicht weil inzwischen auch die Sozialwissenschaften zu Ehren gekommen waren.

Die Kirche ist der Ort, wo Gottes Geist am Werk ist und "wo die Schrift im Schoß der Tradition lebt", denn "die Kirche legt Zeugnis ab von der Hl. Schrift, von ihrer Gültigkeit, Autorität und Inspiration. Das bedeutet ... nicht, daß die Autorität und Gültigkeit der Bibel nur auf der Kirche beruht. Sie beschreibt das Eingreifen Gottes in die menschliche Geschichte. Sie ist aber auch selbst Zeugnis des Eingreifens und der ständigen Anwesenheit Gottes. Das gegenseitige Durchdringen von Kirche, Schrift und Tradition bedeutet praktisch, daß jede dieser drei Größen in den anderen enthalten ist und von ihnen bezeugt, interpretiert und geprüft wird, während keine die anderen beherrscht." (Galitis/Mantzaridis/Wiertz 1988, 81) In diesem Sinne ist wohl auch die klassische Definition des Inhalts der Tradition: "Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est" (Vinzenz von Lérins, + vor 450) zu verstehen. Auf dieser Grundlage bildet sich das Gewissen bzw. das Bewusstsein der Kirche, ein für die Orthodoxie entscheidendes Kriterium, vor allem im Blick auf die Rezeption von synodalen Entscheidungen oder Empfehlungen jeglicher Art seitens der Kirchenleitung. Diese haben praktische Geltung nur wenn und soweit sie vom Pleroma der Kirche (von den Gläubigen, Geistlichen und Laien) frei rezipiert und ins Leben umgesetzt werden.

geben könne. In der Dogmatik desselben Verfassers, die er 1907 herausgegeben hat, kommen dagegen vor allem die Kirchenväter zu Wort – ein deutliches Zeichen dafür, dass ethische Fragen noch lange auf ihre Betrachtung unter dem Licht der orthodoxen Tradition und der ökumenischen Erfahrung warten mussten (Benakis 1988, 55 f).

Mit der Aufnahme der Soziologie in die Lehr- und Forschungsprogramme seit den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ist auch die Ethik nicht nur in den philosophischen, sondern auch in anderen, selbst in den theologischen Fakultäten, veranlasst, ihre Methoden und ihre Inhalte neu zu bedenken. In Wirklichkeit aber verstärkte sich dadurch die Tendenz, Fragen und Antworten aus dem Westen zu übernehmen, von welchen die meisten kaum die aktuellen Probleme des Volkes berührten. Das gleiche Bild ergibt sich in dieser Zeit auch für die meisten anderen orthodoxen Länder.

Parallel zu dieser Grundtendenz läuft jedoch eine andere, die ihre Dynamik eher aus dem noch wenig gebildeten Volk als aus der Welt der Intellektuellen schöpft. Sie ist mehr und mehr von dem Verdacht bestimmt, dass eine theologische Entfremdung am Werk sei, und so macht sich deshalb seit Beginn des 20. Jahrhunderts ein Prozess des Umdenkens bemerkbar. Was aber die Ethik betrifft, scheint es, dass man noch lange nicht recht wusste, ob und welchen Platz und Stellenwert sie in der orthodoxen Theologie einnehmen sollte. Erst seit etwa der Mitte des vorigen Jahrhunderts klärt sich die Lage dahingehend, dass zwar Aufgaben vorliegen, die nur in ökumenischer Gesinnung, Besinnung und Verantwortung wahrgenommen werden können, dass abgesehen davon aber Forschung und Lehre sich auf die eigene Tradition und die eigenen brennenden Probleme zu konzentrieren haben.

Der westlichen Ethik bzw. Moraltheologie (ohne Unterscheidung zwischen römisch-katholischer und evangelischer) als wissenschaftlicher Disziplin werden nunmehr verschiedene Vorwürfe gemacht, einige davon heute noch, wie z.B. die Verselbständigung gegenüber den anderen theologischen Disziplinen und der Kirche selbst bzw. umgekehrt, die Bindung der Moraltheologie an das zentrale Lehramt, der Rationalismus in seiner Ausprägung als Intellektualisierung des Glaubens und die Übernahme der Denkweise und der Methode der modernen Naturwissenschaften, wonach nur gilt, was mathematisch kalkulierbar und beweisbar ist. Die Sozialethik habe die eschatologische Erwartung dadurch geschwächt, dass sie oft philosophische, soziale, politische, ideologische und andere Kriterien, Prinzipien und Werte den theologischen vorzieht. Auch die Sozialethik verliere die geistliche Potenz und sei geneigt, zu einer verweltlichten Sozialphilosophie oder Sozialwissenschaft zu werden (vgl. Mantzaridis 1998, 51 ff; etwas differenzierter Harakas, 1973). Obwohl man den einen oder anderen solcher Vorwürfe als vielleicht unberechtigt beurteilen möchte, zeigt doch die Kritik noch verhandene Schwierigen

Obwohl man den einen oder anderen solcher Vorwürfe als vielleicht unberechtigt beurteilen möchte, zeigt doch die Kritik noch vorhandene Schwierigkeiten für eine ökumenische Verständigung im Blick auf ethische Fragen sowie die Notwendigkeit eines strukturierten, sachlichen Dialogs zur gegenseitigen Klärung der Lage. Dafür zeichnet sich eine wachsende Offenheit und

Bereitschaft ab. Man wird sich mehr und mehr der Tatsache bewusst, dass grundverschiedene Antworten auf moderne, etwa ökologische oder bioethische Fragen seitens der Theologie und der Kirchen eher Verwirrung schaffen, statt Orientierungshilfe zu bieten.

Die Rückbesinnung auf das biblisch-patristische Erbe als oberstes Postulat orthodoxer Theologie und damit auch Ethik führt derzeit zu zwei weitgehend divergierenden Positionen. Die eine sieht die Rückbesinnung sowohl als Selbstgenesung der orthodoxen Theologie wie auch als Aufgabe im verantwortungsbewussten Umgang mit anderen christlichen Traditionen. Sie geht davon aus, dass die Förderung der Reflexion über das einst gemeinsame Glaubenserbe der einen, ungeteilten Kirche die Voraussetzung bildet für die gegenseitige Verständigung, Annäherung und Zusammenarbeit sowohl der Kirchen wie auch der Theologie. Die andere Position sieht in diesem Letzteren eine aussichtslose Utopie. Mit Berufung auf alte Erfahrungen sowie auf ökumenische Enttäuschungen zeigt sie sich nicht bereit, der nichtorthodoxen Theologie einen Konsens fördernden Wert beizumessen.

Die erste Position erinnert an das Modell der Wiedervereinigung der Kirche, wie sich diese etwa Melanchthon vorstellte: Die Einheit könne auf der Grundlage der "altkirchlichen Überlieferung der ersten fünf Jahrhunderte – consensus quinquesaecularis – wieder hergestellt werden", eine Idee, die "zu einer besonderen Hochschätzung der Ostkirche als der Trägerin der altkirchlichen Tradition" führte (Benz 1952, 384). Die zweite Position scheint den letzten Worten ewige Geltung verleihen zu wollen, mit denen der Ökumenische Patriarch Jeremias II. die Korrespondenz mit den Tübinger Theologen (1573–1581) abgebrochen hat: "Ihr hochweisen Deutschen! Geht nun Euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt. Lebt wohl!" (Schreiben des Patriarchen vom 6. Juni 1581, zit. nach Karmiris 1953, 476) Diese Spannung charakterisiert gesamtorthodox immer noch das theologische Klima und weitgehend auch sowohl das pro- wie auch das antiökumenische Engagement. Wo Kirche und Theologie Raum für selbstkritische Reflektion frei lassen, hat der Dialog vielleicht eine realistische Perspektive. Sonst bleibt das Terrain dem Fundamentalismus überlassen (Makrides 1991).

Das bis jetzt Gesagte betrifft die Ethik hauptsächlich in der hellenophonen Theologie. Doch auch in anderen orthodoxen Kirchen und theologischen Ausbildungsstätten kann man parallele Entwicklungen beobachten, zumal viele der dort aktiven Theologen ihre Ausbildung in Griechenland bzw. in der berühmten Theologischen Schule von Chalki (Konstantinopel, die seit Jahren von der Türkei geschlossen gehalten bleibt) erhalten haben.

Die Auswanderung orthodoxer, vorwiegend russischer Theologen in den Westen und die Entstehung mehrerer orthodoxer Gemeinden und Diözesen in westlichen Ländern haben während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die genannte biblisch-patristische Wende gestärkt und ihr nicht nur gesamtorthodoxe, sondern auch ökumenische Bedeutung verschafft. Wie einst die von

Byzanz geflohenen griechischen Gelehrten die Renaissance der Antike im Westen förderten, haben die genannten Emigranten eine Renaissance des Interesses für die Orthodoxie eingeleitet. Orthodoxe theologische Schulen wie St. Sergius (Paris), Greek Orthodox School of Theology und St. Vladimir (beide in den USA), das theologische Fortbildungsprogramm des Ökumenischen Patriarchats in seinem Zentrum in Chambésy-Genf sowie die Abteilung für Orthodoxe Theologie in München verbinden die orthodoxen Gläubigen mit der theologisch-kulturellen Tradition ihrer Ursprungskirchen und länder. Sie haben das Erbe zu wahren, müssen aber auch die örtlichen Gegebenheiten und Bedürfnisse ernst nehmen. Eine Zeit lang stand Ersteres im Vordergrund. Letzteres gewinnt inzwischen an Priorität. Dies betrifft nur die Schwerpunktsetzungen, nicht jedoch die Grundlagen. Diese Schulen, die Lehrtätigkeiten orthodoxer Theologen in Graz, Münster und anderen Orten wie überhaupt die Diasporagemeinden bieten jenen, die daran interessiert sind, die Möglichkeit für ein besseres Kennenlernen der Tradition und der gegenwärtigen Wirklichkeit der Orthodoxie.

Nicht übergangen werden soll allerdings ein Aspekt, der das ökumenische Klima und die Zusammenarbeit belastet. In breiten Kreisen des Westens herrscht vielfach Ignoranz gegenüber der Orthodoxie bzw. macht man sich von ihr ein verzerrtes Bild. Hinzu kommt, dass sich die theologische Debatte im Westen seit der Reformation vor allem in Bezug auf das Verhältnis zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche entwickelt hat. Mit Recht wird festgestellt, "daß die Geschichte der Ostkirche immer ein wenig ein Stiefkind der europäischen Geschichtsschreibung gewesen ist. Wie die Geschichte Osteuropas überhaupt, so ist in ganz besonderem Maße die Geschichte der östlich-orthodoxen Kirche innerhalb der westlichen Geschichtsschreibung durch zahlreiche traditionelle Gesichtspunkte bestimmt gewesen, die sehr häufig den Charakter von unkontrollierten Vorurteilen und Ressentiments hatten und sehr stark durch affektive Impulse der Tagespolitik, d.h. bald durch eine politische Russophobie, bald durch eine übersteigerte Ost-Romantik bestimmt waren." (Benz 1952, V) Diese Kritik könnte leider auch an anderen Disziplinen geübt werden.

Wertvolle Studien westlicher Gelehrter, welche die orthodoxe Vergangenheit und Gegenwart mehr objektiv behandeln, sowie solche orthodoxer Wissenschaftler, die den christlichen Westen frei von Vorurteilen darstellen, tragen glücklicherweise inzwischen zur gegenseitigen Kenntnis und zum besseren Verständnis unter Christen in Ost und West bei. Leider finden aber die vorhandenen Erkenntnisse und wissenschaftlichen Studien in der kirchlichen Wirklichkeit und im Alltag der Gemeinden wie überhaupt der Öffentlichkeit bisher zu wenig Beachtung. Ein hohes Maß an Ignoranz, was die jeweils andere Kirche betrifft, ist selbst bei verantwortlichen Kirchenleuten nicht selten. Die Sprachbarriere reicht nicht aus, um dieses Phänomen zu erklären. Trotz der ökumenischen Bewegung im letzten Jahrhundert bleiben offensichtlich bei vielen in Ost und West gegenseitige Vorurteile bestimmend. Es sind vor

allem zwei Aspekte, die selbst kirchliche wie theologische Kreise im Osten bei ihrer Kritik am westlichen Christentum nicht nüchtern genug beurteilen. Erstens, dass manches westliche Handeln – wie z.B. die für den Osten stets ärgerliche Abwerbung von Mitgliedern der orthodoxen Kirchen durch andere christliche Kirchen, aber vor allem Sekten (Proselytenmacherei) – auch auf die bereits angesprochene Ignoranz zurückzuführen ist bzw. auf das verdrehte Bild der Orthodoxie, für das auch sie selbst nicht ganz frei von Verantwortung ist (Papaderos ²1970, 135ff; Botschaft 1992, 328). ¹¹ Zweitens, dass man im Osten oft nur an die eigenen Heimsuchungen denkt, ohne den Leidensweg des westlichen Christentums ausreichend zu berücksichtigen. Die ziemlich zögernde Entfaltung der Ethik und der Sozialethik im orthodoxen Bereich hängt allerdings auch mit einer weiteren und komplexeren Problematik zusammen. Man kann sie in einem kurzen Satz zusammenfassen: Wert- und Normsysteme bzw. offizielle lehramtliche Soziallehren gehören nicht zur Tradition der orthodoxen Kirche. Im Allgemeinen zeigt man sich nicht gerne willig, durch kirchliche Verlautbarung zu ethischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen das Leben der Gesellschaft oder der einzelnen Person unter Normen mit allgemeinem Geltungsanspruch zu stellen. Es zeigt sich eine zurückhaltende bis ablehnende Haltung gegenüber ethischen und sozialethischen Systemen regulierenden Charakters.

Es gibt verschiedene Gründe dafür: theologische, historische, strukturelle, soziale, pragmatische. Systeme, so sagt man, sind orts- und zeitbedingt, also relativ, ohne konstanten Wert. Sie können helfen, orientieren, sie dürfen nicht binden. Sie haben der *ratio* zu folgen; diese kann aber weder die Dynamik der Geschichte, noch viel weniger die Wahrheit des Glaubens und die Wahrheit des Lebens in Regeln "einfangen". Selbst die lokalen, wie die sieben Ökumenischen Synoden, obwohl sie sich des griechischen Denkens bedienten, das ja die Logik hochhält, mit Sorgfalt vermieden, den Logos Gottes in ein System menschlicher Logik einzuordnen. Das große Glaubensbekenntnis von Nikaia-Konstantinopel heißt bloß *Symbolon* des Glaubens. Selbst die zentralen lehramtlichen Entscheidungen haben die Väter der Synoden nicht Dogmen genannt. Der offizielle Begriff ist *Horos*, d.h. Grenze, Umriss. Sie wollten einfach eine Linie ziehen, um zu zeigen: So weit können wir eine Aussage machen etwa über Gott, über das trinitarische, das christologische,

Die inneren Spannungen und Wirren vor und auch nach der politischen Wende von 1989, das geistliche Vakuum aus der atheistischen Zeit, Orientierungsnot, konfessionelle Antagonismen, politische Tragödien, materielle Not und ähnliche Krisen haben eine noch andauernde Notsituation geschaffen. Nicht wenige Christen aus dem Westen bieten ihren Rat und ihre Hilfe uneigennützig an. Andere meinen aber, dass Südosteuropa ein "Niemandsland" wäre. Eifrige Zeloten eilen deshalb dahin, um die dortigen Menschen zu "heilen" und zu "betreuen". Dies fördert nicht das Vertrauen, das für ein Voranschreiten auf dem gemeinsamen Weg nötig wäre. Die Oberhäupter der orthodoxen Kirchen haben mit Bitterkeit diese Situation, insbesondere den Proselytismus, bedauert: Er "vergiftet die Beziehungen der Christen und schadet dem Weg zu ihrer Einheit." (Botschaft 1992, 328)

das ekklesiologische, das soteriologische, das mariologische Mysterion. Denn jetzt "schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse", wartend auf jenes "dann aber", wenn wir "von Angesicht zu Angesicht" sehen werden (1 Kor 13, 12). Dieser – im Geiste der *apophatischen* Theologie – vorsichtige Umgang mit Dogmen lässt weiten Raum frei für Theologoumena und somit auch für den ökumenischen Dialog. Ähnliches gilt für ethische Fragen, zumal wenn die Antworten auf sie den Rang kirchlicher Authentizität erhalten sollen.

Diese Zurückhaltung bedeutet nicht, dass die orthodoxe Kirche schweigt und ihre Augen vor den ethischen und sozialen Problemen verschließt. Solches Schweigen wäre schuldhafter und selbstmörderischer Verrat, wie der jetzige Ökumenische Patriarch Bartholomaios betonte. Es wäre Ungehorsam gegenüber dem Evangelium wie auch der eigenen Tradition, ja den Menschen, dem Leben selbst. Tätigkeiten und offizielle öffentliche Stellungnahmen z.B. zu ökologischen und bioethischen Fragen der Gegenwart zeigen die Bereitschaft der Kirche, den Menschen auch in seiner Begegnung mit den Herausforderungen der Moderne zu begleiten. Synodale Enzykliken bzw. Hirtenbriefe und ähnliche Schriften aber, welche orthodoxe Kirchen herausgeben, haben vorwiegend paränetisch-parakletischen Charakter. 12 Im Allgemeinen geht die Orthodoxie andere Wege. Die Ermahnung der Gläubigen im Sinne des Evangeliums und des orthodoxen Ethos ist Aufgabe des Bischofs, der Geistlichen allgemein, aber auch der Mönche, Nonnen und Laientheologen (Männer und Frauen). Sie tun dies durch Seelsorge, Predigt, christliche Unterweisung, Beratung und Veröffentlichungen. Geht es dabei nicht um fundamentale Fragen,

Als Beispiele für sozialbezogene Enzykliken der Synode der Kirche von Griechenland, die an Sonn- oder Feiertagen während der Liturgie gelesen und durch die Predigt unterstützt werden, seien folgende genannt (die erste Ziffer betrifft die Nummer der Enzyklika, die zweite das Jahr): 13061-1845; Brandstiftungen in den Wäldern, 6106-1847; Willkürliches Fällen von Bäumen. Ohne Nr., 30.12.1851: Gegen wilde Schießerei bei Festen (Taufe, Hochzeit etc.). 5031-1855: Mischehen, 502-1863: Waffendiebstahl aus Kasernen. 1254-1863 (an die Abgeordneten und die Offiziere von Armee und Polizei, anlässlich politischer Wirren): Wahrung des Friedens und der Eintracht. 2487-1880: Heiligung der Sonn- und Feiertage. 1405-1891: Gegen falschen Eid. 267-1929: Die Bischöfe sollen geeignete Geistliche mit der Seelsorge in Gefängnissen beauftragen. 287-1929: Das Volk möge bei der bevorstehenden Registrierung der Anbaufelder und des Viehs bereitwillig mit den Behörden kooperieren, damit Entwicklungspläne von der Regierung erarbeitet und realisiert werden können. 2867-1946: Mitwirkung der Bischöfe bei der Registrierung von im Krieg verwaisten Kindern, damit sie unterstützt werden. 3019-1950: Scheidung, uneheliche Kinder, Abtreibung. 551-1952: Die Bischöfe werden gebeten, die Deutsche Kriegsgräberfürsorge zu unterstützen, die Gebeine der in Griechenland gefallenen deutschen Soldaten zu sammeln. 2768-2003: Bekräftigung einer alten Praxis der Kirche (seit 1931), Familien mit mehr als drei Kindern finanziell zu unterstützen. 2774-2003: Unterstützung eines Programms für Drogenabhängige. 2764-2003: Hilfe für das Volk in Afghanistan. 2131-2003. Ermahnung, die natürliche Umwelt zu schützen.

die den Glauben berühren, gibt es einen weiten Raum für die Pluralität der Meinungen und den klärenden Dialog (Clapsis 2004).

Das Fehlen von regelmäßigen offiziellen Stellungnahmen der gesamten Orthodoxie hat natürlich auch mit dem früher viel größeren Mangel an für solche Aufgaben geeigneten Fachkräften, aber auch mit der Struktur der Orthodoxie zu tun, vor allem mit dem System der Autokephalie. Es gibt kein ständiges zentrales Lehr- oder Leitungsamt, welches autorisiert wäre, sich auf panorthodoxer Basis zu dem einen oder anderen Thema offiziell zu äußern. Seit einigen Jahren treffen sich allerdings die Oberhäupter aller orthodoxen Kirchen viel häufiger als in der Vergangenheit und nehmen in ihren Botschaften auch zu aktuellen Fragen Stellung. Solche Texte sind zwar nicht verbindlich, aber sie stellen doch eine wichtige Stimme dar. So heißt es z.B. in ihrer Botschaft vom 15. März 1992 aus Konstantinopel (Botschaft 1992, 325): Wir richten "in Demut und Liebe an jeden Menschen..., vor allem an unsere Brüder, die Mitbischöfe, und das ganze gläubige Volk (Pleroma) der Orthodoxen Kirche, Segen von Gott, Umarmung des Friedens und Wort der Tröstung." (Hebr 13, 22) "Freut euch, unsere Brüder im Herrn, immer!" (Phil 3, 1) "Werdet stark im Herrn und durch die Kraft seiner Macht." (Eph 6, 10) Es folgen Stellungsnahmen zu verschiedenen aktuellen Themen, auf die wir an anderen Stellen hinweisen.

Zuletzt ist noch auf "Die Grundlagen der Sozialkonzeption der Russisch-Orthodoxen Kirche" aus dem Jahre 2000, also auf die Stellungnahme des russisch-orthodoxen Episkopats zu sozialen Fragen, kurz einzugehen. Es handelt sich um eine in ihrer Art neue Form einer sozialethischen Positionierung, über die ein innerorthodoxer Austausch sinnvoll, wenn nicht notwendig und jedenfalls nützlich wäre. Das Dokument will in aktuellen pastoralen Fragen im Inneren der betreffenden Kirche Orientierung bieten. Gewisse Teile des Papiers hätten auch als Beitrag zur Vorbereitung der "Heiligen und Gro-Ben Synode" betrachtet werden können. Eine Hilfe in diese Richtung, aber auch für die gegenwärtige Problematik in anderen orthodoxen Kirchen wie eventuell auch für andere christliche Traditionen und Gläubige ist es auf alle Fälle. Im Dokument ist allerdings die Rede nicht nur von der russischen Kirche, sondern oft allgemein von der Orthodoxie. Die Intention der Verfasser kann aber nicht gewesen sein, eine Doktrin aufzustellen (auch deshalb ist es falsch, den Begriff Konzeption im Titel des Dokuments mit Doktrin wiederzugeben, wie es in manchen deutschen Übersetzungen der Fall ist). Noch weniger könnten die Väter der Synode des Jahres 2000 einer Sozialdoktrin oder -lehre der orthodoxen Kirche zustimmen! Wissen sie doch viel besser, dass eine solche nur in gesamtorthodoxer Verantwortung erarbeitet werden kann und darf, sollte sich die Orthodoxie einmal mit einer solchen Idee im westlichen Sinne vertraut machen.

In diesem Zusammenhang sei kurz auch die lange noch nicht beantwortete, nicht einmal ernst gestellte Frage erwähnt: War es eine bloße Konstellation von Personen und Ereignissen, dass die im Westen entstandene marxistische

Ideologie das für die Völker schmerzvolle Experiment ihrer Durchsetzung erst vorwiegend an einem Teil des Körpers der Orthodoxie gemacht hat? Oder war dieser Teil dafür schon vorbereitet gewesen, irgendwie dafür *prädestiniert* – und wenn ja, warum eigentlich? Eine Deutung behauptet: "Das sozialethische Versagen der Russisch-Orthodoxen Kirche im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts und ihre enge Verbindung mit dem Zarentum haben gewiss die sozialrevolutionären Tendenzen in Russland gefördert. Die Sozialrevolutionäre, insbesondere die Bolschewiken, kämpften gegen das ancien régime, zu dem die Kirche gehörte." (Starck 2003, 823)

Diese und ähnliche Ansichten darf die Orthodoxie nicht einfach abtun. Es ist sehr genau auf die Frage zu hören. Eine Antwort zunächst seitens der orthodoxen Kirchen der ehemaligen Sowjetunion ist schon längst fällig. Das Dokument "Die Sozialkonzeption der Russisch-Orthodoxen Kirche" hat sich nicht die Aufgabe gestellt, diese Grundfrage direkt zu beantworten. Zuallererst brauchen und schulden wir Orthodoxe eine Antwort an uns selber! Solche und viele andere Fragen zeigen deutlich, dass die orthodoxe Ethik und Sozialethik einen langen Weg vor sich haben.

Wesentlich ist in der gegenwärtigen Situation die Erneuerung der synodalen Praxis in der orthodoxen Kirche. "Höchster authentischer Ausdruck der Synodalität der Kirche" ist nach orthodoxer Auffassung die Ökumenische Synode (Nikolaou 2003, 51ff). Kirchliche Spaltungen, politische Spannungen und andere Gründe haben seit der 7. Ökumenischen Synode (787) eine gesamtkirchliche Versammlung synodaler Qualität und Vollmacht nicht ermöglicht. Seitdem und während des zweiten Jahrtausends haben zwar mehrere panorthodoxe Synoden stattgefunden; dennoch ist die Konzilstradition in eine auch für sozialethische Fragen folgenreiche Stagnation geraten. Wie schon gesagt, hat das 20. Jahrhundert die innerorthodoxe Synodalität und Zusammenarbeit gestärkt. Es sei zunächst an die Enzykliken des Ökumenischen Patriarchats seit 1902 erinnert sowie an Panorthodoxe Konferenzen (Konstantinopel 1923, auf dem Hl. Berg Athos 1930). Später, mitten im Kalten Krieg, hat der Ökumenische Patriarch Athenagoras in einer Enzyklika vom 12. Februar 1951 die Einberufung einer Ökumenischen Synode in Aussicht gestellt, die dann vom 29. September bis zum 4. Oktober 1961 als die Erste Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos gehalten wurde. Es folgten auf Rhodos die Zweite (20. September bis 2. Oktober 1963) und die Dritte Panorthodoxe Konferenz (vom 29. Oktober bis 17. November 1964) sowie die Vierte (vom 8. bis 15. Juni 1968) in Chambésy-Genf. Aufgabe jener Konferenzen war die Vorbereitung einer Panorthodoxen Synode, für welche, gemäß der Tradition, als terminus technicus der Ausdruck "Heilige und Große Synode" verwendet wird. Der ausführliche Themenkatalog, den die Erste Konferenz vereinbart hat, wurde durch die Vierte revidiert, gekürzt und in endgültiger Fassung festgelegt. Panorthodoxe vorsynodale Konferenzen, Vorbereitungskommissionen und einzelne orthodoxe Kirchen haben inzwischen Vorbereitungspapiere zu verschiedenen Themen des Katalogs erarbeitet. Auf einige dieser Dokumente wird in dieser Abhandlung (in Kap. 3.5) hingewiesen. Diese und andere interorthodoxe Beziehungen laufen parallel zu der orthodoxen Beteiligung am ökumenischen Geschehen. Die Wechselwirkungen sind nicht zu verkennen.

2. Liturgie und Diakonie

2.1 Liturgisches Selbst-, Mensch- und Weltbewusstsein

Das Liturgische wird hier in einem umfassenden Sinn als "Äußerung einer Gesamthaltung" verstanden (Beck 1959, 233 ff). Diese manifestiert sich in der theologischen Konzeption, im Selbstverständnis, in der Frömmigkeit und dem alltäglichen Verhalten des orthodoxen Menschen, im Brauchtum, im ganzen Weltbild. Die Herzmitte dieses Ganzen ist die heilige Eucharistie. Die göttliche Liturgie wird in der orthodoxen Kirche vornehmlich nach der Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomos gefeiert (sowie an 10 Tagen im Jahr nach der Liturgie des heiligen Basileios des Großen, nach der Liturgie des heiligen Jakobus am 23. Oktober, seinem Gedenktag, während der Quadragesima am Mittwoch und Freitag und an den drei ersten Tagen der Karwoche nach der Liturgie der vorgeweihten Gaben).

Im Liturgischen fassen wir alles zusammen: die eucharistische Liturgie und die sieben Sakramente (Mysterien) sowie alle Akte der Anbetung Gottes (Latreia), der Verehrung (Proskynesis) der Heiligen, die Hymnen, die Feste und die sakrale Kunst. Ja das Selbstbewusstsein des orthodoxen Christen sowie seine ethische Haltung können als *liturgisch* bezeichnet werden. Die ganze orthodoxe Kirche ist eine liturgische Wirklichkeit. Das Liturgische und das Ethos des orthodoxen Menschen hängen sehr eng zusammen. Es ist sicher "kein Zufall, dass die beiden Kirchenväter, deren Namen unzertrennlich mit dem Entstehen der Liturgien verbunden sind, Basilios d. Gr. und Johannes Chrysostomos, die Grundlagen für eine orthodoxe Ethik und Soziallehre legten." (Schröder 1989, 160) Oder mit den Worten von Mantzaridis: "Die Teilnahme am Tod und an der Auferstehung Christi, die in der Kirche durch die Gnade des Heiligen Geistes verwirklicht wird, bildet das Fundament und den Wegweiser der christlichen Ethik." (Mantzaridis 1998, 51)

Für die orthodoxe Frömmigkeit spielen der liturgische Raum und die Ikone eine zentrale Rolle. Die architektonische Form des byzantinischen Kuppelbaus versinnbildlicht die *Inkarnation* Christi. Christus, der Logos, "ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen" (Joh 1, 14). Er steigt hinab (göttliche Synkatabasis) und schenkt dem Menschen die Nähe des Göttlichen, die Offenbarung der Doxa Gottes (Staikos 2000a, 160). Selbst im Mikrokosmos einer kleinen Kapelle erfährt die betende Gemeinde die Fülle und das Kosmische der Heilsoikonomia in Jesus

Christus, dem Herrn der einen Welt und der einen Kirche (Kol 1, 15ff; Papaderos 1985). Der prächtigste Kirchenkuppelbau der östlichen Christenheit ist bekanntlich die Hagia Sophia in Konstantinopel. Hier spürt der Fromme die Erhabenheit und zugleich die Nähe Gottes, die Synchoresis, auf ganz einzigartige Weise. Auch wenn nach dem Fall Konstantinopels 1453 diese Kirche in eine Moschee umgewidmet wurde und heute als ein Museum dient, kann wohl niemand dieses Gefühl bestreiten, das die Hagia Sophia vermittelt. Der kirchliche überkuppelte Zentralbau in der Orthodoxie vermittelt dem Gläubigen ein Abbild des Himmels (Koch 2000, 40 f, 435 f). Unter diesem Himmel findet der Gläubige seinen eigenen Mittelpunkt im geweihten Raum. Kontinuität, Stetigkeit und Festigkeit kennzeichnen die byzantinische Kunst (Grabar 1964, 7; Prokopiou 1981). Sie trägt etwas allen geschichtlichen Veränderungen gegenüber Konstantes und Bewahrendes in sich (Kitzinger 1977, 657 f).

Die Ikonen auf dem Ikonostasion (Bilderwand), auf den Innen- und oft auch auf den Außenwänden der Kirchen, oder als Einzelikonen, vertiefen dieses Gefühl der Kontinuität und der Nähe. Feste Bildprogramme sind für sie bestimmend. Die Gemeinde feiert die göttliche Liturgie gemeinsam mit heiligen Personen der Heilsgeschichte des Alten und Neuen Testaments und der Frömmigkeitsgeschichte. Die Ikone gehört zum alltäglichen Leben des orthodoxen Christen. Sie begleitet ihn im Hause, am Arbeitsplatz, auf der Reise, fast überall. Auch in öffentlichen Räumen sind Ikonen vorhanden.

Die Theologie der Ikone soll hier nicht behandelt werden. Nur soviel sei hier kurz gesagt: "Das christologische Dogma der hypostatischen Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur ist der wichtigste Grund der Ikonen, die den Herrn Jesus Christus darstellen"; "Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde", das "ist das anthropologische Fundament für alle menschlichen Darstellungen" (Gen 1, 26; Theodorou 2003, 446). Vor weit über tausend Jahren hatte zum Abschluss des byzantinischen Bilderstreites die 7. Ökumenische Synode beschlossen: "Die den Ikonen erwiesene Ehre geht auf das Urbild über, sodass, wer das Bild verehrt, in ihm die Person des Dargestellten verehrt", wie Basileios d. Große, Johannes Damaskenos und andere Theologen gelehrt hatten. Es ist ferner daran zu erinnern, dass vor allem dank der Theologie der Ikone eine wohl einzigartige Theologie der Materie gewonnen wurde. Die Darstellung Christi wird durch seine Menschwerdung theologisch legitimiert. Sie verklärt die Materie und macht sie der Aussage würdig: "Ich bete nicht die Materie an, sondern ihren Schöpfer, der für mich Materie wurde...Ich werde nicht aufhören, die Materie zu respektieren, durch welche meine Rettung bewirkt ist." (Johannes Damaskenos, De imaginibus Oratio I., PG 94, 1245AB; seine Rede über die hl. Ikonen, PG 94, 1353B; vgl. Felmy/Ouspensky 1968, Lossky/Ouspensky 1982) Die Menschwerdung ferner bewirkt die "Heiligung der Geschichte und der Welt durch ihre Umgestaltung zum Reich Gottes" (Botschaft 2000, 79), das dem Gläubigen verheißen ist.

Innerhalb dieses Rahmens dient den orthodoxen Christen der vernünftige Gottesdienst (logike Latreia) als eine Quelle der Kraft. Die paulinische Definition des Gottesdienstes als eines "vernünftigen" (Röm 12, 1) findet ihren praktischen Vollzug in der göttlichen Liturgie. "Logike" versteht sich hier nicht als vernünftig im bloß rationalen Sinne, sondern vielmehr als logisch (vom Logos) im vollen christologischen Sinne. Gottgefällig kann demnach eine Latreia nur dann sein, wenn die an ihr Teilnehmenden sich der Wahrheit des Logos Gottes verpflichtet wissen. Die Väter der Kirche, die Hymnographen, Meloden, Ikonographen und alle anderen, die uns Inhalt und Form des Gottesdienstes überliefert haben, waren sich dieser Verpflichtung durchaus bewusst. Es schmerzt deshalb die Tatsache, dass selbst große Theologen wie Harnack in der orthodoxen Latreia des Geistes und der Wahrheit nichts anderes erkennen konnten als nur "Zeichen, Formeln und Idole"! (Harnack 1964, 143)

Was mit solchen Urteilen herabgewürdigt wird, ist nicht weniger als das Heilige, das die Heiligen empfangen und feiern. Kurz vor der Kommunion nämlich ruft der Priester: "Das Heilige den Heiligen". Unter dem ersten Wort sind nicht Personen zu verstehen, wie es der Fall ist im zweiten Wort. Die Hagia sind hier der Leib und das Blut des Herrn, die den Hagiois, den Heiligen, dargeboten werden, den Gläubigen nämlich, die auf diesen Ruf in Ehrfurcht und im Bewusstsein ihrer Unwürdigkeit antworten: "Einer ist heilig, einer der Herr, Jesus Christus, in der Herrlichkeit Gottes des Vaters. Amen". Es sind die eucharistischen Gaben, welche die Gemeinschaft der Heiligen sammeln, immer wieder in Erfüllung der altchristlichen Vision. "Wie dieses gebrochene Brot auf Bergen zerstreut war und zusammengebracht eins wurde, so möge Deine Gemeinde von den Enden der Erde zusammengebracht werden in Dein Reich." (Didache 9,4; 11 f) Zu Recht wird über dieses eucharistische Band der Einheit gesagt: "Kirche wird also nicht von ihren Ämtern und von ihrer Organisation her definiert, sondern von ihrem Gottesdienst her: als Tischgemeinschaft um den Auferstandenen, der sie allerorten versammelt und eint." (Ratzinger 1968, 278)

Einen zentralen Platz in den liturgischen Akten wie überhaupt im Leben der orthodoxen Kirche hat der Bischof, dem der Priester und der Diakon zur Seite stehen. Ihr Amt dürfen sie jedoch nicht ohne die Laien verstehen und führen. Geistliche und Laien bilden zusammen das Volk Gottes, das "königliche Priestertum" (1 Petr 2, 9). "Beide Ordnungen [Hirten und Laien] sind unaufgebbare und notwendige Grundelemente der Kirche; sie gehören zusammen und sind untrennbar." (Jensen 1986, 291) Wie kein Laie, so darf auch kein Amtsträger (Diakon, Presbyter – Priester, Bischof oder gar Patriarch) isoliert vom Ganzen der Kirche handeln.

