

Heilige Länder und Nationen

Christliche Identität, nationale Identität und Ansprüche territorialer Ausschließlichkeit

PANTELIS KALAITZIDIS

Die Verwechslung von religiöser und nationaler Identität, die wir innerhalb vieler Konstellationen beobachten können, hat mit einem sehr wichtigen und ernstesten Phänomen zu tun: dem Anspruch territorialer Ausschließlichkeit. Es scheint in der Tat keinen ethnischen, rassischen oder religiösen Konflikt zu geben, der nicht mit dem Anspruch auf territoriale Ausschließlichkeit verbunden wäre. Doch wo könnten wir ein Land finden, das in nationaler, ethnischer, religiöser und sprachlicher Hinsicht nicht durchmischt wäre? Und welche Lösungen können gefunden werden, wenn meine Stadt auch die Stadt des »Anderen«, wenn ein Land auch das Land des »Anderen« ist, wenn die Gebiete, die ich unter Berufung auf meine Geschichte oder meine Religion für mich beanspruche, zugleich auch die des oder der Anderen sind? Sind Nationalismus, Irredentismus (der Anspruch also, Menschen einer bestimmten Ethnie in einem gemeinsamen Territorium zu vereinen), Pogrome, nationale Vereinheitlichung und religiöse oder sogenannte »patriotische« bzw. »Verteidigungs«-Kriege die Lösung?

Es ist gleichermaßen schwer, sich ethnische und religiöse Konflikte ohne eine Ideologie oder sogar Theologie der Selbstrechtfertigung, ohne die Mentalität spiritueller Selbstgenügsamkeit und der Bezogenheit auf sich selbst, ohne die Kultivierung eines Nationalstolzes, die Verehrung der Vorfahren und einen Ausschließlichkeitsanspruch vorzustellen. All dies führt sehr oft zu einem Mangel an Toleranz gegenüber allem, was sich als »anders« darstellt, und es führt zu jeglicher Art ethnischer Säuberungen und ethnischer Konflikte. Doch genau da, wo wir es mit der Vorherrschaft einer Geisteshaltung der Selbstgenügsamkeit und Selbstrechtfertigung zu tun haben, wo sich Stereotype hinsichtlich Heimatland, Religion, Stamm und Nation herausbilden, wo das Lob der Errungenschaften und Tugenden der Vorfahren überhandnimmt, wo schließlich unterschiedliche Formen des kollektiven Egoismus wie etwa Nationalismus einen Nährboden finden – genau da fehlt es an Reue und Selbstkritik. Die existenzielle Öffnung, die Raum schafft für jeglichen »Anderen« oder »Fremden«, für jegliche Art von Mitmensch oder Nachbar – dem »Anderen« und »Fremden« par excellence – wird hier zur Illusion. Und es ist leicht zu verstehen, dass wir ohne Reue weder Vergebung finden noch von Verzeihung sprechen können. Wenn wir Krieg, Gewalt und jegliche Art von Konflikten, selbst diejenigen, die im Namen der Religion ausgefochten wurden, aus einer spirituellen Perspektive betrachten, dann sind sie letztlich nichts anderes als das Resultat der Überhöhung eines kollektiven Egoismus. Sie

bezeugen lediglich das Fehlen echter Reue, die Verleugnung einer Geisteshaltung des Kreuzes. Hinter jedem Konflikt können wir sehr leicht die Vergötzung der Religion, des Stammes und der Nation erkennen – ein befremdliches Heidentum von Erde, Boden und Heimat oder eines Volkes, das Gott auf seiner Seite hat und Exklusivität für sich beansprucht. Dies stellt eine echte Versuchung dar.¹

