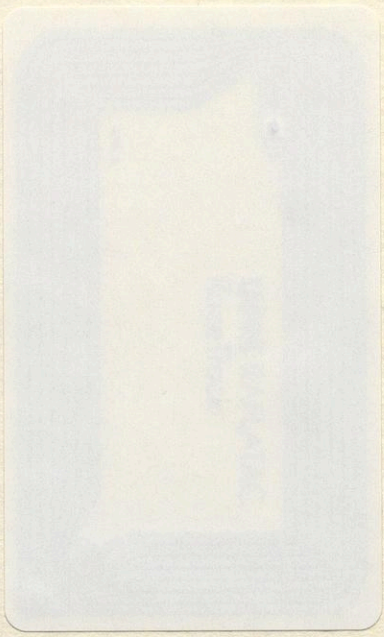

N12<501011255 021

UB Tübingen

theol 454d

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

3. Jahrgang 1989 Heft 1

8K
MÜN

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien

Zur Ausleihe
02. Okt. 1989

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

3. Jahrgang 1989

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS

Heft 1:

Totju Koev, Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit auf der Basis des nikaino-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses 5

G. Limouris, The sanctifying grace of the Holy Spirit according to St John Chrysostom 23

Th. Nikolaou, Gottesdienst als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft 35

K. Nikolakopoulos, Die byzantinische Musik als Grundbestandteil des orthodoxen Kultus 49

D. Savramis, Die kultursoziologische Bedeutung des byzantinischen Mönchtums 57

Th. J. Panagopoulos, Der Rechtsstatus des Heiligen Berges Athos nach der griechischen Verfassung, dem Europarecht und dem Völkerrecht 65

H. Pitters, Begegnung zwischen Reformation und Ostkirche in Siebenbürgen. Einige Betrachtungen zur Veröffentlichung zweier Lehrgedichte des Gregor von Nazianz durch Valentin Wagner in Kronstadt, 1555 73

G. Metallinos, Das Problem der deutschen Einflüsse auf die griechische akademische Theologie in der Gründungsphase der Athener Universität 83

DOKUMENTE

Ökumenisches Patriarchat (Hg.), Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen, aus d. Engl. u. Gr. übers. v. **R. Sbeghen u. K. Savvidis** 93

REZENSIONEN

Ion Bria, Credinta pe care o marturisim. (= Der Glaube, den wir bekennen) (**M. Basarab**) — *Peter Hauptmann — Gerd Stricker (Hgg.),* Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860—1980) (**G. Seide**) — *Thomas Meyer (Hg.),* Tausend Jahre christliches Rußland (**P. Härtel**) — *Herbert Frohnhofen,* Apatheia Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumatourgos, (**Th. Nikolaou**) — *Georgios Gemistos Plethon,* Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355—1452), übers. u. erläut. v. *Wilhelm Blum* (**Th. Nikolaou**) — *Boris Bobrinskoy,* Le Mystère de la Trinité (**R. C. Miron**) — *Georg Tsakalidis,* Der Religionsunterricht in Griechenland (**K. Savvidis**) 103

CHRONIK 123

EINGESANDTE SCHRIFTEN 130

AUTOREN 132

ABKÜRZUNGEN 133

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 7136

Heft 2:

Geleitwort 139

Friedrich Wetter, Der offizielle orthodox-katholische Dialog 141

Stylianos Harkianakis, Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche 149

Georgios Galitis, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen 165

Ernst Chr. Suttner, Die in München, Bari und Valamo verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen der gemischten Kommission für den orthodox-katholischen theologischen Dialog 177

Augoustinos Labardakis, Die Beziehungen zwischen der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz aus orthodoxer Sicht 189

Franz Eder, Orthodoxe Christen und Römische Katholiken in dem *einen* Haus Bundesrepublik Deutschland 197

Theodor Nikolaou, Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze 201

DOKUMENTE

A. Internationale Gemischte Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche 218

Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982) 219

Glaube, Sakrament und Einheit der Kirche (Bari 1987) 229

Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes (Valamo 1988) 241

B. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche von Deutschland: 251

Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft (Würzburg 1989) 251

REZENSIONEN

Serge Boulgakov, L'Echelle de Jacob (**M. Basarab**) — *Georg Galitis, Georg Mantzaridis, Paul Wiertz:* Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie,

mit einem Nachwort von *Werner O. Feißt*. Illustrationen von *Käthi Mantzaridou* (**K. Nikolakopoulos**) — *Bistumskommission für Ökumenische Fragen, Münster (Hg.)*, Die Eucharistie im Gespräch mit Konfessionen. Ein Beitrag zur Rezeption des Dokuments "Taufe, Eucharistie und Amt" (**A. Basdekis**) — *Paul Evdokimov*, Die Frau und das Heil der Welt (**W. Klein**) — *Antonio Orbe*, Introducción a la teología de los siglos II y III (**W. Overbeck**) — *Günther Spitzing*, Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens (**Th. Nikolaou**) 267

CHRONIK 281

EINGESANDTE SCHRIFTEN 291

AUTOREN 293

ABKÜRZUNGEN 293

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

3. Jahrgang 1989 Heft 1

ORTHODOXES FORUM

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Kyriakos Savvidis

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
»Orthodoxes Forum«
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstraße 29
D-8000 München 22

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden; sie werden der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 36,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 20,— DM.

Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

© 1989 by EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, D-8917 St. Ottilien

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

INHALTSVERZEICHNIS

Totju Koev, Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit auf der Basis des nikaino-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses 5

G. Limouris, The sanctifying grace of the Holy Spirit according to St John Chrysostom 23

Th. Nikolaou, Gottesdienst als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft 35

K. Nikolakopoulos, Die byzantinische Musik als Grundbestandteil des orthodoxen Kultus 49

D. Savramis, Die kultursoziologische Bedeutung des byzantinischen Mönchtums 57

Th. J. Panagopoulos, Der Rechtsstatus des Heiligen Berges Athos nach der griechischen Verfassung, dem Europarecht und dem Völkerrecht 65

H. Pitters, Begegnung zwischen Reformation und Ostkirche in Siebenbürgen. Einige Betrachtungen zur Veröffentlichung zweier Lehrgedichte des Gregor von Nazianz durch Valentin Wagner in Kronstadt, 1555 73

G. Metallinos, Das Problem der deutschen Einflüsse auf die griechische akademische Theologie in der Gründungsphase der Athener Universität 83

DOKUMENTE

Ökumenisches Patriarchat (Hg.), Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen, aus d. Engl. u. Gr. übers. v. **R. Sbeghen u. K. Savvidis** 93

REZENSIONEN

Ion Bria, Credinta pe care o marturisim. (= Der Glaube, den wir bekennen) (**M. Basarab**) — *Peter Hauptmann — Gerd Stricker (Hgg.),* Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860—1980) (**G. Seide**) — *Thomas Meyer (Hg.),* Tausend Jahre christliches Rußland (**P. Härtel**) — *Herbert Frohnhofen,* Apatheia Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumatourgos, (**Th. Nikolaou**) — *Georgios Gemistos Plethon,* Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355—1452), übers. u. erläut. v. *Wilhelm Blum* (**Th. Nikolaou**) — *Boris Bobrinskoy,* Le Mystère de la Trinité (**R. C. Miron**) — *Georg Tsakalidis,* Der Religionsunterricht in Griechenland (**K. Savvidis**) 103

CHRONIK 123

EINGESANDTE SCHRIFTEN 130

AUTOREN 132

ABKÜRZUNGEN 133

Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit auf der Basis des nikaino-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses

von Totju Koev, Sofia

Im Mittelpunkt der orthodoxen Lehre steht das Dogma von Gott als Einem nach seinem Wesen und dreifaltig in seinen Personen. Auf diesem Lehrsatz gründen sowohl die Glaubenswahrheiten als auch die moralischen Normen der orthodoxen Kirche. Die Wahrheit von der Einheit und der Trinität Gottes hat in der göttlichen Offenbarung (Heilige Schrift, heilige Überlieferung) ihre Widerspiegelung gefunden.

Im Alten Testament wird mehrfach unterstrichen, daß Gott allein Schöpfer und Vorsteher aller Dinge ist (cf. Ex 20,2—3; Deut 4,35; 5,6—7; 32,39; Jos 2,11; Jes 44,8; 1 Kön 8,60; Jer 2,5; 8,19; 10,6—10 u. a.).

Im Neuen Testament kommt gleichzeitig mit der Wahrheit von der Einheit Gottes auch seine Dreiheit zum Ausdruck (Joh 4,24; Mt 28,19; 3,16—17; 1 Joh 5,7; 2 Kor 13,13 u. a.).

Auf Grund des in der Heiligen Schrift Gesagten haben die alten Kirchenväter, Lehrer und Schriftsteller je nach den Bedürfnissen ihrer Zeit sowie hauptsächlich in bezug auf die damals in Erscheinung getretenen häretischen Strömungen nicht so sehr über die Einheit Gottes, an die sie glaubten und alle Christen glauben, theologisch nachgedacht, sondern vielmehr über das Dogma von der heiligen Dreieinigkeit, und zwar deswegen, weil über diesen Lehrsatz verschiedene Meinungen auftauchten: manche verwarfen ihn überhaupt, andere entstellten ihn in unterschiedlichem Ausmaß.

Der Inhalt des Lehrsatzes über die Trinität Gottes hat in allen Glaubensbekenntnissen einen konkreten verbalen Ausdruck gefunden: in denjenigen, die im Altertum in Gebrauch waren oder es jetzt in der orthodoxen Kirche sind, wie auch in allen persönlichen Glaubensbekenntnissen, die von einzelnen kirchlichen Lehrern aus verschiedenen Anlässen und unter verschiedenen Umständen verfaßt wurden.[1] Alle diese Symbole oder Formulierungen des Glaubensbekenntnisses enthalten in knapper oder erweiterter Form die Wahrheit vom dreieinigen Gott. In ihnen werden im einzelnen die Handlungen oder die Funktionen jeder der drei Personen wie auch ihre Beziehungen untereinander offenbart.