Die Synode (nur aus Bischöfen zusammengesetzt) ist die Entscheidungsinstanz der Orthodoxie. Ihre Authentizität beruht auf dem Konsens ihrer Entscheidungen mit der Überlieferung der Apostel. "Die Kirche lebt in diesem geistgewirkten Zeugnis, in der Wahrheit und in Christus. Sie lebt darin als

Ganzes, in ihrer Gesamtheit; sie partizipiert an der Autorität Christi, indem sie die Authentizität des apostolischen Glaubens bewahrt." (Nikolaou 2003, 57) Die apostolische Sukzession bezieht sich deshalb nicht allein auf das Amt. Als konstituierendes Merkmal der Apostolizität der Kirche durchzieht sie den ganzen Leib in der ununterbrochenen Kontinuität des Mysteriums der Heilsoikonomia und verleiht den einzelnen Charismen die jedem von ihnen spezifische Legitimation und Aufgabe im Leben und im Dienste der eucharistischen Gemeinschaft. Die apostolische Sukzession im eigentlichen Sinne hat "ihr Fundament unmittelbar…in den Bischöfen". Sie, "als Nachfolger der Apostel, von denen sie ihre Herkunft ableiten, sichern die Kontinuität, die Einheit und die Identität der geoffenbarten Lehre und der Überlieferung." (Oikonomia I, Jensen 1986, 286f)

Dennoch: "Obwohl die sakramentale Hierarchie von großer Bedeutung für die orthodoxe Kirche ist, kann die Kirche nicht allein als Hierarchie verstanden werden. Die Kirche ist der ganze Leib der Gläubigen; Bischöfe, Priester, Diakone und alle Mitglieder der Kirche müssen in alle Aspekte des kirchlichen Lebens unmittelbar miteinbezogen werden, sowohl jene, die für die Lehre und den Gottesdienst zuständig sind, als auch jene, die mit sozialen und politischen Aktivitäten zu tun haben." (Church's Struggle 1975, 1) Neben dem Konsens mit der Tradition der Apostel ist die Rezeption der synodalen Entscheidungen durch die ganze Kirche (Klerus und Laien) eine conditio sine qua non für ihre Verbindlichkeit. Immer wieder wird in diesem Zusammenhang auf die Antwort der orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel, Alexandreia, Antiocheia und Jerusalem an Papst Pius IX. (1848) hingewiesen: "Dann haben bei uns weder Patriarchen noch Synoden jemals Neues einführen können, denn der Verteidiger der Religion ist der Leib der Kirche, d.h. das Volk selbst, das seinen Glauben ewiglich unverändert und gleichförmig mit dem seiner Väter will..." (zit. nach Nikolaou 2003, 58: Karmiris 1953, 920). Diese ist "die Sicht des Ostens, die urkirchliche Sicht, wie sie im Neuen Testament und in den Schriften der Kirchenväter geschrieben steht" (Staikos 2000a, 30). Im Zentrum dieser Äußerungen liegt sowohl das orthodoxe Verständnis vom Wesen und von der Einheit der Kirche wie das einfache Faktum, dass ohne Rezeption durch das Kirchenvolk jede kirchlichsynodale Entscheidung in der Luft hängt (Papaderos 1983b).

Frauen werden in der Orthodoxie nicht zu Geistlichen ordiniert. Die Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos (1988) hat die Gründe erläutert, die zur Wahrung der Tradition der Kirche auch in diesem Fall führen. Die Konferenz betonte allerdings, dass jede Unterscheidung zwischen Frauen und Männern auf Grund ihres Geschlechts Sünde sei. Die Konferenz hat mit Wohlwollen die Erneuerung der alten Tradition erwogen, Frauen zu Diakonissen zu ordinieren (Theodorou 1954; 1966; Fitzgerald 1998; Hopko 1999; Koukoura 1999, 288; Kallis, 1999, insbesondere 117–132 über die Frauenordination).

2.2 Liturgie als Quelle der Kraft: das Fest und die Gemeinschaft der Heiligen

"Voll Freude und erfüllt vom Heiligen Geist" (Apg 13, 52) feiern die Gläubigen die kirchlichen Feste. Sie wissen von altersher: "Ein Leben ohne Feste ist wie ein langer Weg ohne Wirtshäuser." (Demokrit) Die kirchlichen Feste der Orthodoxie stehen in vollem Einklang mit dieser antiken Weisheit und haben eine Leben und Kultur prägende Kraft entfaltet. So ist das gesamte Leben der orthodoxen Christen ein einziger Kranz von Festen persönlicher und kirchlicher Natur: Taufe, Hochzeit, Lebensabschied (Messen für Verstorbene am 9. und 40. Tag; 3, 6, 9 Monate und ein Jahr nach dem Tod); liturgische Festzyklen (Weihnachten – Epiphanie, Ostern, Pfingsten) sowie die Marien- und Heiligenfeste. In den meisten orthodoxen Ländern werden sie vom Staat respektiert. Die Feste stärken die kirchliche Gemeinschaft (Koinonia), wirken Frieden stiftend und Freundschaft bestärkend, ja sie sind eine diakonischsoziale Quelle der Kraft und des Reichtums. Sie führen zu innerer Gelassenheit und Beglückung und haben nichts gemein mit modernen Glücksmechanismen. Für orthodoxe Auswanderer wirken sie frömmigkeits-, kultur- und identitätsstiftend (Nikolaidis 2002, 26 ff).

Einen zentralen Stellenwert beim Feiern der Feste nehmen die Heiligen Gottes ein. Die Heiligen markieren das Leben, den Raum und die Zeit in der Orthodoxie. Zu jedem Tag des Jahres wird im Gebetsbuch zu den Heiligen des jeweiligen Tages ein inhaltlicher Bezug genommen. Selbst Radio— und Fernsehstationen erinnern jeden Morgen an die Heiligen, die am jeweiligen Tag gefeiert werden. Dies auch aus praktischen Gründen: Dem Täufling wird der Name einer Heiligen oder eines Heiligen gegeben. Diese werden Lebensgefährten sein, den Menschen überallhin begleiten. An deren Feiertag feiern alle Menschen mit demselben Namen, den Namenstag also (nicht den Geburtstag). An diesem Tag werden sie nicht unbedingt an ihrem Arbeitsplatz erwartet. Die Feiernden werden besucht und beschenkt.

Die Heiligen Gottes feiern heisst sich erinnern, das kirchliche und kulturelle Gedächtnis verlebendigen und erhalten, auch in schweren und finsteren Leidenszeiten. So erinnert man sich beispielsweise an Frauen und Männer, die im Zuge von Zwangsislamisierungen und von Unterdrückung durch atheistische Regime ihr Leben um Jesu Christi willen geopfert haben (Vaporis 2000, 1f). Nicht zuletzt heisst die Heiligen Gottes feiern ökumenische Begegnung. Seit einigen Jahren geschieht dies z.B. am Fest der heiligen Petrus und Paulus (29. Juni) in Rom und des Patrons des Ökumenischen Patriarchats, Apostel Andreas des Erstberufenen, in Konstantinopel (30. November) mit gegenseitigen Besuchen, die wichtige ökumenische Ereignisse sind. Die Heiligen sollen (und wollen sicher!) einen, nicht trennen. Dies geschieht mehr und mehr auch bei Festen der orthodoxen Gemeinden in der Diaspora bzw. auch in orthodoxen Ländern, die Touristen aus anderen Traditionen empfangen. Mitfei-

ern, voneinander und miteinander lernen gehört zu den primären ökumenischen Aufgaben unserer Zeit.

So vermittelt das liturgische Leben in einer erbarmungslosen Welt das große Erbarmen Gottes (Lk 1, 58). Die göttliche Liturgie ist vom Beginn bis zu ihrem Ende durchzogen und durchtränkt von der großen Bitte um Gottes Erbarmen: Kyrie eleison – Herr erbarme dich unser! Es ist das Leitmotiv jeder in der Kraft des Heiligen Geistes gefeierten logike latreia, Kern des Sündenbekenntnisses und Bitte um Gottes Gnade und Gunst, Güte und Treue, Erbarmen und Mitleid, seine Wohltat und Menschenfreundlichkeit in Jesus Christus, seinem Sohn und unserem Herrn. Er erleuchtet die Augen des Herzens der Gläubigen, damit sie verstehen, zu welcher Hoffnung sie durch ihn berufen sind, welchen Reichtum die Herrlichkeit seines Erbes den Heiligen schenkt (Eph 1, 18).

2.3 Die Einheit von Liturgia, Diakonia und Martyria

Welchen Ort hat nun die Diakonie im liturgischen Geschehen selbst? Natürlich nicht vordergründig in der Aufgabe des Diakons beim Vollzug der göttlichen Liturgie. Schauen wir genauer in den Aufbau der Johannes Chrysostomos-Liturgie (vgl. Kallis 1989, XXII ff). Im großen Teil II, in der Liturgie der Gläubigen, beginnt der vierte Teilabschnitt mit der so genannten Anaphora. Sie ist der eucharistische Kern, der Verhältnis, Bezug, Beziehung bedeutet. Die Anaphora bezeichnet liturgisch die Darbringung der Elemente der Natur, der Schöpfung: Brot und Wein zur Feier der Liturgie auf Erden, die ein Abbild des himmlischen Urbildes ist, des einmaligen Opfers Christi (Heb 10, 12), das in der Eucharistie vergegenwärtigt wird. Christus zelebriert sie selbst. Er ist der Darbringende und der Dargebrachte, der Austeilende und der Empfangende zugleich: "Das Deine vom Deinigen bringen wir Dir dar überall und für alles".

Die Liturgie wird vom "wandernden Gottesvolk" (vgl. Heb 13, 14) gefeiert. Die Gemeinde betet durch den Priester in dem großen Fürbitten-Gebet (Kallis 1989, 136 ff) "für die ganze Welt" (für die *Oikoumene* – also für die bewohnte Erde). Sie betet für "die heilige, katholische und apostolische Kirche". Sie betet auch für jene, die politische und militärische Verantwortung tragen, für jedes Land und für jede Stadt; für die Reisenden, Kranken, Notleidenden und Gefangenen. Hier werden nun, gleichsam auf dem Höhepunkt des Fürbitten-Gebets, die Menschen genannt, die sich der diakonischen Aufgaben annehmen: "Gedenke, Herr, derer, die Früchte bringen und gute Werke tun in deinen heiligen Kirchen, und derer, die der Armen gedenken…" (Liturgie 1989, 142). Der wahre und angemessene Gottesdienst ist demnach Orthodoxie und Orthopraxie zugleich, Lobpreis Gottes und liturgische Diakonie des Menschen.

Nicht zuletzt möchten wir noch auf einen besonderen Aspekt verweisen: auf den eschatologischen Charakter der Diakonie. Die Eucharistie ist der Vorgeschmack dessen, was den Gläubigen bei dem Hochzeitsmahl des Lammes verheißen ist (Offb 19, 9). "Wenn die göttliche Liturgie das Zentrum schlechthin des kirchlichen Lebens der Orthodoxen darstellt, dann nicht nur als ihre nach außen zur Erscheinung gebrachte Einheit, sondern vor allem als Vorwegnahme der Heilsvollendung." (Vletsis 2003, 82) Das Reich Gottes wird nicht nur verkündigt, sondern schon jetzt in seinem Anbruch erfahren. Die Eucharistie ist die "liturgische Wirklichkeit", welche Himmel und Erde, Gegenwart und Ewigkeit vereint (Theodorou 1968, 383f).

2.4 Liturgische Diakonie: die Umkehrung von Rang- und Wertordnungen

Die Begriffe liturgische Diakonie, Mikro- und Makrodiakonie, therapeutische und prophylaktische Diakonie wurden vom Verfasser dieses Textes bei einer Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen 1978 auf Kreta vorgeschlagen (Papaderos 1978a). Diakonie wird verstanden und dargeboten als Praxis des rechten Glaubens und der rechten Verherrlichung Gottes, welche ihr Zentrum in der eucharistischen Liturgie haben. "Der liturgische Impuls", so hieß es damals, bestimmt den Rhythmus des privaten und öffentlichen Lebens der Gläubigen seit den Anfängen der Orthodoxie. Jaap van Klinken fasste Jahre später die Essenz jenes Vortrags so zusammen: "The Liturgy is directing the will, the senses, and the goal (telos) of life to God, and seeing the whole of human existence as a diakonia of the divine purpose" (van Klinken 1989, 105). Ein anderer Begriff für dieselbe Sache ist die "Liturgie nach der Liturgie" (Bria 1978). Beide Begriffe haben sich inzwischen fest im ökumenischen Diakoniediskurs etabliert (Müller 1998, 57; Schröder 1989, 162). Der zweite Begriff kann jedoch dazu verleiten, die Diakonie als zweitrangig und inferior gegenüber dem Gottesdienstlichen der Liturgie zu sehen. Daher ist es besser, von der *liturgischen Diakonie* zu sprechen (s. Tsompanidis 1999, 169 ff).

Der Menschensohn Jesus Christus verkörpert und verkündet ein radikal neues Ethos. Er kehrt in der neuen Wirklichkeit des Reiches Gottes, das durch ihn selbst anbricht, alle Rang-, Wert- und Ehrenordnungen um. "Wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener." (Mt 20, 26b) Der Tisch und die mit ihm verbundenen Gesittungsformen kannten Bedienstete mit Ehren und Dienende ohne jedes Ansehen (vgl. Lk 22, 24ff). Das nimmt der Herr als Beispiel, um sein neues Ethos zu zeigen: Ich bin in eurem Kreis, im Kreis der Jünger, der Diener. Dies ist nicht der Weg der Fürsten und Herrscher dieser Welt, die Gewaltherrscher sind (vgl. Mk 10, 42; Mt 20, 25). Sein Weg ist der Weg des Kreuzes. Er sprengt die Grenzen der alten Ordnung der Nächstenliebe (Lev 19, 18) und weitet sie zur Feindesliebe (Mt 5, 44, zum "höchsten Inbegriff

der Tugend" nach Joh. Chrysostomos, Matthäus-Kommentar, 18. Homilie, zit. nach BKV 26, 330). Die Bergpredigt (Mt 5–7) zeigt diesen neuen Weg. Jesus öffnet den breiten, siebenmal siebzigmaligen, den unendlichen Raum der Vergebung (vgl. Mt 18, 22). Er gewährt Raum (Synchoresis) dem, der Buße tut, umkehrt und alte Normen und Vorstellungen hinter sich lassen kann. So wird Jesus zum wahren Diakon der Kenosis, der vollen Entäußerung und Hingabe um des Menschen willen (vgl. Phil 2, 5–8). Ein Blick in das Neue Testament zeigt die innere Einheit der Verkündigung (martyria), der eucharistischen Liturgie (eucharistia), des Dienstes (diakonia) im Zeichen der Liebe (agape) im Anbruch der neuen Wirklichkeit des Reiches Gottes in Jesus Christus (Apg 6f; 2 Kor 8 f).

Der eigentliche Grund der liturgischen Diakonie ist der Heilige Geist, Inspirator, Träger und Erhalter des wahrhaft christlichen Dienens nach dem Vorbild Christi. Deshalb darf der pneumatische Charakter der Diakonie keiner Rationalität, Struktur oder Zweckmäßigkeitserwägung zum Opfer fallen. Wenn eine bestens organisierte und wohlhabende diakonisch-kirchliche Institution nicht mit diesem geistlichen Grunde verwurzelt bleibt, ist höchste Gefahr im Verzug. Denn nur aus der Kraft des Heiligen Geistes wird diakonisches Tun und soziales Handeln im Rahmen der Kirche bestehen können. Nur der Heilige Geist wird die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen über alle nationalen, kulturellen, rassischen und sozialen Stände und Klassen, körperliche und geistige Behinderungen, ungeheilte Wunden und unversöhnte Erinnerungen aus der Geschichte hinweg gewähren können. Daher kann und muss liturgische Diakonie immer pneumatische Diakonie sein. Die Sorge um die geistliche Qualität der Wahrnehmung der christlichen Aufgaben muss stets aktuell bleiben. (Stollberg 1987, 930) Eine Trennung von diakonischem Tun und geistlichem Leben wird zur Entartung der Diakonie zu bloßem Aktionismus führen. Diakonische Institutionen, Anstalten, "Agenturen" müssen sich deshalb ihres geistlichen Grundes immer wieder neu vergewissern und der Versuchung Widerstand leisten, durch Verselbstständigung eher sich selbst als dem Menschen zu dienen.

2.5 Das orthodoxe Koinobion und die Idiorrhythmie der Moderne

Ideorrhythmon und Koinobion

Dem orthodoxen Mönchtum mit seiner "außerweltlichen Askese" wird vorgeworfen, dass es in sich verschlossen bleibt und jegliche Diakonie des in der "Welt" materiell oder geistlich leidenden Menschen vermeidet. Wie erklärt

[&]quot;Hiermit will er [Christus] nicht eine genaue Zahl bestimmen, sondern ausdrücken, daß man unbeschränkt oft, jedesmal, allezeit vergeben soll. Vielmehr, daß selbst wenn man dies tut, dennoch hinter der unendlichen Liebe Gottes zurückbleibt, wie ein Tropfen hinter dem grenzenlosen Meer und noch viel weiter." (Joh. Chrysostomos, 61. Homilie, Homilie Matthäus-Kommentar, BKV 26, 266 f)

sich dann aber die Behauptung, dass die bewusst gewählte monastische Lebensform doch eine prophetische Sendung für die Welt hat und erheblichen Einfluss auf das Leben und das Ethos vieler Menschen in Kirche und Gesellschaft nimmt? (Ierotheos 2002) Gewiss: Monastisches Leben heißt Apotaxis, das bedeutet Verwerfung der "Welt", Ferne von ihr. Besitzlosigkeit, Gehorsam und Keuschheit, Verzicht auf Ehe, Familie und Genuss, demütige Selbstverleugnung, Tragen des eigenen Kreuzes im Gebet, in der Suche der Ruhe (Hesychia) und in der vollen Hingabe an Gott allein sind Ideale, mit denen das Mönchtum die konsequente Nachfolge und Jüngerschaft Jesu verbindet (vgl. Mt 16, 24; Mt 19, 12; Mk 8, 34; Lk 14, 33; 1 Kor 7, 1).

Seit ihren Anfängen führte die vielgestaltige Askese immer wieder Menschen in die Wüste, wo sie sich im "unendlichen Aufstieg zum unendlichen Gott" übten (hl. Gregor von Nyssa, 331- nach 394). Obwohl das monastische Leben heute nicht mehr so zahlreich verfolgt wird, gilt nach wie vor die Erkenntnis, dass je authentischer das monastische Ideal erstrebt, erlebt und bezeugt wird und Klöster ihrer Sendung treu bleiben, ihre geistige Energie umso stärker auf die "Welt" zurückstrahlt. Der Hl. Berg Athos in Nordgriechenland und viele Klöster in orthodoxen Ländern, inzwischen auch in der Diaspora, sind Orte der Gnade Gottes, die durch ihre Abgeschiedenheit, ihre Ruhe, ihr Schweigen vielen jungen Menschen, Frauen und Männern, die sie anziehen, Lebenssinn vermitteln. Ebenso stark ist die Verbindung des einen oder anderen Klosters mit Menschen im In- und Ausland, die vom Kloster Rat und geistliche Nahrung holen. Geron, der Alte, bzw. der Starez, ist eine in der Orthodoxie bekannte und respektierte Gestalt. Es geht um Mönche, deren Einfachheit, Weisheit und geistliche Reife viele Menschen ermutigt, sie aufzusuchen, selbst solche, die z.B. führende staatliche oder andere Funktionen in der Gesellschaft haben. Auf Bitte von Bischöfen nehmen solche Mönche kurzfristig auch pastorale Aufgaben in der einen oder anderen Diözese wahr (vor allem Predigt und Beichte). Nicht unbekannt sind allerdings auch solche Mönche, die sich beeilen, trotz ihres jungen Alters solche Rollen zu "spielen" und dabei ziemliches Übel verursachen. Im Blick auf die zwischenkirchlichen Beziehungen sei hier angemerkt, dass das seinem Wesen nach auf strenge Wahrung der Tradition bedachte Mönchtum dem ökumenischen Geschehen meist skeptisch und kritisch gegenübersteht. Nicht ganz unschuldig daran ist die Tatsache, dass die alte Pilgertradition von manchen Tourismusmanagern auf ungeziemende Weise revitalisiert wird. Eine Folge davon ist die Überforderung der Klöster, zumal viele der Besucher, insbesondere solche, die mit der monastischen Tradition nicht vertraut sind, nicht die erforderliche Kenntnis und Sensibilität mitbringen. Eine intensivere Verständigung und Zusammenarbeit der Kirchen und Religionen im Bereiche des so genannten "religiösen Tourismus" scheint immer notwendiger zu werden. Das östliche Mönchtum kennt, im Unterschied zum westlichen, keine Orden. das Koinobion (Bauer 1963, 730 ff). ¹⁴ Das Idiorrhythmon, das auch als anachoretische, eremitische oder hesychastische Form erscheint, ist jene monastische Lebensweise, in der, abgesehen von einigen administrativen Angelegenheiten und von gemeinsamem Gebet vor allem an Sonn- und Feiertagen (wenn es sich um ein Leben im Kloster oder um ein Kloster herum handelt), jeder Mönch seinem eigenen Lebensrhythmus folgt. Im Koinobion dagegen ist das Wort selbst sein signum distinctivum, der koinos bios (koinos = gemeinschaftlich, bios = Leben), das Teilen des Lebens in jeder Hinsicht.

Die Geschichte und Gegenwart des Mönchtums lehrt, dass je konsequenter die Weltabgeschiedenheit eingehalten wird, umso deutlicher seine Botschaft von den Menschen vernommen wird, die im Lärm der "Welt" leben und sich bemühen, dem Weg der Liebe und der Mildtätigkeit nach Gottes Willen zu folgen.

Obwohl das Idiorrhythmon weiterhin viele Menschen anzieht, wird das *Koinobion* als die Hauptform der authentischen monastischen Organisationsund Lebensweise betrachtet und geschätzt. Wenn wir in die Geschichte blicken, so treten uns große monastische Persönlichkeiten wie Antonios der Große (251–356), Makarios (um 300-um 390) und Pachomios (292–346) in Ägypten, Hilarion (291–371) und Epiphanios (um 315–403) in Palästina und Zypern, Sabbas (439–532) und der Koinobiarch Euthymios (376 oder 377–473) vor Augen. Sie und andere haben als Väter des Mönchtums die Grundlagen des Baus gelegt, dessen Konturen Basileios der Große entscheidend geformt hat.

Die Lebensweise und die Organisationsform des Kultur gestaltenden Mönchtums im 4. Jahrhundert kommen im folgenden Text des hl. Basileios zum Ausdruck:

"Eine vollkommene Lebensgemeinschaft nenne ich diejenige, in der jeglicher Eigenbesitz verbannt ist, der Widerspruch der Meinungen vertrieben ist und alle Zerwürfnisse, Ehrgeiz und Streitigkeiten fehlen. Gemeinsam ist alles: Die Seele, der Wille, der Körper, das, womit der Körper ernährt und gepflegt wird, gemeinsam der Gott, gemeinsam das Handeln in Frömmigkeit, gemeinsam das Heil, gemeinsam die Kämpfe, die Schmerzen, die Siegeskränze, die Vielen sind Einer und der Eine ist nicht allein, sondern in Mehreren. Was gleicht dieser Politeia? Was ist glückseliger? Was verbindet und einigt mehr? Was ist anmutiger als diese Verschmelzung der Sitten und Seelen? Menschen verschiedener Abstammung und Nationalität vereinen sich zu derartiger Identität, daß sich eine Seele in vielen Körpern und die vielen Körper Organe des einen Willens zu sein scheinen. Der körperlich Schwache hat viele, die in

Idiot (von idios: eigen, privat, selbst, eigenartig, eigentümlich, besonderer) war im alten Hellas der Laie, im Gegensatz zum Fachmann, der Unbewanderte, der Nichtstudierte, jener, der das Gemeinsame, insbesondere öffentliche Verantwortungen, zu vermeiden suchte. Während im Griechischen heute das Wort die Bedeutung des Privatmannes hat, ist es von anderen Sprachen in der negativen Bedeutung des Schwachsinnigen übernommen worden.

ihrer Gesinnung mit ihm leiden; der seelisch Kranke oder Strauchelnde hat viele, die ihn heilen und wieder aufrichten. Sie sind einander gleichwertige Sklaven, sie sind einander Herren und sie erweisen sich in friedliebender Freiheit den höher einzuschätzenden gegenseitigen Dienst, den nicht die Notwendigkeit der Umstände durch Gewalt erzwingt (viel Unmut bringt diese nämlich den Gefangenen), sondern die Willensfreiheit in Freude hervorbringt. Die Liebe ordnet die Freien einander unter und die Willensfreiheit bewahrt ihre Freiheit. So wollte Gott von Anfang an, daß wir seien, und dazu hat er uns geschaffen. Sie rufen den alten Zustand des Guten wieder zurück und verdecken die Sünde des Urvaters Adam. Es gäbe nämlich keine Spaltung, keine Trennung und keinen Krieg unter den Menschen, wenn die Sünde nicht die Natur in Zwietracht gebracht hätte. Sie sind aufrichtige Nachfolger des Heilands und seines Lebens im Fleische. So wie jener nämlich einen Jüngerkreis bildete, in dem er alles gemeinsam und sich selbst allen gemeinsam darbot, so ahmen auch diese, wenn sie dem Abt gehorchen, d.h. die Lebensregel sorgfältig beachten, den Lebenswandel der Apostel und des Herrn in aller Genauigkeit nach. Sie eifern dem Leben der Engel nach und bewahren, wie diese, sorgfältig die Gemeinsamkeit. Bei den Engeln gibt es keinen Streit, keinen Zwist und keinen Disput; jeder besitzt, was allen gehört, und jeder verwaltet jedes Gut. Denn der Reichtum der Engel ist keine umschriebene Materie, die einer Einteilung bedürfte, als ob man ihn aufteilen müßte, sondern ein nicht-materieller Besitz und ein geistiger Reichtum." (Basileios d. Gr., Constitutiones monasticae, cap. XVIII., Asketische Vorschriften, PG 31, 1381C-1384)

Hesychia und Tat

Ein im Westen geläufiges Missverständnis betrifft das Verhältnis des östlichen Mönchtums zur Arbeit. Man verwechselt oft die Hesychia mit Tatenlosigkeit, wenn nicht sogar mit Faulheit. Dies ist weit von der Wirklichkeit entfernt, hat doch selbst der Einsiedler für seinen Unterhalt zu sorgen, während das Koinobion eher einem Bienenhaus gleicht, wo jeder eine Aufgabe hat und der Lebensrhythmus wenig Zeit übrig lässt für Muße. Sonst wären ja nicht die hohen Leistungen zu erklären, die Mönche durch alle Jahrhunderte hindurch vorzuweisen haben (Landwirtschaft, Bautätigkeit, Handschriften, Ikonenmalerei und andere kirchliche Künste und Handwerke, Betreuung von Gästen, Asylwerbern etc.). Allerdings: Für beide Formen des östlichen Mönchtums hat die Arbeit nicht den Stellenwert eines mönchischen Ideals. Die Arbeit ist da, um den Mönch zu ernähren und ihm die Möglichkeit zu geben, anderen zu helfen. Eine Distanz zur Arbeit zeigen gelegentlich nur jene, die heuchlerisch ihre "Spiritualität" demonstrieren wollen und dabei vergessen, dass auch Maria die Martha braucht! Gebet, Ruhe, Reflexion und Dialog über geistliche Fragen sind zwar notwendige Nahrung der Seele. Dann ist es aber Zeit, sich auch "zur Arbeit am äußeren Menschen" zu wenden (Methodius von Olympus, "Gastmahl" oder "Die Jungfräulichkeit", Schlussdialog: BKV 1911, 127; vgl. Röm 7, 22; 2 Kor 4, 16).

Bekannt ist in der russischen Kirchengeschichte der Streit (Ende des 15. Jahrhunderts) zwischen den "Belosersk"-Mönchen, die jegliche Geschäftigkeit und materielle Wohltätigkeit radikal ablehnten, und den Mönchen um Josef von Wolokolamsk, welche das Gegenteil meinten und hundert Jahre später den Sieg in jenem Konflikt davontrugen. Nunmehr durften Klöster Besitz haben und Wohltätigkeit ausüben (Krankenhäuser, Waisenheime, Schulen usw.) nach dem Beispiel der alten Kirche und der byzantinischen Klöster (Antonik 1997, 74 f). Trotz aller Besonderheiten gilt sowohl für das Mönchtum wie eigentlich für jeden Christen: Das tätige Leben, der bios praktikos, und der beschauliche bios theoretikos, die vita activa und die vita contemplativa, schließen einander nicht notwendigerweise aus.

Gegenseitig schließen einander hingegen das Koinobion und die idiorrhythmische Gesinnung der Moderne aus. Heute erscheint eine neue "Form des Götzendienstes…, die darin besteht, dass Gewalt, Geld und Wohlergehen vergötzt werden, die dann sinnloserweise drohen, im Leben der Menschen die Liebe des Dreieinigen Gottes, die Freiheit, die Unwiederholbarkeit der menschlichen Persönlichkeit ebenso zu verdrängen, wie den Vorgeschmack der Teilhabe am ewigen Gottesreich als dem einzigen wahren Sinn der menschlichen Existenz." (Botschaft 2000, 81f)

Die orthodoxe Kirche respektiert die individuellen Eigenarten und Rechte des Menschen als notwendigen Bestandteil der Unantastbarkeit seiner Person. Gerade aber weil sie die Person stets als Beziehung versteht, hat sie eine besonders kritische Stellung gegenüber dem Individualismus, in dem sie ernste Gefahren für die Kohärenz der Gesellschaft, vor allem aber für das Heil des Menschen sieht. Folgender Text, der den modernen Individualismus betrifft, darf sicher nicht als ein Pauschalurteil über die meisten Amerikaner heute verstanden werden und auf alle Fälle nicht nur über sie! Wir weisen hier auf diesen Text hin nur im Sinne einer selbstkritischen Besinnung: "Vielen Leuten zufolge – in mancher Hinsicht vielleicht laut der meisten – sind wir Menschen, zumindest in den USA, autonome Einheiten mit Bedürfnissen, Rechten und legitimen Werten unserer eigenen Wahl. Wir sind selbstproduzierende Quellen gültiger Ansprüche, im Wesentlichen unbelastet, uns selbst gegenüber verantwortlich und selbst-teleologisch (auto-teleological). Kurz, nennen wir es eine Philosophie expressiven Individualismus oder auch den Glauben an die Souveränität des Selbst. Dies ist ein sehr einseitiges Verständnis der menschlichen Person. Der Mensch ist ein freies, vernunftbegabtes und deshalb verantwortliches Geschöpf mit einem grundlegenden Drang zu fragen, um zu wissen, zu überlegen, zu richten und zu wählen – Gründe zu haben, etwas zu schätzen und zu lieben. Aus diesem Grund ist alles, was wir schätzen und lieben, verständlich und daher öffentlich. Alles, was vernünftig ist, geht über unsere rein privaten Vorstellungen hinaus; es ist etwas, was alle Leute teilen können. Unsere Fähigkeit, vernünftig zu wählen und zu lieben ist es, was uns erlaubt, an einem mit anderen Menschen geteilten moralischen Leben teilzuhaben, eine Ordnung, welche uns allen gemein ist." (Call to Civil Society 1998, 16)

Diese ungewöhnlich harte Selbstkritik hat sicher nicht die Absicht, die Würde, die Freiheit oder die individuellen Rechte des einzelnen Menschen in Frage zu stellen, zumal in einer Gesellschaft wie der amerikanischen, deren Sensibilität für die Durchsetzung selbstbestimmter Interessen von Individuen bekannt ist. Wir verstehen den Text eher als eine Warnung angesichts einer Verabsolutierung der Autonomie des Lebens, der Selbstbestimmung seines Ziels und Sinns sowie der Alleinherrschaft der Zweckrationalität im sozialen Handeln (Weber 1972, 12). Denn, wie gesagt, dies kann zur Aufsplitterung des "sozialen Körpers" führen, zur egozentrischen Verengung der interpersonalen Beziehungen und damit zur Auflösung der menschlichen Gemeinschaft. Jede Feier der heiligen Eucharistie und jede wahrhaft koinobiotische Koexistenz im Namen des dreieinigen Gottes ist die einzige Alternative zu dieser extremen individualistischen Gebrochenheit.

2.6 Horizontalismus versus Vertikalismus

In der eucharistischen Gemeinschaft ist jegliche Gegensätzlichkeit zwischen Horizontalismus und Vertikalismus theologisch nicht legitim. In der ökumenischen Diskussion stellt man oft fest, dass beide Begriffe von einer undifferenzierten Pauschalvorstellung belastet sind. Der so genannte Horizontalismus soll angeblich das Christentum des Westens auf eine diakonisch-soziale und politische Aktivität festlegen. Mit dem so genannten Vertikalismus will man dagegen das östliche Christentum mit einer hesychastisch-mystischen Gottbezogenheit und zugleich Weltabgeschiedenheit identifizieren. Social Gospel ist ein Stichwort für den ersten, Spiritualität eines für den zweiten Begriff.