Genau diese Verbindung zwischen einer geografischen Region und nationaler bzw. religiöser Ausschließlichkeit wird von dem französischen Philosophen Régis Debray in einem Abschnitt seines Buches *Gott. Ein Reiseführer* sehr schön analysiert (Debray 2003: 147 ff, vgl. 139–142). Der entsprechende Abschnitt ist mit der bezeichnenden Überschrift versehen: *Wir sind alle Säugetiere*. Den Anspruch dieser Art von Ausschließlichkeit vergleicht Debray in brillanter Weise mit dem Verhalten von Säugetieren, die durch Urinieren das Gebiet, welches sie für sich in Anspruch nehmen und unter ihre ausschließliche Kontrolle bringen wollen, »markieren«! Doch Debray ruft uns darüber hinaus in Erinnerung, dass mit der Entstehung des Christentums Begriffe und Sachverhalte wie etwa »verheißenes Land«, »heiliges Land«, »heilige Stadt« usw. ihre Bedeutung verlieren. So etwa weisen die Briefe des Apostels Paulus keinen Bezug auf irgendein »gelobtes Land« oder irgendeine besondere »Heimat« auf – es sei denn, die ganze Welt. Wir können Debray zufolge auch an den Prolog des Johannesevangeliums erinnern, wo es heißt: »Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns sein Zelt aufgeschlagen.« (Joh 1,14) Selbst wenn wir um Zeitpunkt und Ort der Menschwerdung wissen, sind wir nicht imstande, genau zu definieren, »wo« es »unter uns sein Zelt aufgeschlagen hat«, denn innerhalb der Perspektive, die mit dem Christentum neu entstand, hat keine Bindung an das Land, keine metaphysische Einschränkung auf das Land oder Heimatland einen Platz. Die eschatologische Existenzweise des Christen und das Charakteristikum des Unterwegsseins (vgl. Hebr 13,14), dieser Sinn für das Verlassen des Territoriums und für die Flüchtigkeit, welcher das Leben nach und in Christus beinhaltet, macht aus der Kirche ein Volk auf dem Weg, das innerhalb der Geschichte unterwegs ist, ohne innerhalb der Geschichte (und der geografischen Region) fest verankert zu sein. Das christliche Leben ist ein Leben des Unterwegsseins und der ständigen Bewegung. Auf diese Weise ahmt es die Emigration Abrahams, des Erzvaters im Glauben, nach, der seine Heimat verlassen und wegziehen musste, um Gottes Ruf zu entsprechen und einen Bund mit ihm zu schließen (vgl. Gen 12). Debray drückt es folgendermaßen aus: »Der Christ ist jemand, der »vorwärtsschreitet« und nicht »drinnen« bleibt«, doch dieser Weg läuft, sofern er sich treu an die grundlegenden Merkmale des Christentums hält, nicht auf irgendein geografisches Zentrum zu. Der Leib Christi bildet nun das Zentrum, und nicht das »Heilige Land« oder sonst irgendein irdisches Heimatland. Dieser charismatische Leib ist deshalb das wahre Land und das wahre Heiligtum des Christen, das neue »gelobte Land«, sein neues Heimatland (Debray 2003: 195f).

Natürlich kann man sagen, dies sei ein von Theologie und Praxis des Protestantismus geprägter Denkansatz, der unter anderem Wallfahrten, Reliquien und eine »heilige Geografie« ablehnt, wie es Debray selbst zum Teil

¹ Dazu mehr in Kalaitzidis – Asproulis 2012, 68–89. Zur Verbindung von Religion, ethnischer Zugehörigkeit, nationaler Identität und der Vorstellung vom »ausgewählten Volk« sowie deren Folgen im Hinblick auf Gewalt und Fundamentalismus vgl. O'Brien 1988, Marty – Appleby 1977, Appleby 2000, Meyer 1997, Smith 2003.

für sich in Anspruch nimmt (ebd. 142). Doch dies ist eine sehr oberflächliche Betrachtungsweise, die den tieferen Sinn des orthodoxen Christentums und dessen wahre liturgische Tradition verkennt. Selbst einer der großen kappadokischen Väter, Gregor von Nyssa, kritisierte den im 4. Jahrhundert einsetzenden Brauch einer »religiösen« Wallfahrt zu den Stätten, an denen Jesus Christus geboren wurde und gelebt hat, wie den Begriff des »Heiligen Landes« selbst, sehr scharf. Im Gegensatz dazu erinnerte er daran: »Als der Herr die Auserwählten zur Verteilung des Königreichs der Himmel rief, zählte er die Pilgerfahrt nach Jerusalem nicht zu den guten Taten. Als er die Seligpreisungen verkündete, bezog er diese Mühe nicht mit ein.« (Gregor von Nyssa 1997:40)