Das Dogma von der heiligen Dreieinigkeit hat seinen essentiellen Abschluß und seine endgültige verbale Formulierung im nikaino-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis gefunden, das auf den zwei ersten ökumenischen Konzilien in Nikaia 325 und in Konstantinopel 381 formuliert wurde. Es ist in den acht ersten Artikeln dieses Symbols enthalten, die folgenden Wortlaut haben:

---

[1] Die Texte dieser Symbole siehe bei *A. Hahn*, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Hildesheim 1962, S. 1—363.

»Wir glauben an einen Gott,
den allmächtigen Vater,
Schöpfer des Himmels und der Erde,
aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge,
und an einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes,
den eingeborenen, gezeugt vom Vater vor aller Zeit,
Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater,
durch den alles geschaffen ist,
der für uns Menschen und um unseres Heiles willen
vom Himmel herabgestiegen ist,
Fleisch angenommen hat durch den Heiligen Geist und
von der Jungfrau Maria,
und Mensch geworden ist; der für uns gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus,
gelitten hat und begraben wurde,
auferstanden ist am dritten Tage gemäß der Schrift,
aufgestiegen ist zum Himmel und zur Rechten des Vaters sitzt;
der wiederkommen wird in Herrlichkeit,
zu richten die Lebenden und die Toten;
dessen Reich kein Ende sein wird;
und an den Heiligen Geist, den Herrn, der das Leben spendet,
der hervorgeht aus dem Vater,
der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet
und verherrlicht wird,
der gesprochen hat durch die Propheten; ...«.[2]

Bei der Inhaltsanalyse der zitierten Artikel des Glaubensbekenntnisses wird ersichtlich, daß das Dogma von der Dreieinigkeit drei Grundwahrheiten in sich enthält: 1. Gott ist seinem Wesen nach einer, doch dreifaltig nach seinen Personen, oder mit anderen Worten, er ist dreieinig und trihypostatisch (Dreieinigkeit eines Wesens); 2. jede der drei Personen besitzt ein eigenes hypostatisches Wesensmerkmal; der Vater ist ungezeugt, der Sohn wird vom Vater gezeugt, der Heilige Geist geht vom Vater aus; 3. die Schöpfung als Ganzes und die Erlösung des Menschen im besonderen sind eine Tat des trihypostatischen Gottes. Letzteres bedeutet, daß das Dogma von der heiligen Dreieinigkeit nicht isoliert und für sich allein, sondern in Verbindung mit der Schöpfung überhaupt und dem Menschen im besonderen behandelt werden muß. Ausgehend von den drei erwähnten Wahrheiten, welche im Lehrsatz über die heilige Dreieinigkeit enthalten sind, kann und muß angenommen werden, daß dieser grundlegend für das Christentum ist: auf ihn gründen alle anderen Dogmen der Kirche. Doch obwohl wichtigster und grundlegendster unter ihnen, ist er gleichzeitig vom beschränkten menschlichen Denkvermögen am schwersten zu begreifen. Deshalb wurde in der Alten Kirche um keine andere christliche Wahrheit

[2] Der griechische Text ist bei *A. Hahn*, a. a. O., S. 162 ff. zu finden.

ein so hartnäckiger und langwieriger Kampf geführt wie um dieses Dogma. Die Kirche, die sich des Mysterions des Dreifaltigkeitsdogmas bewußt ist, erblickt in demselben zugleich eine große Enthüllung, die das Christentum unermeßlich hoch über die anderen monotheistischen religiösen Lehren stellt, die nur eine Gottheit anerkennen, jedoch nicht um das Geheimnis des trihypostatischen Gottes wissen.

I. Für die menschliche Vernunft bleiben sowohl das Wesen des trinitarischen Gottes als auch die Art und Weise seiner Existenz unverständlich, und zwar deswegen, weil der Mensch als ein psychosomatisches Wesen mit seiner unvollkommenen Vernunft das Absolute und Unendliche nicht zu erfassen bzw. in das göttliche Geheimnis nicht einzudringen vermag. Selbstverständlich wird die Existenz des dreieinigen Gottes vorausgesetzt oder postuliert. Gerade von dieser Voraussetzung gehen die alten Kirchenväter aus. Der heilige *Basileios der Große* betont: »Diejenigen, welche die Natur der Erde, auf der sie stehen, nicht erlernen können, werden hochmütig, wenn sie denken, daß sie das Wesen Gottes zu ermitteln in der Lage sind.«[3] Ebenso stellt auch der heilige *Gregor der Theologe* fest: »Es gibt keinen Menschen und es wird auch nie einen geben, der ergründen könnte, was Gott nach seiner Natur und seinem Wesen ist.«[4]