Dem Social Gospel wird orthodoxerseits gelegentlich eine einseitige Sorge für das Irdische vorgeworfen, welche den Himmel völlig ausblendet (vgl. Mt 6, 25–34). In der Spiritualität wird hingegen ein wirklichkeitsfernes "In-die-Höhe-Schweben" gesehen, das an den Nöten des Menschen in der Alltäglichkeit vorbeigeht. Bei vielen herrscht immer noch das Bild einer Orthodoxie vor, die alles auf die Liturgie konzentriert, nur ein gänzlich weltabgewandtes Mönchtum kennt und nur eine das Weltliche herabwürdigende Spiritualität erstrebt (Starck 2003, 822). Das Jenseitige beherrscht den orthodoxen Menschen so stark, dass er am Diesseitigen, am Weltlichen, am realen Leben, passiv vorbeiwandelt, in voller Indifferenz für den historischen Ablauf und verantwortungslos dem Nächsten gegenüber. Ernst Troeltsch (1912) wie auch andere Autoren haben bei ihren Untersuchungen im Blick auf die Orthodoxie ein ähnliches Bild vor Augen gehabt. Die Distanz der Orthodoxie zum Weltlichen war für sie so offensichtlich, dass sie meinten, sicher davon ausgehen zu können, um das Wesen der Orthodoxie zu begreifen und die Schicksale

der orthodoxen Völker zu erklären. Abweichende Beispiele sozialen Engagements von Einzelpersonen – wie Basileios dem Großen oder Johannes Chrysostomos – werden als bloße Ausnahmen betrachtet. Es ist offensichtlich, dass auf beiden Seiten Unkenntnis und vorurteilsbelastete Vorstellungen herrschen, die leider nicht nur in der Theologie, sondern auch in anderen Sachbereichen, wie z.B. in der Wirtschaftstheorie, in der Literatur und in politischen und kulturellen Analysen anzutreffen sind. Auch am Ökumenischen Rat der Kirchen ist diese Problematik nicht vorübergegangen. Eine seiner Krisen, die noch andauert, geht darauf zurück, dass die einen im Rat mehr Theologie und Streben nach Einheit, die anderen hingegen mehr politischsoziales Engagement in den Mitgliedskirchen und im Wirken des Rates verwirklicht sehen wollen.

Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel formulierte bereits 1973 Vorschläge zur Überwindung dieser Polarisierung: "Eine Lösung der Krise im Ökumenischen Rat der Kirchen kann es nur geben, wenn wir zu einem Ausgleich dieser extremen Interpretationen der Ziele, Bestrebungen und letztlich des Wesens und der *raison d' être* des Ökumenischen Rates gelangen." Diese wäre von Anfang an, "die zerrissene und ferngerückte Einheit der Kirchen zurückzugewinnen, und dies sowohl in ihrer Artikulierung der Gemeinsamkeiten der Gnade, der Wahrheit und des Glaubens, die ihnen anvertraut wurde, wie auch in ihrer Untersuchung und Überwindung bestehender Unterschiede", damit die Diakonie gemeinsam unternommen werden und effektiver sein kann (Erklärung 1973, 526 ff).

Wie es auch immer sein mag, halten wir die genannte Scheidung von Horizontalismus und Vertikalismus für nicht zielführend, ja sogar für absurd. Eine Unterscheidung ist sachlich angemessen, eine Scheidung hingegen ist nicht nur absurd, sondern geradezu häretisch! Sie ist der Botschaft des Evangeliums und der Sendung der Kirche direkt zuwider (Fitzgerald 2002, 391 f). "Solange das Christentum…der Glaube an den Gott bleibt, dessen Sohn in dieser Welt Mensch geworden ist, muß das Leben der Welt, die Gott so sehr geliebt hat, im Mittelpunkt der Belange der Kirchen bleiben." (Ciobotea 1984, 138) Erst dadurch gewinnen Horizontalismus und Vertikalismus das richtige Verhältnis zueinander.

3. Mikrodiakonie und Makrodiakonie

Das Begriffspaar *Mikrodiakonie* und *Makrodiakonie* bezeichnet zwei Arten der christlichen Diakonie (Papaderos 1978a). Unter *Mikrodiakonie* sind karitative Maßnahmen der Kirchen sowie einzelner Christen zu verstehen, die zur Linderung des Leids von Menschen getroffen werden. Die *Makrodiakonie* hingegen betrifft darüber hinaus alles, was zum Aufbau einer Gesellschaft

beitragen soll, in der Respekt der Würde der Person jedes Menschen, Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit und Bewahrung der Schöpfung im Geiste des Evangeliums herrschen.

Mikrodiakonie wirkt kurzfristig-therapeutisch, Makrodiakonie langfristigprophylaktisch. Zu sagen, "nimm deine Bahre und geh!" (Joh. 5, 8), ist therapeutische Mikrodiakonie. Zu warnen, "sündige hinfort nicht mehr, damit dir nicht etwas Schlimmeres widerfahre" (Joh. 5, 14), ist prophylaktische Makrodiakonie.

Die Ausweitung des Diakoniebegriffs auf die *Makrodiakonie* birgt in sich die Gefahr, dass der Begriff, weit gefasst, undeutlich und nicht leicht operationalisierbar wird. Dies umso mehr, als alle Makro-Realitäten unser Wahrnehmungsvermögen oft allein deshalb überfordern, weil deren sehr komplexe Konturen nicht immer scharf und deutlich zu erkennen sind. Dasselbe gilt auch für die *Mikrodiakonie*, sogar mit dem zusätzlich belastenden Faktor, dass mikrodiakonische Aufgaben meist einen Dringlichkeitscharakter haben, während die *Makrodiakonie*, wie gesagt, das Mittel- bzw. Langfristige betrifft, und zwar in einer Phase der Menschheitsgeschichte, wo vieles sich in einem atemberaubenden Rhythmus bewegt.

Deutlich an dieser Stelle ist jedenfalls zu unterstreichen, dass beide, *Mikro*und *Makrodiakonie* parallel, komplementär und konsequent zu erstreben
sind. Und auch, dass *Mikro*- und *Makrodiakonie* keine *Wertbegriffe* sind.
Der Wert einer Handlung bemisst sich ja nicht nach ihrer Größe oder äußeren
Bedeutung. Wer vermag schon zu sagen, was in den Augen Gottes mehr
Wert hat: das "Scherflein der Witwe" (Mk 12, 41 f) oder ein groß angelegtes
diakonisches Programm?

3.1 Der "Geringste" und sein persönliches Leid

Aus der Geschichte der Mikrodiakonie seien nur Konstantinopel und Kappadokia genannt, die hier stellvertretend als Beispiele für die "Diakonie am Geringsten" gelten sollen. Sowohl um die Hagia Sophia als auch besonders um das Pantokrator-Kloster herum waren diakonische Anstalten wie Krankenhäuser mit angeschlossenen medizinischen Ausbildungsstätten, Altersund Pflegeheime entstanden, sehr bedeutende soziale Anstalten der mittelbyzantinischen Zeit (Beck 1959, 64). Basileios der Große baute in Kappadokia größtenteils aus eigenen Mitteln Genesungsheime, Pilgerhospize, Wohnungen für Ärzte, Pfleger und Priester, Werkstätten für Handwerker, Stallungen, Scheunen usw. Ihm ging es jedoch nicht allein um die Linderung von alltäglichen Nöten. Er achtete zugleich in besonderer Weise auf die Unterdrückten und Rechtlosen, auf die Sklaven: "Hört ihr Völker, hört aufmerksam, ihr Christen! So spricht der Herr, nicht mit seiner eigenen Stimme, sondern durch den Mund der Sklaven..." (Basileios d. Gr., 7. Homilia dicta tempore famis et siccitatis 8; PG 31, 324C–325A)

In diesem Geist hat die Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch mikrodiakonische Dienste geleistet und fährt auch heute fort, ihre philanthropische Tradition nach Kraft und Bedarf zu pflegen. Konzentrierte, überregionale und bis zu einem gewissen Grad verselbständigte diakonische Strukturen kennt allerdings die Orthodoxie nicht. Organisatorisch und hinsichtlich ihrer Kapazität wäre sie auch kaum in der Lage, eine solche Art von Diakonie zu entfalten. Die Ortskirche (Pfarrgemeinde), die die hl. Eucharistie in Einheit mit ihrem kanonischen Bischof feiert, bleibt weiterhin der Hauptort, aus dem die liturgische Diakonie ihre Inspiration schöpft und ihre Dynamik in den Dienst des Menschen stellt. Auf der Ebene einer Diözese oder auch einer autokephalen Kirche gibt es diakonische Einrichtungen und Aktivitäten, die übergemeindliche Aufgaben zu erfüllen trachten. Man beobachtet eine große Differenzierung unter den Gemeinden, den Diözesen, den autokephalen Kirchen hinsichtlich der Struktur und der Effizienz der Dienste, des Engagements der Laien, der Prioritäten des diakonischen Tuns. Die Differenz machen meistens die Personen und weniger die objektiven Gegebenheiten aus. Kirchen, die heute aus ihrer Asche wieder entstehen, wie die orthodoxe Kirche in Albanien, entfalten eine erstaunliche diakonische Tätigkeit. Andere, die auf die Mission ein Schwergewicht legen (wie das Ökumenische Patriarchat für Asien oder das Patriarchat von Alexandrien für Afrika), verbinden enger die Diakonia mit der Martyria (Zeugnis) und werden dabei interorthodox, gelegentlich auch ökumenisch unterstützt. Letzteres gilt für die diakonische Arbeit in mehreren orthodoxen Kirchen. Seit einigen Jahren wird seitens der Kirche in Griechenland die vom Gesetz vorgesehene Möglichkeit wahrgenommen, durch NGOs, die von der Kirche gegründet und betrieben werden, auch staatliches Geld für Entwicklungsarbeit und karitative Tätigkeit im Ausland, vor allem in Krisensituationen, zu nutzen.

Zuletzt ist wieder auf das orthodoxe *Kloster* hinzuweisen. Wie seit alten Zeiten, so unterhalten auch heute viele Klöster Anstalten für Kranke, Arme und überhaupt Notleidende und entfalten andere mikrodiakonische Tätigkeiten. Das Kloster bleibt weiterhin ein selbstverständlicher Zufluchtsort für alle, ohne jegliche Unterscheidung oder Diskriminierung.

3.2 Das Kreuz Christi und die "Gekreuzigten" der Erde

Christliche Existenz steht im Zeichen des Kreuzes, der Auferstehung und der eschatologischen Erwartung. Das heißt, im Zeichen der Liebe, des Todes, des Lebens. Die orthodoxe Ikonographie hat eindrucksvoll den Abstieg des Gekreuzigten in den Hades dargestellt, wo er die gute Botschaft des Lebens gepredigt hat (1 Petr 3, 19). In seiner katechetischen Rede zu Ostern erinnert Johannes Chrysostomos an Jesajas' Voraussage: Die Hölle war voll Bitterkeit, als sie dir dort unten begegnete (vgl. Jes 14, 9). Chrysostomos jubelt: "Niemand trauere ob seiner Sünden, denn Verzeihung ist aus dem Grabe auf-

geleuchtet! Niemand fürchte den Tod, denn der Tod des Heilandes hat uns frei gemacht... Er, der zur Hölle hinab fuhr, hat der Hölle ihre Beute weggenommen... Er ließ sie Bitterkeit erfahren, als sie von seinem Fleisch kostete. Er plünderte den Hades, indem er in den Hades hinab stieg...Christus ist auferstanden und es fallen die Dämonen... Christus ist auferstanden und das Leben waltet." (PG 59, 721-724) Treue Nachfolge kann eigentlich nichts anderes heißen, als auf die Botschaft dieses Abstiegs genau zu hören: Der theologisch legitime Ort der Kirche zwischen der Auferstehung und der Parousia ist die Hölle: nämlich überall dort zu sein, wo die Hölle sich ins Diesseits des Menschen, der Menschheit und der natürlichen Umwelt projiziert! (Papaderos 1986, 379f und 1987a, 4 ff) Gerade da, wo das Dämonische auf die eine oder andere Art die geringsten Brüder Christi quält und kreuzigt und zur Beute macht. Teilnahme am Leiden Christi bedeutet, mit ihm sein, der "durchs Leiden des Todes mit Preis und Ehre gekrönt" erscheint, wie es in der parakletischen Christologie der Epistel an die Hebräer heißt (Hebr 2,9 ff): In allem seinen Brüdern gleich, teilhaftig an ihrem "Fleisch und Blut", den Teufel entmachtend, der die Gewalt des Todes hatte, alle erlösend, die durch die Furcht des Todes lebenslang Knechte sein mussten, als den barmherzigen und treuen Hohenpriester des Volkes vor Gott (Hebr 2, 14–17), als den großen Künstler des Mitleids. Christi und seiner Heiligen Leidensweg (Martyrium) bleibt somit für die Kirche das permanente Zeichen grenzenloser Solidarität, in der Gott sein Volk durch alle Qual und Not hindurch begleitet mit seinem Geist (siehe z.B. das Martyrium des hl. Polykarpos, BKV 14, 297 ff). Das Bekenntnis, dass Jesus Christus durch sein Kreuz und seine Auferstehung die Mächte des Bösen und des Todes besiegt hat, bedeutet Ermächtigung der Kirche und Auftrag, die Mächte und die Strukturen jeglicher Verneinung des Humanum, jeglicher Tyrannei und Unterdrückung des Menschen anzuprangern, wie dies der hl. Basileios getan hat in seiner Homilie "Wider die Wucherer", die auf die Notlage der Armen erbarmungslos spekulierten (PG 29, 264D-280C; vgl. Hamman 1964, 95 ff). Gleiches gilt für die unzähligen Verteidiger der geringsten Brüder Christi, die "Gekreuzigten" der Erde. Christus identifiziert sich mit ihnen, mit allen seinen "geringsten Brüdern" (Mt 25). Johannes Chrysostomos schildert dies mit Bildern einer klassischen Rhetorik. Es geht um Lauheit, Eifer, Furchtsamkeit, Mannhaftigkeit, Reichtum und Armut. Christus wird als Verwandter, Bruder, Miterbe des Menschen in Not dargestellt: "Hältst du es denn nicht für etwas Großes, den Becher zu halten, aus dem Christus trinken, den er zu seinem Munde führen will? Weißt du nicht, daß es sonst nur dem Priester erlaubt ist, den Kelch des Blutes zu reichen? Ich aber, sagt der Herr, schaue da nicht so genau darauf; wenn du mir den Kelch reichst, nehme ich ihn an; und wenn du ein Laie bist, weise ich ihn nicht zurück. Auch verlange ich nicht dasselbe zurück, was ich gegeben habe, denn ich will ja nicht Blut, sondern nur frisches Wasser. Da bedenke wohl, wer es ist, dem du zu trinken gibst, und sei voll heiliger Furcht. Bedenke, daß du (gleichsam) ein Priester Christi wirst, indem du mit eigener Hand nicht Fleisch, sondern Brot, nicht Blut, sondern einen Becher frischen Wassers darbietest. Christus hat dich mit dem Gewande des Heiles bekleidet, hat dich selbst in eigener Person bekleidet [vgl. Gal 3, 27]; bekleide du ihn wenigstens durch deinen Diener. Er hat dir die Herrlichkeit des Himmels verliehen; befreie du ihn wenigstens von Kälte, Blöße und Scham. Er hat dich zum Mitbürger der Engel gemacht; teile du wenigstens dein Dach mit ihm, nimm ihn wenigstens so wie deinen Diener in dein Haus auf. Ich weise diese Behausung nicht zurück, obgleich ich selbst dir den ganzen Himmel geöffnet habe... Ich habe dich vom Tode auferweckt; von dir selbst verlange ich aber nicht dasselbe, sondern sage nur: Wenn ich krank bin, komme wenigstens, mich zu besuchen.

Wenn also auf der einen Seite die Gaben so groß sind, und die geforderten Gegengaben so gering, und wir nicht einmal das geben wollen, welche Höllenstrafen verdienen wir dann nicht dafür! Da werden wir ganz mit Recht dem Feuer überantwortet, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn wir uns noch härter zeigen als Steine. Oder welche Unempfindsamkeit verrät es nicht, wenn wir trotz solcher Gaben, trotz solcher Verheißungen zu Sklaven unseres Geldes werden, das wir doch bald auch wider Willen verlassen müssen? Andere haben ihr eigenes Leben hingegeben und ihr Blut vergossen; du willst nicht einmal deinen Überfluß für das Himmelreich, für so herrliche Siegeskränze opfern!" (Johannes Chrysostomos aus dem Matthäus-Kommentar, 45. Hom. zum Gleichnis vom Sämann, Mt 13, 18ff, BKV 26, 38 ff)

In diesem Sinne gilt: "Wir orthodoxen Christen, sowohl Kleriker als auch Laien, müssen ständig bestrebt sein, die Wirklichkeit Christi in unser Leben einfließen zu lassen, damit wir Gottes Liebe für die Menschen auf jede nur erdenkliche Weise zum Ausdruck bringen können: persönlich, sozial, kirchlich und politisch. In den vielen Ländern der Welt mag unser christliches Handeln in sozialen und politischen Belangen in je neuen und sich verändernden Kontexten unterschiedlich zum Ausdruck kommen, aber sowohl Inspiration als auch Ziel unseres Handelns müssen stets die Verherrlichung Gottes durch die Erlösung des Menschen von Versklavung und Unterdrückung sein." (Church's Struggle 1975, 1)

3.3 Die sozialstrukturierte Sünde: das Engagement für soziale Gerechtigkeit und Befreiung

Am Beispiel der großen Kirchenväter, von denen viele eine umfangreiche Mikrodiakonie entwickelt haben, können wir am besten sehen, was christliche Makrodiakonie heißt. Bekannt ist, wie sehr ihre Sorge dem ganzen Menschen, zugleich aber auch der ganzen Menschheit galt. Und sie verstanden diese Solidarität recht sowohl im Lichte der christlichen Nächstenliebe als auch in der eschatologischen Perspektive (Mt 25, 31–46). Es schmerzte sie

das Böse in seinen vielfältigen Wirkungsformen und Konsequenzen, sowohl in der persönlichen wie in der sozialstrukturierten Sünde, und in den dehumanisierenden Mächten und Strukturen. Sie wussten recht gut, dass die Nachfolge Christi den Einsatz für soziale Gerechtigkeit verlangt.

Sie wussten ferner: Die Zungenverwirrung beim Bau des Turms von Babel war die Strafe für die Hybris des Menschen, der wie Gott sein will und sich dadurch von ihm entfernt. Die Hymnographie der orthodoxen Kirche zum Pfingstfest – zum eigentlichen Anti-Babel, preist die feurigen Zungen als den Ruf Gottes an die ganze Menschheit, jene Verwirrung und Spaltung zu überwinden und in der Kraft des Heiligen Geistes ihre Einheit zu finden. Diese gigantische Aufforderung scheint einer Riesenumgestaltung gleich, die nur durch einen feurigen Schmelzprozess erstrebt werden kann. Deshalb hat Gott den Aposteln Zungen wie von Feuer geschenkt. So sollte auch die Zunge der Zeugen Christi immer sein: wie von Feuer! Er selbst ist ja gekommen, "um Feuer auf die Erde zu werfen" (Lk 12, 49). Vor allem dort, wo "fromme" Unfruchtbarkeit stolz und heuchlerisch waltet (vgl. Mt 3, 10): "Wärest du auch ein direkter Nachkomme Abrahams, und könntest du tausend Patriarchen unter deinen Ahnen zählen, du wirst doch doppelt gestraft werden, wenn du ohne gute Früchte bleibst." (Johannes Chrysostomos, 11. Homilie Matthäus-Kommentar, BKV 23, 185)

Zunächst muss der Begriff sozialstrukturierte Sünde erklärt werden, da er missverständlich ist. Struktur ist ein soziologischer, Sünde ein theologischer Begriff. Die Sünde setzt den freien Willen und die Entscheidungsfreiheit voraus. Eine Struktur kann nicht von vornherein als sündig bezeichnet werden. Nur sündhaft handelnde Menschen schaffen dehumanisierende Strukturen, die dann in die Sünde führen. Der Kampf der Christen, der Kirche gegen die sozialstrukturierte Sünde ist kein politischer oder revolutionärer Kampf allein, vielmehr ist er geistlich begründet: "Die Einsicht, daß Unrechtsstrukturen eine ,himmlische' Dimension haben und daß einzig der Heilige Geist das Reich Gottes in der Geschichte bewirken kann, ist wesentlich für den christlichen Zugang zu Unrechtsstrukturen und Befreiungskämpfen. Die Kirchen wissen, daß mehr auf dem Spiel steht als menschliche Unvollkommenheiten und Hindernisse, und daß daher alle spirituellen Ressourcen gefordert sind, um den Widerstand gegen das Handeln nach dem Willen Gottes zu überwinden." (Church's Struggle 1975, 2) Zudem ist zu erkennen, dass die Mächte des Bösen, die "Kosmokratores der Finsternis" (Eph 6, 12), auch Menschen innerhalb der sozialen Strukturen zur Sünde verführen können, ja, sie können sich in das Leben der Kirche einschleichen. "Wie schnell können Herrschaft, der Wunsch nach Macht, Ruhm und Wohlstand, menschlicher Stolz und Gier, Indifferenz und Lethargie, in das Leben der christlichen Gemeinde eindringen und ihren Kampf gegen die Mächte wirkungslos machen." (Church's Struggle 1975, 2)

Nach alter byzantinischer Tradition ist die orthodoxe Kirche in vielen Bereichen des öffentlichen Lebens anwesend. Dadurch erstrebt sie zwei Ziele: ei-

nerseits die in solchen Bereichen tätigen Menschen pastoral (mikrodiakonisch) zu begleiten, andererseits aber die Absicht, staatliche und soziale Strukturen mit Werten und Prinzipien des Evangeliums (makrodiakonisch) zu durchdringen. Die Erkenntnis, dass die stets notwendige und unabdingbare Mikrodiakonie in enger Verbindung mit der Makrodiakonie stehen muss, stellt drei Aufgaben an die Spitze der Prioritäten der Kirche: erstens den Aufbau einer solidarischen Gemeinschaft und Gesellschaft, zweitens die diakoniebezogene Mission¹⁵ und drittens das Engagement für soziale Gerechtigkeit und Befreiung.

Im liturgischen Leben erfährt der Gläubige in besonderer Weise eine lokale und zugleich universale, gegenwärtige und zugleich diachronisch-ewige Sammlung von Gläubigen, eben die Kirche, welche die solidarische Gemeinschaft *kat' exochen* ist (Apg 2, 42–47; 4, 32–37). In ihr lernen die Gläubigen, die Last der anderen mitzutragen (Gal 6,2), vor allem die Starken die Schwachheit der Machtlosen. Denn Christen leben vom Angenommensein durch Christus und sollen auch im Annehmen aller leben, ohne Unterscheidung, grenzenlos und bedingungslos, damit selbst die Heiden (die einstigen und die heutigen!) lernen, Gott zu preisen für seine Erbarmung (Gal 5, 1–7.9). Darüber hinaus erfährt der orthodoxe Christ in der Liturgie, dass er nicht als isoliertes *Individuum* vor Gott steht, sondern vielmehr als *Person* in interpersonaler Liebeskommunikation mit Gott und dem Mitmenschen nach dem Grundprinzip orthodoxer Soteriologie und moralischer Gesinnung, welches sich schematisch wie folgt wiedergeben lässt:



Meine Liebesbewegung zum mitmenschlichen "Du" ist deshalb möglich, weil Gott erst die versöhnende Liebesbewegung zu mir in Jesus Christus getan hat, auf die ich jedoch nur durch meine Liebe zu meinem Nächsten antworten kann (Mt 5, 23 f). In diesem Sinne sind Christologie, Soteriologie und Ethik auf das Engste miteinander verbunden (Papaderos 1970, 14 ff.).

Dieses liturgische Einheits- und Gemeinschaftsbewusstsein wirkte sich jahrhundertelang Kultur gestaltend und Gemeinde bauend aus. Das Milieu des Mit- und Füreinander-Seins hat eine koinobiotisch-solidarische Symbiose

Die Frage der Mission kann hier nicht behandelt werden. Die orthodoxe Kirche darf mit Dankbarkeit auf von Gott reichlich gesegnete Missionsarbeit in der Vergangenheit, aber auch in der Gegenwart blicken. Es ist jedoch immer falsch, "die Gipfel unserer Berge mit den Tälern der anderen" zu vergleichen. Neben den positiven Erfolgen der orthodoxen Mission stehen "Perioden und Zeiten der Wirkungslosigkeit und Erstarrung"; diese sind u.a. auf "historische Entwicklungen und religiöse bzw. gesellschaftliche Umwälzungen" zurückzuführen, "die die Orthodoxie viel gekostet haben", wie einst das Vordringen des Islams in die arabische Welt, die bereits weitgehend christianisiert war, sowie der Marxismus-Leninismus in Russland (Yannoulatos 1999, 99 f).

gestaltet, vor allem in den ländlichen orthodoxen Gesellschaften. Trotz aller Spannungen und Konflikte der menschlichen Alltäglichkeit hält dieses geistige Milieu eine Hilfsbereitschaft wach, die immer wieder irgendwie automatisch einsetzt, wenn es darum geht, dem Nachbarn in Not oder in der Freude beizustehen, dem Verfolgten und dem Bettler Zuflucht zu bieten, den Fremden, der unerwartet in einem Dorf erscheint, zu empfangen, wie es sich geziemt. Schon nach altgriechischer Tradition wird der Fremde ($\xi \acute{\epsilon} vo \varsigma$) als ein von Gott dem Dorf Anvertrauter und in eben dieses Gewiesener verstanden und respektiert. Selbst in Städten bleibt diese spontane Hilfsbereitschaft noch weitgehend intakt, trotz der auflösenden Folgen der Urbanisierung und Individualisierung des Lebens.

Dank des neuen Ethos des Evangeliums haben sich bekanntlich schon in den frühen Zeiten der Christenheit vielfache Formen spontaner Solidarität und Strukturen gegenseitiger Hilfe entwickelt, um in Situationen individueller oder kollektiver Not – die ja nicht immer nur materieller Natur ist – tätig werden zu können. Hier mag ein Glas Wasser, dort ein parakletisches Wort des Trostes oder auch der Ermahnung nötiger sein als alle Güter der Welt. Ohne im Geringsten die Bedeutung der organisierten Wohlfahrt zu unterschätzen, sollte man sich dessen bewusst sein, dass niemand je wird ermessen können, was die schweigende Liebe in der wahrhaftig solidarischen Gemeinschaft getan hat und tut, ohne dass die linke Hand weiß, was die rechte tut (vgl. Mt 6, 3).

3.4 Wirtschaft, Konsum und Askese

Orthodoxie und Wirtschaft

"Arm ist wer viele Bedürfnisse hat": Diese Aussage des Hl. Basileios (An die Reichen, PG 31, 292B; BKV 47, 248) richtet eine kritische Frage an das Wirtschaftsdenken der modernen Konsumgesellschaft vom Standpunkt der Askese aus. Die Frage betrifft auch den Teilaspekt *Orthodoxie und Wirtschaft*, der hier nur kurz erörtert werden soll.

Einen Versuch, sich ihm systematisch anzunähern, hat Alfred Müller-Armack mit seiner Studie über die "Religionssoziologie des europäischen Ostens" unternommen. Er hat sich die Aufgabe gestellt, zu zeigen, "wie tief und umfassend die Wirkung der geistigen Tradition der Ostkirche im staatlichen und wirtschaftlichen Leben ihrer Völker ist". Dies sei deshalb ein schwieriges Unternehmen, weil "die realsoziologische Wirkung der Ostkirche" äußerlich wenig zutage trete. Um sie zu verstehen, brauche man sich nur die verschiedenen Möglichkeiten klar zu machen, in denen sich "religiöse Strukturen in konkrete Kulturformen umzusetzen vermögen. Unter ihnen sind die verdecktesten Wirkungsweisen oft die nachhaltigsten." Da Erfahrungen aus der Analyse von Kalvinismus, Luthertum und Katholizismus gezeigt hätten, "wie sich auf höchst realistischen Wegen geistige Kräfte in Formen weltlicher

Kultur umsetzen", sei es der Mühe wert zu sehen, ob und inwiefern in der Tradition der orthodoxen Kirche die enge Beziehung zwischen Wirtschaftsund Glaubensgeschichte auch bestehe (Müller-Armack 1959, 328-370; Zitate 333, 335, 334). Das Ergebnis seiner Studie ist, dass auch in der Ostkirche die Macht des Geistigen durchaus in Beziehung zu den wirtschaftlichen und ökonomischen Verhältnissen stehe, jedoch eher hemmend denn fördernd. Dies gelte selbst im Blick auf den Kommunismus: Dieser, eine im Kern aus dem Westen stammende politische Theorie, sei durch die ostkirchliche Tradition weit von seinen ursprünglichen, traditionellen Kräften entfernt worden. Müller-Armacks Grundthese: Die für den östlichen Menschen kennzeichnende mystische Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens, das "Erlebnis der unmittelbaren Transzendenz", führe zur hingebungsvollen Versenkung "in eine strahlende, überirdische Welt, an der der Gläubige teilnimmt". Es sei eine Religiosität, welche "den Triumph der Offenbarung über das irdische Leben" feiert. Diese Unmittelbarkeit, "die gleichsam das Positive dieser Glaubenshaltung angibt", habe nun drei, in ihr selbst noch nicht sichtbar vorhandene, aber von ihr bestimmte Konsequenzen:

- Gleichgültigkeit "gegenüber einer Vermittlung und Sicherung des transzendenten Kontaktes durch den Verstand". Folge: Der Ostkirche fehle "einer der westlichen theologischen Spekulation entsprechende dauernde gedankliche Auseinandersetzung mit den religiösen Zentralproblemen". Dies ermutige nicht die breitere geistige Entfaltung.
- 2. Die Unmittelbarkeit, mit der sich der Einzelne seines religiösen Erlebnisses bewusst wird, habe das relative Zurücktreten des Priestertums "als wesensnotwendige, vermittelnde Instanz" bedingt. Bei aller Ähnlichkeit hierin mit der römisch-katholischen Organisation bestehe deshalb "ein wesentlicher Unterschied, der seinen sichtbaren Ausdruck in der betonten Ablehnung aller päpstlichen Hierarchie und Spruchgewalt in der Ostkirche findet".
- 3. Die unvermittelte Transzendenz finde "ihren Ausdruck in der relativen Bedeutungslosigkeit, die damit das Weltleben aus der Perspektive des Religiösen erhält" (Müller-Armack 1959, 346–348).¹⁶

Die Erkenntnisse von Müller-Armack haben wir teils bestätigt, teils als widersprüchlich oder als den objektiven Gegebenheiten nicht entsprechend

In eine ähnliche Richtung führen Versuche, die mit der Terminologie und der Methode von Max Weber die These vertreten, dass die orthodoxe Kirche eine passive, außerweltliche Askese und eine rein spekulative Theologie entwickelt hätte, statt aufgrund ihrer Anthropologie und der sozialen Lehre der Kirchenväter einer innerweltlichen Askese den Vorrang zu geben und sich ernsthaft mit der Frage zu befassen, wie diese der Kirche hätte helfen können, ihren Glauben im alltäglichen und sozialen Leben als dynamische Realität wirken zu lassen; nämlich alle Bereiche des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens mit dem christlichen Glauben zu durchdringen (Savramis 1963, 334 ff.; 1987, 1125).

nachgewiesen (Papaderos 1975). Aus dieser Beurteilung ist hier Folgendes festzuhalten:

Divergenzen im Glauben führen ohne Zweifel zu differenzierten sozialethischen Auswirkungen. So eng jedoch das Verhältnis zwischen Dogma, Ethos und Leben sein mag, so dürfen doch andere Faktoren nicht übersehen werden. So ist zu dem oben Genannten kurz zu sagen:

1. Das Letzte, was man von der orthodoxen, in ihrer Haupttendenz apophatischen Theologie erwarten dürfte, wäre eine Vermittlung und Sicherung des transzendenten Kontaktes durch den *Verstand*. Dies stünde ja schon im direkten Gegensatz zum ersten Satz dieses Beitrags! Rechtgläubig, d.h. orthodox sein heißt nicht, Sicherheiten zu besitzen. Es heißt, zuversichtlich in den Spiegel der göttlichen Doxa und Liebe zu schauen, den rätselhaften Umrissen zu vertrauen und in der Geborgenheit des Erkannt-worden-Seins Ruhe zu finden (vgl. 1 Kor 13, 12).

Theologische Auseinandersetzungen hoher Spannung und profunder intellektueller Anstrengung hat der christliche Osten fast ununterbrochen gehabt. Was die breitere geistige Entfaltung betrifft, so ist die Stagnation nach 1453 eher historisch bedingt: Auswanderung der meisten Gelehrten aus Byzanz in den Westen (wo sie wesentlich zur Renaissance beigetragen haben), aufgezwungene Finsternis im Bildungsbereich unter der ottomanischen Herrschaft, Versuch im petrinischen Russland, die Kirche zu marginalisieren und zu verweltlichen, um nur die Hauptgründe zu nennen. Dennoch ist die Orthodoxie konstant offen gewesen gegenüber der geistigen Entfaltung und der wissenschaftlichen Forschung. Gleich nach der Eroberung Konstantinopels hat z.B. der neue Patriarch Gennadios Scholarios die noch heute aktive Große Schule in Konstantinopel gegründet. Gelehrte, die den Kontakt auch mit dem Westen pflegten, haben dort das antike und byzantinische Erbe parallel zu den damals modernen Wissenschaften, auch Naturwissenschaften, gelehrt. Selbst während der finsteren Zeit der langen Versklavung haben griechische Geistliche z.B. die Systeme von Cartaesius, Galilei u.a. im Osten bekannt gemacht und Werke der Physik, Mathematik, Astronomie etc., sogar Voltaires Schriften, ins Griechische übersetzt und verbreitet. Die größte Zahl der im Westen Studierenden, von denen viele als namhafte Gelehrte und Aufklärer der orthodoxen Völker gewirkt haben, waren orthodoxe Geistliche oder Stipendiaten der Kirche bzw. des einen oder anderen Klosters.

2. Vom geistlichen Amt ist schon oben die Rede gewesen. Die von Müller-Armack angedeuteten und die weiteren Differenzen im Verständnis des Amtes könnten weitgehend überwunden werden durch die offizielle beiderseitige Rezeption der bereits verabschiedeten drei Dokumente der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römischkatholischen Kirche und der orthodoxen Kirche ("Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit" – München 1982, "Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche" – vorbereitet in der Orthodoxen Akademie Kretas 1984, verabschiedet in Bari 1987 –,

"Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes" – Valamo, Finnland 1988).

3. Zum Stellenwert des Weltlichen haben wir ebenfalls mehrmals gesprochen. Es sei nochmals betont, dass der christliche Osten nicht vor dem Pseudodilemma steht, Ja oder Nein zum Weltlichen zu sagen. Das Kriterium ist immer seine Qualität, seine Wertordnung in der Sinngebung des menschlichen Lebens.

Richtig ist, dass der orthodoxen Dogmatik der Begriff der Prädestination fehlt, "der sich im Kalvinismus als so entscheidend erwies für die Entwicklung einer Lebenshaltung, die Max Weber als innerweltliche Askese bezeichnet hat." (Müller-Armack 1959, 354) Dass aber deshalb in der Orthodoxie dem weltlichen Leben eine unmittelbare religiöse Bedeutung nicht zukomme (ebd.), ist sicher falsch. Richtig ist zu sagen, dass die orthodoxe Kirche, sofern sie unter der Leitung von besonnenen Personen stand, einen gewaltigen Einfluss auf das tägliche Leben des Volkes ausgeübt hat und noch ausübt. Sie sieht es nicht als ihre Aufgabe, das Leben der Gläubigen bis in die Einzelheiten zu regeln. Sie inspiriert jedoch den Staat, durch seine Gesetzgebung soziale Gerechtigkeit und Humanität zu fördern. Sie organisiert zwar nicht selber das soziale und wirtschaftliche Leben, ihr Geist aber durchtränkt es. Trotzdem finden wir die genannte Kritik nicht nur hilfreich, sondern geradezu notwendig für eine nüchterne Beurteilung der modernen Herausforderungen, vor denen die Orthodoxie steht. Auch sie braucht enorme Kraft und Nüchternheit, um die heutige Eigenart des Weltlichen recht zu erkennen und dem Menschen entsprechende Orientierungshilfe zu bieten.