Pater Alexander Schmemmann, der vielleicht größte orthodoxe Liturgiewissenschaftler des 20. Jahrhunderts, erläutert eben diese kritische Sichtweise des »Heiligen Landes« in brillanter Weise aus einer eucharistisch-eschatologischen Perspektive – ohne hierbei jedoch die historischen und patristischen Grundlagen zu vernachlässigen – und versäumt es nicht, die Praxis der alten Kirche in Erinnerung zu rufen:

»Die Christen der Frühzeit kümmerten sich nicht um irgendeine heilige Geografie, um Tempel [...]. Es gab kein speziell religiöses Interesse an den Orten, wo Jesus lebte. Es gab keine Wallfahrten. Die alte Religion kannte Tausende heiliger Stätten und Tempel. Für die Christen war dies alles vergangen und vorbei. Man brauchte keine Tempel aus Stein. Der Leib Christi, die Kirche selbst, das neue in ihm versammelte Volk Gottes, war der einzig wahre Tempel. [...] Die Kirche selbst war das neue und himmlische Jerusalem. Die Kirche in Jerusalem selbst war im Gegensatz dazu unwichtig. Die Tatsache, dass Christus kommt und gegenwärtig ist, war weitaus bedeutender als die Orte, an denen er gewesen ist. Die historische Realität Jesu war selbstverständlich die unbestrittene Grundlage des Glaubens der frühen Christen. Doch sie erinnerten sich nicht so sehr an ihn, sondern wussten vielmehr, dass er mit ihnen ist.« (Schmemmann 2002: 20)

Diese paradoxe und regelwidrige Stellung der Christen innerhalb der Welt, die man »einen einzigen eschatologischen Anarchismus« nennen könnte, ist es, die sie von der Welt, den Gestalten und Mächten dieser Weltzeit, unterscheidet, ohne dass dies jedoch zu einer Verleugnung der Welt führte. Diese eschatologisch motivierte Distanzwahrung bewahrt sie davor, mit einer bestimmten Nation und Kultur identifiziert zu werden oder sich sogar mit Fragen der nationalen Identität abzugeben. Wie uns zum Beispiel der Erste Petrusbrief (2,9) zeigt, gab es ein starkes Empfinden dafür, dass Christen sich als eine eigene Nation, als das neue Israel, das neue Volk Gottes, die dritte Ethnie, also weder Juden noch Griechen, verstanden. Der herausragende Theologe der russisch-orthodoxen Diaspora, P. Georgij Florovsky, schreibt: »Es gibt nach Christus nur ein Volk, das christliche Volk, *genus christianum* – im alten Ausdruck *tertium genus* – das ist die Kirche, das einzige Volk Gottes, und keine andere nationale Beschreibung kann sich auf eine biblische Rechtfertigung berufen.

Nationale Differenzen gehören der Naturordnung an und haben in der Heilsordnung nichts zu suchen.« (Florovsky 1989: 38)

Diese »Ethnie« von Christen hat ihre Grundlage nicht in irgendeinem ethnischen oder »rassischen« Unterscheidungsmerkmal, sondern im Glauben an Jesus Christus. Sie beruht nicht auf Unterschieden aufgrund der leiblichen Geburt, sondern auf der Einheit, die durch die geistliche Neugeburt in Christus gewährt wird. Seine Sendung besteht darin, die gesamte Menschheit, alle Nationen zu umgreifen, wie es in den Schlussworten des Matthäusevangeliums heißt: »Geht deshalb hin und macht alle Völker zu Jüngerinnen und Jüngern, tauft sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.« (Mt 28,19)