In ihrer Lehre von Gott — einer nach seinem Wesen und dreieinig in seinen Personen — steht die orthodoxe Kirche auf apophatischer Grundlage. Doch, indem sie das Unvermögen der menschlichen Vernunft zugibt, allein und nur mit eigenen Mitteln dieses zentrale theologische Problem zu lösen, verfällt sie auch nicht in einen Agnostizismus, d. h. sie verzichtet nicht auf eine Gotteserkenntnis überhaupt. Doch ist für den orthodoxen Christen das Ziel der Gotteserkenntnis nicht das vollständige Erfassen oder das Verständnis Gottes, sondern die *Gemeinschaft* mit ihm. Dem Begriff »Gemeinschaft« wird hier besonders hohe Bedeutung beigemessen. Er setzt nicht nur ein abstraktes Wesen, sondern auch Personen, die einer Gemeinschaft fähig sind, voraus. Noch mehr, existierte Gott nicht in konkreten Personen bzw. Hypostasen, so könnte er nicht erkennbar sein, noch weniger könnte er überhaupt existieren. Da Gott existiert und in konkreten Personen (Hypostasen) handelt, wovon die heilige Offenbarung durch Jesus Christus zeugt, können wir zur Erkenntnis Gottes gelangen und mit ihm Gemeinschaft haben. Konkreter gesagt, wir können den trihypostatischen Gott vielmehr durch die konkreten Handlungen der göttlichen Personen als durch das abstrakte Wesen Gottes kennenlernen.[5] Diese Handlungen der göttlichen Personen sind aber wechselseitig abhängig. Deshalb ist die Lehre von der Offenbarung des Gott-Vaters von derjenigen des Gott-Sohnes und des Gott-Heiligen Geistes untrennbar.[6] Das berechtigt den heiligen *Athanasios den Großen* zu sagen, daß »die vollkommene Theologie in der Dreieinigkeit ist.«[7] Der christliche Glaube ist der Glaube an die Dreieinigkeit; diese ist vollkommen und unabänderlich; denn durch sie wird die Fülle der Wahrheit enthüllt und vom dreieinigen Gott Zeugnis abgelegt.

---

[3] *Basileios der Große*, Adversus Eunomium, I,13: *PG* 29,541.

[4] *Gregor der Theologe*, Oratio, 28,17: *PG* 36,480.

[5] *Grigorios Larentzakis*, Trinitarisches Kirchenverständnis, in: Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, hg.v. *Wilhelm Breuning*, Freiburg, Basel, Wien 1984, S. 76ff.

[6] *Kyrill von Jerusalem*, Catechese XVI, 4: *PG* 33, 920—24.

[7] *Athanasios der Große*, Contra Arianos, Oratio I, 18: *PG* 26, 49.

Auf Grund von Zeugnissen der Heiligen Schrift glauben wir, daß Gott eines Wesens ist, erkennbar in drei Hypostasen, untrennbar verbunden und untrennbar getrennt, was für uns unfaßbar ist. Der nach seinem Wesen eine Gott ist dreieinig nach seinen Hypostasen Vater, Sohn und Heiliger Geist, die untereinander in einem göttlichen Wesen untrennbar verbunden sind. Somit existiert das eine göttliche Wesen in drei gleichwertigen und untrennbaren Hypostasen, die wir weder als Teile der Gottheit, noch als Aspekte oder Ausdrucksformen des einen göttlichen Wesens, wohl aber jede Hypostase als wahr und für sich selbst betrachten, die sich in einem und demselben Wesen Gottes befindet, das für alle drei Hypostasen gemeinsam ist. So verehren wir »die Einheit in der Dreifaltigkeit wie auch die Dreifaltigkeit in der Einheit, was sowohl in der Trennung als auch in der Einheit paradox erscheint«.[8]

Wenn wir davon reden, daß der nach seinem Wesen eine Gott dreifaltig in seinen Personen ist, müssen wir berücksichtigen, daß hier *»drei«* nicht als eine Zahl aufzufassen ist, die eine bestimmte Menge ausdrückt; denn diese materielle Anspielung ist unanwendbar im geistigen Bereich, in dem es keine mengenmäßige Steigerung gibt. Wenn diese Zahl die untrennbar verbundenen göttlichen Hypostasen betrifft, deren Gesamtheit immer nur einer Eins gleich ist, so geht es nicht um eine Quantität, sondern dies bezeichnet nur die Gottesordnung, die mit Worten nicht auszudrücken ist. Nach den Worten des heiligen *Gregors des Theologen* »wird Gott, sozusagen untrennbar geteilt und trennbar vereinigt; denn die Gottheit ist Eins in Drei und die Drei sind Eins, in welchen die Gottheit ist, oder genauer, welche die Gottheit sind.[9]

Das Dogma vom trihypostatischen Gott weist auf die Fülle seines geheimnisvollen inneren Lebens hin: Gott ist Liebe (1 Joh 4,8.16); und diese Liebe kann ihre Manifestationen nicht nur auf die von Gott geschaffene Welt beschränken, die unvollkommen ist, während sie selbst vollkommen ist; in der heiligen Dreieinigkeit ist diese Liebe auch zum inwendigen Leben Gottes gewandt: die Trinität schließt Träger, Subjekte und Objekte der Liebe ein; als wesensgleich sind die drei Hypostasen Subjekte und Objekte der göttlichen Liebe zugleich. Diese dreifaltige wechselseitige Abhängigkeit und Bedingtheit in der Liebe Gottes schließt den Gedanken der Selbstsucht bei Gott aus.