Rigorose Skepsis gegenüber dem Reichtum

Gegenüber dem Reichtum gibt es eine Tradition grundsätzlicher Skepsis ohne jede Differenzierung, die auch heute noch in Predigten und schriftlichen Dokumenten vertreten wird. Sie erinnern an sehr alte Warnungen von Basileios dem Großen (Homilie 7, Gegen die Reichen, PG 31, 277C–304C): "Du nennst dich arm: da gebe ich dir recht. Denn arm ist, wem tausenderlei Dinge fehlen, und du hast zahllose Bedürfnisse durch die Unersättlichkeit deiner Begierden." (zit. nach Hamman 1964, 86) "Wozu brauchst du Reichtum? Um dich eleganter zu kleiden? Ein kleiner Rock, dein ganzer Bedarf an Kleidung ist damit gedeckt. Oder willst du mit deinem Reichtum üppiger speisen? Ein einziges Brot vermag den Magen zu füllen." (zit. nach Hamman 1964, 81)

Diese rigorose Skepsis dem Reichtum gegenüber ist für orthodoxe Christen auch heute noch bedeutsam, erinnert sie uns doch daran, dass uns das Streben nach materiellem Reichtum häufig den Blick auf das Wesentliche verstellt. Dies umso mehr, als die heutige Globalisierung viele Einzelne und ganze Volksmassen in Unsicherheit und Not stürzt. Jeder bewusste Christ muss der Erkenntnis zustimmen, dass "die heutige marktfundamentalistische Wirtschaftsordnung dem Evangelium widerspricht und ein Verbrechen an Milli-

arden von Menschen ist, die in Armut, Krankheit und Unwissenheit leben müssen. Jesus würde heute wohl nicht nur die Tische im Tempel umwerfen." (Global Marshall Plan 2005, 5) Dies aber verlangt den Kampf für eine echte Balance.

Besitzen und Teilen

Die Lebens- und Gütergemeinschaft der Urkirche blieb noch lange in Erinnerung. Charakteristisch ist folgende auch für die spätere Zeit tonangebende Grundthese aus dem 2. Jahrhundert: "Du sollst den Bedürftigen nicht abweisen, sondern alles mit ihm gemeinsam haben, und du sollst nicht sagen, "es gehört mir". Denn wenn ihr gemeinsam teilhabt an den unsterblichen Gütern, wieviel mehr an den vergänglichen Gütern." (Didache der Zwölf Apostel IV, 8; zit. nach Hamman 1964, 10)

Die orthodoxe Kirche verneint nicht das Privateigentum. Sie versteht es jedoch im Sinne des gemeinsamen Rechts auf das, was Gott allen geschenkt hat. Schon der hl. Ambrosius betonte: "Die Erde ist für alle gemeinsam da, für die Reichen und für die Armen." Folgerichtig heißt es weiter: "Nicht von deinem Vermögen spendest du dem Bedürftigen, sondern du spendest vom Allgemeingut, denn das Vermögen, das du widerrechtlich dir allein zueignest, ist ein gemeinsames, zum Gebrauch für alle gegebenes Gut. Die Erde gehört nicht den Reichen, sie gehört allen." (PL 14, 747, zit. nach Hamman 1964, 11) Je mehr du hast, desto mehr musst du teilen! "Die vernünftig denken, müssen zur Ansicht kommen, dass sie den Reichtum zu verwalten haben, nicht zu genießen." (Basileios d. Gr., 6. Homilie, An die Reichen, PG 31, 288B; BKV 47, 246)

Die Würde der menschlichen Person leitet die Kirche nicht vom *Besitzen* ab, sondern vom *Teilen*. Und zwar von einem Teilen nicht allein aus gutem Willen, sondern aus dem Wissen, dass die Güter Gott gehören, der will, dass sie Reiche und Arme gemeinsam haben, und der den Menschen zum Verwalter und nicht zum Alleinbesitzer geschaffen und bestimmt hat. "Soll jeder auch nur wenig für seine Lebensbedürfnisse bekommen, so müssen alle zugleich ihr Vermögen verteilen und an die Armern geben. Wer daher den Nächsten liebt wie sich selbst, besitzt nicht mehr als der Nächste; allein du scheinst viele Reichtümer zu haben. Woher hast du sie? Offenbar daher, dass du den eigenen Genuß höher stellst als die Linderung der allgemeinen Not. Je mehr du dich bereicherst mit Reichtum, desto mehr gebricht es dir an Liebe." (Basileios d. Gr., An die Reichen, 6. Homilie PG 31, 281B: BKV 47, 242)

Das Teilen ist daher ein Imperativ aus göttlicher Ordnung und göttlicher Gerechtigkeit. Natürlich ist es viel besser, wenn die Erfüllung dieser Pflicht nicht aus Zwang erfolgt, sondern in der eucharistisch-diakonischen Liebesgemeinschaft: "Woher hast du denn deine Güter? Sagst du: vom Zufalle, dann bist du gottlos, weil du den Schöpfer nicht erkennst und dem Geber keinen Dank weißt. Bekennst du aber, sie seien von Gott, dann nenne mir doch den Rechtstitel, auf den hin du sie erhalten hast! Ist Gott nicht ungerecht, dass er an uns die Lebensgüter so ungleich verteilt? Warum bist du

dann reich, jener aber arm? Jedenfalls nur deshalb, damit du für deine Güte und treue Verwaltung einen Lohn erhaltest, der Arme aber mit den herrlichen Preisen der Geduld bedacht werde." (Basileios. d. Gr., 5. Homilie, Die Habsucht, PG 31, 276BC: BKV 47, 237)

Es geht aber nicht allein um Recht und Gerechtigkeit. Die Lebenskämpfe des geduldigen Armen sollen durch die tätige Liebe des Reichen belohnt werden, der dadurch seine Habgier einschränkt, mit seinem Überfluss den Mangel ausgleicht und für die Gütergemeinschaft Verständnis gewinnt.

Die Kirchenväter mahnen immer wieder, der ersten Lebensordnung der Christen nachzueifern, unter denen alles gemeinsam war: der Besitz, die Seele, die Eintracht, der Tisch des Herrn, die Bruderschaft, die Liebe, die die vielen Körper zu einem machte, die vielen Seelen in einer Harmonie zusammenfügte. Gemeinsam "die Dinge des Geistes: der Tisch, der Leib des Herrn, das heiligste Blut, die Verheißung des Gottesreiches, das Bad der Wiedergeburt, die Reinigung von den Sünden, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, die unaussprechlichen Güter, das "was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in kein Menschenherz gedrungen ist". Da uns also soviele gemeinsame Bande vereinigen..., ist es da nicht sinnlos, daß wir so maßlos nach Reichtum gieren..." (Johannes Chrysostomos, zit. nach Hamman 1964, 196)

Armut und Reichtum

Einen Teilaspekt des Verhältnisses zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen, der Religion bzw. dem Glauben und der Wirtschaft, bildet das Thema Arm und Reich, Reichtum und Armut. Das Neue Testament teilt bekanntlich nicht die fast uneingeschränkte alttestamentliche Bejahung des Reichtums. Prophetische Stimmen wie jene, die Macht und Reichtum verurteilen, wenn sie durch Betrug gewonnen werden (Jer 5, 27), klingen noch nach. Die neutestamentlichen Warnungen aber führen eine ganz unmissverständliche Radikalität ein, wenn die Rede von den *Reichen* ist ("Weh euch, die ihr reich seid; denn ihr habt keinen Trost mehr zu erwarten", Lk 6, 24; Lk 1, 52–53; 18,18–30) und vom *Reichtum* (vgl. Lk 18, 25; 12, 13–21). Selbst die Zusagen an *Arme* (vgl. Lk 4, 18; 6, 20 f; 16, 19–31; 21, 1–4; Jak 2, 1–13; 5, 1–6) können als Warnung an die Reichen verstanden werden (Gratseas 1962).

Der Umgang mit Armut und Reichtum, der die Kirche seit ihren Anfängen kontinuierlich beschäftigt hat, wird ein zentrales Thema der christlichen Sozialethik bleiben, zumal die Dynamik der Wirtschaft vorwiegend von traditionell christlichen Ländern kontrolliert wird. Dies lässt die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis noch skandalöser erscheinen, sowohl innerhalb dieser unserer Länder als auch vor allem in ihrem Verhältnis zu den so genannten "Entwicklungsländern".

Die orthodoxe Kirche verherrlicht nicht die Armut als solche. Sie verdammt nicht den Reichtum als solchen. Aber sie lebt nicht in Illusionen. Bei ihrem Umgang mit aktuellen sozialen Problemen versucht sie aufmerksam auf die Antworten der biblisch-patristischen Tradition zu hören, an das Wertvolle zu erinnern, auf die Versuchungen und die Gefahren hinzuweisen. Die Kirche

erinnert zunächst an die Prioritäten, welche das Evangelium setzt. Etwa an das Suchen zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit sowie an das Vertrauen auf seine Liebe (vgl. Mt 6, 33), die "schon das Gras so prächtig kleidet" (Mt 6, 30). Die radikale Absage an die Habgier knüpft oft an das asketische Fasten, die Geduld und die Ausdauer an. Ein hohes Ideal ist deshalb, die Flamme der Gier nicht zu nähren. Denn mit ihr ist es "wie bei den Trunkenbolden: Je mehr Wein man ihnen gibt, desto stärker wird ihr Hang zum Trinken" (Basileios d. Gr. 6. Homilie, An die Reichen, PG 31, 292C: BKV 47, 249). "Welche Nachsicht solltest du da noch verdienen, welche Entschuldigung", fragt Johannes Chrysostomos, "wenn du freudig alles hingibst, um deinen Acker zu besäen, und kein Opfer scheust, um anderen Menschen auf Zinsen zu leihen, dagegen hart und unmenschlich bist, sobald es gilt, deinen Herrn durch die Armen zu ernähren?" (Matthäus-Kommentar, 45. Homilie, BKV 26, 40) Die Armut, eines der Hauptgelübde des monastischen Lebens, wird gelegentlich auch in das weltliche Leben projiziert, meistens aus parakletisch-pastoralen Gründen, gelegentlich aber auch als erstrebenswertes Ideal im Sinne einer "innerweltlichen Askese".

Kampf gegen die Armut

Gerade jener Bereich, der die Weltverneinung und Weltabgewandtheit als höchstes Ideal pflegt, nämlich das Mönchtum, hat die stärksten Impulse missionarisch-diakonischer Tätigkeit ausgestrahlt und sich für Kultur bewahrende bzw. Kultur gestaltende Anliegen sowie für die wirtschaftliche Entwicklung und die Bekämpfung der Armut erfolgreich eingesetzt (Handwerk, groß angelegte karitative Aufgaben in den Klöstern und deren Umgebung, Bildungsarbeit, vor allem aber Agrarwirtschaft). Auch heute noch gibt es nicht wenige Klöster, welche diese Tradition hochhalten und gerade in der Landwirtschaft innovativ arbeiten, z.B. für biologische Produkte. Denn vor allem die Mönche wissen es genau: Cultura agri, cultura animi und cultura Dei gehören zusammen! Nicht zu vergessen ist, dass eine der monastischen Verpflichtungen die Armut ist. Man darf jedoch für gewisse – nicht wenige! – Fälle kritisch fragen: Wie lässt es sich vereinbaren, als armer orthodoxer Mönch im reichen Kloster zu leben? Auch dieser Versuchung zu widerstehen bleibt eine ständige Aufgabe. Im Kampf gegen die Armut hat die Kirche seit jeher verschiedenste Maßnahmen getroffen, von der Schul- und Berufsausbildung für arme junge Leute bis zur Organisierung von kooperativen und anderen Zusammenschlüssen wirtschaftlichen Interesses für Seeleute, Arbeiter, Bauern, Flüchtlinge und andere Benachteiligte. Unter den vielen Beispielen wären etwa die Klösterkolonisation, d.h. der Zuzug von Mönchen und die Gründung von Klöstern im fast leeren russischen Norden, das Unternehmen von Ampelakia in Thessalien oder neuerdings Initiativen der Kirche auf Kreta für die wirtschaftliche Entwicklung der Insel zu nennen (Papaderos 1975).

Das verklärte Leiden

"Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden" (Röm 8, 23). Deshalb unterscheidet sich der Christ nur darin von den "anderen, die keine Hoffnung haben" (1 Thess 4, 13), dass er fröhlich in der Hoffnung ist, geduldig in der Bedrängnis, beharrlich im Gebet (vgl. Röm 12, 12). Diese geistliche Nahrung des Christen hilft ihm inmitten der Turbulenz der Welt, die Ruhe seines Denkens wieder und wieder zu gewinnen und sein "anderes Leben", das "säkulare", samt aller seiner Lasten und Bitterkeiten, zu ertragen. In der Kirche, sagt Johannes Chrysostomos, erfährst du Christi großes Mitleid, "der geworden ist, was du warst, damit du wirst, was du nicht warst" (Hom. 3.2 in Ps 50, PG 55, 577). Hier sieht man Christus "durchs Leiden des Todes mit Preis und Ehre gekrönt", in allem seinen Brüdern gleich, teilhaftig an ihrem "Fleisch und Blut", den Teufel entmachtend, der die Gewalt des Todes hatte, alle erlösend, die durch die Furcht des Todes lebenslang Knechte sein mussten, als den barmherzigen und treuen Hohepriester des Volkes vor Gott (Hebr 2, 14-19). Christi und seiner Heiligen Leidensweg (Martyrium) bleibt somit für die Gemeinde das beständige Zeichen grenzenloser Solidarität, in der Gott sein Volk durch alle Qual und Not hindurch begleitet mit seinem Geist, der vor allem als der große Tröster (Paraklet) erfahren und gepriesen wird. 17 Wenn man heute von einer parakletischen Ökumene sprechen könnte, dürfte diese vor allem die orthodoxe Kirche von den anderen Christen erwarten, da sie ja "in einer besonderen Weise durch die Jahrhunderte hindurch einem Schicksal des Leidens und der Verfolgung ausgesetzt war und an der sich die Geheimnisse des göttlichen Heilsplans in einer besonderen Weise zu offenbaren scheinen." (Benz 1952, 387)

Die Herrlichkeit, "die an uns offenbar werden soll"

Das Wortpaar *lethe – aletheia* im Bezug auf die Erinnerung, das wache Gedächtnis, von dem wir schon gesprochen haben, betrifft nicht nur das Vergangene und das Gegenwärtige, sondern auch das Zukünftige. Die *aletheia* oder auch die *mneme* (Erinnerung, Gedächtnis) des Christen als Wachsamkeit und vorwegnehmende Vergegenwärtigung erstreckt sich auch auf das Verheißene, was erwartet wird, was kommt: die Herrlichkeit, "die an uns offenbar werden soll" (Röm 8, 18). Dies betrifft zuallererst das, wonach die "*Sehnsucht* nach dem ganz Anderen", der "göttliche Eros" (Maximi scholia in lib. De divinis nominibus 15, PG 4, 268B–269A) die menschliche Seele sich ewig qualvoll sehnen lässt: die Gotteserkenntnis und die Teilnahme am Leben Gottes. Im Glaubensbekenntnis ist zusammengefasst, was der orthodoxe Christ bei jeder Liturgie und allen anderen rituellen Handlungen sowie

Zu der Frage der "psychologisierenden Verengung" der Wörter "Trost" und "Tröster" im Unterschied zu der weiten Bedeutung des Wortes Parakletos siehe Papaderos 1991a, 41f.

im persönlichen Gebet vor Gott wiederholt: "Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt".

Der zweite Aspekt der Herrlichkeit betrifft das Leiden. In der orthodoxen Kirche lernt der Mensch, sich selbst und alles in der Perspektive der Auferstehung und der eschatologischen Vollendung zu sehen. Nicht ohne Grund wird die Orthodoxie als die Kirche der Auferstehung angesehen: "Die Orthodoxe Kirche ist ... eine Auferstehungskirche, weshalb um die Osterzeit auch eine magnetische Atmosphäre ersten Ranges herrscht, wie man sie kaum wo findet." (Haselauer: Staikos 2000, 11f) Diese Perspektive bewirkt eine eminente Prägung des menschlichen Ethos. Der Auferstehungsglaube ist die eigentliche Ouelle der Kraft in Zeiten großer Drangsal und Heimsuchung, die Ouelle der Hoffnung, der Freude, der optimistisch-eucharistischen Schau der Welt, der Geschichte und der Letzten Dinge. Mit dem heiligen Paulus ist der Gläubige überzeugt davon, "daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll" (Röm 8, 18). Ohne diese Gewissheit (vgl. 1 Petr 1, 7) wäre die Ausdauerkraft und die beharrliche Haltung der meisten, ja eigentlich aller orthodoxen Völker gegenüber den oft recht grausamen Prüfungen in ihrer Geschichte, zum Teil auch ihrer Gegenwart, wohl kaum zu erklären. In einzigartiger Weisheit und Fülle manifestiert sich der feste Glaube an den Auferstandenen in der Liturgie, den Hymnen, den Ikonen, aber auch im täglichen Leben des orthodoxen Christen.

Das Osterfest mit der vorangehenden Fastenzeit und der folgenden Periode bis Pfingsten prägt auf ganz besondere Weise das Leben der orthodoxen Völker und manifestiert ihren Sinn für Fest und Gemeinschaft. In der Solidaritätsgemeinschaft braucht der Mensch weder Leid noch Freude *allein* zu tragen. Eine Theologie des *verklärten Leidens*, ausgeprägt in Ikonographie, Architektur, Musik, Hymnen, Volksdichtung und vielfachen Formen der spontanen Solidarität hilft dem Gläubigen, in der eigenen Passion einen tieferen Sinn zu erkennen und persönliches wie kollektives Leiden getrost und demütig im Lichte des Kreuzes, der Auferstehung und der eschatologischen Erwartung in Geduld und Hoffnung zu tragen.

An dieser Stelle ist auf eine wichtige Differenzierung innerhalb der Orthodoxie hinzuweisen. Gesamtorthodox wird das Leiden verstanden

- als Erfahrung der Liebe Gottes zur Vervollkommnung und Heiligung ("wen der Herr liebt, den züchtigt er; er schlägt mit der Rute jeden Sohn, den er gern hat", Hebr 12, 6),
- als Teilnahme am Leben und somit auch am Leiden Christi in treuer Nachfolge (Röm 8, 17; Phil. 3, 10) bzw. als Konsequenz derselben und als Martyrium um des Evangeliums willen ("Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen", Joh. 15, 20),
- als solidarisches Leiden mit leidenden Gliedern der Gemeinde (1 Kor 12, 26) oder für die Gemeinde (Kol 1, 24),

- als Quelle der Freude: "freut euch, daß ihr Anteil an den Leiden Christi habt; denn so könnt ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit voll Freude jubeln" (1 Petr 4, 13; vgl. Schmemann 1974, 26 und 143): Wer sich auf die "Reise in die Dimension des Königreichs" mitnehmen lässt, wird feststellen können: "Ein Christ ist einer, der, wohin er auch schaut, überall Christus findet und in ihm sich erfreut. Die Freude verwandelt alle seine Entscheidungen." (Thöle 1989, 11)

Alle diese und ähnliche Gründe und Formen des Leidens sind in der russischen Orthodoxie zu einem Ideal in solch einer Überspannung erhoben, dass sich die Idee des Leidens als ein Prinzip durchgesetzt hat: "Jeder Schüler Christi und alle seine Nachfolger sind auf der Welt, um zu leiden und jegliches unschuldige und freiwillige irdische Leiden ist ein Leiden für Jesus Christus." (Antonik 1997, 71) Dieses Ideal, entfaltet zunächst von den ersten russischen Nationalheiligen, den Fürsten Boris und Gleb im 11. Jahrhundert, prägte u.a. die russische Mentalität des Verzichts auf Widerstand sowie die für die übrigen orthodoxen Kirchen fremde Praxis, "Christen, die leiden, um das Leiden Christi zu teilen", im russischen Kirchenkalender den Märtyrern der Kirche gleichzustellen (Antonik 1997, 71). Offensichtlich wird dabei die Entscheidung der alten Kirche übersehen, den Drang zum Martyrium zu entmutigen.

Ebenso wichtig wie die Solidarität im Leiden ist auch die Teilnahme an der *Freude* des Mitmenschen (vgl. 1 Kor 12, 26; Röm 12, 15; 13, 6). Gelegentlich ist es ja leichter, den Schmerz allein zu tragen als die Freude. In der solidarischen Gemeinschaft braucht der Mensch sich nicht in einer privaten Sphäre zu verschließen. Er kann das auch gar nicht, weil hier Persönliches zugleich auch Überpersönlich-Gemeinschaftliches ist. Zum Beispiel die Geburt eines Kindes, seine Taufe, die Hochzeit und andere wichtige Ereignisse im Leben des Menschen, auch Tod und Abschied, geschehen nicht im *engsten Kreis* oder gar in Anonymität.

Im Klima des koinobitischen Geistes der Orthodoxie erkennt man die Fülle der Impulse, die das ganze Leben, das private wie das öffentliche, durchdringen, zusammenhalten und befruchten. Man denke etwa an die Heiligung und Vertiefung *natürlicher* Ordnungen, wie z.B. Verwandtschaft, nicht nur die Blutsverwandtschaft in der Form der Großfamilie, die bei den meisten orthodoxen Völkern noch weitgehend intakt ist. Gemeint ist vor allem die geistliche Verwandtschaft, welche durch die Sakramente der Ehe und der Taufe entsteht. Der Trauzeuge und noch mehr der Taufpate sind besonders lebendige geistliche Institutionen, welche, sozialethisch gesehen, eine folgenreiche Erweiterung und Vertiefung interpersonaler Kommunikation und Solidarität bewirken können. In der Kirche sind Taufpatenschaft und Trauzeugenschaft Ehehindernisse. Bis 1982 war es in Griechenland auch nach dem Zivilrecht dem Taufpaten nicht erlaubt, sein Taufkind oder dessen Mutter zu heiraten. Auch das Sakrament der Beichte vertieft die interpersonale Kommunikation

zwischen dem Beichtenden und dem Beichtvater und führt oft zu einer dauernden Vertrautheit.

3.5 Der Dienst der orthodoxen Kirche an Friede und Gerechtigkeit heute

Im September 1961 tagte auf Rhodos die Erste Panorthodoxe Konferenz, die vom Ökumenischen Patriarchat einberufen worden war. Diese sollte eine Heilige und Große Synode der orthodoxen Kirche vorbereiten. Der Themenkatalog für diese Synode wurde durch die Vierte Vorkonziliare Konferenz 1986 modifiziert und festgelegt. Verschiedene Kommissionen haben nach Genehmigung durch die zuständigen panorthodoxen Organe Vorbereitungspapiere vorgelegt. Wir wollen uns hier mit einem dieser Papiere näher befassen. Es trägt den umfangreichen, programmatischen, fast visionären Titel: Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Durchsetzung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern und zur Aufhebung der Rassen- und anderer Diskriminierungen. 18

Das Dokument behandelt folgende Themenkreise:

- I. Die Würde der menschlichen Person Fundament für den Frieden
- II. Der Wert der menschlichen Freiheit
- III. Sendung und Auftrag der Orthodoxie in der Welt von heute
- IV. Frieden und Gerechtigkeit
- V. Der Frieden als Abwendung des Krieges
- VI. Rassische und andere Diskriminierungen
- VII. Brüderlichkeit und Solidarität unter den Völkern
- VIII. Die prophetische Sendung der Orthodoxie: Zeugnis der Liebe in Diakonie

I. Die Würde der menschlichen Person – Fundament für den Frieden

Die umfassende Perspektive wird schon dadurch deutlich, dass die Friedensfrage vorrangig behandelt wird. Das ist zwar auch durch die politische Situation von damals zu erklären, aber nicht nur. Das Fundament des Friedens ist die Würde des Menschen. Das biblische Verständnis zielt ab auf den Frieden zwischen Gott und dem Menschen. Gregor von Nazianz, der Theologe, schreibt einen für die Orthodoxie grundlegenden Satz: "Bei uns ist die Menschheit ein einziges universales Geschlecht." (Oratio XXXI, IV; PG 36, 149B) Dazu heißt es: "Diese christliche Lehre über die Heiligkeit des Menschengeschlechts ist unerschöpfliche Quelle allen christlichen Bemühens zum Schutz des Wertes und der Würde der menschlichen Person." (I, 3) Daher ist es "unerläßlich, daß die zwischenchristliche Zusammenarbeit auf die-

¹⁸ Griech. Originaltext in: Episkepsis, Nr. 369/15. (Dez. 1986), 18–26. Deutsche Übersetzung in: Una Sancta 42 (1987).

ser Grundlage und in alle Richtungen entwickelt wird zum Schutz der Würde der menschlichen Person. Dies beinhaltet selbstverständlich auch das Gut des Friedens, damit die Friedensbemühungen aller Christen ohne Ausnahme größeres Gewicht und größere Kraft erhalten." (I, 4)

II. Der Wert der menschlichen Freiheit

"Die göttliche Gabe der Freiheit ist die Vollendung der menschlichen Person, und zwar insofern einerseits der einzelne in sich das Bild des personalen Gottes trägt und andererseits personale Gemeinschaft aufgrund der Einheit des Menschengeschlechtes das Leben der Heiligen Dreieinigkeit und die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen widerspiegelt." (II.) Diese trinitarische Begründung der Würde der menschlichen Person und der menschlichen Gemeinschaft durchzieht die orthodoxe Anthropologie. Die Freiheit schließt zugleich "die Gefahr des Ungehorsams, der autonomen Selbstbestimmung gegenüber Gott und dadurch die Gefahr des Abfallens von ihm ein".

III. Sendung und Auftrag der Orthodoxie in der Welt von heute

Die Orthodoxie hat die Sendung und den Auftrag, dazu beizutragen, dass Friede, Freiheit, Brüderlichkeit, Liebe und soziale Gerechtigkeit unter den Völkern verwirklicht werden. Sie muss am heutigen "Dialog über die Menschenrechte, den Frieden und die soziale Gerechtigkeit" aktiv teilnehmen, zumal – wenn auch nur unterschwellig – diesen Werten der christliche Glaube zugrunde liegt. "Ohne die christliche Lehre und die ontologische Einheit des Menschengeschlechtes" wäre die weltweite Gültigkeit dieser Werte undenkbar (III. 1). In der Zusammenfassung des "Alls in Christus" (recapitulatio, vgl. Eph 1, 10; Theodorou 1973, 63 ff) sind die Zerrissenheit, die Entfremdung, die Rassendiskriminierung und der Hass aufgehoben. Diese Einheit ist "von großer Dynamik und Vielfalt, denn sie entspringt der Gemeinschaft von Personen nach dem Vorbild der Einheit der drei Personen der Heiligen Dreieinigkeit" (III. 2).

IV. Frieden und Gerechtigkeit

Das Kapitel IV. leitet zu den Themen Frieden und Gerechtigkeit über. Biblische und patristische Stellen verweisen auf die große Gabe des *Friedens von oben*: "Der Heilige Geist gewährt geistliche Gaben, wenn das menschliche Herz sich zu Gott erhebt und wenn der Mensch reumütig die Gerechtigkeit Gottes sucht."

V. Der Frieden als Abwendung des Krieges

"Die Orthodoxie verurteilt generell den Krieg, den sie für eine Folge des Bösen und der Sünde in der Welt hält." (V. 1) Gibt es Ausnahmen? Die Antwort ist Ja. Die orthodoxe Kirche hat Kriege geduldet, "wenn dadurch die Wiederherstellung der zertretenen Gerechtigkeit und Freiheit erreicht werden sollte." (V. 1)¹⁹ Die atomare Aufrüstung wird besonders im Blick auf die damalige

Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an das Bekenntnis und den Wunsch der Vorsteher der orthodoxen Kirchen am 7. Januar 2000 in Bethlehem: Die Orthodoxie ist

politische Situation (1986), aber auch generell verurteilt. Von den Folgen eines Atomschlages für die Menschheit her gesehen wird dieser als "ein Verbrechen gegen die Menschheit und eine Todsünde gegenüber Gott" gebrandmarkt (V. 2). "Gleichwohl sind wir davon überzeugt, daß die Erforschung und Nutzung des Weltraums zu friedlichen und nützlichen Zwecken nicht im Gegensatz zum Willen Gottes stehen." (V. 2)

"Unsere Bemühungen zur Abwendung des Krieges und zur Durchsetzung des Friedens heben den Glauben der Christen nicht auf, daß sich der ganze Kosmos und der Mensch in den Händen Gottes befinden, der die Welt in Weisheit geschaffen hat, der seine Vorsehung über allem walten läßt und alles regiert. Gott lenkt die Geschichte mit fester Hand auf die Zukunft hin, und die Christen erleben schon jetzt in der Kirche die eschatologische Wirklichkeit des Gottesreiches, und hoffen auf eine neue Erde und einen neuen Himmel. Deshalb fallen sie nicht in Verzweiflung, auch wenn sie besorgt sind über die Ausweitung des Bösen in der Welt und dafür kämpfen, es in Grenzen zu halten. Sie sehen alles unter dem Blickwinkel der Ewigkeit, da sie die Auferstehung der Toten und das ewige Leben erwarten." (V. 3)

VI. Rassische und andere Diskriminierungen

Die Gewalt, die Ungerechtigkeit, die unmenschliche Haltung den Mitmenschen gegenüber, der nationalistische Hass und irgendwelche Feindschaft oder Intoleranz haben im Reich Gottes, das hier beginnt, keinen Platz (VI. 1). Rassendiskriminierung von Minderheiten wird strikt abgelehnt: "Eine Minderheit, ob sie religiöser, sprachlicher oder ethnischer Art ist, muß in ihrer Andersartigkeit geachtet werden. Die Freiheit des Menschen ist untrennbar verbunden mit der Freiheit der Gemeinschaft, der er angehört. Jede Gemeinschaft muß sich gemäß ihrer charakteristischen Eigenschaften entfalten und entwickeln können. Ein solcher Pluralismus müßte eigentlich das Leben aller Länder bestimmen. Die Einheit einer Nation, eines Landes oder eines Staates müßte daher das Recht auf Verschiedenartigkeit der menschlichen Gemeinschaft einschließen." (VI. 2. 4) Letztere These haben die Vorsteher der orthodoxen Kirchen in ihrer Botschaft auf der Insel Patmos bekräftigt. Sie verurteilten aber zugleich "jeden nationalistischen Fanatismus, der zur Spaltung und zum Haß unter den Menschen, zur Verfälschung oder zur Vernichtung der kulturellen und religiösen Besonderheiten anderer Völker der Erde und zur Verletzung des heiligen Rechts der Freiheit und der Würde der menschlichen Person und aller Minderheiten führen kann." (Botschaft 1995, 100) Es sei daran erinnert, dass die orthodoxe Kirche bei der Großen Synode in Konstantinopel (1872) den egozentrisch-aggressiven Nationalismus-Rassismus

bereit, mit ihren geistlichen Mitteln mitzuwirken, "damit die Religion aufhört, wie dies in der Vergangenheit vorgekommen ist, ein Grund oder Vorwand für Kriege zu sein und sich stattdessen als beständiger Faktor des Friedens und der Versöhnung erweist." (Botschaft 2000, 81)

(National-Phyletismus) als *Häresie* verurteilte! Nach unserem Wissen ist diese die erste offizielle, synodale Verurteilung von beiden in der Geschichte des Christentums (Papaderos 1987b, 33). Die Verurteilung hat leider auch orthodoxe Völker nicht daran gehindert, mörderische Kriege gegeneinander und gegen Andersgläubige zu führen.

VII. Brüderlichkeit und Solidarität unter den Völkern

Der gespaltenen Welt von heute bietet die Orthodoxie Solidarität und Brüderlichkeit, "das Ideal der gottesdienstlichen und besonders der eucharistischen Gemeinschaft als wesentliches Element ihrer Ekklesiologie und Soziallehre an". Dafür soll sich die Kirche heute intensiv engagieren (VII.1). Dies bedeutet u.a. verantwortliches Handeln, Kampf gegen den Hunger, die Armut, das sterile Wettrüsten, die Verschwendung. In all dem offenbart sich eine tiefe Identitätskrise der heutigen Welt, und zwar aus zwei Gründen:

- a) Der Hunger bedroht nicht nur die göttliche Gabe des Lebens für ganze Völker in den Entwicklungsländern, sondern er zerstört auch die Größe und Heiligkeit der menschlichen Person.
- b) Die wirtschaftlich entwickelten Länder verletzen durch ihre oft unverantwortliche Verwaltung und Verteilung der materiellen Güter nicht nur das Bild Gottes in jedem Menschen, sondern auch Gott selbst, der sich mit dem hungernden und armen Menschen identifiziert, wenn er sagte (Mt 25, 40): "Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan." (VII.2)

Angesichts dieser Phänomene "kommt jede Passivität oder Gleichgültigkeit eines Christen oder einer ganzen Kirche einem Verrat an Christus und einem Mangel an aktivem Glauben gleich." Empfohlen wird eine bessere Organisierung der orthodoxen autokephalen Kirchen im diakonischen Bereich sowie die Zusammenarbeit der orthodoxen Kirchen sowohl untereinander wie "mit anderen christlichen Kirchen und Konfessionen, mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen sowie mit den internationalen Organisationen, die sich in den Dienst der Bekämpfung dieser schrecklichen Heimsuchung gestellt haben." (VII. 3)

Der Hunger und die enormen Ungleichheiten "sprechen sowohl in unseren eigenen Augen als auch in denen des gerechten Gottes ein hartes Urteil über uns und unsere Zeit... Getrennt von der diakonischen Sendung ist der Glaube an Christus sinnlos. Christsein bedeutet, Christus nachzufolgen und bereit zu sein, ihm im Schwachen, im Hungrigen und Unterdrückten und allgemein in jedem Hilfsbedürftigen zu dienen. Jeder andere Versuch, Christus unter uns real gegenwärtig sehen zu wollen, ohne ihn in dem zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie." (VII. 4)²⁰

[&]quot;Gerade dieses Kapitel manifestiert am deutlichsten das Verständnis von Dogma und Christusglauben. Es gibt keine theologische Theorie, keine leere und damit letztlich harmlose Lehre. Der Glaube an Christus verpflichtet zum Handeln, er bedeutet kein Ig-

VIII. Die prophetische Sendung der Orthodoxie: Zeugnis der Liebe in Diakonie

Das letzte Kapitel fasst das Ganze zusammen, indem es ins Herz des Evangeliums selbst und in das Herz der Orthodoxie schaut, wie wir es oben (Das Hohelied der Liebe – 1 Kor 13) dargestellt haben.²¹

Dieses Zeugnis der Liebe in Diakonie soll soweit wie möglich in Zusammenarbeit mit den "Brüdern aus den anderen christlichen Kirchen und Konfessionen, aber auch mit allen Menschen" angestrebt werden, welche bereit sind, "ein Zeugnis des Glaubens und der Hoffnung in der Welt, die mehr denn je dieses Zeugnisses bedarf", abzulegen. Die Notwendigkeit dieses Zeugnisses der Liebe in Diakonie wird mit folgenden Schlusssätzen formuliert: "Schon weil wir orthodoxen Christen Zugang zur Bedeutung des Heils haben, müssen wir uns dafür einsetzen, daß Krankheit, Angst und Unglück gemindert werden, weil wir Zugang zur Erfahrung des Friedens haben, darf uns das Fehlen des Friedens in der heutigen Gesellschaft nicht gleichgültig lassen, weil wir die Wohltaten der Gerechtigkeit Gottes erfahren haben, setzen wir uns ein für eine größere Gerechtigkeit in der Welt und für eine Überwindung jeder Unterdrückung, weil wir jeden Tag die Erfahrung der göttlichen Huld machen, setzen wir uns ein gegen jeden Fanatismus und jede Intoleranz unter den Menschen und Völkern, weil wir unermüdlich die Menschwerdung Gottes und die Vergöttlichung des Menschen verkünden, setzen wir uns ein für die Verteidigung der Menschenrechte für alle Menschen und Völker, weil wir die von Gott geschenkte Freiheit erleben dank der Erlösung Christi, können wir ihren universalen Wert für alle Menschen und Völker besser verkünden, weil wir in der heiligen Eucharistie mit dem Leib und dem Blut des Herrn genährt werden, erleben wir die Notwendigkeit, die Gaben Gottes mit unseren Brüdern zu teilen, begreifen wir besser, was Hunger und Entbehrung bedeuten, und kämpfen wir für ihre Überwindung, weil wir einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten, wo absolute Gerechtigkeit herrschen wird, setzen wir uns hier und jetzt für die Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen und der Gesellschaft ein." (vgl. Botschaft 2000, 81)

norieren der Probleme des konkreten Menschen, bedeutet nicht Weltflucht, nicht einseitigen Mystizismus und Weihrauch, Ikonen und Kerzen. Das Leiden der orthodoxen Kirche in der Vergangenheit und heute war oft und ist noch ihr existenzieller Hintergrund und die Quelle ihrer Haltung und ihres Handelns, einfach das reale Fundament ihres Lebens durch Jahrhunderte hindurch." (Larentzakis 1987, 53)

^{21 &}quot;Es ist demnach Aufgabe der Kirche, den Menschen Serbiens unmissverständlich das Herzinnerste der Orthodoxie zu verkünden, das Proprium der orthodoxen Theologie und das Zentrum des orthodoxen Ethos. Dies hat der Hl. Johannes der Theologe bekanntlich in folgende Worte gefaßt: 'Gott ist Liebe' (1 Joh 4, 8)". (Dokic 1999, 319)

Exkurs: Die Orthodoxe Akademie Kretas (OAK): ein Novum in der orthodoxen Kirche

Die Orthodoxe Akademie Kretas, ein Novum und für einige Jahre ein Unikum in der Orthodoxie, ²² ist u.a. ein Versuch, die sozialethische Theorie in die Praxis umzusetzen und im Dialog mit dem Menschen von heute auf nationaler und internationaler Ebene zu prüfen, welche Relevanz zwischen überlieferten ethischen Prinzipien und Erfahrungen einerseits und der Wirklichkeit der Moderne andererseits besteht, und was vom Alten, unter dem Licht dieser Wirklichkeit betrachtet, neu zu durchdenken und anzuwenden ist. Um diesen Sachverhalt zu beleuchten, wollen wir hier schlaglichtartig einige Aspekte der Akademiearbeit zeigen (allgem. vgl. Papaderos 1983c).