Aus dieser Perspektive stellt sich die Kirche als eine geistliche Heimat dar, als ein geistliches Geschlecht, in dem alle Unterschiedenheiten der Natur (aufgrund von Ethnie, Sprache, Kultur, Geschlecht, sozialer Klasse) überwunden sind und sich das Geheimnis der Einheit in Christus und der Gefährtschaft der geteilten Menschheit offenbart. Die Kirche ist ein neues Volk, eine neue Nation, die mit keinem anderen Volk, keiner anderen Ethnie und keiner anderen irdischen Nation identifiziert werden kann, denn was sie auszeichnet, sind nicht die Bande des Blutes oder die Unterwerfung unter die natürliche Lage der Dinge, sondern die freie, persönliche Antwort auf den Ruf Gottes und die freie Teilhabe am Leib Christi und dem Leben der Gnade.²

Bedingt dies alles nicht die Relativierung von Begriffen wie Nation und irdische Heimat? Wenn die Kirche »durch [...] die Überfülle der Gnade und die freie Gabe« (Röm 5,17) ein geistliches Geschlecht und eine geistliche Heimat ist – kann sie dann zugleich mit einer Nation identifiziert werden und den Zielen und Interessen der irdischen, weltlichen Heimat dienen? Und so berechtigt diese Ziele auch sein mögen – können sie denn zum inneren Kern des kirchlichen *Kerygmas* werden und so die wesentlichen und grundlegenden Kennzeichen der Kirche, vor allem die eschatologische Dimension, ersetzen und in den Hintergrund drängen? Vermindert und relativiert die eschatologische Dimension einen ansonsten berechtigten Patriotismus – das Interesse an Nationen und Heimatländern dem Fleische nach – nicht genau deshalb, weil die Eschatologie einen anderen Wertmaßstab setzt?

Ist nicht genau dies die Geisteshaltung, die Gregor von Nazianz an den Tag legte, als er dem eschatologischen Gewissen der Kirche eine Stimme verlieh und das irdische Heimatland ebenso wie andere weltliche Werte relativierte, ja sogar so weit ging, uns zu versichern, dass »es für diejenigen von hoher Gesinnung nur ein Land gibt, das Jerusalem des Herzens, nicht diese voneinander getrennten irdischen Nationen in ihren engen Grenzen mit ihrer Vielzahl von wechselnden Einwohnern« (Gregor von Nazianz 1857: 1188AB)?

Die zeitgenössische orthodoxe Redeweise ist jedoch von einem grundlegenden Widerspruch, von einem tragischen Missverständnis geprägt, was den Sinn des Engagements von Kirche und Theologie innerhalb der Geschichte oder sogar die Inkarnation der Wahrheit innerhalb der Geschichte betrifft. Das Engagement innerhalb der Geschichte wird für gewöhnlich auf den Kampf für die Nation und die Identifikation mit deren Kultur bezogen. Um

² Vgl. Florovsky 1976, 201–202: »Bei der heiligen Taufe verlässt derjenige, der erleuchtet werden soll, »diese Welt« und entsagt ihrer Eitelkeit, als ob er sich selbst befreite und aus der natürlichen Ordnung der Dinge herausträte; aus der Ordnung von »Fleisch und Blut« betritt man die Ordnung der Gnade. Alle ererbten Bande und alle Bande des Blutes sind gelöst. Doch der Mensch wird nicht einsam und allein zurückgelassen. Denn wie der Apostel sagt, sind wir »alle durch einen Geist getauft«, ob Skythen oder Barbaren – und diese Nation entspringt keiner Blutsverbindung, sondern der Freiheit in einem Leib.«

dies anhand eines einzelnen Beispiels deutlich zu machen: Immer wenn die Kirche offiziell ihre Stimme gegen die Globalisierung erhebt oder zum Widerstand gegen sie aufruft, stützt sie sich nicht auf theologische Argumente oder Kriterien, sondern auf kulturelle und nationale. Sie benutzt Argumente zur Verteidigung der nationalen Unabhängigkeit und der gefährdeten Sprache und Kultur. Sie versäumt es jedoch, die fatalen finanziellen und sozialen Folgen der Globalisierung für die Armen und Ausgegrenzten in den Vordergrund zu stellen. Wir haben es hier mit der vollkommenen Verkehrung der Kriterien des Evangeliums zu tun. Die Verteidigung der Armen stand innerhalb der Lehre Christi an oberster Stelle (vgl. Mt 25,40).³ Sie tritt nun in den Hintergrund, und an ihre Stelle tritt die Verteidigung der gefährdeten nationalen und kulturellen Identität.