Da Gott nach seinem tiefsten Wesen ein ganzheitliches *Bewußtsein,* ganzheitlicher *Gedanke* und ganzheitliches *Selbstbewußtsein* ist, bezeugt jede dieser dreifaltigen ewigen Manifestationen bei ihm, daß er ein Selbstbewußtsein hat. Deshalb ist jede von denselben eine Person. Die Personen aber sind nicht einfach Formen, einzelne Erscheinungen, Wesenszüge der Handlungen — die drei Personen sind in der Einheit des göttlichen Wesens selbst. Somit sprechen wir, wenn wir von der Dreieinigkeit Gottes reden, von seinem geheimnisvollen, in der Tiefe verborgenen inwendigen Leben. Das ist uns im Neuen Testament durch den von Gott in die Welt gesandten Sohn Gottes und die lebensspendende, heilende Kraft des Trösters, des Heiligen Geistes, geoffenbart worden.[10]

---

[8] *Gregor der Theologe*, Homilia 25,17: *PG* 35, 1221.

[9] *Gregor der Theologe*, Oratio 32, II.: *PG* 36, 173—212.

[10] *M. Pomazanskij*, Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie, (russisch), Orthodoxe Dogmatische Theologie, New York 1963, S. 38.

Um die Wahrheit vom trihypostatischen Gott und die Wechselbeziehungen der drei Personen mit einem Höchstmaß an Genauigkeit zum Ausdruck zu bringen, hat die Kirche folgende drei Grundbegriffe in den theologischen Sprachgebrauch eingeführt: *οὐσία, ὑπόστασις* und *ὁμοούσιος*. Mit *οὐσία* (Wesen) bezeichnet man die für die drei Personen gemeinsame göttliche Realität. *Ὑπόστασις* (Person) bedeutet etwas, das in und für sich existiert. Durch sein Suffix weist der Begriff *ὑπόστασις* nicht auf den Gegenstand, sondern auf den Prozeß hin: *-σις* = -ti-o, und *-στασις* = sta-ti-o und bedeutet genauer »Existenz« und nicht »Wesen«. Andererseits ist *οὐσία* das, was wirklich existiert: sie ist *Wesen, Wesenheit*. Mit *ὑπόστασις* wird das Sein (existentia) und mit *οὐσία* das Wesen (essentia) hervorgehoben.[11] *Ὁμοούσιος* ist von *ὁμοῦ* und *οὐσία* abgeleitet. *Ὁμοῦ* drückt im Griechischen den gemeinsamen Besitz von etwas oder von Eigenschaften, die einigen Subjekten gleich zugehörig sind, aus, z.B.: *ὁμογενὴς* »eines Geschlechts«, d.h. einige Personen, die zu einem Geschlecht gehören; *ὁμοεθνὴς* »von einer Sippe«. Andererseits ist *οὐσία* Wesen, Wesensart, Natur. Folglich meint *ὁμοούσιος* solche Subjekte, die gleichen Wesens (gleicher Natur) sind. Mit solchem Begriffsinhalt ist der Terminus *ὁμοούσιος* für Gott nicht anwendbar; denn er ist einer, in ihm ist kein Pluralismus. Er ist keine gedachte, sondern eine reale Einheit. In bezug auf Gott bedeutet der Begriff *ὁμοούσιος* nicht den Besitz einer gleichen Wesensart, sondern einer und derselben göttlichen Wesensart (Natur, Wesen). Das bedeutet, daß die eine Wesensart des Vaters auch dem Sohn und dem Heiligen Geist eigen ist, d.h., daß zwischen den drei Personen — was ihre Natur, ihre Wesenheit angeht — reale Einheit besteht. Also vereinigen sie sich in Einem. Gleichzeitig deutet *ὁμοούσιος* auch auf einen Unterschied hin: der Begriff setzt selbständige Subjekte voraus, denen gleiche Wesensart (Natur) eigen ist. Darin liegt die Ausdruckskraft und der Vorteil des Terminus *ὁμοούσιος*: einerseits wird die reale Wesenseinheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist betont, andererseits wird ihre Selbständigkeit beibehalten.[12]

II. Beim Vorhandensein einer und derselben Wesensart, die allen drei Personen eigen ist, besitzt jede von ihnen eine eigene persönliche, hypostatische Eigenschaft, die sie von den anderen unterscheidet. Des Vaters persönliche Eigenschaft ist das *Ungezeugtsein* (*ἀγεννησία*); denn er wird von niemandem gezeugt, noch geht er von jemandem aus. Die hypostatische Eigenschaft des Sohnes ist das Gezeugtsein (*γέννησις*); denn er wird vor aller Ewigkeit vom Vater gezeugt. Die persönliche Eigenschaft des Heiligen Geistes ist das *Ausgehen* (*ἐκπόρευσις*); denn er geht seit Ewigkeit (hat seinen Ursprung) vom Vater aus.[13] Weil die drei Personen gleicher Wesensart (Wesen, Natur) sind, besitzen sie dasselbe Handeln, einen und denselben Willen, dieselbe Macht und dieselbe Kraft. Jede der drei Hypostasen ist Eins mit den anderen, d.h. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind in allem Eins, außer im Nicht-gezeugt-sein, Gezeugt-sein und im Ausgehen. Persönliche Ei-

---

[11] *W. W. Bolotow*, Učenie Origena o sw. Troice, (russisch), St. Petersburg 1879, S. 254 f; (Die Lehre Origenes' von der Heiligen Dreieinigkeit). *I. K. Conevski*, Učenieto na sveti Vasilij veliki za sveta Troica, (bulgarisch), Sofia 1968, S. 38 (Die Lehre des heiligen Basilius des Großen von der Heiligen Dreieinigkeit).