Die 1968 gegründete OAK liegt ca. 22 km von der Stadt Chania (Nordwestkreta) entfernt und ist als gemeinnützige Stiftung anerkannt (seit 2001 auch als NGO).²³ Das benachbarte Kloster Gonia stellte das dafür notwendige Grundstück zur Verfügung. Arbeit von Freiwilligen, freundliche Zuschüsse, vor allem aber der großzügige Beitrag der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe (Bonn) haben die Kosten für den ersten Baukomplex, das Inventar und die anfängliche Arbeit gedeckt. Ein zweites Gebäude wurde durch die Europäische Union und den griechischen Staat finanziert und vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios im November 1995 eingeweiht.

Ekklesiologische Prinzipien und praktische Erwägungen spielten bei der Gründung der OAK eine bedeutende Rolle, deren Wirken nicht in einem Nebeneinander oder gar Gegeneinander zu den übrigen kirchlichen Aktivitäten, sondern in und mit der ganzen Kirche erfolgt. Diese Verwobenheit der Orthodoxen Akademie mit der orthodoxen Kirche zeigt sich unter anderem darin, dass der jeweilige Ortsbischof, der Metropolit von Kisamos und Selinon, gleichzeitig auch Präsident des Akademierates ist. Diesem Rat gehört zudem ein weiterer Bischof als Vertreter der Heiligen Synode der Kirche von Kreta an. Darüber hinaus steht die OAK unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, in dessen Jurisdiktion sich die orthodoxe Kirche Kretas befindet.

Ein Haus ähnlicher Art, das die Kirche von Griechenland im Penteli-Kloster, Athen, einige Jahre nach der Eröffnung der Kretischen Akademie errichtet hat und das leider lange Zeit praktisch inaktiv blieb, versucht in den letzten Jahren seine Arbeit aufzubauen. Die orthodoxe Kirche Finnlands hat 1986 im Kloster Neu-Valamo eine "Tochter" der OAK – wie es freundlicherweise hieß, eine liebe Schwester, wäre richtiger zu sagen – eröffnet und eine dem Lande adäquate Tätigkeit entfaltet. Vilemov (Tschechien), Jasi (Rumänien), Volos (Griechenland) sind inzwischen dazugekommen, ebenfalls ein Kreis in Moskau und in Minsk. Es besteht Hoffnung, dass auch andere orthodoxe Kirchen der Akademiearbeit mehr Chancen geben werden.

Viele Menschen haben bei der Vorbereitung des Akademieprojektes geholfen. In besonderer Dankbarkeit erinnert sich die OAK an den engagierten Beistand des damaligen Direktors der Evangelischen Akademie von Bad Boll, Dr. Eberhard Müller.

Die Entscheidung zur Gründung der Orthodoxen Akademie von Kreta war ein Bekenntnis, dass die tradierten Denk- und Lebensstrukturen und Arbeitswege der Kirche nicht mehr ausreichen für die Erfüllung heutiger kirchlicher Aufgaben und die Bewältigung gegenwärtiger und künftiger Herausforderungen. Grundlegend hierfür waren der Wille und die Bereitschaft, neue Wege in der Begegnung mit Menschen und in der Berücksichtigung ihrer Anliegen und Sorgen zu beschreiten. Die Gründung der Orthodoxen Akademie und die damit unternommene Neuausrichtung ekklesiologischer Praxis stieß innerhalb und außerhalb der orthodoxen Kirche auf Zustimmung und Anerkennung.²⁴

Dialog zwischen Terror und Hoffnung: Die Anfänge der Orthodoxen Akademie wurden überschattet von einer unerwarteten politischen Wendung. Eine Militärdiktatur übernahm in Griechenland 1967 die Macht; ihr Sturz erfolgte erst 1974. Fundamentale demokratische Rechte wurden eingeschränkt bzw. ganz aufgehoben. Das Dilemma der Gründer der Akademie war groß. Hauptaufgabe der Akademie war, den Dialog der Kirche mit den Menschen über Grundfragen des Lebens zu pflegen. Eine Diktatur aber kennt nur den Monolog. Wie soll man also ein Haus des Dialogs eröffnen, ohne es von vornherein dem Verdacht der Gleichschaltung auszusetzen? Dies umso mehr, als damals Versammlungen genehmigt werden mussten und bespitzelt wurden. Zwei Überzeugungen bewirkten die Entscheidung, die Akademie doch zu eröffnen: a) Eine Kirche, die nichts riskieren will, hat bereits alles verloren, b) Gerade wenn ein Volk schweigen muss, hat seine Kirche zu reden. Am 13. Oktober 1968 wurde somit die Orthodoxe Akademie feierlich eröffnet. Besonders hervorzuheben ist die ökumenische Solidarität, die gerade in ähnlich kritischen Situationen wirkungsvoll sein kann. Dieser Beistand gab den anwesenden Vertretern der Diktatur ein deutliches Zeichen dafür, dass die OAK nicht alleine dasteht. Im Blick auf das Vorhaben des neuen Zentrums wurde unzweideutig erklärt: Eine Kirche, die in den Dialog eintritt, darf ihm keine Grenzen setzen und auch keine akzeptieren, die von anderen gesetzt werden. 25 Christus hat den Dialog selbst mit dem Satan geführt und hat damit gelehrt, "daß der christliche Dialog auch dort erstrebt sein muß, wo es keine Hoffnung gibt", eben als äußerstes Zeichen der Hoffnung (Papaderos 1971, 72). Dialog wird dabei nicht allein als Entgegensetzung von logischen Argumenten nach den Normen der Ratio, sondern vor allem als Suche nach der Wahrheit unter dem Licht des Logos Gottes verstanden. Die von

Die Satzung der OAK sieht vor, dass Personen, die für die Kirche oder auch für die Akademie besondere Dienste leisten, zu Mitgliedern der Akademie ernannt werden können. Unter den derzeitigen Mitgliedern sind der Ökumenische Patriarch, die Patriarchen von Antiocheia, Moskau und Rumänien, Geistliche aus fast allen anderen orthodoxen Kirchen und Persönlichkeiten aus der Ökumene und der akademischen Gemeinschaft.

Die Orthodoxe Akademie weigerte sich von vornherein, für ihre Tagungen Genehmigungen zu beantragen. Sie traf Maßnahmen für die Freiheit der Teilnahme und des Dialogs und ergriff deutlich das Wort für jene, die sich nicht artikulieren können.

Anfang an klar formulierten Positionen, Absichten und Optionen des Hauses haben wesentlich zur notwendigen Vertrauensbildung beim Volk beigetragen.

Die Welt, die geht, und die Welt, die kommt: Die Akademie war sich von Anfang an der Tatsache bewusst, dass die Begegnung und der Dialog mit den Menschen in einer Übergangssituation stattfinden: in der kretischen Welt der uralten, ehrwürdigen, bewährten Werte, Denkweisen und Lebensformen, die mehr und mehr schwinden, um einer anderen Wirklichkeit Raum zu machen, deren Dynamik schon deutlich fühlbar ist, nicht aber ebenso deutlich deren Inhalte und Herausforderungen.

Die Kunst des Gesprächs: Eines der ersten Anliegen war die Einübung der Tagungsteilnehmer in die Kunst des Gesprächs. Und zwar nicht nur nach dem Vorbild der alten Tradition von Sokrates, Plato und der aristotelischen Dialektik. Christlicher Dialog ist nicht dialektisch im Sinne der Rhetorik, die Argumente gegeneinander stellt, um den Partner zu besiegen, sondern im Sinne der Suche nach der Wahrheit, welche die Herzen zueinander führt. Christlicher Dialog darf nur dialogisch sein, nach dem Vorbild Christi, des Logos Gottes, dessen Umgang mit den Menschen nicht ein triumphierender, sondern ein heilender war (vgl. Papaderos 1991a, 38).

Die Einübung in den Dialog war notwendig, weil sich sehr oft bei der Behandlung von strittigen Themen und der Erarbeitung von Lösungen und Entscheidungen gravierende Schwächen auf kommunikativer Ebene zeigten, besonders in Hinblick auf die analytische und dialogische Kompetenz und Bereitschaft. Die Erfahrung aus jenen volkspädagogischen Tätigkeiten der ersten Jahre haben gutes Echo gefunden, zumal sonst im Lande ein Klima des Monologs nach dem Schema aller Diktaturen herrschte: Befehl – Gehorsam bzw. Schweigen oder Flucht.

Die Erneuerung der Gemeinde: Geistliche in die Kunst der Gesprächsführung einzuüben, war am Anfang ein ziemlich gewagtes Experiment. Vor allem deshalb, weil Priesterseminare und theologische Fakultäten zwar das Reden (Rhetorik, Homiletik) unterrichten, nicht aber auch das Schweigen und das Hören. Eine Kirche aber, die nur redet, hat schlussendlich wenig zu sagen! Unter den Leitmotiven dynamische Katholizität und Konziliarität wurde durch die Fortbildung der Priester sowie kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter die geistliche Ertüchtigung und verantwortliche Beteiligung der Laien und überhaupt die Erneuerung der Gemeinde angestrebt. Es ging dabei nicht allein um die Vermittlung und Vertiefung theologischer Kenntnisse, sondern vielmehr um verantwortungsbewusste Einsicht in die Wirklichkeit der modernen Welt. Wofür hat der Priester heute zu kämpfen? Welche sind die Mächte, die heute die Menschen bedrohen, ausbeuten, versklaven?

Im Mittelpunkt der beiden Priesterkonferenzen (der ersten in der Geschichte Kretas) stand nicht die Fortbildung als solche, sondern der Austausch von Erfahrung und die gegenseitige Ermutigung und Hilfe, damit die Priester in ihren Gemeinden einerseits die rechte Haltung gegenüber den Ansprüchen der Diktatur bewahren und andererseits die Prioritäten setzen konnten, für die sie zu kämpfen hatten.

Die Frau in Kirche und Gesellschaft: Metropolit Eirenaios hatte rechtzeitig erkannt, dass eine zeitgemäße pastorale Theorie und Praxis die Stellung der Frau in Gemeinde und Gesellschaft überprüfen und umorientieren musste. Er ermutigte deshalb die Frauen, in jeder Gemeinde seiner Diözese einen Frauenverein zu organisieren. Dadurch erhielten sie ein Instrument, das ganz in ihrer Macht und Verantwortung lag und ihnen half, sich zu artikulieren und im Leben der Gemeinde aktiv zu werden. Nach Überwindung der ersten Bedenken mancher Priester entwickelte sich eine Zusammenarbeit, welche die schöpferische Entfaltung der Charismen der Frau im Leben der Kirche ermöglichte. Gemeinschaftliche Werkstätten wurden in mehreren Dörfern organisiert und mit Webstühlen und anderen Werkzeugen ausgestattet. Die Frauen erhielten dadurch die Möglichkeit, ihre Freizeit zu nutzen, um das reiche traditionelle Kunsthandwerk Kretas zu fördern und die Produkte selbst ins Ausland zu verkaufen. Dadurch hatten sie ein "persönliches Einkommen" – eine folgenreiche Neuerung.

Die Akademie übernahm zunächst die Fortbildungsprogramme, später auch die Koordination dieses Sektors. Jeder Verein behandelte verschiedene Themen lokalen Interesses. Zusätzlich vereinbarte die Akademie mit allen Vereinen ein Thema, welches sie während eines ganzen Jahres studierten und miteinander besprachen. Es folgte im Sommer die Jahresversammlung der Vereine in der Akademie oder unter freiem Himmel, zu der Tausende Frauen zusammenkamen. Nach dem Gottesdienst und der gemeinsamen Mahlzeit (nach der "Agape" der Urgemeinde) berichteten sie über ihre Erkenntnisse beim Studium des Themas des vergangenen Jahres. Solche zentrale Themen waren z.B.: "Der Frauenverein und seine Bedeutung für die Familie, die Pfarrei, die Bürgergemeinde"; "Tourismus in ländlichen Regionen"; "Das Kind: Probleme seines Lebens und seiner Erziehung"; "Schwangerschaft auf dem Lande" (ohne ärztliche Betreuung und andere Schutzmaßnahmen). In Anwesenheit von Mitgliedern der Regierung bezogen die Frauen Position und formulierten konkrete Vorschläge und Forderungen. Im August 1976 fand die Versammlung auf der Hochebene Omalos statt, einem Schauplatz gewalttätiger Auseinandersetzungen zwischen kretischen und türkischen Bevölkerungsgruppen während mehr als drei Jahrhunderten. Wegen der Zypernkrise war damals das griechisch-türkische Verhältnis alles andere als beruhigend. Die Frauen formulierten deshalb ein Plädover für Versöhnung und Frieden: "Indem wir vor uralten und neueren Gräbern stehen … beten wir für den Frieden der ganzen Welt ... Wir rufen die Frauen ... Griechenlands ... Zyperns, die Frauen aller Welt, insbesondere die Mütter und die Töchter der Türkei ...: Viel zu schwer ist die Trauer, der Triumph des Todes; höchste Zeit, die Besonnenheit und das Leben triumphieren zu lassen!"

Das Zentrum für landwirtschaftliche Entwicklung: Die Arbeit der OAK verläuft auf zwei parallelen Schienen, nämlich in der Organisation und Durchführung von Konferenzen und in der Planung und Umsetzung von Projekten. Die Konferenzen sind lokale, nationale und auch internationale Veranstaltungen. Die Projekte betreffen nur Kreta. Bereits bei der Erarbeitung des Konzepts der OAK zu Beginn der sechziger Jahre wurde der Bewältigung der Folgen des Krieges und des Bürgerkrieges (Desintegration der Gesellschaft, Armut, Landflucht und Auswanderung) besondere Priorität gegeben. Förderung der Versöhnung, der sozialen Integration und der wirtschaftlichen Entwicklung Kretas bildeten die Hauptziele der Aufgabenstellung der OAK in diesem Bereich.

Schon bei ihren ersten Tagungen hat die Akademie diese Problematik thematisiert und ihre Absicht bekundet, der Bekämpfung der Armut eine Priorität in ihrer Arbeit zu geben. Das Zentrum für Landwirtschaftliche Entwicklung (ZELE), das erste *Projekt* der Orthodoxen Akademie, sollte dieser Aufgabe dienen. Zugleich sollte es Nahrungsmittel erzeugen, sowohl für die OAK als auch für die Internate der Diözese von Kisamos und Selinon, in denen damals mehr als 1000 Schülerinnen und Schüler, meistens aus abgelegenen Orten, freie Unterkunft und Verpflegung fanden und dadurch die Gymnasien bzw. die technischen Schulen der Diözese besuchen konnten. Das Zentrum wurde auf einem Landstück in der Nähe der Akademie errichtet, welches ebenfalls das Kloster Gonia zur Verfügung gestellt hatte. Die organisatorischen Angelegenheiten übernahm die Diözese von Kisamos und Selinon, die wissenschaftlich-erzieherischen Aufgaben die Akademie. Lokale Mitarbeiter und vor allem eine Gruppe von freiwilligen Mennoniten aus Europa und den USA haben durch ihr Fachwissen und ihren eifrigen täglichen Einsatz das Ethos und das verantwortungsbewusste Engagement des Zentrums geprägt (Dyck 1990; Friesen 1991; Peachey 1988).

Wie die OAK war auch das Zentrum ein Novum und ein Unikum, die gesellschaftliche Akzeptanz musste erst erkämpft werden. Dabei galt es zwei Schwierigkeiten zu überwinden: einerseits den traditionellen Konservatismus des Bauerntums und andererseits die innovationsfeindliche Denkweise und Praxis der staatlichen Bürokratie. Erschwert wurde dies durch das gespannte Verhältnis zur Diktatur. Je mehr jedoch das Vertrauen der Bauern stieg, von desto geringerer Bedeutung für unsere Arbeit wurde das zweite Hindernis.

Zu bestimmten Grundfragen war aber der direkte Konflikt mit den staatlichen Machthabern unausweichlich. Ein Beispiel hierfür war das Thema der Mitsprache und Beteiligung der Bevölkerung bei jenen von staatlicher Seite diktierten Maßnahmen und Projekten, welche oft realitäts- und praxisfremd waren und somit Entwicklungspolitik im eigentlichen Sinne konterkarierten. Die Akademie übernahm die Vermittlerrolle für die Bevölkerung, und schon ab 1969 konnten staatlich verordnete Projekte maßgeblich beeinflusst und mit-

gestaltet werden. Für andere staatliche Projekte, die aus welchem Grund auch immer lahm gelegt waren, musste die Akademie die Initiative ergreifen, so z. B. für die Gewinnung und Nutzung des Grundwassers in Westkreta. Die von der Akademie 1969 in Gang gesetzte Diskussion führte zu einem Projekt, welches in den späteren Jahren umfassende Veränderungen zur Folge hatte (Trinkwasser für fast die Hälfte der Insel und Bewässerung weiter Landschaften, wodurch die Landwirtschaft bereichert und intensiviert werden konnte). Die wirtschaftliche und soziale Entwicklung wurde durch wirtschafts- und entwicklungspolitische Bildungsprogramme für Bauern und landwirtschaftliche Fachleute gefördert. Die Vermittlung von modernem Fachwissen und geistige Vertiefung gewisser Aspekte (etwa wirtschaftliche Entwicklung und Qualität des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens, Solidarität und Kooperation, kritische Begleitung der sozialen Umgestaltung, verantwortlicher Umgang mit der natürlichen Umwelt) fanden in der OAK statt, praktisch-demonstrative Übungen im Zentrum. Regelmäßige Besuche des Fachpersonals bei den Bauernhöfen sicherte die richtige Anwendung der neuen Methoden.

In zwei weiten Landstrichen Südwestkretas, die bis dahin kaum erschlossen waren, wurden die lokalen Bauern durch die OAK ermutigt, Versuchstreibhäuser für Gurken, Tomaten, Blumen etc. mit Hilfe des Zentrums zu errichten. Die Auswirkungen waren beeindruckend: Arbeitsplätze wurden geschaffen, selbst Menschen, die als Gastarbeiter ins Ausland gegangen waren, kamen zurück zu ihren Familien und ihren nunmehr "rentablen" Feldern. "Hoffnung in der Wüste" hatte die Akademie das erste Seminar genannt, mit dem dieses Programm begann. ²⁶ Gottes Liebe bestätigte noch einmal, dass die Hoffnung nicht beschämt, nicht enttäuscht! (vgl. Röm 5, 5)²⁷

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat später diesen Ausdruck als Titel einer seiner Publikationen übernommen: K. Slack (ed.), Hope in the Desert. The Churches' United Response to Human Need, 1944–1984, WCC, Geneva 1988. Dort (91–106) Papaderos A.K., Our Ecumenical Diaconia – Both Large and Small.

Dass die neuen Produkte die Märkte des Landes und jene Zentraleuropas schnell erreichen konnten und auch heute erreichen, ist einer anderen Initiative zu verdanken, welche für ganz Kreta noch heute von besonderer sozialer, volkserzieherischer und wirtschaftlicher Bedeutung ist. Ein tragischer Schiffbruch mit vielen Opfern (Dez. 1966) wurde zum Anlass für eine in der Wirtschaftstheorie und Praxis bis dahin unbekannte Innovation. Eine über das Alter und den schlechten Zustand der privaten Fähren heftig protestierende Volksversammlung verlangte von Bischof Eirenaios, sich einer pankretischen Kampagne voranzustellen, mit dem Ziel, die organisatorischen und wirtschaftlichen Voraussetzungen für eine Volksaktiengesellschaft zu schaffen, welche eine volkseigene Schifffahrt betreiben sollte. Alle Bewohner der Insel sowie Kreter in der Diaspora wurden aufgerufen, zumindest eine Aktie (und höchstens tausend!) zu kaufen. Es dauerte nicht lange bis die erste große Fähre "KYDON" der neu gegründeten Gesellschaft (ANEK) in die Hafenbucht von Souda-Chania einlief und vom Bischof und einer jubelnden Menge empfangen wurde. Es war dies eine beeindruckende Solidaritätsaktion der kretischen Bevölkerung, durch die dem Monopol der Privatreedereien ein energischer und kreativer Widerstand entgegengesetzt wurde. Weitere Fähren konnten bald

Für die Bekämpfung der Armut waren aber weitere sozioökonomische Veränderungen notwendig. Die Akademie organisierte deshalb Fachtagungen in ihrem Haus sowie verschiedene Veranstaltungen auf dem Lande und ermutigte die Bauern, festgefahrene, kontraproduktive, ausbeuterische Strukturen und Handelsweisen kritisch zu hinterfragen und sich von diesen zu befreien, nach neuen Wegen Ausschau zu halten und dem Geist der Zusammenarbeit mehr zu vertrauen. Eine Aktion in diese Richtung betraf die Produzenten von Zitrusfrüchten. Sie wurden ermutigt, sich genossenschaftlich zu organisieren, die Zwischenhändler zu umgehen, den Verkauf ihrer Orangen, Zitronen u.a. selbst zu übernehmen und sich dadurch vor der skandalösen Ausbeutung zu schützen. Diese zunächst erzieherische Maßnahme führte bald zu einer regen Beteiligung der Bevölkerung an den Entscheidungsprozessen und zu Abstimmungen über das künftige Vorgehen. Dadurch wurde deutlich, dass die große Mehrzahl der Bauern für die vorgeschlagene Änderung war. Dies bedeutete natürlich eine direkte Konfrontation mit der etablierten Praxis des Marktes und mit verschiedensten Interessengruppen. Und die Diktatur, der jegliche Idee von Änderungen und von Volksbewegungen verdächtig erschien, verbot strikt jegliche weitere Schritte. Geblieben ist allerdings der kritische Geist der Bauern, die gelernt haben, Initiativen zu ergreifen, womöglich gemeinschaftlich.

Ein altes Sprichwort, das jahrhundertelang die Mentalität des Bauerntums bestimmte und ihr Denken blockierte, sagt: "Lieber fünf und in der Hand, als zehn in Erwartung". In schroffen Kontrast dazu stellte sich ein von der Kirche und der Akademie mitgetragenes Programm des "Instituts für Subtropische Früchte und Olivenbäume" in Chania. Das Problem war, dass die Olivenbäume groß und sehr hoch waren. Man musste deshalb darauf warten, dass Wind und Regen die Olivenfrüchte auf den Boden warfen. Dort blieben sie oft wochenlang liegen, bis sie eingesammelt werden konnten. Dies war schädlich für die Qualität des Olivenöls, abgesehen davon, dass "auf Raten" geerntet werden musste. Dies war vorwiegend eine Arbeit der Frauen, die sich monatelang im Winter und Frühling auf den Boden beugen oder auf ihm knien oder gar kriechen mussten, um zwischen Steinen und Dornen die Früchte einzusammeln. Der Bischof verlangte "Befreiung der Frau" von dieser Qual! Den Fachwissenschaftlern des Instituts gelang es nach mehreren

angeschafft werden. Später entstand eine zweite solche Gesellschaft. Damit kam die gesamte Schifffahrt zwischen der Insel und dem Festland in die Hände und die Verantwortung des Volkes, das jetzt regulär, bequem und sicher fahren und seine Produkte zu den Märkten transportieren konnte. Inzwischen erreichen kretische Schiffe auch italienische Häfen und befördern neben Passagieren auch reife und frische landwirtschaftliche Produkte zu westeuropäischen Märkten. Durch diese mutige Initiative wurden Arbeitsplätze und Perspektiven für die Jugend der Insel geschaffen. Aufgrund des Modells der ANEK (der immer noch der Bischof als Präsident vorsteht) sind weitere Volksaktiengesellschaften entstanden, welche auch andere Wirtschaftszweige betreffen (vgl. Papaderos 1997b, 134).

Experimenten tatsächlich, eine neue Methode zu erfinden, die schnell und billig einen buschartigen Olivenbaum wachsen lässt. Dieser ist leicht zu pflegen und gibt mehr Früchte. Männer und Frauen brauchten nunmehr in nur einem Sammelgang die Früchte zu ernten, und zwar nicht mehr gebückt, sondern direkt vom Baum, aufrecht stehend. Die Arbeit wurde damit leichter, die Qualität des Öls wesentlich besser. Insofern schien das große Problem nunmehr lösbar zu sein. Uralte Bäume jedoch zu entwurzeln und an deren Stelle die neuen zu pflanzen und zu warten, bis die Verheißungen des Instituts sich erfüllen, war ein gewagtes Unternehmen. Ein ermutigendes Wort seitens der Kirche und Aufklärungsarbeit seitens der OAK zeigten sich als hilfreich. Mehrere "Baumschulen" mit vielen neuen Arbeitsplätzen wurden organisiert, um diesen neuen Baumtyp zu produzieren. Millionen von Olivenbäumen der neuen Sorte bedeckten bald den kretischen Boden. Dieser neue Baum wird inzwischen auch ins Ausland exportiert, bis hin nach Lateinamerika und China.

Noch gewagter waren Innovationen in der Viehzucht. Neue Viehrassen (Kühe, Schweine, Geflügel, Kaninchen), die eingeführt und klimatisch angepasst wurden, hatte die Bevölkerung zwar schnell akzeptiert – die Vorteile waren offensichtlich. Überaus kühn war dagegen das Unternehmen der "Veredelung" des kleinen kretischen Schafs durch Kreuzung mit einem viel größeren nordeuropäischen. Das im Zentrum unternommene Experiment, erstmalig im Lande die künstliche Besamung anzuwenden und noch dazu in einer kirchlichen Institution, provozierte anfänglich ein Klima zwischen Heiterkeit, Staunen und Empörung. Die Akademie, zum ersten Mal mit bioethischen Fragen direkt konfrontiert, sah sich genötigt, eine "Theologie der künstlichen Besamung" zu erarbeiten und zu präsentieren. Die Vollmacht Gottes an den Menschen, lebendige Wesen zu benennen (Gen 2), d.h. sie recht zu erkennen, um jedem den rechten Namen zu geben - sozusagen ein göttlicher Forschungsauftrag! -, sowie die Freude, mit der das Volk am 6. August das Fest der Verklärung Christi (Mt 17) feiert und die damit zusammenhängende Idee der Metamorphosis des Menschen und des Kosmos, welche in der orthodoxen Spiritualität eine reiche Inspirationsquelle ist, haben dabei Hilfe geleistet. Trotz aller wohl verständlicher Zurückhaltung ist mit der Anwendung der neuen Methode an 22000 Schafmüttern das gewagte Experiment voll gelungen, die Viehzucht trat in eine zukunftsorientierte Phase ein, die Armut sank spürbar.

Der Mensch lebt aber nicht von Brot allein (vgl. Mt 4,4): Die Bewahrung des geistig-kulturellen Erbes Kretas war und bleibt ein wichtiges Anliegen der Akademie. Hier sei nur ein Aspekt demonstriert: das Problem der Dezentralisierung auf dem kulturellen Sektor. Ein außerordentliches Ereignis veranlasste eine ebenfalls unerwartete Entwicklung. Acht kurz aufeinander folgende Selbstmorde in der Umgebung der OAK im Jahre 1969 gaben ihr Anlass, dem Problem nachzugehen. In einer diesbezüglichen Tagung wurde das Thema "Probleme psychischer Gesundheit in unserem Ort" zur Diskussion

gestellt. Unter den für die Selbstmorde verantwortlichen Faktoren wurde die durch die Diktatur bewirkte Depression genannt. Als Gegenmittel wurden u.a. kulturelle Veranstaltungen empfohlen. Die Idee einer "Kretischen Theatergesellschaft" wurde geboren, und die OAK gebeten, die notwendigen Schritte auf dieses Ziel hin zu koordinieren.

Zwei Haupthindernisse mussten überwunden werden: Der kretische Lokalpatriotismus, der die Koordination der Regionen der Insel erschwerte, sowie der kulturelle Zentralismus der Hauptstadt Athen, welche fast alle Kultur schaffenden Menschen an sich zog und beinahe das gesamte für kulturelle Tätigkeiten vorgesehene staatliche Geld aufsaugte. Es folgte eine Reihe von Tagungen und Aktionen, welche der Akademie Gelegenheit gaben, einerseits mit Menschen aus den Bereichen der Literatur, der Kunst, der Musik, des Theaters usw. in Kontakt zu kommen, andererseits Probleme zu thematisieren, welche sich um die Grundfrage drehten: Wie ist es möglich, auf die neuen Herausforderungen und Chancen eine schöpferische Antwort zu geben, welche das eigene Erbe als geistig-kulturelle Nahrung des Volkes wahrt und ihm zugleich hilft, am nationalen und internationalen Kulturgeschehen teilzunehmen? Anfangs als loser Kreis von Dichtern, Musikern, Literaten, Malern und anderen, mit der OAK als Initiator und treibender Kraft organisiert, wurde im Jahr 1972 unter dem Titel "Gesellschaft des Kretischen Theaters" (Etaireia Theatron Kretes) ein eingetragener Verein gegründet. Der Leiter der OAK diente als ihr gewählter Präsident für die ersten zwölf Jahre. Dies entsprach einer konstanten Praxis der OAK: Projekte, die sie initiiert, werden von ihr begleitet, bis sie sich selbst tragen können. Dann zieht sich die OAK zurück. Die sorgfältige Organisation, die hohe Qualität ihrer Veranstaltungen (vor allem Musik und Theater) und deren Verwirklichung nicht nur in den Städten, sondern auch in größeren abgelegenen Orten der Insel, hat ein Modell geschaffen, welches später von allen Regionen Griechenlands übernommen wurde und (inzwischen auch vom Staat unterstützt) eine tatsächliche Dezentralisierung des kulturellen Schaffens und die Teilnahme der Menschen in der Provinz am kulturellen Leben erwirkt hat.

Das Projekt "KRETA 2020": Im März 1990 organisierte die OAK eine pankretische Konferenz über den Mangel von Langzeitperspektiven in der Planungspolitik. Teilnehmer waren Politiker und andere Personen, die Entscheidungen treffen, welche, oft unbeabsichtigt, die Zukunft der Insel weitgehend bestimmen. Wissend von der ablenkenden Gefahr, stets nur auf das Allernächste fixiert zu sein, hat die OAK den Vorschlag gemacht, neben die vierjährigen Wahlperioden eine Generation (30 Jahre) als Zeitspanne verantwortungsbewussten Denkens und Handelns zu stellen. Die Idee wurde begrüßt, und seitdem lädt die OAK die Menschen auf Kreta und Freunde der Insel dazu ein, über drei Fragen nachzudenken:

- 1. Wie stellst Du Dir Kreta im Jahr 2020 vor?
- 2. Wie wünschst Du Dir, dass Kreta im Jahr 2020 sein soll?

3. Wie möchtest Du, dass Kreta im Jahr 2020 nicht sein wird?

Es geht um ein Denkinstrument, durch das jeder veranlasst ist, das schon Sichtbare vom Kommenden "abzulesen" und sich stets zu fragen: Welche Konsequenzen für die nächste Zukunft wird das haben, was ich tue, was ich vernachlässige, was ich anders, richtiger hätte tun sollen? Und: Inwiefern kann und soll die menschlich mögliche Vorausschau des Künftigen ein Kriterium für jetzige Entscheidungen sein? Durch verschiedenste Aktivitäten ermutigt die OAK Forschung, Reflexion, Dialog, um mehrere Lebensbereiche anzusprechen. Besonderes Gewicht wird auf die aktive Teilnahme von Schulen gelegt, um die Sensibilisierung der Jugend zu fördern. Das Programm Kreta 2020 ist eine bewusste Reaktion auf die "Logik" des Alltags, welche Denken und Energie des Menschen absorbiert, Veränderungspotentiale lähmt, Visionen verhöhnt. Es ist die "Logik", welche im Hier und Jetzt verfangen bleibt und die Chancen einer verantwortungsvollen Zukunftsgestaltung ungenützt lässt. Das Programm Kreta 2020 wird mehr und mehr als Impuls zur Besinnung und zum verantwortlichen Umgang mit zentralen politischen und anderen Lebensfragen wahrgenommen. Beispiele dafür sind:

Das geistliche Amt von morgen: Auf Einladung der OAK kamen der Erzbischof und die Bischöfe Kretas und andere Geistliche und Laien, um miteinander über die Frage nachzudenken, wie eine Gemeinde auf Kreta im Jahre 2020 aussehen wird. Einer der Bischöfe war gebeten, ein einleitendes Referat über das für Kreta neue Phänomen der Mischehe zu halten. Aus der Diskussion wurde deutlich, dass in einer multikonfessionellen, multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft, wie auch die kretische der nahen Zukunft sein wird, die Gemeinde der Gegenwart kein Vorbild sein kann für die Kirche in der nahen Zukunft. Allein diese Tatsache würde genügen für eine weitgehende Reform der Ausbildung, die heute in den Priesterseminaren vermittelt wird. Das Kriterium dafür darf nicht mehr allein aus der Vergangenheit, aus einer ziemlich abstrakt im Denken waltenden glorreichen Zeit der Kirchenväter kommen, sondern eher aus der menschlich lesbaren Zukunft. Es ist zu hoffen, dass das in Aussicht gestellte neue Gesetz der priesterlichen Ausbildung dieses Kriterium ernst nehmen wird.