Das Prinzip der Ortskirche, das für die orthodoxe Theologie und Ekklesiologie so grundlegend ist, kann deshalb nicht, wie es heute oft der Fall ist, durch die Sakralisierung und Weihe jeglicher Art von Lokalpatriotismus, Partikularismus und Nationalismus pervertiert werden. Alle Ortskirchen sind dazu aufgerufen, die Fülle des Lebens, die sie erfahren, die Katholizität der Wahrheit, die uns zu wahrer Ökumene führt, zu entfalten. Und diese Katholizität bedeutet zwangsläufig die Relativierung jeglicher Parteilichkeit, jeglichen Faktors, der die Einheit wiederum aufspaltet, jeglicher Entität, die dazu bestimmt ist, im Eschaton überwunden zu werden, wie etwa Stamm, Nation, Ort usw.⁴ John Zizioulas, der Metropolit von Pergamon, bringt dies folgendermaßen auf den Punkt:

»Doch Ortskirche ist ein streng geografischer Begriff und darf nicht phyletisch, im Sinne der Abstammung, aufgefasst werden; ja, dieser Begriff steht sogar im Widerspruch dazu und schließt Phyletismus aus. Das geografische oder besser territoriale Prinzip in der Ekklesiologie hat zur Konsequenz, dass innerhalb einer Ortskirche alle natürlichen, sozialen, kulturellen etc. Spaltungen in einen Leib Christi hinein überstiegen werden. So wie es »weder Juden noch Griechen: im Reich Gottes geben wird, soll die Ortskirche in sich alle Nationalitäten, Ethnien usw. umgreifen, die nun einmal an diesem Ort leben. [...] Wenn der Nationalismus das bestimmende Element des Begriffs der Ortskirche wird, dann steht er im Widerspruch zu diesem Prinzip der Ekklesiologie.« (Zizioulas 1991: 101)

Auch wenn sich die Verkündigung des Evangeliums an alle Völker richtet (vgl. Mt 24,14; 28,19–20; Mk 13,10; Lk 24,47), so vollziehen sich die Annahme dieser Predigt und die Aufnahme in den Leib der Kirche nicht auf der Grundlage der Kollektive Volk und Nation, sondern auf der Grundlage einer gänzlich persönlichen Tat, die unabhängig ist von allen biologischen, kulturellen oder nationalen Definitionen. Dies ist das radikal Neue hinsichtlich des kirchlichen Lebens: Es vermittelt Gottes persönlichen Ruf zur Begegnung und Beziehung mit ihm durch Jesus Christus sowie die Antwort auf diesen Ruf, die ebenfalls persönlichen Charakter hat. Nach den Dutzenden von Arbeiten zur Theologie der Person muss ich nicht noch näher darauf eingehen, dass »persönlich« weder »individuell« noch »kollektiv« bedeutet; dass der persönlich ergehende

³Vgl. den Aphorismus von Nikolai Berdjajew: »Die Frage des Brotes für mich selbst ist eine materielle Frage, doch die Frage des Brotes für meine Nachbarn, für jedermann, ist eine spirituelle und religiöse Frage.« (Berdjajew 1960: 185; vgl. auch Berdjajew 1935)

⁴Für eine tiefgründigere Analyse vgl. Kalaitzidis 2003, 339–373.