[12] *T. Koev*, Dogmatičeskite formulirovki na parvite četiri vselenski sabori, (bulgarisch), Sofia 1968, S. 146; (Die dogmatischen Formulierungen der ersten vier ökumenischen Konzilien).

[13] *Gregor der Theologe*, Oratio 30,19: *PG* 36,128.

genschaft des Vaters ist die *Vaterschaft,* die des Sohnes, *daß er Sohn des Vaters ist,* und die des Heiligen Geistes, daß er *vom Vater ausgeht.*[14] Wegen seiner bedingungslosen Eigenart wird der Vater auch *anfanglos* und in bezug auf die anderen Personen *Anfang* oder *Ursache* genannt.

Als persönliche sind diese Eigenschaften unveränderlich und nicht übertragbar, jede gehört der entsprechenden Person. Doch bedeutet diese Unabänderlichkeit der persönlichen Eigenschaften nicht, daß einer der Personen im Vergleich zu den anderen etwas mangele. Gott hat keinen Fehl. Der Unterschied in ihren Äußerungen oder in den Wechselbeziehungen bedingt nur einen Unterschied in ihren Benennungen.[15]

Durch den Terminus »ein Anfang« (*μοναρχία*) bezeichnete das theologische Denken des 4. Jahrhunderts die Idee, daß die Quelle der Göttlichkeit selbst persönlich, d.h., daß sie eine Person ist. Gott hat die volle Göttlichkeit (göttliche Natur), aber gerade weil er der Vater ist, vermittelt er seine göttliche Natur in ihrer Fülle auch den anderen beiden Personen; sie erhalten ihren »Anfang« vom Vater. Von ihm aus »ergießt« sich und in ihm ist die gleiche und unteilbare Göttlichkeit »verwurzelt«, die auf verschiedene Weise dem Sohn und dem Heiligen Geist erteilt wird. Mit dem Begriff »Monarchia« werden Einheit und Differenz bezeichnet, die von einem persönlichen Anfang ausgehen. Über dieses unfaßbare Geheimnis kann man nur in dichterischen Formen reden; denn die Poesie allein vermag in Ausdrücken und Redewendungen die hohen göttlichen Wahrheiten zu vermitteln; sie verherrlicht, ohne auf Erklärungen Anspruch zu erheben.[16] Nur der heilige Johannes der Theologe unter den Aposteln und der heilige Gregor der Theologe unter den heiligen Vätern, vermochten es, diesen Wahrheiten die entsprechende poetische Form zu verleihen. Der erste beginnt erhaben: »Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort« (Joh 1,1); der zweite ruft begeistert aus: »Einheit in der anbetungswürdigen Dreieinigkeit und Dreieinigkeit in der Einheit, ganz königlich, auf einem Thron, gleicherweise würdig, gepriesen zu werden.«[17]

Durch den einen Anfang wird die Frage der vollen inneren Einheit der Personen der heiligen Dreieinigkeit geklärt. Ihnen sind jegliche Verunreinigung und Mißhelligkeiten fremd: in ihrem Leben und in ihren Handlungen manifestieren sie sich als eine und dieselbe Vernunft, einen und denselben Willen, ein und dasselbe Gefühl. Auch der Glaube an den einen Gott wird unter der Bedingung empfangen, daß man den einen Anfang der heiligen Dreieinigkeit anerkennt. Dieser Gedanke wird in der Theologie der Kirchenväter des 4. Jahrhunderts gut dargelegt. So weist z.B. der heilige *Athanasios der Große* darauf hin, daß kraft des einen Anfangs auch die Handlungseinheit der Personen der heiligen Dreieinigkeit erhalten bleibt: der Vater schafft alles durch das Wort im Heiligen Geist. Somit wird die Einheit der heiligen Dreieinigkeit erhalten. Daher bezeugt die Kirche, daß »ein Gott und Vater unser aller, der da ist über euch allen und durch euch alle und in euch allen«, ist. (Eph 4,6). »Über allen« als Vater, Anfang und Quelle; »durch alle« mittels des

---

[14] *Johannes von Damaskos*, De fide orthodoxae, I.8: *PG* 94, 808—833.

[15] *Gregor der Theologe*, Oratio 31: *PG* 36, 133—172.

[16] *Vl. Losskij*, Očerk mističeskogo bogoslovija vostočnoj cerkvi (russisch); in: Bogoslovskie trudi, Sammelband 8, Moskau 1972, S. 142; (Abriß der mystischen Theologie der östlichen Kirche).

[17] *Gregor der Theologe*, Oratio 6, c. 22: *PG* 35,749.