Kreta 2020 – Gesundheit: Im Rahmen des Programms wurde das Jahr 2000 der Gesundheit gewidmet. Mehr als 70 Personen (Professoren der Medizinischen Fakultät der Universität Kretas, Ärzte und andere Fachleute) haben auf Bitte der OAK das ganze Jahr lang in neun Gruppen zu ergründen versucht, welche Veränderungen im Bereiche der Medizin und überhaupt des Gesundheitswesens zu erwarten sind, und was deshalb schon jetzt für die nächsten 20 Jahre in die Wege geleitet werden muss. Bei einer großen Tagung in der OAK (März 2001) wurden dann die Resultate präsentiert und Vorschläge formuliert. Das Protokoll der gesamten Arbeit hat seitdem eine Kompassfunktion. Der Leiter der OAK, der die Koordination der Gruppe "Bioethik, menschliche und natürliche Umwelt" hatte, schlug vor, an der kretischen U-

niversität ein Institut für Bioethik zu errichten. Daraufhin hat die Universität als ersten Schritt eine Vorlesungsreihe über bioethische Fragen begonnen.

Glaube, Wissenschaft und Leben: Die Orthodoxe Akademie unterstreicht als wissenschaftliche und völkerverbindende Begegnungsstätte durch ihre zahlreichen internationalen Tagungen die Verständigung und Zusammenarbeit zwischen Christen und Menschen anderer religiöser und weltanschaulicher Traditionen. Ein großer Psychologenkongress, an dem Fachleute aus ganz Europa, den USA und Israel teilnahmen (1969), war eine der ersten Veranstaltungen des Programms der OAK, deren Aufgabe es ist, den Dialog der Kirche mit Intellektuellen, insbesondere mit Fachwissenschaftlern auf internationaler Ebene, zu fördern, und zwar unter dem Aspekt des Verhältnisses von Glauben, Wissen und Leben. Mit der Zeit wurde Wissenschaften Priorität gegeben, welche das Leben heute direkt beeinflussen bzw. den Menschen mit ernsten bioethischen Dilemmata konfrontieren. Naturwissenschaften, insbesondere Medizin, Biologie, Genetik, Biotechnologie sowie Wissenschaften und Technologien, die mit Landwirtschaft und Viehzucht zu tun haben, sind immer häufiger im Programm der OAK zu finden. Immer wieder wird bestätigt, dass Gesprächsbereitschaft vorhanden ist, wenn kirchlicherseits eine Öffnung zum vorurteilsfreien Dialog überzeugend geboten wird. Dabei scheut sich die Akademie nicht, im Geiste der Vorsteher der orthodoxen Kirchen auf die Tatsache hinzuweisen, dass "die rasante Entwicklung der Technologie und der Wissenschaften", der wir so viel verdanken, "leider nicht immer von der entsprechenden geistigen und ethischen Fundierung begleitet" wird. Ferner: "Die Anhäufung der Vorteile dieser Entwicklung und der von ihr hergeleiteten Macht nur für einen Teil der Menschheit, verstärkt ... das Elend der anderen Menschen und schafft Herde von Unruhen und Kriegen ... Die Verpflichtung zur Bindung an Gerechtigkeit, Liebe und Frieden ist (daher) der einzige sichere und gewisse Weg, damit diese Entwicklung... nicht vom Segen zum Fluch verwandelt wird." (Botschaft 1992, 328f)

Im Dienste der Ökumene: Schon vor ihrer Einweihung hat die OAK vier "Probe-Tagungen" organisiert (August-September 1968). An allen haben Theologen aus der Orthodoxie und anderen christlichen Traditionen teilgenommen. Diese international-ökumenische Zusammensetzung sowie die Thematik der Tagungen haben von vornherein den Willen der OAK demonstriert, der Wiederherstellung der christlichen Einheit als der großen Vision des 20. Jahrhunderts zu dienen. Im Rahmen der panorthodoxen Entscheidungen im Blick auf die Ökumene entfaltete die Akademie ihr ökumenisches Engagement auf drei Ebenen:

 Beteiligung von Mitarbeitern der OAK an ökumenischen Gremien (u.a.: Vollversammlungen, Kommissionen des Weltkirchenrates – WCC, der Konferenz Europäischer Kirchen – KEK, der Ökumenischen Vereinigung der Akademien und Laieninstitute in Europa, des Evangelischen Kirchen-

- tages in Deutschland, der Europäischen Ökumenischen Versammlungen Basel 1989, Graz 1997, Vorträge und Gastvorlesungen im Ausland);
- 2. Beherbergung von ökumenischen Veranstaltungen (offizielle theologische Dialoge, VIII. Vollversammlung der KEK, zwischenkirchliche und interreligiöse Konsultationen);
- 3. Durchführung eigener Programme ökumenischen Charakters:
 - Innergriechische Ökumene, welche erstmalig die Begegnung zwischen Orthodoxen und Nichtorthodoxen – insbesondere im Rahmen der Gebetswochen für die Einheit der Christen – ermöglichte.
 - Einladung von Persönlichkeiten aus anderen Kirchen und Universitäten, die orthodoxe Christen aus Griechenland und anderen Ländern über kirchliche, theologische, philosophische u.a. Entwicklungen in ihren Kirchen informieren bzw. an wichtigen Veranstaltungen teilnehmen.

"Kreta gestern und heute" und "lebendige Orthodoxie": 1) Im Rahmen eines Bildungsurlaubes haben Ausländer die Möglichkeit, durch Vorträge, Diskussionen, Besichtigungen und Begegnungen einen besseren Einblick in das Leben der Orthodoxie auf Kreta zu gewinnen. Das zweite Programm richtet sich an Gemeindeglieder, Geistliche, Theologen und andere Führungskräfte in nichtorthodoxen Kirchen, theologischen Fakultäten, Predigerseminaren etc. Durch akademische Arbeit, aber auch durch Begegnungen und Gespräche wird ein lebendiges Bild von Geschichte und Gegenwart der Orthodoxie vermittelt. Es geht nicht um eine "Schaufenster-Orthodoxie", sondern um einen aufrichtigen Austausch über Sorgen, Hoffnungen und gemeinsame Aufgaben. 2) Da in Kreta fast ausschließlich orthodoxe Christen leben, die die "Lateiner" fast nur mit der Venezianerherrschaft assoziieren und die Protestanten nur mit der Abwerbung orthodoxer Christen (Proselytenmacherei), will die OAK durch beide Programme helfen, dass das Bild des Christen anderer Tradition durch persönliche Begegnung und Austausch korrigiert wird.

Versöhnung: Im Sommer 1967 tagte in Iraklion der Zentralausschuss des Weltkirchenrates; eine Delegation besuchte die noch im Bau befindliche Orthodoxe Akademie. Der Leiter der Akademie informierte die hohen ökumenischen Gäste kurz über die Aufgaben des neuen Hauses. Und indem er ihnen den gegenüberliegenden alten Flugplatz Maleme zeigte, das Erstziel des deutschen Angriffs im Mai 1941 und der mörderischen Schlacht um Kreta, erklärte er, dass eines der Grundanliegen der OAK die Versöhnung sein wird. Martin Niemöller, einer der Präsidenten des ÖRK, überbrachte Grüße und Wünsche und ging auf diese Begrüßung ein. Als Vorkämpfer der "Bekennenden Kirche" und ehemaliger KZ-Häftling bedankte er sich besonders für die versöhnungswilligen Worte des Akademieleiters, der auch, noch als Kind, KZ-Erfahrungen gemacht hatte (Bardinogiannes 2005, 139–143). Die Versöhnungsarbeit zwischen Deutschen und Griechen, aber auch zwischen Angehörigen verschiedener Nationen, die belastende Erinnerungen an Konflikte aus fernen oder nahen Zeiten mit sich tragen, hat seit ihrem Beginn einen

festen Platz in den Programmen der OAK und des Jugendzentrums. Bundespräsident Richard von Weizsäcker besuchte deshalb die Orthodoxe Akademie (25. Nov. 1985) und bedankte sich für die Förderung der deutschgriechischen Beziehungen.

Fünfzig Jahre nach der Schlacht um Kreta hat die OAK im Mai 1991 eine "Konsultation für Frieden und Leben" organisiert. Ihrer Einladung folgten u.a. Vertreter von Kirchen aus jenen Ländern (Deutschland, Griechenland, Großbritannien, Australien, Neuseeland), deren Truppen an der mörderischen Schlacht teilgenommen hatten. Die Akademie hatte die Konsultation unter das Wort des Heiligen Paulus: "ich vergesse was hinter mir liegt und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist" (Phil 3, 1–3) gestellt. In der damaligen gemeinsamen "Erklärung von Kreta über Frieden und Leben" (1995) heißt es u.a., dass Gerechtigkeit in der Ost-West- sowie in der Nord-Süd-Beziehung, die Wiederherstellung der Einheit Zyperns unter der Sicherung von Freiheit und Grundrechten, Gerechtigkeit für den weiteren Raum des Mittleren Ostens, für Kurden und andere Opfer der Golfkrise, für Flüchtlinge und Völker, die durch Armut, Ungerechtigkeit, Gewalt und Schrecken aus ihrer heimatlichen Erde entwurzelt worden sind, gefordert werden.

"Aus Kreta, der 'Wiege Europas', bringen wir schließlich zum Ausdruck: Wir sind überzeugt, daß das geistige Erbe der Vergangenheit den sichersten Wegweiser auf unserem Weg in die Zukunft bildet." Dies gilt für die Demokratie (deren 2500-jähriges Bestehen wir in diesem Jahr feiern) und für alle anderen Institutionen, die sich im Verlauf der Jahrhunderte durch die Gaben und die Anstrengung aller Völker dieses Kontinents und vor allem durch unsere christliche Tradition gebildet haben.

"Wenn das gemeinsame Haus Europas auf diese Fundamente gegründet bleibt und wenn es von dem Besten erbaut wird, was jeder beitragen kann, dann wird es ausreichend sicher und großräumig sein, und die Völker werden darin ihre tiefe geistige Wahrheit bewahren können, ohne die Gefahr, den Reichtum ihrer Eigenarten zu verlieren. Mit diesen Hinweisen, Perspektiven und Hoffnungen für Europa und die Welt danken wir dem Dreieinigen Gott, der uns geschenkt hat, hier auf Kreta gemeinsam aus den Gaben des Heiligen Geistes, aus der Liebe, der Buße (Metanoia), der Vergebung, der Freude und dem Frieden zu leben." (Text in: Papaderos 1995, 610–613)

Diaspora: Odysseus lebt weiter in jeder griechischen Seele. Für einen Jungen auf Kreta, der nicht nachweisbar wenigstens einmal allein eine Reise außerhalb seines Wohnbezirkes gemacht hatte, gab es keine Chance zu heiraten. Erst die Reise bestätigte die Reife! Nicht dies ist aber der Hauptgrund dafür, dass ein großer Teil des kretischen Volkes, wie überhaupt des griechischen, im Ausland lebt. Während der 50er- und 60er-Jahre erlebte Griechenland eine starke soziale Mobilität. Die Verstädterung führte zur Entleerung vieler Dörfer. Und eine Welle der Auswanderung führte Tausende von Jungen und Mädchen auf die Arbeitsmärkte fast aller Kontinente. Ein Schwerpunkt der Akademiearbeit widmete sich den mit diesem Phänomen zusammenhängen-

den Problemen. Als Beispiel für die vielen Aktivitäten sei hier nur eine Reihe von Seminaren für Menschen von Aufnahmeländern erwähnt (Vertreter von Betrieben, Arbeits- bzw. Erziehungsämtern, Gewerkschaften, Gerichten, Polizei, Gefängnissen, Medien, Kirchen etc.), welche das Ziel hatten, den soziokulturellen Hintergrund der Auswanderer bekannt zu machen, um Verständnis, Vertrauen und einen verantwortlichen Umgang mit den Menschen zu erleichtern, die sich auf das Abenteuer eingelassen hatten, ihr Glück in der Fremde zu suchen. Kongresse der weltweiten Diaspora der Kreter finden von Zeit zu Zeit in der OAK statt, verschiedene Wege der Kommunikation mit der dritten oder schon vierten Auswanderergeneration werden besprochen. Nachdem seit den 90er-Jahren auch Griechenland ein Aufnahmeland zu werden begann, erweiterte sich diese Arbeit der OAK, um auch Probleme der Einwanderung zu berücksichtigen.

Euromediterranes Jugendzentrum (EJZ): Das Jahr 1969 begann die OAK mit einem großen Kreis von kretischen Studenten. Ihnen wurde gesagt, dass die Akademie vor der Jugend Kretas Rechenschaft über ihre Arbeit im jeweils vergangenen Jahr geben wolle und ihr Programm für das neue Jahr mit der Jugend besprechen möchte. Diese nach der Machtergreifung der Putschisten überhaupt erste Versammlung von Studenten in Griechenland wurde an den nächsten drei Jahresanfängen wiederholt. Das Regime spürte die politische Dimension dieses Programms und verbot es ab 1973.

Schon bald aber waren die Fundamente für die Jugendarbeit der OAK gelegt, die Schülern und Studenten Möglichkeiten bietet, einander in der Akademie zu begegnen, ihre Arbeit kennen zu lernen und an dem einen oder anderen Programm mitzuwirken. Im Juni 1988 hat der Rat der OAK eine Fachstudie ihres Leiters angenommen und beschlossen, ein Zentrum zu gründen, das der Jugend des Landes, der griechischen Diaspora und darüber hinaus der Jugend Europas und des Mittelmeerraumes Gelegenheit für *Koinonia* und *Kreativität* geben sollte.

Das EJZ ist eine Abteilung der OAK, die einige Kilometer entfernt mit Panoramablick über den Golf von Kisamos liegt. Die Technische Universität Graz hat durch freiwilligen Einsatz von Professoren und Studenten vor Ort zwei architektonische Studien für das geplante Jugenddorf erarbeitet. Priester und Laien aus der Region des Zentrums, der Österreichische Bauorden und Jugendgruppen aus verschiedenen Ländern haben sich am Aufbau der ersten Infrastrukturen freiwillig beteiligt. Mit Jugendlichen aus orthodoxen und anderen Kirchen, Universitäten und verschiedenen Organisationen (insgesamt aus 43 Ländern) werden jeweils zwei- bis dreiwöchige Treffen organisiert und verschiedene Bildungsprogramme und Aktivitäten entfaltet. Teil des täglichen Programms ist die Beteiligung der jungen Menschen an Bauarbeiten und anderen praktischen Aktivitäten, die ihnen die Möglichkeit geben, ihre Talente und Fähigkeiten zu entdecken. Schon im Mai 1992 konnte das Freilichttheater (ca. 1000 Plätze) eröffnet werden, das sich bald zu einem Kulturzentrum für die weitere Umgebung entwickelte. Dort wird inzwischen das

Programm "Versöhnung durch Kunst" praktiziert: Künstler (Schauspieler, Musiker u.a.) aus in Geschichte oder Gegenwart verfeindeten Ländern versammeln sich im EJZ und arbeiten zusammen an einem Projekt im Sinne der Kreativität, der Koinonia und der Versöhnung, jenseits historischer Belastungen. Die bisherige Erfahrung bestätigt die Überzeugung der OAK, dass sowohl das ökumenische als auch das europäische Zueinander eine verstärkte und vertiefte Beteiligung der Jugend verlangt.

Institut für Theologie und Ökologie: Auf Vorschlag des Leiters der OAK hat ihr Rat 1991 die Gründung des Instituts als einer Abteilung der Akademie beschlossen. Das Institut befasst sich mit ökologischen Fragen Kretas und des die Insel umgebenden Mittelmeerraumes. Der französische Botaniker J. Zaffran hat dem Institut seine wertvolle Sammlung von ca. 9000 kretischen Kräutern gestiftet. Inzwischen ist er selbst nach Kreta übersiedelt und hat die wissenschaftliche Aufsicht über das Herbarium. Dadurch bieten sich neue Möglichkeiten für Zusammenarbeit mit Forschern sowie für Programme ökologischer Bildung, insbesondere für den Schutz der reichen, jedoch gefährdeten kretischen Flora. Das Institut versteht sich als ein Teil der ökumenischen Bemühungen für die Bewahrung der Schöpfung Gottes, als ein Forum zur Förderung des interdisziplinären ökologiebezogenen Dialogs und als ein Organ, das die vielseitigen ökologischen Bemühungen des Ökumenischen Patriarchats nach Kräften unterstützt. 28 Dem ganzen Menschen dienen und allen! "Die Arbeit der Akademie fügt sich in den Rahmen der Aufgabe und der Tätigkeit der Orthodoxie überhaupt und speziell des Ökumenischen Patriarchats ein. Es beschränkt sich nicht auf die rein religiösen und kirchlichen, auch nicht nur auf die allgemein geistigen Themen, sondern betrachtet den Menschen als ganzheitliche psychosomatische Existenz. Deshalb und auch weil die Kirche theandrisch [gottmenschlich] ist, deckt sie alle Aspekte des menschlichen Lebens auf Erden und im Himmel ab - von der Erde zum Himmel hinauf (Homilie zur Einweihung 1995). Diesen Dienst versucht die Orthodoxe Akademie alltäglich zu tun, ohne jegliche Unterscheidung oder Diskriminierung. Denn aus ihrer schon langjährigen Erfahrung kann sie bestätigen: Die Kirche braucht keine Angst zu haben, wenn sie ihre Türe nach allen Richtungen hin öffnet, den freien und aufrichtigen Dialog mit allen Menschen ausnahmslos sucht und nach dem Wort des Herrn handelt, welches ein Leitmotiv für die OAK ist: "Wer zu mir kommt, den werde ich nicht abweisen" (Joh 6, 37).

Seit 1989 entfaltet bekanntlich das Ökumenische Patriarchat eine rege ökologische Arbeit auf zwischenkirchlicher, interreligiöser und interdisziplinärer Ebene mit eindrucksvollen Veranstaltungen in verschiedenen Ländern. Diese Arbeit, der das persönliche Engagement des Patriarchen Bartholomaios gilt und die bereits vielfache Anerkennung erlangt hat, zeigt die vielen Möglichkeiten der Kirche, betreffend die ökologische Problematik einen substantiellen Beitrag zu leisten (Bartholomaios 2002; Limouris 1990; Papaderos 2002).

4. "Die Heiligen in der Versuchung der Macht"

"Die Heiligen sind Menschen, darum auch jeder menschlichen und teuflischen Versuchung ausgesetzt, bei ihrem Format sogar stärkeren als die Durchschnittsmenschen. Wenn sie der staatlichen Obrigkeit untertan sind, dann kann die Versuchung darin bestehen, sich den irdischen Machthabern über Gebühr zu fügen, auch da nämlich, wo im Namen Gottes Widerspruch am Platz wäre, der Widerspruch aber die eigene Existenz aufs Spiel setzt. Sind sie selbst Träger der Macht, Könige oder Päpste, dann können sie versucht sein, ihre Macht zu überspannen, ihr Recht und ihre Einsicht zu überschätzen und die der anderen zu unterschätzen oder auch zur Erreichung eines guten Zweckes sich unguter Mittel zu bedienen." (Stratmann 1958, 6) Die hier angedeuteten komplexen Fragen sollen im Blick auf die Orthodoxie anhand von einigen Problemkreisen erörtert werden.

4.1 Kirche und Staat in der orthodoxen Tradition

Jedes Nachdenken über das Verhältnis von Kirche und Staat aus orthodoxer Sicht konzentriert sich bald wie selbstverständlich auf die byzantinische Lehre und Praxis der Symphonia zwischen beiden. Nicht ohne Absicht erinnert die Sozialkonzeption der Russischen Kirche (III.4.) an zwei relevante Grundtexte gesetzlicher Art, welche das Symphonieprinzip deutlich formulieren: Die 6. Novelle des Kaisers Justinianos I. sowie die Epanagoge, deren Hauptverfasser Photios war (von 858–867 und von 877–886 Patriarch von Konstantinopel). Die Konzeption zitiert die entsprechende Bestimmung: "Die weltliche Macht und die Geistlichkeit verhalten sich zueinander wie Leib und Seele und sind für die staatliche Ordnung ebenso unentbehrlich wie Leib und Seele im lebendigen Menschen. In der Verbindung sowie dem Einvernehmen zwischen ihnen liegt das Staatswohl begründet." Die Epanagoge setzt an die Spitze des sozialen Körpers den Kaiser und den Patriarchen. In Wirklichkeit geht es aber nicht um eine Diarchie. Insofern beide nicht als Personen, sondern in ihrer institutionellen Eigenschaft betrachtet werden, sind sie beide Diener ein und derselben christlichen Gemeinschaft. Deshalb brauchen sie ihre gegenseitige Unterstützung und Solidarität. Dieses Mit- und Füreinander heißt Synallelia, ein anderer Begriff neben dem der Symphonia zur gleichen Sache (vgl. Pheidas 1997, 143–156).

Die im Osten eingeleitete konstantinische Ära brachte Chancen, aber auch Gefahren für die Kirche mit sich. Hätte sich die Kirche damals der Versuchung gebeugt, sich dem Kaiser als eine Macht gegenüberzustellen, wäre der Verlauf sicher ein anderer gewesen. Die Entscheidung ist aber zugunsten des Dienstes und nicht des Mit-herrschen-Wollens gefallen. Jede andere Wahl

wäre auch mit der orthodoxen Ekklesiologie nicht in Übereinstimmung zu bringen gewesen. Zentral für diese Ekklesiologie – wie auch für die orthodoxe Soteriologie – ist der Begriff der *Synergie* (vgl. Mitsopoulos 1973). Der Mensch ist berufen, aus freiem Willen Mitarbeiter Gottes zu sein (vgl. 1 Kor 3, 9). Mitarbeiter am Mysterium seiner eigenen Erlösung und Theosis, denn ohne diese freie *Synergie* bleibt selbst die Dynamik der Sakramente ohne Früchte. Mitarbeiter aber auch durch die Wahrnehmung seiner Pflichten gegenüber Staat und Gesellschaft, in gehorsamer Wahrung der für das Staats-Kirchen-Verhältnis goldenen Regel: "Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!" (Mt 22, 21)

Dieses Verständnis hat direkte sozialethische Konsequenzen. Es bedeutet u.a. die freie, kenotisch-dienstbereite, uneigensüchtige und verantwortungsbewusste Mitwirkung des Christen und der Kirche am sozialen Geschehen durch mit Werken bezeugte Weitergabe der von Gott empfangenen Liebe.

Dies mussten auch die Kaiser lernen, die nunmehr Christen waren. Und zwar sowohl in Bezug auf die Sakralität der staatlichen Macht wie vor allem auch in Hinblick auf das eigene Selbstverständnis des Kaisers. Es war schon viel von ihm verlangt, auf einmal hinzunehmen, dass er nicht mehr an der Spitze jeder Sakralität im Reiche stand. Und auch zu akzeptieren, dass er, obwohl Selbstherrscher (Autokrator), sich nunmehr einem Allherrscher, dem *Pantokrator*, zu beugen hatte. Die byzantinische Ikonographie hat dies deutlich zum Ausdruck gebracht, indem sie Christus eben als den Pantokrator in der Kuppel der Kathedralen darstellte, wohl als Warnung an den Kaiser, der sich *Autokrator* nannte. ²⁹ Dementsprechend hatte er sich jenen gegenüber zu verhalten, deren Pflicht es war, "Gott mehr zu gehorchen als den Menschen" (Apg 5, 29). Er hatte vielmehr von der Kirche und jedem einzelnen Christen, wo immer nötig, zu hören: "So spricht der Herr, der Pantokrator" (2 Sam 7, 8).

Person und Amt: Aufschlussreich für das rechte Verständnis der damaligen tiefgreifenden Veränderungen im Bereiche der Theologie, der Politik und der Ethik sind die exegetischen Bemerkungen des hl. Johannes Chrysostomos zum ersten Vers des 13. Kapitels des Römerbriefs: "Es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt". Weiters heißt es dort: "Was sagst du da? Jede obrigkeitliche Person ist also von Gott eingesetzt? So meine ich das nicht, will der Apostel sagen; ich spreche jetzt nicht von jeder einzelnen obrigkeitlichen Person, sondern von der Obrigkeit im allgemeinen. Daß es überhaupt obrigkeitliche Personen, daß es Herrscher und Untertanen gibt, daß nicht alles drunter und drüber geht, daß die Völker nicht wie Meereswogen hin- und hergetrieben werden, das, sag' ich, ist ein Werk der Weis-

Die Behauptung von Echternach, dass der byzantinische Kaiser die Ikone Gottes sei, beruht auf einem Missverständnis. Als Mensch ist zwar auch er nach dem Bild Gottes erschaffen, nicht aber als Kaiser. Ganz falsch ist auch die Behauptung, dass der Kaiser Pantokrator hieße (Echternach 1962, 196).

heit Gottes. Darum sagt er [Paulus] nicht: 'Denn es gibt keine obrigkeitliche *Person* außer von Gott', sondern von der *Einrichtung* spricht er, wenn er sagt: ,Denn es gibt keine Obrigkeit außer von Gott.'" (Kommentar zum Römerbrief, 24. Homilie, PG 60, 615; BKV Bd. 42, 162)

Somit hat Chrysostomos die persönliche Sakralität des Kaisers abgebaut und zwischen Person und Amt eine Grenze gesetzt, welche der Person nicht erlaubt, mit Berufung auf die göttliche Quelle des Amtes jegliche Missetat zu legitimieren. Dies umso mehr, als die Akzeptanz der göttlichen Autorisierung den Gehorsam gegenüber Gott beinhaltet. ³⁰ Durch solche theologische Überlegungen wurden die Fundamente des für Byzanz typischen Verhältnisses zwischen Kirche, Gesellschaft und Staat gelegt und gefestigt.

Sicherheit von Staat und Kirche: Die Politik der Toleranz, die Konstantin der Große (+337) durchsetzte, und noch mehr die Entscheidung des Theodosios I. (+395), das Edikt von 380 herauszugeben, wodurch er das Reich auf die christliche Religion verpflichtete und 391/92 die heidnischen Kulte verbot, zielten vorwiegend auf die Sicherung der Einheit des Reiches (Mazal 1981, 125). Diese aber war ohne die Einheit der Kirche stets gefährdet. Dies zeigte sich schon durch den ersten großen Bruch in der Einheit der Kirche. Er kam bekanntlich durch den Arianismus. Ostgoten, Westgoten, Vandalen, Langobarden und andere Völker wurden vorwiegend von arianisch orientierten Predigern missioniert. Angesiedelt auf Reichsboden boten sie der Politik konfessionellen Brennstoff.

Symphonia und Paraphonia: Das vielfach Positive der Symphonia hat die Paraphonia (Missklang), die Verstimmung, nicht immer verhindern können. Denn die Symphonia kann weder eine bedingungslose noch eine allumfassende Beziehung sein. Auf der Pyramide vom Kaiser bis zum letzten Beamten und Soldaten sowie vom Patriarchen bis zum Priester der kleinsten Gemeinde und zum Eremiten in der Wüste hing die Symphonia an zwei Faktoren: an den jeweiligen Personen und an der Fähigkeit und Bereitschaft der Kirche und des Staates, ihre Grenzen zu erkennen und zu wahren. Eusebios von Kaisareia (+339), Vater der Kirchengeschichtsschreibung und Grundleger der christlichen Chronistik, Kulturpolitiker der konstantinischen Wende und Inaugurator der byzantinischen Reichs- und Kirchenideologie (Mazal 1981, 127), hat uns klare Bilder von ethischen Konflikten, aber auch von deren konsenswilliger Überwindung überliefert. Dem majestätischen Staat wohnt die Willkür inne. Und der Anbruch des Reiches Gottes in Jesus Christus ist das große und dauernde Paradoxon. Da die Kirche in diesem und aus diesem Paradoxon heraus lebt – sofern sie nicht zu einer gesellschaftlichen

Natürlich haben Patriarch und Kaiser auch als Personen sich immer auf Gott als Quelle ihrer Macht und Autorität berufen. Dies hat jedoch nicht den einen oder den anderen Patriarchen daran gehindert, den einen oder anderen Kaiser in Frage zu stellen und umgekehrt. Das gleiche gilt für Volk und Armee im Blick auf Kaiser und Patriarchen.

Institution entartet - entzieht sie sich der staatlichen Kontrolle bzw. dem staatlichen Schutz und lässt alles offen für das Hervorbrechen des Unberechenbaren. Dies hat sich im Leben der Orthodoxie immer wieder bewahrheitet. Solche Maßnahmen stärkten zwar die Symphonia, sichern sie jedoch nicht. Als z.B. Kaiser Theodosios I. nach einer Revolte in Thessaloniki eine Kollektivstrafe verhängte und ca. 2000 Menschen töten ließ, verlangte Ambrosius, Bischof von Mailand, "öffentliche Buße vor der Gemeinde". Der Kaiser "zog sich grollend zurück; nach acht Monaten fügte er sich und gab das Versprechen ab, kein Todesurteil mehr vor Ablauf von 30 Tagen vollstrecken zu lassen." (Echternach 1962, 128) Wenige Jahre später tadelte Johannes Chrysostomos, Patriarch von Konstantinopel, vor der Gemeinde das üppige Leben am kaiserlichen Hof. Und im Namen der Gerechtigkeit Gottes trat er für eine Witwe ein, der der kaiserliche Hof ihren Weinberg entrissen hatte, und brandmarkte von der Kanzel aus sowohl dies wie auch den Luxus der Kaiserin Eudokia. "Die Heiligen in der Versuchung der Macht", diesmal die Bischöfe einer dem Kaiser Arkadius willfährigen Synode, haben hingegen versagt. Es folgte die Verbannung des Patriarchen, seine Rückkehr und neue Verbannung in den Kaukasus. Am 26. Januar 407 hatten er und seine Bewacher unter größten Anstrengungen das Städtchen Komana erreicht. Der auf den Tod geschwächte Gefangene konnte noch die Heilige Eucharistie empfangen. Dann starb er mit den Worten: "Gelobt sei Gott für alles." (vgl. Echternach 1962, 128ff)

Dienen, nicht herrschen wollen: Als folgenreiches Charakteristikum und als langjährige historische Erfahrung ist hier festzuhalten: Je weniger die Kirche nach weltlicher Macht strebt, desto größer ist ihre geistige Präsenz im Leben der Menschen. Die Kirche in Byzanz entwickelte sich nie zu einer "Hochkirche". Sie blieb immer eine "Volkskirche", weshalb sich im Osten a priori "die Schärfe des Problems 'Kirche und Staat' gar nicht realisieren konnte" (Beck 1959, 37). "Die griechisch-orthodoxe Kirche hat … nie die Macht über den Staat und die weltlichen Lebensbereiche erstrebt noch auch je erlangt." (Müller-Armack 1959, 345) Selbst als der byzantinische Staat 1453 unterging, behielt die Kirche ihre geistliche Autorität, sogar in noch gesteigerter Weise. Da sie "in den Jahrhunderten der Türkenherrschaft den einzigen Kulturzusammenhalt ihrer Völker darstellte, erlangte sie gerade in ihrer Machtlosigkeit eine unvergleichliche Stellung, die sich auch heute darin manifestiert, daß es in den Gebieten des östlichen Kirchentums weder zu einer starken antikirchlichen Bewegung hat kommen können, noch sich die politischen und nationalen Kräfte je als im Gegensatz zur Kirche stehend empfanden." (ebd) Die orthodoxe Kirche ist Kirche des Volkes. Und auch ihr Klerus ist aus dem Volk, mit dem Volk, für das Volk. Bei jeder Rede über Kirche und Staat muss deshalb die volkskirchliche Realität im orthodoxen Kontext berücksichtigt werden. Allerdings mit der gebotenen Vorsicht, den lebendigen, pastoraldiakonischen Charakter der Volkstümlichkeit des Klerus vom irreführenden Mythos des "Volkes" fern zu halten (Volksgeist, Volksseele, griechisches oder slawisches Seelentum etc.).

Das Vakuum füllen: Eine ungeschriebene, jedoch nicht selten praktizierte und im Westen kaum bekannte bzw. verständliche Regel im Leben der Orthodoxie bestimmt, dass die eigentlich machtlose Kirche die Führung des Staates automatisch zu übernehmen hat, sobald ein Vakuum eintritt. Nach dem Fall von Konstantinopel 1453 z.B. übernahm der Ökumenische Patriarch die Rolle des Ethnarchen im weitesten Sinne, faktisch die geistige Autorität über alle orthodoxen Völker des ottomanischen Reiches. Dieses "Privileg" war in Wirklichkeit ein zusätzliches Kreuz, da der Patriarch damit für alles verantwortlich gemacht wurde, was unter den Christen geschah und der "Hohen Pforte" nicht gefällig war. Am Ende der deutschen Besatzung in Griechenland, als ein politisches Vakuum entstand, übernahm der Athener Erzbischof Damaskenos automatisch das Amt des Vizekönigs (Dezember 1944); ebenso Bischof Agathangelos (Chania) das Amt des Gouverneurs von Kreta. Im Rahmen dieser Tradition ist auch teilweise die Rolle des Erzbischofs von Zypern Makarios III. zu sehen, der versucht hat, sein Volk aus der britischen Kolonialherrschaft herauszuführen.

Die Dämonie der Macht ist kein Abstraktum: Es darf freilich nicht die Tatsache verschwiegen werden, dass trotz aller Symphonia die orthodoxe Kirche in alten wie in neueren Zeiten Grund genug gehabt hat, Römer 13 in Zusammenhang mit Offenbarung 13 zu lesen. Denn in der Geschichte der orthodoxen Völker ist die Dämonie der Macht kein Abstraktum, sondern eine leibhaftige, leidvolle Erfahrung. Dies gilt für die Völker des byzantinischen Reiches, die nach seinem Zusammenbruch (1453) für Jahrhunderte unter der ottomanischen Herrschaft leben mussten, wie für die Kirche in Russland im petrinischen Verhältnis von Kirche und Staat, später im sowjetischen, zusammen mit vielen anderen orthodoxen Völkern. Beides, Vergöttlichung wie Dämonisierung des Staates, kann nur aus einem verhängnisvollen Missverständnis des Evangeliums resultieren.

4.2 Kirche und Staat: aus der neugriechischen Erfahrung

Ein kurzer Rückblick auf die Entwicklung des neugriechischen Staat-Kirche-Verhältnisses beleuchtet manche der Punkte, an denen noch heute Reibungen dieses Verhältnis belasten. Auf Beschluss der damaligen Großmächte (England, Frankreich, Russland) vom 7. Mai 1832 erhielt der befreite Teil Griechenlands einen König (Otto I. aus Bayern). Er erklärte sich alsbald zum Haupt der Kirche. Kaum hatten die Menschen angefangen, einen leisen Hauch von Freiheit zu spüren, mussten sie sehen, wie ihre Kirche aus dem Druck des Sultans in die Vormundschaft eines nichtorthodoxen Königs wechselte. Der König und seine Regentschaft kamen ohne Zweifel mit der

besten Absicht, dem durch jahrhundertelange Fremdherrschaft verwüsteten Land und seinen viel geplagten Menschen zu helfen. Es mangelte ihnen aber an Kenntnis und Feingefühl.