Ruf und die Antwort auf diesen Ruf weder institutionell noch ein Produkt des Individualismus bzw. Kollektivismus sind, sondern vielmehr einer kirchlichen Gemeinschaft von Personen, einer Gemeinschaft der Heiligen, entspringen. Der Ruf, den Christus an uns richtet, ist persönlich und wendet sich nicht an irgendein Kollektiv wie Nation, Ethnie, Volk etc. Die Berufung der Zwölf (vgl. Mt 4,18–22; 10,1–4; Mk 1,16–20; 3,13–19; Lk 5,1–11; 6,12–16), die Bekehrung des Paulus auf dem Weg nach Damaskus (vgl. Apg 9,1–19 sowie 22,6–16; 26,12–18), das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37), Jesu Begegnungen mit Zachäus (Lk 19,1–10), mit der kanaänäischen Frau (Mt 15,21–28; Mk 7,24–30), mit dem römischen Hauptmann (Mt 8,5–13; Lk 7,1–10; Joh 4,43–54), ja sogar mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,4–42) – um dieses Argument durch wenige spezifische Beispiele aus der Bibel zu stützen – stellen nicht nur absolut persönliche Ereignisse und Entscheidungen dar, die nicht von religiösen, nationalen, sprachlichen, kulturellen oder Klassenkollektiven vermittelt sind, sondern diese Entscheidungen richten sich sehr oft gegen die jeweiligen Kollektive oder durchbrechen den Rahmen oder die Grenzen, die diese abgesteckt haben. Das Kollektiv der Nation gewinnt im Neuen Testament keine Konturen, und zwar nicht, weil eine vorgeblich private Religiosität oder eine individuelle Auffassung von Glaube und Heil aufkommen wären, sondern weil das einzige Kollektiv, das anerkannt wird, die Kirche ist, das neue Volk Gottes, das jedoch ein geistliches »Geschlecht« darstellt. Dieses neue Volk wird deshalb nicht auf der Grundlage einer Ethnie, Nation, Sprache oder Kultur gebildet, sondern auf der Grundlage der Zugehörigkeit zum Leib Christi und auf Universalität und Katholizität hin orientiert.

Orthodoxe Christen und solche aus anderen Traditionen stehen vor der dringenden Entscheidung, welche von den beiden Alternativen wir unterstützen und zu welcher wir uns bekennen: die Einheit aller und die weltweite Geschwisterlichkeit der Menschen – oder nationale Partikularität. In der Zeit und im Kontext einer multinationalen, pluralistischen, postmodernen Gesellschaft verliert die Christenheit die theologischen und spirituellen Ressourcen der biblischen, patristischen und eucharistischen Tradition inmitten einer Rhetorik der »Identitäten« und eines überholten religiösen Stammesdenkens. Zugleich untergräbt das Beharren von vielen griechisch-orthodoxen Klerikern und Laien – sowie von Orthodoxen aus anderen Kirchen und Ländern – auf der Orthodoxie als Bestandteil der nationalen Identität und Kultur in Verbindung mit alten Bräuchen und traditioneller Folklore jeden ernsthaften Versuch, die Herausforderungen zu meistern, vor die die gegenwärtige Welt die Orthodoxie stellt, und verdammt sie dazu, weiterhin in der Falle von Traditionalismus, Fundamentalismus, gesellschaftlichem Anachronismus, Vormoderne und den autoritären Strukturen einer patriarchalischen Gesellschaft gefangen zu sein. Im Ergebnis stellen Theokratie und Neonationalismus zusammen mit ideologischen Konstrukten wie der »hellenischen Christenheit« (ebenso: »Heiliges Russland – Drittes Rom«, das »christliche« Königtum Serbien und das serbische Volk als Knecht Gottes, »der lateinische Charakter der Einzigartigkeit der rumänischen Orthodoxie usw., um nur ein paar Beispiele zu nennen), die vermutlich nichts anderes als säkularisierte Formen