Wortes und »in allen« im Heiligen Geist. Die heilige Dreieinigkeit ist als solche nicht nur dem Namen und den Äußerungen nach, sondern auch nach ihrem Wesen; denn so wie der Vater ewig existierend ist, so existieren seit Ewigkeit auch das Wort und der Heilige Geist.[18] Denselben Gedanken entwickelt auch der heilige *Gregor der Theologe*. Nach seiner Meinung sind der Sohn und der Heilige Geist nicht ohne Anfang und zugleich sind sie in gewissem Sinne anfanglos. Anfanglos sind sie nicht in bezug auf den Vater, denn gleichwie das Licht von der Sonne ist, so sind auch sie vom Vater, obwohl nicht nach ihm. Sie sind aber anfanglos bezüglich der Zeit, denn sie sind auch vor der Zeit. Den drei Personen sind gemeinsam das Sein ohne Anfang sowie die Göttlichkeit, gleichzeitig verdanken der Sohn und der Heilige Geist ihr Sein dem Vater.

Wir orthodoxen Christen verehren *den einen Anfang*: »Einheit, die anfangs in Zweiheit übergeht und schließlich Dreiheit wird. Für uns sind das der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Der Vater ist der Zeugende und Ausführende, der ohne Leiden, außerhalb der Zeit und unkörperlich zeugt und ausgehen läßt; der Sohn ist der Gezeugte, der Geist das Ausgegangene«.[19] Das Wesen aller drei Hypostasen ist gleich Gott; die Einheit ist der Vater, aus dem die anderen sind und zu dem sie sich erheben, ohne sich zu vereinigen, sondern in ihm verweilen und sowohl nach Willen als auch nach Macht untrennbar sind.[20] Die Kirche bringt die Wahrheit vom einen Anfang in manchen ihrer liturgischen Gesänge zum Ausdruck, z. B.: »Einheitlicher Gottesanfang in drei Personen...«[21]; »Der Sonne Sonnen fingen an zu strahlen Sohn und Geist vom Vater, nicht erschaffen und ohne Anfang; man bekennt, daß der Urquell beider derselbe ist der Vater«.[22]

Hier taucht die Frage auf, ob die Monarchie des Vaters nicht irgendeine Subordination, d. h. gemeinsame Unterordnung des Sohnes und des Heiligen Geistes, voraussetze. Das ist jedoch nach unserer Erfahrung nur dort zulässig, wo die Ursache der Folge vorausgeht. In bezug auf Gott ist dieses Kriterium unzulässig: als Vollkommenheit der persönlichen Liebe bedingt er, die Ursache, keine Folge, die weniger vollkommen wäre; ihr kommt gleiche Verehrung zu; sie selbst ist die Ursache ihrer Gleichheit. In bezug auf Gott gibt es keine Gegenüberstellung oder einen Vergleich zwischen Ursache und Folge, wohl aber Kausalität in der einen göttlichen Natur. Hier zieht die »Kausalität« weder eine äußere Folge nach sich, wie in der materiellen Welt, noch hat sie eine Folge, die von ihrer Ursache gelöst wird, wie dies bei den Neuplatonikern der Fall ist. Sie ist nur ein unvollkommener Versuch unsererseits, die Gemeinschaft zwischen den Personen des dreieinigen Gottes hervorzuheben, die nicht mit Worten zum Ausdruck gebracht werden kann. Der Vater wäre nicht im wahren Sinne ein Vater, wäre er nicht in voller Gemeinschaft mit den zwei anderen Personen, deren Anfang er ist. Vom absoluten Vater wird der absolute Sohn

---

[18] *Athanasios der Große*, Contra Arianos, Oratio IV, 1: *PG* 26, 468—9; Oratio III,4: *PG* 26, 328—9; Oratio III,15: *PG* 26, 352—3.

[19] *Gregor der Theologe*, Oratio 29, 2: *PG* 36,76.

[20] *Gregor der Theologe*, Oratio 42,12: *PG* 36, 472.

[21] Kanon na sveta Troica, pesen 8, v nedelja na polunoštnica (Oktoich); Kanon der Heiligen Dreieinigkeit, 5. Ton, Lied 8,4, sonntags um Mitternacht; Oktoichos.

[22] Kanon, pesen D., pamjat na šestte vselenski sabori, mesec juli (Menaion); Kanon, Lied 4,2, Andenken an die sechs ökumenischen Konzilien, Juli, Menaion.

gezeugt und geht der absolute Heilige Geist aus. Allerdings existieren diese drei absoluten Personen nicht getrennt. Das nähme ihnen ihre Absolutheit. Sie sind vor aller Ewigkeit eine unlösbare Einheit untereinander und bilden den einen absoluten Gott in seiner Trinität. Diese Trinität ist nicht das Ergebnis irgendeines Prozesses, wohl aber primäre Realität. Ihr Anfang ist in ihr selbst und nicht über ihr; es gibt nichts, das sie übertreffen könnte; der eine Anfang kommt nur in ihr, durch und für sie zum Ausdruck.[23]