Zwei der Neuerungen, welche die Regentschaft alsbald durchsetzte, brachten große Verwirrung. Sie gebrauchten ohne jegliche Differenzierung die Begriffe Staat (κράτος) und Nation (ἔθνος). Dadurch weckten sie den Verdacht, dass sie, mit dem Segen der Großmächte, den soeben befreiten kleinen Teil des Landes vom noch versklavten Griechentum trennen und Letzteres seinem Schicksal überlassen wollten, was später auch geschah! Ferner hieß es: "Kirche und Staat sind ein und dasselbe". 31 Demzufolge wurde die Kirche des damaligen Griechenland als "nationale Kirche" bzw. als "Königliche Griechische Kirche" bezeichnet! Eine erste Folge davon war die volle Abhängigkeit der Kirche vom Staat. Für die erstrebte Organisierung einer Landeskirche diente das bayerische Konsistorium als Vorbild (Metallinos 1990, 243) mit einem Staat-Kirche-Verhältnis, das jenem ähnlich wäre, welches Peter der Große in Russland durchgesetzt hatte. Daher wurde die antikanonische Proklamation der Autokephalie der Kirche von Griechenland und ihre Abspaltung von der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats gewagt (1833). Bei Wahrung aller Unterschiede erinnert diese neue Situation an das Urteil Florowskijs, dass die Zeit zwischen 1721 bis 1917 eine babylonische Gefangenschaft für die russische Kirche gewesen sei (Benz 1952, 382). Der Geistliche Konstantinos Oikonomos kommentierte: "Ewige Grenzen, die unsere Väter gesetzt haben", werden gewaltsam verschoben (vgl. Papaderos 1970). Das Patriarchat gewährte die Autokephalie erst 1850 und unter Bedingungen. Seit einigen Jahren ist in Griechenland die Frage der Symphonie eines der Hauptthemen der politischen, aber auch der innerkirchlichen Diskussion. Die Verfassung steht unter dem Titel "Im Namen der...Heiligen Trinität". Bei voller Garantie der Religionsfreiheit und der Menschenrechte für alle bleibt das Staat-Kirche-Verhältnis zum Teil noch am Prinzip der Symphonie orientiert (Panagopoulos 1991, 73 ff). Es ist nicht mehr ein Staatskirchentum der oben genannten Prägung, die Bindungen jedoch bleiben noch stark. Manche wünschten eine deutlichere Trennung zwischen Kirche und Staat. Die Mehrheit plädiert für eine unzweideutige Klärung der Rollen, ohne jedoch in einen Laizismus zu verfallen.

4.3 Pluralismus und Chancen der Symphonia

Leidvolle Erfahrung von orthodoxen Kirchen im Umgang mit ideologischen Systemen, die, obwohl sie Paradiese verheißen, elementare Rechte und die

Dies erinnert an die Entscheidung Peters I., das russische Patriarchat 1721 aufzuheben (wieder hergestellt nach der Revolution von 1917 durch ein Landeskonzil im November jenes Jahres). Nach protestantischem Muster ließ Peter das Patriarchat durch den "Heiligen Dirigierenden Synod" ersetzen, also durch eine bloße "staatliche Behörde".

Würde des Menschen verneinen, drängen nach Ernüchterung. "Uneingeschränkte Kooperation mit solchen Ideologien birgt Gefahren in sich, weil diese Ideologien aufgrund ihrer Machtstrukturen letztlich die Kirche für ihre eigenen Zwecke und für die Durchsetzung ihrer Programme instrumentalisieren (...)." Alle säkularen Ideologien sind "eine direkte Herausforderung für uns Christen in Bezug auf die Authentizität unseres Glaubens (...) Andererseits muß die Kirche darauf bedacht sein, nicht selbst zu einer absoluten Ideologie zu werden." (Church's Struggle 1975, 3) Diese ist eine Erfahrung aus der nahen Vergangenheit, die in wacher Erinnerung bleiben soll.

Zur Ideologie kann auch ein restauratives Kirche-Staat-Verhältnis werden, welches seine Normen aus einer realitätsfremden Nostalgie schöpft. Dies ist eine Option in ehemaligen sozialistischen Staaten orthodoxer Tradition, wo manche bestrebt sind, das Symphoniemodell wenigstens zunächst typologisch wieder in Geltung zu bringen. Alte Symbole z.B. wie der byzantinische Doppeladler, erscheinen wieder in Ländern, aus denen sie verschwunden waren. Trotz der noch spürbaren Anziehungskraft des Symphonieprinzips kann aber wohl niemand die Tatsachen ignorieren, die dieses Modell nicht mehr begünstigen. Zwänge der Globalisierung,³² religiöse, kulturelle und politische Pluralität, Säkularisierung mit laizistischer Orientierung, übernational staatliche Strukturen,³³ internationale Bindungen der Staaten etc. zwingen Kirche und Staat, in einen neuen Lernprozess einzutreten. Der Staat soll in eine unausweichliche Neutralität hineinwachsen gegenüber der religiösen Zugehörigkeit nicht nur seiner Bürger, sondern aller Menschen, die sich aus welchem Grund auch immer in seinem Territorium befinden. Die Kirche muss ihrerseits erkunden, wo neue Möglichkeiten und Notwendigkeiten, aber auch Grenzen der Zusammenarbeit sind, und zwar nicht nur mit dem Staat, sondern auch mit sozialen Trägern und mit Machtstrukturen verschiedenster Prägung. Was die Kirche nicht tun darf, ist, sich in sich zu verschließen. Sie soll offen und bereit bleiben für den Dialog. Die orthodoxe Kirche insbesondere hat heute die Aufgabe, jene Elemente ihrer Synodalität energisch an die Öffentlichkeit zu bringen, welche zur Beschleunigung und Vertiefung des Demokratisierungsprozesses in Staat und Gesellschaft beitragen können.

[&]quot;In einer globalisierten Welt darf man nicht nur lokal denken, sondern man sollte auch die Begegnung mit anderen suchen, die die gleichen menschlichen Sensibilitäten haben. Die Globalisierung verlangt nach einer umfassenderen Zusammenarbeit und der Schaffung einer anderen Ökumene, die die Welt nicht unter der Priorität des ökonomischen Faktors sieht, sondern die Priorität des Menschen, der Gemeinschaft und der Solidarität zwischen den Menschen und Normalisierung der Beziehungen des Menschen mit der Natur vorzieht." (Petrou 1999, 133)

Nicht ohne Grund ist es den Kirchen nicht gelungen, während der Diskussion über die Verfassung der EU das Zeichen des Evangeliums in der Geschichte und der Gegenwart Europas wenigstens in der Präambel sichtbar werden zu lassen. Im Gegenteil: Selbst sie haben eine ziemlich breite Divergenz im Blick auf die europäische Identität demonstriert. Es bleibt, die Möglichkeiten recht zu nutzen, welche Artikel 51 – "Status der Kirchen und Weltanschaulichen Gemeinschaften" – schafft (vgl. Papaderos 2003).

4.4 Wenn der Staat die Kirche ins soziale Abseits drängt

Bekannt ist, dass für die Geburt und das Wachstum einer neuen Kultur ein dynamisches Formprinzip notwendig ist. Hauptinhalte des Formprinzips sind das Gute (άγαθόν), das Schöne (κάλλος, καλόν) und das Wahre (άληθές). Die Differenzierung im Verständnis dieser drei Grundkategorien des Seins und in der Art und Weise, wie sie ins Leben umgesetzt und erfahren werden, führt zur Differenzierung der Kulturen. Anhand der Einstellung zu diesen drei Kategorien in Theorie und Praxis kann man verfolgen, was für die griechischchristliche Synthese bei der Gestaltung der byzantinischen Oikoumene vor allem seit dem 4. Jahrhundert von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Im Blick auf das Gute darf man sagen, dass die Kalokagathia (καλοκαγαθία, vgl. das Wort bei Plato, Def. 412e) und die anderen alten Tugenden durch das neue Ideal der Heiligung eine Vertiefung erfahren und in der für Byzanz charakteristischen Philanthropia eine neue Zuspitzung erhalten haben. Wissend von dem großen Geheimnis des kleinen Sauerteigs (vgl. Mt 13, 33; 1 Kor 5, 6), konzentrierte damals die Kirche ihr energisches Engagement auf die Durchdringung der neuen soziopolitischen Staats- und Lebensordnung durch den Geist der christlichen Philanthropia. Konkreter: Das orthodoxe Verständnis von der Liebe Gottes und ihrem praktischen Zeugnis durch Werke und Dienste der liebevollen Hingabe (Orthopraxie) hat damals das Selbstbewusstsein des neuen Reiches, seine ethischen Grundlagen und die kurzfristigen ebenso wie die langfristigen Lösungen der unzähligen sozialen Fragen zutiefst mitgeprägt, inspiriert und mitgetragen. Diese Erfahrung zeigt deutlich, wie schlecht beraten ein Staat ist, der allein auf Beamtentum, Finanzund seelenlose Strukturen setzt, um Notleidenden effektiv beizustehen. Die Philanthropie als Grundelement des Ethos des byzantinischen Staates hat sowohl seine Außen- als auch seine Sozialpolitik stark beeinflusst (Constantelos 1968, ix, 43ff; Theodorou 1967, 1048–1052).

Alle orthodoxen Kirchen des euromediterranen Raumes sind jahrzehnte- oder auch jahrhundertelang durch Fremdherrschaften bzw. durch die eigenen Staaten in karitative Lähmung und überhaupt ins soziale Abseits gedrängt worden. Unter dem Eifer des Islam wurden in den von ihm zunächst kontrollierten Bereichen der Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem die karitativen Anstalten und diakonischen Strukturen dieser Kirchen für längere Zeiträume praktisch funktionsunfähig. Ähnliches geschah im Osten infolge der Kreuzzüge und der Türkenherrschaft. Es ist trotzdem spannend, die vielen neuen Formen der Solidarität und der diakonischen Dienste zu verfolgen, die sich unter den harten Lebensbedingungen entfaltet haben. Soziale Apraxie wurde bekanntlich auch im vorigen Jahrhundert in den orthodoxen Kirchen im Ostblock erzwungen. Letzteres veranlasste die panorthodoxe Forderung, der gesamten Kirchengemeinschaft zu gestatten, in allen Lebenssituationen der Gesellschaft ihre Diakonie nach ihrem eigenen Ermessen zu leisten: "Allen Mitgliedern der Kirche muß es uneingeschränkt möglich sein,

ihre entsprechenden Ämter frei und verantwortlich auszuüben. Dies bedingt auch ausreichend fundierte Programme für Bildung und Führung im christlichen Glauben und im christlichen Leben, damit jedes Mitglied der Kirche in die Lage versetzt wird, möglichst wirkungsvoll mitzuarbeiten." (The Church's Struggle 1975, 1) Zum Wiederaufbau einer zeit- und situationsgemäßen Diakonie sind nicht nur Mittel und Menschen mit Fachkenntnis nötig, sondern vor allem auch die Rückbesinnung der orthodoxen Theologie auf den diakoniebezogenen Auftrag des Evangeliums und auf die überlieferte philanthropische Theorie und Praxis der Kirche. Dazu gehört u.a. auch die kritische Begleitung der Sozialpolitik der jeweiligen Staaten und Gesellschaften. Wie es meistens mit Idealvorstellungen und Verheißungen der Fall ist, steht auch das Ideal "Sozialstaat" viel höher als die Wirklichkeit. In Verfassungen von vielen Ländern sind Grundnormen des menschlichen Zusammenlebens vorgesehen, welche soziale Sicherheiten, Gerechtigkeit, Gleichheit, Respekt vor der Würde der menschlichen Person, Recht auf Leben und vieles mehr garantieren. Solche Sozialverpflichtungen staatlichen Handelns stehen nicht selten in Spannung zum Vollzug der Normen. Dazu kommt die wachsende Zahl von Menschen, die zwar keine Bürger sind, denen gegenüber jedoch ein wahrlich sozialer Staat Raum für menschenwürdige Synchoresis sichern muss. Solche Situationen nicht nur kritisch, sondern auch diakonisch zu begleiten, ist für die Kirche Recht und Pflicht zugleich.

Barmherzigkeit (Eleemosyne) einst und heute

In manchen der heutigen Staaten, die behaupten, Sozialstaaten zu sein oder dies aufrichtig erstreben, wird oft die Philanthropie mit Eleemosyne im Sinne von Almosenverteilung degradierend missdeutet. Beide Begriffe (Philanthropie und Eleemosyne) haben jedoch einen viel weiteren Inhalt und einen tiefen Sinn.

Eleemosyne (Barmherzigkeit, Mitleid, Wohltat, Almosen, Güte) und die *Philanthropie* waren auch der alten Welt nicht unbekannt. Die Griechen haben sie vor allem als Eigenschaft der Götter gegenüber den Menschen hevorgehoben. Sogar das Leiden um der Menschen willen hat Aischylos in der Tragödie *Der Gefesselte Prometheus* auf ergreifende Weise hervorgehoben:

Den Menschen Mitleid schenkt ich vordem, Mitleids ward ich nicht gewürdigt selber, nein, erbarmungslos so schwebend aufgehängt, ein Schauspiel Zeus zur Schmach. Mit Fleiß, mit Fleiß ja fehlt ich, leugne es keineswegs: Den Menschen half ich, zog so selbst mir Qualen zu! (239–241; 266–267)

Dieser menschenfreundlichen Eigenschaft des Göttlichen ist die entsprechende Veranlagung im Menschlichen zu verdanken. Platon stellt Sokrates metaphorisch dar als "eine Pferdebremse" (μύωψ, lat. tabanus, engl. gadfly oder

horsefly), die den Athenern als einem edlen, aber trägen, großen Ross als Anreiz gleichsam von Gott auferlegt worden ist. Wie eine Pferdebremse hört Sokrates, wie er selbst von sich sagt, den ganzen Tag nicht auf, die Athener anzuregen, zu überreden und ihnen gleichsam in den Ohren zu liegen. Wenn sie ihn hinrichten sollten, dann können sie das übrige Leben weiter schlafen, "wenn nicht Gott wieder einen anderen schickt aus *Erbarmen*". (Platon, Apologie 18; vgl. Tzirakis 121 f, 309 ff.)

Wir haben 1981 in der damaligen politischen Situation auf Bitte hin, das politische Engagement des ÖRK vom orthodoxen Standpunkt aus zu kommentieren, diese Metapher benutzt, um auf die "Bremsen-Funktion" des ÖRK in der ökumenischen Bewegung der Kirchen hinzuweisen (Papaderos 1981). Bis zum heutigen Tag sind wir davon überzeugt, dass die Pioniere der neuzeitlichen Ökumene den Kirchen "wie von Gott aus Erbarmen" als "Pferdebremse" gesandt worden sind, um ihnen zu helfen, in der gebotenen Wachsamkeit ihrer ökumenischen, diakonischen und sozialpolitischen Verpflichtung effektiv nachzukommen.

Als Antwort des Frommen auf die Güte Gottes wird im Alten Testament die Sorge um den Bedürftigen gefordert. Kein Staat, der behauptet, den Menschen und seine Rechte zu respektieren, darf seine Bürger daran hindern, diesem göttlichen Ruf Folge zu leisten. Wie alles in Christus neu wird, so auch die *Eleemosyne*. Es geht zwar zuerst um das *Kleine*, das Not tut: "Wer zwei Gewänder hat, der gebe eines davon dem, der keines hat, und wer zu essen hat, der handle ebenso." (Lk 3,11; vgl. Mt 6, 1 ff) Die Christen wissen: "Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden." (Mt 5, 7) Paulus erinnert uns an das Eigentliche der göttlichen Eleemosyne: "Gott aber, der voll Erbarmen ist, hat uns, die wir infolge unserer Sünden tot waren, in seiner großen Liebe, mit der er uns geliebt hat, zusammen mit Christus wieder lebendig gemacht. Aus Gnade seid ihr gerettet." (Eph 2, 4f) Wer Christus folgt, hat Erbarmen mit seinem Nächsten. Makrodiakonisch gesehen liegen aber die Dinge anders. Hosios Neilos formuliert eine folgenreiche These: "Fromm ist nicht der, der an viele Almosen verteilt, sondern der, der niemandem Ungerechtigkeit zufügt." (PG 79, 1249) Der hl. Gregor von Nyssa macht den Grund dafür deutlich: Großes Vermögen entsteht oft aus ungerechtem Handeln; aus "unmenschlichen Erpressungen, aus dem Leid, den Tränen und Seufzen deiner Opfer", sagt er in seiner Predigt gegen die Wucherer (PG 46, 434A-452D). Und er fährt fort: "Wüßte der Arme, woher dein Almosen stammt, er nähme es nicht an, weil er glauben würde, Fleisch und Blut seiner Brüder und Nächsten zu genießen ... Erstatte dem Nächsten zurück, was du ihm ungerechterweise erpreßt hast, dann werde ich dir dankbar sein. Aber was nützt es, einen einzigen Armen zu trösten, wenn du hundert arm machst? Gäbe es nicht so viele Wucherer, gäbe es auch nicht so viele Arme. Löse deine Sippe auf und wir werden alle durchkommen können." (PG 46, 445A) In diesem Kontext heißt dies auch, die Ungerechtigkeit nicht zu dulden, egal, ob der Egoismus des Einzelnen oder vielleicht auch der Staat selbst – etwa mit ungerechten Gesetzen, Maßnahmen oder mit seiner Fahrlässigkeit – ihr Urheber ist.

5. Der Andere als eschatologisches Kriterium

"Denn nicht der Räuber wird dort angeklagt, sondern der verurteilt, der ohne Koinonia gelebt hat." (Basileios d. Gr., Die Habsucht, BKV 47, 238, PG 31, 277B)

Unter «akoinonetos» [wörtlich: der Mensch ohne Koinonia mit anderen] ist in diesem Kontext der gemeint, der seine Güter nicht mit anderen teilt; nicht der Räuber wird angeklagt, sondern der Habsüchtige wird gerichtet, da er in sich und in seinen Gütern verschlossen bleibt!

Die Identifizierung Jesu mit dem Anderen, und zwar mit dem "Geringsten" (Mt 25, 40), erhebt diesen zum *eschatologischen Kriterium* für Verurteilung oder für ewiges Leben in Gott. Dadurch erhält die Koinonia, die zwischenmenschliche Liebesrelation teleologisch–soteriologische Qualität und Dynamik (Papaderos 2004, 445–460).

5.1 Von Angesicht zu Angesicht

Dem heiligen Makarios von Ägypten (um 300-um 390), dem großen Asketen der Wüste und Mystiker des ägyptischen Mönchtums, wird folgendes *A-pophthegma* zugeschrieben: Makarios trifft eines Tages beim Spaziergang in der Wüste auf einen Totenschädel. Es ergibt sich folgender Dialog (hier zusammengefasst in einer freien Übersetzung):

MAKARIOS: Wer bist du?

SCHÄDEL: Ich war Priester unter den Heiden. Wenn du für uns, die wir in der Hölle sind, betest, erfahren wir große Erquickung.

MAKARIOS: Wie ist die Hölle, welches ist die Erquickung?

SCHÄDEL: Wir stehen inmitten von himmelhohen Flammen und leiden Qualen. Deren schlimmste aber ist, dass wir Rücken an Rücken gefesselt sind und das Gesicht des anderen nicht sehen können – das ist die eigentliche Hölle! Wenn du aber für uns betest, lockern sich die Fesseln und wir können einander ansehen, von Angesicht zu Angesicht. Das ist unsere Erquickung! (Apophthegmata Patrum, PG 34, 257CD)

Der Dialog des Abbas Makarios mit dem Schädel spricht, metaphorisch gesehen, von der Auseinandersetzung des Menschen mit dem *Anderen*, dem Mitmenschen. Plautus meinte, der Mensch sei für den Menschen ein Wolf (*homo homini lupus*). Jean-Paul Sartre drückte es noch tragischer aus: "L'enfer c'est les autres" (die Anderen sind die Hölle). Im oben wiedergegebenen Dialog jedoch wird nach der christlichen Überzeugung genau das Gegenteil angesprochen; nämlich, dass nicht die Anwesenheit, sondern die Abwesenheit des Anderen, das Fehlen der Koinonia es ist, das Höllenqualen bereitet.³⁴

Hier erscheint die Grausamkeit der Hölle nicht erst in der Zukunft, sondern im Hier und Jetzt. Es ist die Ohnmacht der Verdammten, so gefesselt zu sein, dass der eine das Gesicht des anderen nicht sehen kann! Es gibt im Hier und Jetzt genügend Orte und Situationen, wo sich bereits das Geheimnis des Bösen, der Bosheit, des Frevels, des Satans regt (vgl. 2 Thess 2, 7ff): Kommunikationsabbruch oder die Verweigerung der Gemeinschaft ist ein Vorkosten der Hölle auf Erden. Das Erkalten der Liebe, die Gnadenlosigkeit, das Gesetz des Stärkeren und der Gewalt sind neben vielem anderen deren Vorzeichen.

5.2 Andersartigkeit und Identität

Das gleichnishafte Apophthegma des heiligen Makarios führt hinein ins Zentrum der hier besprochenen Problematik. Wie wird der Andere, sein Anderssein, definiert und bestimmt? Ist es der einzelne Andere oder der andere Mensch im Kollektiv? Wie verschieden man auch aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Aspekten heraus definieren wird, eines ist klar: Es geht in allen Definitionen nur um eines, um *Relation*, um Beziehung. Die Identität steht in Frage. Welche Beziehung gehe ich zu mir selbst und zum Anderen

Unter dem Titel "Von Angesicht zu Angesicht" führt die Orthodoxe Akademie Kretas ein internationales Projekt für Wort und Kunst, initiiert im Jahre 1983. Die Akademie lädt Menschen ein, die sich mit Kunst und Wort schöpferisch beschäftigen, sich mit dem Dialog des heiligen Makarios auseinander zu setzen, sich auf eine ihnen vertraute Art zu äußern und ihr Werk eventuell der Akademie zu schenken. 239 Künstler aus aller Welt und aus verschiedenen Religionen und Kulturen haben inzwischen der Akademie 359 Kunstwerke zu diesem Thema freundlicherweise geschenkt: Malereien (Öl, Aquarell, etc.) sowie Graphiken, Plastiken aus Holz, Stahl und Keramik, Collagen, Seidendrucke und Batik, aber ebenso Gedichte, Texte, Theaterstücke, Musikkompositionen und einen Fernsehfilm vom deutschen Südwest-Funk. Sie zeigen den Menschen viele Situationen, welche aus der Tatsache des Rücken-an-Rücken-gefesselt-Seins resultieren, aus der Entfremdung von Gott und in der Folge vom Mitmenschen, von der Umwelt: Krieg, Folter, Terrorismus, Entwurzelung von Menschen und Völkern, Rassismus, Intoleranz, Mangel an Solidarität und Zukunftsaussicht, Umweltzerstörung und vieles mehr. Aber auch Friede, Liebe, Glaube, Gebet, Synchoresis, Solidarität, Geborgenheit und Trost haben andere Künstler vom Dialog des Makarios empfangen und zum Ausdruck gebracht (vgl. Papaderos 1991c).

ein? Wie bestimmte ich mich selbst, und wie bestimmt der Andere mich und sich selbst? Welche Eigentümlichkeiten, Eigenschaften, Wesensmerkmale bestimmen mich und den Anderen über die gemeinsame Natur hinaus? Welche persönlichen und kollektiven Eigenschaften, welche religiösen, kulturellen, sprachlichen, ethnischen Aspekte charakterisieren meine Identität und die des Anderen?

Das Anderssein jedes Menschen ist integraler Bestandteil seiner Identität. Dem Menschen ist die Möglichkeit und die Freiheit gegeben, sein Leben "als personale Andersheit zu realisieren, aus dem geschaffenen, stofflichen, vergänglichen und sterblichen Wesen ein Sein in der Gemeinschaft, ein ewiges Sein zu machen." (Yannaras 1979, 131f) Die Würde der menschlichen Person und seine Freiheit, die Ehrfurcht vor der Unantastbarkeit, ja Heiligkeit der menschlichen Andersheit und dem menschlichen Anderssein steht also letzten Endes bei allem zur Debatte.

Die Relation zum Anderssein Gottes ergibt sich zwangsläufig aus allen Anfragen an das Anderssein des Menschen. Diese Fragen sind nicht voneinander zu trennen. Die Erfahrungen aus Geschichte und Gegenwart lehren: Beide Relationen sind miteinander verflochten und untrennbar miteinander verbunden. Der ganz Andere durchbricht die Barrieren, bricht den Zaun ab, schafft die inneren Schranken ab, schenkt *Synchoresis*, schafft Versöhnung. "Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder." (vgl. Eph 2, 14)

Das Ganz-anders-Sein-Gottes (totaliter aliter) ist bekanntlich in der Mystik, auch in der Religionswissenschaft, ein hervorragendes Gottesprädikat. Die apophatische Theologie des Ostens weiß und bekennt demütig mit Johannes Damaskenos: "Unendlich ist das Göttliche und unbegreiflich; und dies allein ist von ihm begreifbar, die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit." (De fide orthodoxa 4, PG 94, 800B) Für eine solche Sicht mutet die "Vertrautheit mit Gott", das glaubende Vertrauen, fremd an. Das totale Anderssein Gottes jedoch, seine Heiligkeit, Erhabenheit, Herrlichkeit, offenbarte sich, als "die Zeit erfüllt war" (Gal 4, 4) aus Sympathie den Menschen gegenüber und als einzigartige Innigkeit: "Gott selbst ist Liebe...In seiner geheimnisvollen Gottheit ist er Vater, durch die Innigkeit aber, mit der er uns zugetan ist, wurde er Mutter. In seiner Liebe nahm der Vater das Wesen eines Weibes an, und der deutliche Beweis dafür ist der Sohn, den er selbst aus sich zeugte. Die aus Liebe geborene Frucht ist Liebe." (Klemens v. Alexandreia, Welcher Reiche kann gerettet werden?, 37; PG 9, 641, zit. nach Hamman 1964, 50) Diese geheimnisvolle Erniedrigung und Selbstentäußerung Christi, welche das vollkommen Unnahbare Gottes, das Unfassbare und Unsichtbare seiner Natur gar nicht aufhebt, offenbart doch seine Liebe und Herrlichkeit (vgl. Joh 17, bes. 4) und "deutet den Weg an, auf dem der Gläubige zu folgen in der Welt aufgerufen ist. Das christliche Leben hat einen selbstentäußerlichen Charakter." (vgl. Mantzaridis 1998, 38) Die Offenbarung der Heiligen Dreifaltigkeit durch Jesus Christus gibt den Begriffen *Prosopon* und *Koinonia* einen neuen Inhalt. Gottgegebene, kreatürliche Unterschiede von Mann und Frau werden in dieser neuen Gemeinschaft nicht aufgehoben (vgl. Gal 3, 28). Auch ein revolutionärer Umsturz der Sklaverei ist nicht angestrebt, obschon die Christen, die sich nunmehr *Sklaven Gottes* nennen, sich einer neuen Freiheit erfreuen, die ihnen niemand mehr nehmen kann. In Jesus Christus und seiner neuen Schöpfung sind Menschen nicht mehr "Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes." (Eph 2, 19) Ja, die Versöhnung in Jesus Christus (vgl. 2 Kor 5) eröffnet einen Weg des Aufstiegs zu Gott, eine Klimax nach oben. In Buße, Liebe und Sehnsucht beten die Frommen deshalb mit den Worten des Hymnographen:

"Indem wir im Heiligen Geist von Gott reden, laßt uns ihm Lob singen: Du bist Gott, Leben, Eros, Licht, Nous,³⁵ Du bist Güte, Du regierst in Ewigkeit".

Ein Jahrhundert der Flüchtlinge ist vor wenigen Jahren zu Ende gegangen. Aber die Mobilität von Menschen und ganzen Bevölkerungen ist noch lange nicht zu Ende. Sie hat durchaus positive, aber auch sehr problematische Seiten. Der freiwillige oder erzwungene Auszug von Menschen aus ihrer Heimat in neue Länder kann durchaus ein Auszug aus der alten Hölle einer miserablen Lebenssituation sein. Es kann aber auch das Gegenteil eintreten, der Einzug in eine neue Hölle: in die Hölle des Vollkommen-anders-Seins der Lebensbedingungen, der Sprache und damit der Kommunikation, der anderen Religion und Kultur. Gibt es einen Ausweg?

5.3 Die Synchoresis in der Andersheit

Viele behaupten, der einzige Ausweg aus dieser Sackgasse sei der Dialog. Voraussetzung und Bedingung für jeden Dialog aber ist die Anerkennung und Annahme des Anderen in seinem Anderssein. Dazu gehört z.B. die Andersheit der Sichtweise. Patriarch Bartholomaios zitierte einmal (Homilie zur Einweihung 1995) den hl. Johannes Chrysostomos: "Wir [die Gläubigen] unterscheiden uns von den Ungläubigen darin, daß wir anders über die Dinge urteilen... Der Ungläubige sieht den Himmel und betet ihn an; denn er hält ihn für Gott...Doch wir tun das nicht; wir schauen den Himmel an und bewundern seinen Schöpfer; denn wir halten ihn nicht für Gott, sondern für ein Werk Gottes...Anders sehe ich die Dinge, anders er." (PG 48, 1020)

Dies ist aber nicht ein Grund für das Auseinandergehen, sondern für das Gegenteil: für das Suchen des anders Denkenden. Wer in jedem Menschen das

Der griech. Begriff "Nous" hat mehrere Bedeutungen wie Gedanken, Geist, Sinn, Vernunft, Verstand usw.

Ebenbild Gottes sieht, soll dies uneingeschränkt teilen und die Synchoresis praktizieren können. Der Aufbau einer lebensfähigen zwischenmenschlichen Gesellschaft kann ohne die Anerkennung und Akzeptanz des Andersseins des Anderen sowohl national als auch international nicht gelingen. Eine neue Relation von Religion und Gesellschaft kann ebenfalls nur unter diesen Voraussetzungen gelingen. Politische, wirtschaftliche, intellektuelle Macht- und Strategiezentren sind von dieser Voraussetzung her von den Kirchen zu diesem Dialog zu ermutigen. Der Friede der Menschheit kann nur auf der Basis des religiös verankerten Friedens gelingen. Der christlich verankerte Friede versteht sich als Vermittler nicht bloß einer passiven Toleranz, sondern einer aktiven Annahme. Politische, wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle, religiöse und private Krisen können nur dadurch gelöst werden. Die historische Gelegenheit der Religionen, zu einer wahren Versöhnung der Menschheit in Solidarität und Gerechtigkeit beizutragen, so dass Menschen und Völker das Angesicht des Anderen mit Vertrauen und Freude wahrnehmen können, ist die große und dringende Aufgabe aller im neuen Jahrhundert. Die Orthodoxie ermutigt und fördert den ökumenischen Dialog, "weil sie glaubt, daß die ökumenische Bewegung nichts anderes ist, als das Bemühen, dem Willen des Herrn zu gehorchen" (Tsetsis 1999, 175). Ferner greift sie im interkulturellen und interreligiösen Dialog auf jahrhundertelange Erfahrungen zurück. Viele Initiativen des Ökumemischen Patriarchen Bartholomaios zielen auf die Fruchtbarmachung dieser Erfahrung und auf die schöpferische Bewältigung der großen Herausforderungen der Gegenwart und der Zukunft ab.

Die eschatologische Perspektive, die das verborgene Ende der Geschichte zeigt die im Glauben an den auferstandenen Herrn alles in die Hände Gottes legt, fordert uns heraus, durch erlebte *Synchoresis* schon jetzt in der Kraft des Hl. Geistes die Freude über die Gemeinschaft im Lichte Jesu Christi und der Parusie des ganz anders seienden Gottes vorzuleben und zu verkündigen.

Archimandrit Basileios, Abt des Heiligen Iviron-Klosters auf dem Athos, hat diese Vision in einem eindringlichen Text zum Ausdruck gebracht: "Die ganze Schöpfung, Raum und Zeit, haben ihren Wert, weil sie die Offenbarung der Liebe Christi sind. Die Liebe macht den Raum zum Paradies ... Dein Herz erfreut sich nahe dem Demütigen, dem Menschen der Liebe. Du findest Platz ... Nahe dem Selbstsüchtigen ... findest du keinen Platz. Wenn du nicht liebst, wird dein Raum eingeengt und deine Zeit verkürzt ... Wenn du dem anderen Platz schenkst mit deinem Verhalten, gibst du Dir selbst Platz. Wenn du den anderen verscheuchst, ablehnst oder hasst, hasst du im Grunde dich selbst. Solltest du das jetzt nicht verstehen, wird die Zeit kommen, da du es verstehst." (Basileios 2002, 70–71)

LITERATURVERZEICHNIS

EINLEITUNG

1. Dokumente

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit, Basel 15.–21. Mai 1989, Bonn 1989.
- Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul 5.–12. März 1990. Die Zeit ist da, Genf 1990.
- Die offiziellen Dokumente der Europäisch-Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel, hg. im Auftrag der Konferenz der Europäischen Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, Versöhnung Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens, Genf 1997.
- Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Bonn 1997.
- Erklärung der Bischöfe der COMECE (1997), Eine geistige Brücke der Einigung zwischen den Völkern bauen, Brüssel 1997.
- Schweizer Bischofskonferenz (SBK)/Schweizer Evangelischer Kirchenbund (SEK) (Hg.), Miteinander in die Zukunft, Wort der Kirchen, Bern und Freiburg 2001.
- Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, in: Ökumenisches Form. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene 23/24 (2000/2001).

Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Wien 2003.

2. Zitierte Literatur

- Ash Th.G. (1999), Zeit der Freiheit. Aus den Zentren von Mitteleuropa, München.
- Beestermöller G. (1996), Projekt 'Ökumenische Sozialethik'. Eine Einführung, in: Beestermöller G. (Hg.), Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten, Stuttgart, 7–17.
- Böckenförde E.-W. (1992), Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (stw 914), Frankfurt a.M.
- Furger F. (1997), Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft, posthum herausgegeben von Heimbach-Steins M./Lienkamp A./Wiemeyer J., Münster.
- Gabriel I. (2004), Die Sozialkonzeption der russisch-orthodoxen Kirche: ein Beitrag zur christlichen Sozialethik, in: Zbigniew Sarelo (Redakcja), Zyc godnie w zmieniajacym sie swiecie. Ksiega pamiatkowa ku czci ks. Prof. dra hab. Jana Pryszmonta, Apostolicum, Zabki, 349–367.
- Gemeinsame Texte gemeinsame Ethik. Interkonfessionelle Texte in der Diskussion (2001), in: ZEE 45, Heft 2.