von Eschatologie sind, die vorherrschende politische Sichtweise der Christenheit des Ostens dar. Das Christentum des Ostens sehnt sich inzwischen weiterhin nach der romantischen Gestalt einer »christlichen« Gesellschaft und träumt von den Formen und Schemata des konstantinischen Zeitalters. Heutzutage, im Zeitalter der Globalisierung, in dem nationale Identitäten vor der Herausforderung durch dieses länderübergreifende Projekt stehen, taucht das alte Dilemma wieder auf und verlangt nach einer offenen Diskussion in den Kirchen: das Dilemma von Katholizität versus Partikularität, von Universalität versus Lokalität. Die Beziehung zwischen christlicher und nationaler Identität und die daraus sich ergebenden Ansprüche territorialer Ausschließlichkeit bilden das Zentrum dieser Diskussion, während unsere Fähigkeit zur Vergebung, zur Versöhnung, zu Frieden und friedlichem Zusammenleben in großem Maß von der Antwort abhängt, die wir darauf finden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Literatur

- APPLEBY, R. SCOTT 2000: *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham
- BERDJAJEW, NIKOLAI 1935: *Das Schicksal des Menschen in neuerer Zeit*, Luzern
- BERDJAJEW, NIKOLAI 1960: *The Origin of Russian Communism*, Ann Arbor
- DEBRAY, RÉGIS 2003: *Dieu, un itinéraire*, Paris
- FLOROVSKY, GEORGIJ 1976: *On the Veneration of Saints*, in: ders., *Creation and Redemption (Collected Works, III)*, Oslo
- FLOROVSKY, GEORGIJ 1989: *Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition (Werkausgabe Band 1)*, München
- GREGOR VON NAZIANZ 1857, *Oratio XXIV*, PG 35
- GREGOR VON NYSSA 1997: *Brief 2: Über die Jerusalempilger, an Kensor*, in: ders., *Briefe (Bibliothek der griechischen Literatur)*, Stuttgart
- KALAITZIDIS, PANTELIS 2003: *Kirche und Nation in eschatologischer Perspektive*, in: ders., *Kirche und Eschatologie*, Athen, 339–373 (griechischsprachiges Original; eine englische Übersetzung ist von WCC Publications geplant).
- KALAITZIDIS, PANTELIS – ASPROULIS, NIKOS 2012: *Greek Religious Nationalism Facing the Challenges of Evangelization, Forgiveness and Reconciliation*, in: Semegnish Asfaw u. a. (Hg.), *Just Peace: Orthodox Perspectives*, Genf, 68–89
- MARTY, MARTIN E. –APPLEBY, R. SCOTT (Hg.) 1977: *Religion, Ethnicity, and Self-Identity: Nations in Turmoil*, London
- MEYER, THOMAS 1997: *Identity Mania. Fundamentalism and Politicization of Cultural Differences*, London
- O'BRIEN, CONOR C. 1988: *God Land. Reflections on Religion and Nationalism*, Cambridge
- SCHMEMANN, ALEXANDER 2002: *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, New York
- SMITH, ANTHONY D. 2003: *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford

ZIZIOULAS, JOHN D. 1991: *Church Unity and the Host of Nations*, in: Karl Christian Felmy u. a. (Hg.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Göttingen, 91–104

Der Autor

Pantelis Kalaitzidis, Dr. theol., studierte Theologie in Thessaloniki und Philosophie an der Sorbonne in Paris. Seit 14 Jahren ist er Leiter der Volos-Akademie für theologische Studien in Griechenland. Er lehrt Systematische Theologie an der Offenen Griechischen Universität und am St.-Sergius-Institut für Orthodoxe Theologie in Paris. Seine zahlreichen Veröffentlichungen widmen sich vor allem der eschatologischen Dimension des Christentums, dem Dialog zwischen der Orthodoxie und der Moderne, dem religiösen Nationalismus und Fundamentalismus, der Erneuerung der Orthodoxie und einer postmodernen Hermeneutik der Patristik. Sein letztes Buch erschien auch in englischer Sprache: *Orthodoxy and Political Theology* (2012). Anschrift: Volos Academy for Theological Studies, P.O. Box 1308, 38001 Volos, Griechenland. E-Mail: pkalaitz@academia.org.