- Hebbleswaithe B. (2000), Art. Sozialethik, in: TRE XXXI, Berlin/New York, 497–527.
- Hengsbach F. (2001), Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in Zeiten der Globalisierung, Darmstadt.
- Heimbach-Steins M./Lienkamp A. (Hg.) (1997), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Berlin.
- Huntington S.P. (1993), The Clash of Civilizations?, in: Foreign Affairs 72, 22–49.
- Klose A. (1993), Christliche Soziallehre. Eine ökumenische Herausforderung, Graz.
- Korff W. (⁷1988), Sozialethik, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Bd. IV, Freiburg, 1281–1290.
- Körtner U. (1999), Evangelische Sozialethik, Göttingen.
- Langner A. (1998), Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn.
- Larentzakis G. (²1980), Soziallehre und orthodoxe Kirche, in: Klose A./Mantl W./Zsifkovits V. (Hg.), Katholisches Soziallexikon, Innsbruck, 2017–2023.
- Monnet J. (1988), Erinnerungen eines Europäers, Baden-Baden.
- Raiser K. (1997), Herausforderungen und Perspektiven ökumenischer Sozialethik, in: Dahm K.-W. (Hg.), Sozialethische Kristallisationen. Studien zur verantwortlichen Gesellschaft, Münster, 147–160.
- Ricoeur P. (1995), Reflections on a new ethos for Europe, in: Philosophy and Social Criticism 21, Nr. 5/6; 3–13.
- Robra M. (1994), Ökumenische Sozialethik, Gütersloh.
- Schlögel H. (2001), Situationsanalyse und Zeitdiagnostik. Zu den gemeinsamen ethischen Texten von EKD und DBK, in: ZEE 45, 86–94.
- Schlögel H. (2004), Wie weit trägt Einheit? Ethische Begriffe im evangelischkatholischen Dialog, Münster.
- Schöpsdau W. (2004), Wie der Glaube zum Tun kommt. Wege ethischer Argumentation im evangelisch-katholischen Dialog und in der Zusammenarbeit der Kirchen, Göttingen.
- Stierle W./Werner D./Heider M. (Hg.) (1996), Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studientexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996, Rothenburg.
- Tanner K. (1991), Kann es eine ökumenische Einheitsethik geben?, in: Felmy C.Chr. u.a. (Hg.), Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Göttingen, 377–384.
- Uertz R./Thesing J. (2001), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, St. Augustin.

I. ASPEKTE ORTHODOXER SOZIALETHIK (A. K. PAPADEROS)

(Griechische Wörter werden hier nach Beck 1959 geschrieben)

Abkürzungen

BKV Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von O. Bardenhewer, K. Wey-

man, J. Zellinger, Kempten & München

D.K. Dialoge Katallages (Διάλογοι Καταλλαγής), Zeitschrift der OAK

ER Ecumenical Review

ΘΗΕ Θρησκευτική καὶ Ἡθική Ἐγκυκλοπαιδεία

(Enzyklopädie für Religion und Ethik, Athen 1962–1968)

KEK Konferenz Europäischer Kirchen KNA Katholische Nachrichten-Agentur OAK Orthodoxe Akademie Kretas

OF Orthodoxes Forum
ÖF Ökumenisches Forum
ÖKI Ökumenische Informationen
ÖR Ökumenische Rundschau
ÖRK Ökumenischer Rat der Kirchen

PG Patrologia Graeca
PL Patrologia Latina

WCC World Council of Churches

1. Dokumente

Textvorlagen (1971) für die künftige Heilige und Große Synode der Orthodoxen Kirche (zitiert als Oikonomia I.–IV., deutsche Veröffentlichung und Kommentar, in: Jensen 1986): Oikonomia I: Die göttliche Offenbarung: Die göttliche Offenbarung und die Formen, in denen sie zum Heil der Menschen ihren Ausdruck findet (Jensen 1986, 269–290); Oikonomia II: Teilnahme der Laien: Vollständigere Teilnahme der Laien am gottesdienstlichen und sonstigen Leben der Kirche (Jensen, 291–292); Oikonomia III: Fasten: Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Erfordernisse der heutigen Zeit (Jensen 1986, 293–299); Oikonomia IV: Ehehindernisse (Jensen 1986, 300–303).

Botschaft 1973: Botschaft des Patriarchen Pimen von Moskau und Ganz-Rußland und Heiligen Synods der Russisch-Orthodoxen Kirche an den Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen, ÖR, 22. Jg., Heft 4 (1973), 530–533.

Erklärung 1973: Erklärung des Ökumenischen Patriarchats zum fünfundzwanzigjährigen Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen, Ökumenische Rundschau, 22. Jg., Heft 4, 1973, 524–529.

Church's Struggle 1975: The Church's Struggle for Justice and Unity, in: Orthodox Contributions to Nairobi, WCC, Geneva 1975, 25–33 (Übersetzung K. Gabriel).

- Beitrag 1986: Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Durchsetzung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern und zur Aufhebung der Rassen- und anderer Diskriminierungen, Griech. Originaltext in: Episkepsis, Jg. 17, Nr 369 (15. Dez. 1986); Deutsch in: Una Sancta 42 (1987), 22 ff. Wir folgen hier dieser Übersetzung mit leichten Änderungen.
- Botschaft 1992: Botschaft der Vorsitzenden der heiligen orthodoxen Kirchen (Phanar, 15. März 1992), übers. von Gr. Larentzakis, in: Ökumenisches Forum 15 (Graz 1992), 324–330.
- Bartholomaios 1994: Die Orthodoxie setzt sich für die Einigung Europas ein. Rede Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios an die Vollversammlung des Europäischen Parlaments in Straßburg (19. 4. 1994), in: KNA 7 (17. August 1994), 1–4 (Übersetzung: Erzpriester Radu Constantinos Miron).
- Botschaft 1995: Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen (Patmos, 26. September 1995), übers. von Athanasios Basdekis, in: Orthodoxes Forum 10 (1996), 99–104.
- Homilia zur Einweihung 1995: Homilia Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios bei der Einweihung des neuen Konferenzzentrums der Orthodoxen Akademie von Kreta (12. November 1995). Griech. Originaltext in: ΕΚΚΛΗΣΙΑ 1 (1996) 12–17; Übersetzung: OAK.
- Botschaft 2000: Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen aus Anlass zum Beginn der Feier der zwei Jahrtausende seit der Geburt unseres Herrn Jesus Christus im Fleische (Bethlehem, 7. Januar 2000), in: Orthodoxes Forum 14 (2000), 79–84.

2. Zitierte Literatur

- A Call to Civil Society. Why Democracy Needs Moral Truths (1998), A Report to the Nation from the Council of Civil Society, Institute for American Values, New York.
- Anderle O. (1955), Das universalhistorische System A. J. Toynbees, Wien.
- Androutsos Chr. (21964), System der Ethik, Thessaloniki (Άνδροῦτσος Χρῆστος, Σύστημα Ἡθικῆς, Θεσσαλονίκη).
- Anhell F. (Hg.) (1991), Bildung und Erziehung in einem vereinten Europa, Religionspädagogisches Institut, Wien.
- Antoniadis B. (1927), Handbuch der christlichen Ethik, Konstantinopel (Ἀντωνιάδης Βασίλειος, Έγχειρίδιον κατά Χριστόν Ἡθικῆς, Κωνσταντινοὑπολις).
- Antonik V. (1997), Das Verständnis der Wohlfahrt in der Russisch-Orthodoxen Kirche Tradition und Perspektiven diakonischer Arbeit, in: Strohm Th. (Hg.), Diakonie in Europa, Heidelberg, 58–86.
- Archontonis Bartholomaios [jetzt Ökum. Patriarch] (1970), Über die Kodifizierung der heiligen Kanones und der kanonischen Bestimmungen der Orthodoxen Kirche, Thessaloniki (Βαρθολομαῖος Άρχοντώνης, [νῦν Οἰκουμενικός Πατριάρχης],

- Περί τήν κωδικοποίησιν τῶν ἱερῶν κανόνων καὶ τῶν κανονικῶν διατάξεων ἐν τῆ Ὀρθοδόξω Ἐκκλησία, Θεσσαλονίκη).
- Bardinogiannes B./Kokobli A. (Hg.) (2005), Deutsche Gefängnisse von Agia 1941–1945, Chania (Γερμανικές Φυλακές Αγιάς 1941–1945, Χανιά).
- Bartholomaios, Ökum. Patriarch (2002), Mitteilungen und Reden über die Umwelt, Herausgeber: PHANARION, Athen 2002, mit Übersetzung ins Englische; (Βα-ρθολομαίου, Οίκουμενικοῦ Πατριάρχου, Μηνύματα καί 'Ομιλίαι διά τό περιβά-λλον, Ἐκδόσεις ΦΑΝΑΡΙΟΝ, Άθῆναι 2002).
- Basdekis A. (2001), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M.
- Basileios [Abt im Hl. Kloster Iviron] (2002), Christi Licht leuchtet allen, Hl. Iviron-Kloster (Βασίλειος [Γοντικάκης], Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι, Ἱ. Μονἡ Ἰβἡρων).
- Bauer, W. (1963), Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin.
- Beck H.-G. (1959), Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München.
- Benakis L. (1988), Westeuropäischer Geist und griechische Orthodoxie. Philosophisch-theologische Tendenzen im Übergang von Byzanz zum Neugriechentum, in: Krätzl H. u.a. (Hg.), Verantwortung der Kirche für Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, Religionspädagogisches Institut, Wien, 55–56.
- Benz E. (1952), Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg/München.
- Bratsiotis P. (1961), Die Lehre der Orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen, Brüssel.
- Bria I. (1978), The Liturgy after the Liturgy, in: International Review of Mission LXVII, 265.
- Ciobotea D. (1984), Jesus Christus, das Leben der Welt, in Feier und Bekenntnis von Vancouver. Aus orthodoxer Sicht, in: ÖR 33, 130–141.
- Clapsis E. (ed.) (2004), The Orthodox Churches in a Pluralistic World, in: An Ecumenical Conversation, WCC-Publications, Geneva.
- Constantelos D.J. (1968), Byzantine Philanthropy and Social Welfare, New Brunswick/New Jersey.
- Dyck P. (1990), A Leap of Faith, Herald Press, Pennsylvania.
- Deiselle P. (1999), Philokalia. Die neptische [asketisch-spirituelle] Tradition der Orthodoxie und ihre Ausstrahlung in die Welt (übersetzt ins Griechische von A. Kostakou-Marini), Athen (Deiselle P., Φιλοκαλία. Ἡ νηπτική παράδοση τῆς Όρθοδοξίας καὶ ἡ ἀκτινοβολία της στόν κόσμο (μετάφρ. ሕ. Κωστάκου-Μαρίνη), Άκρίτας, Ἀθήνα).
- Dokic K.K. (1999), Die Aufgabe der Serbischen Orthodoxen Kirche heute, in: Bischof Evmenios von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 319–320.
- Duroselle J. (1990), L' Europe. Histoire de ses peuples, Paris.
- Echternach H. (1962), Kirchenväter, Ketzer und Konzilien, Göttingen.

- Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.) (1999), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M.
- Felmy, K.Ch./Ouspensky L. u.a. (1968), Symbolik des orthodoxen Christentums und der kleineren christlichen Kirchen in Ost und West, Stuttgart.
- Fischer J. (1992), Die Konferenz Europäischer Kirchen in Prag. Bericht des Generalsekretärs, in: ÖF 15, 163–195.
- Fitzgerald K. (1998), Women Deacons in the Orthodox Church, Brookline, Mass.
- Fitzgerald Th. (2002), Enzyclicals, Orthodox, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, WCC Geneva.
- Florovsky G. (1989), The Orthodox Contribution to the Ecumenical Movement, in: Ecumenism I, A Doctrinal Approach. Collected works, vol. 13, Vaduz, 160 ff.
- Florovsky G. (1989), Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition, München.
- Friesen L. (1991), Mennonite Witness in Middle East. A Missiological Introduction, Elkhart, Indiana.
- Galitis G./Mantzaridis G./Wiertz P. (²1988), Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, München.
- Global Marshall Plan Initiative (Hg.) (2005), Impulse für eine Welt in Balance, Hamburg.
- Grabar A. (1964), Byzanz. Die byzantinische Kunst des Mittelalters (vom 8. bis zum 15. Jahrhundert), Baden-Baden.
- Gratseas G. (1962), Die Lehre der Heiligen Schrift über die Armut, Athen, (Γρατσέας Γεώργιος, Ἡ περί πτωχείας διδασκαλία τῆς Ἁγίας Γραφῆς, Ἁθῆναι).
- Hamman A., OFM / Richter St., OFM (1964), (Hg.), Arm und Reich in der Urkirche, Paderborn.
- Harakas S. (1973), Greek Orthodox Ethics and Western Ethics, in: Journal of Ecumenical Studies, Vol. 10, No 4, Philadelphia.
- Harakas S. (1983), Toward Transfigured Life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics, Minneapolis, Minnesota.
- Harakas S. (1999a), Wholeness of Faith and Life, in: Orthodox Christian Ethics, Part One, Patristic Ethics, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass.
- Harakas S. (1999b), Wholeness of Faith and Life: Orthodox Christian Ethics, Part Two, Patristic Church Life Ethics, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass.
- Harakas S. (1999c), Wholeness of Faith and Life: Orthodox Christian Ethics, Part Three, Orthodox Social Ethics, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass.
- Harnack A. von (1964), Das Wesen des Christentums, München-Hamburg.
- Hopko Th. (ed.) (1999), Women and the Pristhood, New York.
- Ierotheos (Vlachos), Metropolit von Naupaktos und Hl. Vlasius (2002), Das Orthodoxe Mönchtum. Ein Leben der Prophetie, des Apostolats und des Martyriums, Levadeia (Ἱεροθέου Βλάχου, Μητροπολίτου Ναυπάκτου καὶ Ἁγίου Βλασίου, Ὁ Ὁρθόδοξος Μοναχισμός, ὡς προφητική, ἀποστολική και μαρτυρική ζωή, Λεβάδεια).
- Ivanov V. (2003), Das Prinzip der Sobornost in der russischen Theologie, in: Wenz G. (Hg.), Ekklesiologie und Kirchenverfassung, Münster/Hamburg/London, 99–110.

- Jakobus Metropolit von Melita (1960), Die europäische Christenheit in der heutigen säkularisierten Welt. Konferenz Europäischer Kirchen, Nyborg-Dänemark, 6.— 9.1.1959, Vorträge und Berichte, Zürich.
- Jensen A. (1986), Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen, Köln.
- Johannes Paul II. (1990), Rede in Velehrad, in: L'Osservatore Romano v. 18. Mai 1990.
- Kaimakis D. (2001), Der Tempel von Salomon, Thessaloniki (Καϊμάκης Δημήτριος, Ο Ναός του Σολομώντα, Θεσσαλονίκη).
- Kallis A. (Hg.) (1989), Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche, Deutsch-Griechisch-Kirchenslawisch, Mainz.
- Kallis A. (1999), Brennender nicht verbrennender Dornbusch. Reflektionen orthodoxer Theologie, Münster.
- Kallis A. (2003), Das h\u00e4tte ich gerne gewu\u00edt. 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen, M\u00fcnster.
- Karmiris J. (1953), Die dogmatischen und symbolischen Dokumente der Orthodoxen Katholischen Kirche, Bd. II, Athen (Καρμίρης Ί., Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, τ. II, ἐν Ἀθήναις).
- Kitzinger E. (1977), Byzantine Art in the making. Main lines of stylistic development in Mediterranean Art. 3rd-7th century, London.
- Klinken van, Jaap (1989), Diakonia. Mutual Helping with Justice and Compassion, Grand Rapids, Michigan.
- Koch W. (222000), Baustilkunde, Gütersloh.
- Konstantinidis Chr., Metropolit von Ephesos (1978), The Significance of the Eastern and Western Traditions within Christendom, in: Patelos C. (ed.), The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Geneva, 220–230.
- Konstantinidis Chr., Metropolit von Ephesos (1999), Orthodoxie und orthodoxe Kultur in Europa an der Jahrtausendwende, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 62–77.
- König F. Kardinal (2001), Unterwegs mit den Menschen. Vom Wissen zum Glauben, Wien.
- Koukoura D. (1999), Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und Theologie, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 286–294.
- Krätzl H. u.a. (Hg.) (1989), Verantwortung der Kirche für Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, Religionspädagogisches Institut, Wien.
- Krätzl H. (41999), Im Sprung gehemmt, Wien 1999.
- Larentzakis G. (²1980), Orthodoxe Kirche und Soziallehre, in: Katholisches Soziallexikon, hg. von Klose A./Mantl W./Zsifkovits V., Innsbruck, 2016–2023.
- Larentzakis G. (²1981), Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius von Alexandrien, Grazer Theologische Studien 1, Graz.

- Larentzakis G. (1987), Für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt von heute. Ökumenische und Orthodoxe Aspekte, in: ÖF 10, 33–57.
- Larentzakis G. (2000a), Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Graz.
- Larentzakis G. (2000b), Christentum und Politik im neuen Europa. Ein dringlicher Appell aus orthodoxer Perspektive an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, in: Hell S. (Hg.), Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen auf dem Weg ins 3. Jahrtausend, Innsbruck, 281–320.
- Larentzakis G. (2005), Zukunftsweisende Ökumene. Der neue Papst Benedikt XVI. und orthodoxe Hoffnungen, KNA-ÖKI 17 (26. April 2005), 8 f.
- Limouris G. (Hg.) (1990), Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy, WCC, Geneva.
- Lona H.E. (2001), An Diognet, Freiburg i. Br.
- Lossky V./Ouspensky L. (1982), The Meaning of Icons, New York.
- Makrides V.N. (1991), Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism, in: OF 1, 49-72.
- Mantzaridis G. (1996), Orthodoxe Theologie und soziales Leben, Thessaloniki (Μαντζαρίδης Γεώργιος, Όρθόδοξη Θεολογία καί κοινωνική ζωή, Θεοσαλονίκη).
- Mantzaridis G. (1998), Grundlinien christlicher Ethik, St. Ottilien.
- Matsoukas N. (1999), Orthodoxe Theologie im Kontext einer kulturellen Vielfalt, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 134–146.
- Mazal O. (1981), Byzanz und das Abendland, Graz.
- Metallinos G. (1989), Das Problem der deutschen Einflüsse auf die griechische akademische Theologie in der Gründungsphase der Athener Universität, OF 3, 83–91.
- Metallinos G. (1990), Leben im Leibe Christi. Einführung in die Orthodoxie, Athen 1990.
- Methodius von Olympus, "Gastmahl" oder "Die Jungfräulichkeit", in: Areopagita D., Himmlische Hierarchie, BKV, München 1911.
- Meyendorff John (1988), From Byzantium to Russia: Religions and cultural legacy, in: Felmy K.-Ch. u.a. (Hg.), Tausend Jahre Christentum in Rußland, Göttingen.
- Mitsopoulos N.E. (1973), Die Synergie als Syn-Energie, Athen (Μητσόπουλος Νικόλαος, Ἡ συνέργεια ὡς συν-ενέργεια, Ἁθῆναι).
- Moltmann J. (1983), Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Gesellschaft, ÖF 6.
- Müller-Armack, A. (1959), Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, Stuttgart.
- Müller Klaus, (1998), Am Sabbat partizipieren. Diakonie als gemeinsame Dimension von Judentum und Christentum, in: Götzelmann A./Herrmann V./Stein J. (Hg.), Diakonie der Versöhnung, Festschrift für Theodor Strohm, Stuttgart, 41-59.
- Nikolaidis A. (2002), Die soziale Dynamik der Feste, Athen (Νικολαΐδης Ἀπόστολος, Ἡ κοινωνική δυναμική τῶν ἑορτῶν, Ἀθήνα).

- Nikolaou Th. (2003), Zur Synodalität der Kirche. Kirchengeschichtliche Betrachtungen, in: Wenz G. (Hg.), Ekklesiologie und Kirchenverfassung, Münster, 43–62.
- Nissiotis N. (1962), Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die eine ungeteilte Kirche, in: Visser't Hooft W.A. (Hg.), Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart, 543-553.
- Nissiotis N. (1973), Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit, in: Nelson R./Pannenberg W. (Hg.), Um Einheit und Heil der Menschheit, Frankfurt a.M., 201–211.
- Obolensky D. (1974), The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500–1453, London.
- Ostrogorsky G. (1957), History of the Byzantine State, New Brunswick, N. J.
- Panagopoulos Th. (1991), Die Religionsfreiheit in Griechenland, in: OF 1, 73–79.
- Pannenberg W. (1988), Systematische Theologie Bd. 1, Göttingen.
- Papaderos A.K. (²1970), Metakenosis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos (Diss. Mainz 1962), Meisenheim am Glan.
- Papaderos A.K. (1971), Orthodoxe Akademie Kretas. Die Stiftung und ihre Ziele, in: Orthodoxe Akademie Kretas (Hg.), Dialoge der Verantwortung, Gonia Kissamos-Chania, 66–87 (Παπαδερός Α.Κ., Η Ορθόδοξος Ακαδημία Κρήτης. Το Τδρυμα και οι σκοποί του, εν: ΔΙΑΛΟΓΟΙ ΕΥΘΥΝΗΣ Ι. Α΄, Εκδόσεις Ορθοδόξου Ακαδημίας Κρήτης, Γωνιά Κισάμου Χανίων, 66–87).
- Papaderos A.K. (1975), Orthodoxy and Economy. A Dialogue with Alfred Müller-Armack, in: Social Compass (International Review of Socio-Religious Studies, XXII, 1975/1), 33–66.
- Papaderos A.K. (1978a), Die Liturgische Diakonie, Otterbach.
- Papaderos A.K. (1980), Sozio-kulturelle Aspekte der EG-Erweiterung. Griechenland als Vermittler, Chania.
- Papaderos A.K. (1981), Die "Pferdebremse" vor Gericht. Zum Streit um das "politische" Engagement des ÖRK, in: ÖR 4, 408–425.
- Papaderos A.K. (1983a), Skizzen aus dem Leben kretischer Priester, in: Sonnenberg J. (Hg.), Wenn Theologie praktisch wird..., Stuttgart, 230–245.
- Papaderos A.K. (1983b), Nicht am Volk und am Leben vorbei. Reflektionen über Rezeption, in: Una Sancta 3, 207–216.
- Papaderos A.K. (1983c), Orthodoxe Akademie von Kreta, in: Okumene-Lexikon, Frankfurt a.M., 32 f.
- Papaderos A.K. (1985), Jesus Christus Herr der einen Welt und der einen Kirche. Reflexionen zu Kol. 1, 15–23, in: ÖF 8, 131–149.
- Papaderos A.K. (1986), Makrodiakonia, Jumalan Kansan tehtävä ajassamme, in: Aamun Koitto No 23 (1986) 379 380.
- Papaderos A.K. (1987a), Makrodiakonia. Jumalan Kansan tehtävä meidän aikanamme, in: DIAKONIA 3 (Helsinki 1987) 4-7.

- Papaderos A.K. (1987b), The Challenge of Racisme. Some Aspects of Orthodox Belief and Experience, in: W. R. Schmidt, ed., Catalysing Hope for Justice, a tribute to C. I. Itty, WCC, in Association with Christian Conference of Asia, Singapore Geneva, 33-42.
- Papaderos A.K. (1989), An der Metamorphosis Europas mitwirken, in: Krätzl H. u.a. (Hg.), Verantwortung der Kirche für Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, Religionspädagogisches Institut, Wien, 9 f.
- Papaderos A.K. (1991a), Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes in der "säkularen" Welt, in: OF 1, 31–48.
- Papaderos A.K. (1991b), Erneuerung im Sinne des göttlichen Heilsplans, Diakonia 1, 5–11.
- Papaderos A.K. (1991c), Face to Face. Literature and Art in the Renewal of the Church's Mission. A Project of the Orthodox Academy of Crete, International Review of Mission, Vol. LXXX, No 317, Jan. 1991, WCC, Geneva.
- Papaderos A.K. (1993a), Chairman's Report. More precisely a plea for ecumenical defiance!, Conference of European Churches Minutes of the Meeting of the Central Committee, Geneva.
- Papaderos, A.K. (1993b), Ökumenische Hoffnungen für Europa an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend, in: ÖF 1, 33–47.
- Papaderos A.K. (1995), Europa aus griechisch-orthodoxer Sicht, in: ΚΑΙΡΟΣ, Θεολογική Σχολή Τμήμα Θεολογίας, Θεοσαλονίκη, 607–639.
- Papaderos A.K. (1997a), Wie immer geredet wurde, so haben wir auch zu reden!, hg. vom Pastoralamt der Erzdiözese Wien, 1997.
- Papaderos A.K. (1997b), Diakonisch-soziale Aspekte des griechisch-orthodoxen Verständnisses vom Menschen, von der Welt und der Geschichte, in: Strohm T. (Hg.), Diakonie in Europa, Heidelberg, 112–139.
- Papaderos A.K. (1999), Erinnerungen für die Zukunft, in: Gurney R. (Hg.), 40 Jahre KEK, Genf, 74–79.
- Papaderos A.K. (2000), Biblische und theologische Grundlagen der Caritas, in: Lazewski W./Pompey H./Skorowski H. (Hg.), Caritas Christi urget nos. Caritas in Europa im 3. Jahrtausend, Warszawa, 101–108.
- Papaderos A.K. (2002), Orthodoxe Hymnographie zum 1. September, dem Tag des Gebetes und der Feier für die Bewahrung der Schöpfung, in: ÖR 4, 438–449.
- Papaderos A. (2003), In absentia Dei. Streit um den Gottesbezug in der Europäischen Verfassung, Der christliche Osten LVIII / 2003/6, 366 7.
- Papaderos A. K. (2004), Von Angesicht zu Angesicht. Andersartigkeit und Gesellschaft, in: Theologie und Welt im Dialog. Band zu Ehren von Prof. Georgios Mantzaridis, Thessaloniki, 445–460 (Παπαδερός Α.Κ., Πρόσωπον πρός πρόσωπον. Έτερότητα καί κοινωνία. Στό συλλογικό ἔργο: Θεολογία καί κόσμος σὲ διάλογο. Τιμητικός Τόμος στόν Καθηγητή Γεώργιο Ί. Μαντζαρίδη, Έκδόσεις "Π. Πουρνάρα", Θεσσαλονίκη, 445–460).

- Papadopoulos S. (21999), Orthodoxie und Hellenismus. Weg auf das dritte Jahrtausend hin, Athen (Παπαδόπουλος Στυλ., Ὀρθοδοξία καὶ Ἑλληνισμός. Πορεία στήν τρίτη χιλιετία, Παρουσία, Ἀθήνα).
- Papapetrou K.E. (1969), Die Offenbarung Gottes und die Kenntnis von ihm, Athen (Παπαπέτρου Κωνστ. Ε., Ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ γνῶσις αὐτοῦ, Ἀθῆναι).
- Patelos C. (Hg.), The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Geneva.
- Peachey U. (1988), The Role of the Church in Society, Carol Stream, Illinois.
- Petrou I. (1994), Der Beitrag der christlichen Kirchen zur Gestaltung des neuen Europas aus orthodoxer Sicht, ÖF 17, 47–56.
- Petrou I. (1999), Tradition und Inkulturation in der zweiten Moderne, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 122–133.
- Pheidas V. (1977), Die Institution der Pentarchie der Patriarchate, Athen (Φειδᾶς Βλὰσιος , Ὁ θεσμὸς τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν, Ἀθῆναι, Νὲα Σιὼν, τεῦχος Α΄ [Ἰαν.-Ἰοὐνιος], ἔκδοσις Ἱεροῦ Κοινοῦ τοῦ Παναγίου Τάφου, ἐν Ἱεροσολὐμοις).
- Pheidas V. (1994), Kirchengeschichte, Band B', Athen (Φειδᾶ Βλασίου, Έκκλησιαστική Ἱστορία, τ.Β', Ἀθῆναι).
- Pheidas V. (41997), Byzanz. Leben–Institutionen–Gesellschaft–Bildung–Kunst, Athen (Φειδᾶς Βλὰσιος, Βυζάντιο. Βίος-θεσμοί-κοινωνία-παιδεία-τέχνη, Άθῆναι).
- Prokopiou G.A. (1981), Die kosmologische Symbolik in der Architektur der byzantinischen Kirche, Athen (Προκοπίου Γ.Α., Ὁ κοσμολογικός συμβολισμός στην ἀρχιτεκτονική τοῦ βυζαντινοῦ ναοῦ, Ἀθῆναι).
- Raiser K. (2002), Ökumene, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, WCC Geneva.
- Ratzinger J. (1968), Einführung in das Christentum, München.
- Rauch A./Imhof P. (1983), Die Eucharistie der einen Kirche, Regensburg.
- Savramis D. (1963), Max Webers Beitrag zum besseren Verständnis der ostkirchlichen "außerweltlichen" Askese, in: König R. u.a. (Hg.), Max Weber zum Gedächtnis, Sonderheft 7 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.
- Savramis D. (21987), Sozialethik III, orth. Sicht, Ökumene-Lexikon, Frankfurt a.M., 1124–1126.
- Schmemann A. (1974), Aus der Freiheit leben. Ein Glaubensbuch für orthodoxe Christen, Olten.
- Schröder G. (1989), Athanasia, Das orthodoxe Verständnis der Diakonie, in: Thöle R. (Hg.), Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen.
- Slack K. (Hg.) (1988), Hope in the Desert. The Churches' United Response to Human Need, 1944–1984, WCC, Geneva.
- Staikos M., Metropolit (2000a), Auferstehung. Von erlebter orthodoxer Spiritualität, Wien.
- Staikos M., Metropolit (2000b), Die Eine Kirche und die vielen Kirchen. Wo ist die Grenze der Pluralität?, in: ÖF 25, 111–114.

- Starck Ch. (2003), Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche 2000, in: Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 42, Berlin, 821–835.
- Stollberg D. (21987), Pastoraltheologie I, evang. Sicht, in: Ökumene-Lexikon, Frankfurt a.M., 930.
- Stratmann F.M. (1958), Die Heiligen in der Versuchung der Macht, Frankfurt a.M.
- Theodorou A. (1956), Die Lehre von der Theosis bei den griechischen Kirchenvätern bis zu Johannes Damaskenos, Athen (Θεοδώρου Ἀνδρέας, Ἡ περί θεώσεως διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέχρις Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, Ἀθῆναι).
- Theodorou A. (1973), Die Lehre über die Wiederherstellung bei Eirinaios, Athen (Θεοδώρου Άνδρἑας, Ἡ περί ἀνακεφαλαιώσεως διδασκαλία τοῦ Εἰρηναίου, ἐν Ἀθήναις).
- Theodorou E. (1954), Die "Ordination" oder die "Handauflegung" der Diakonissen, Athen (Θεοδώρου Εὐάγ., Ἡ «χειροτονία» ἤ «χειροθεσία» τῶν διακονισσῶν, Ἀθῆναι).
- Theodorou E. (1966), The Ministry of Diaconesses in the Greek Orthodox Church, in: World Council of Churches Studies 4: The Diaconess, Geneva.
- Theodorou E. (1967), Philanthropie, Athen (Θεοδώρου Εὐαγγ.,Φιλανθρωπία, ΘΗΕ 11 1037–1056).
- Theodorou E. (1968), Liturgische Zeit, Athen (Θεοδώρου Εὐάγ., Χρόνος λειτουργικός, ΘΗΕ 12, 383–384).
- Theodorou E. (2003), Grundaspekte der Ästhetik unter dem christlich-orthodoxen Blickwinkel, in: ΘΕΟΛΟΓΙΑ 74/2, Athen.
- Thöle R. (Hg.) (1989), Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen.
- Toynbee A. J. (1933), A Study of History I, London.
- Troeltsch E. (1994), Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912), Tübingen.
- Tsetsis G. (1999), Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 167–176.
- Tsompanidis S. (1999), Orthodoxie und Ökumene. Gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Münster-Hamburg-London.
- Tzirakis N., Platon, Apologie des Sokrates. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Athen 2002 (Τζιράκης Νικόλαος, Πλάτωνος Άπολογία Σωκράτους, Άθήνα 2002).
- Vaporis, N.M. (2000), Witnesses for Christ. Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman Period 1437–1860, New York.
- Vletsis A. (2003), Der Bischof als Typos oder Topos Christi? Bischofsamt zwischen Liturgie und Verwaltung, in: Wenz G. (Hg.), Ekklesiologie und Kirchenverfassung, Münster, 79–98.
- Weber M. (51972), Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen.

- Yannaras Chr. (1979), Der Heilige Geist als befreiende Kraft, in: Einheit im Geist Vielfalt in den Kirchen. Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen 18.–25. Oktober 1978, Kreta, Frankfurt a.M., 129–140.
- Yannoulatos A., Erzbischof von Albanien (1999), Orthodoxe Mission. Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 167–176.
- Zander L.A. (1953), Was kann die Orthodoxe Kirche der Ökumene geben?, in: ÖR 3, 72–80.
- Zizioulas J. (21990), Die Einheit der Kirche in der Göttlichen Eucharistie und dem Bischof in den ersten drei Jahrhunderten, Athen 21990 (Ζηζιούλας Ἰωάννης,, Ἡ ἐνότης τής Ἐκκλησίας ἐν τή θεία Εύχαριστία καί τῶ ἐπισκόπω κατά τούς τρείς πρώτους αίῶνας, ἐκδ. Γρηγόρη, ἐν Ἀθήναις 21990).
- Zizioulas J. (2001), Eucharist, bishop, church: the unity of the Church in the divine Eucharist and the bishop during the first three centuries, Brookline.
- Zizioulas J., Metropolit von Pergamos (2003), Hellenismus und Christentum. Die Begegnung der beiden Welten, Athen. (Ζηζιούλας Ἰωάννης, Μητροπολίτης Περγάμου, Ἑλληνισμός καὶ Χριστιανισμός. Ἡ συνάντηση τῶν δύο κὸσμων, Αποστολική Διακονία, Ἀθήνα).

GRUNDZÜGE UND POSITIONEN DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE (I. GABRIEL)

1. Dokumente (einschließlich der verwendeten Abkürzungen)

Die weltkirchlichen Dokumente werden zitiert nach: Bundesverband der katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Bornheim ⁸1992. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils werden zitiert nach: Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsband 12–14, Freiburg 1967. Folgende Abkürzungen werden im Text verwendet:

Folgende Abkürzungen werden im Text verwendet:

AA: Apostolicam actuositatem – Dekret über das Apostolat der Laien

(1965)

CA: Centesimus annus (1991)

DH: Dignitatis humanae – Erklärung über die Religionsfreiheit (1965)

DSW: Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der

Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerech-

tigkeit.

DV: Dei verbum - Dogmatische Konstitution über die göttliche Offen-

barung, (1965)

EÖV 1989: Europäische Ökumenische Versammlung), Friede in Gerechtig-

keit.

GS: Gaudium et spes – Die pastorale Konstitution über die Kirche in

der Welt von heute (1965)

IM: De iustitia in mundo (1971)

LE: Laborem exercens (1981)

LG: Lumen gentium - Dogmatische Konstitution über die Kirche

(1964)

MM: Mater et magistra (1961)

NA: Nostra aetate – Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den

nicht-christlichen Religionen (1965)

OA: Octogesima adveniens (1971)

OT: Optatam totius – Dekret über die Ausbildung der Priester (1965)

ÖSW 2003: Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich.

QA: Quadragesimo anno (1931)

RN: Rerum novarum (1891)

UR: Unitatis redintegratio – Dekret über den Ökumenismus (1964)

Johannes Paul II. (RH 1979), Redemptor hominis, Bonn.

Economic justice for all (1986), deutsch: Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft – Hirtenbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA, hg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs u.a., Frankfurt a.M.

Die Kirche Lateinamerikas: Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (1968/1979) (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn.

Erste Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV 1989), Friede in Gerechtigkeit, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989.

Österreichischer Sozialhirtenbrief (1990), Wien.

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (DSW 1997). Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Gerechter Friede (2000), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Miteinander in die Zukunft (2001). Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz, Wort der Kirchen, Adliswil.

Versöhnte Nachbarschaft im Herzen Europas (2003). Erklärung der Bischofskonferenzen der tschechischen Republik und der Republik Österreich, Wien.