a) Persönliche Eigenschaft des Vaters

Wie bereits gesagt, ist die persönliche Eigenschaft (Existenzweise) des Vaters, nach der er sich vom Sohn und Heiligen Geist unterscheidet, das *Nicht-gezeugt-sein* (*ἀγεννησία*) oder die *Anfanglosigkeit*. Die bedingungslose Anfanglosigkeit des Vaters ist — wenn auch indirekt — in den Worten des Heilands bezeugt: »Denn wie der Vater das Leben in sich selbst hat, also hat er dem Sohn gegeben, das Leben in sich selbst zu haben« (Joh 5,26). Diese persönliche Eigenschaft des Vaters zeigt in bezug auf ihn selbst, daß er ohne Anfang, nicht erschaffen, nicht gezeugt und bezüglich der zwei anderen Personen ein anfangloser Anfang, eine anfanglose Ursache ist; nur hinsichtlich des Sohnes ist er Vater (Hebr 1,5), bezüglich des Heiligen Geistes ist er derjenige, der ausgehen läßt (Joh 15, 26).[24] Die Wahrheit vom Vater als Anfang oder Ursache für den Sohn und den Heiligen Geist wird im kirchlichen Bewußtsein durch den Gesang reflektiert: »Der Vater ist Born und Wurzel, da er die Ursache für den Sohn und den Heiligen Geist ist...«.[25]

Die Benennung »Vater« in der Heiligen Schrift in bezug auf Gott hat zweifachen Sinn: sittlichen und metaphysischen. Im *sittlichen* Sinne ist Gott der Vater Israels (Dt 32,6; Jes 63,8.16; 64,8—9), Vater der Christen (Mt 6,9) und aller Menschen (Mt 11,25; vgl. Apg 17,28—29), »Vater der Barmherzigkeit und Gott allen Trostes« (2 Kor 1,3). Im *metaphysischen* Sinne ist er Vater des Sohnes, sein ewiger Anfang: »Aus dem Schoß gebar ich dich vor der Morgenröte« (nach der LXX, Ps 110,3; »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt« (Ps 2,7; Hebr 1,5); »Niemand kennt den Sohn, nur der Vater; und niemand kennt den Vater, nur der Sohn« (Mt 11,27).

Der Vater ist auch ewiger Anfang der dritten Person der Heiligen Dreieinigkeit, des Heiligen Geistes. In bezug auf ihn ist er aber kein Vater, wie bezüglich des Sohnes, denn der Heilige Geist wird nicht vom Vater gezeugt, sondern geht von ihm aus. Der Heiland sagt: »Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht« (Joh 15,26). Das Ausgehen des Heiligen Geistes ist eine von der Zeugung unterschiedene Seinsweise.

Was die Fragen betrifft, wie der Vater den Sohn zeugt und den Heiligen Geist ausgehen läßt und worin der Unterschied zwischen Zeugen und Ausgehenlassen besteht, müssen wir ganz offen und im Geiste der Theologie der heiligen Väter bekennen, daß dies ein für die beschränkte menschliche Vernunft unzugängliches Geheimnis des göttlichen Le-

---

[23] *Vl. Losskij*, Očerk mističeskogo bogoslovija..., S. 142 ff. (Abriß der mystischen Theologie..., S. 142 ff.).

[24] *Gregor von Nyssa*, Adversus Eunomium XII, pars. II: *PG* 45, 909—1122; *Basileios der Große*, De Spiritu Sancto, 8: *PG* 32, 96—106; Adversus Eunomium, I: *PG* 29,497-572; *Athanasios der Große*, Contra Arianos, Oratio II: *PG* 26, 145—322.

[25] Kanon na sveta Troica, pesen 2 (Oktoich) (Kanon der Heiligen Dreieinigkeit, 2. Ton, Lied 1, Oktoichos).

bens ist. Der heilige *Johannes von Damaskos* schreibt: »Obwohl wir belehrt worden sind, daß es einen Unterschied zwischen ›Zeugen‹ und ›Ausgehenlassen‹ gibt, wissen wir nicht, worin dieser Unterschied besteht und was das Zeugen des Sohnes und das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater ist.«[26] Dennoch ist, auch wenn es bei Gott keinerlei Veränderung gibt, auf dem Wege des logischen Denkens anzunehmen, daß das Zeugen und Ausgehenlassen ewige Existenzweisen der Heiligen Dreieinigkeit sind. In aller Ewigkeit zeugt der Vater den Sohn und läßt den Heiligen Geist ausgehen. Es hat keine Zeit gegeben (Gott ist außerhalb der Zeit), wo der Vater nicht Vater des Sohnes und derjenige gewesen war, der den Heiligen Geist ausgehen ließ, genauso wie es keine Zeit gegeben hat, wo er nicht Gott gewesen war. Wenn diese Existenzweisen Gottes keinen Anfang haben, so haben sie auch kein Ende. Als gleich ewig verlaufen Zeugung und Ausgehen bei Gott parallel. Sohn und Heiliger Geist stammen gemeinsam vom Vater ab, ungetrennt, vereint, unabänderlich, obwohl ihre Ursprungsweisen verschiedenartig sind.[27] Wenn wir den geistigen Charakter und die Einfachheit der göttlichen Natur berücksichtigen, müssen wir annehmen, daß Zeugung und Ausgehen auf durchaus geistige Weise geschehen ohne Leid, ohne irgendeine sinnliche Trennung und irgendeinen sinnlichen Ausfluß.[28]

b) Persönliche Eigenschaft des Sohnes

Als von Ewigkeit von einem nichtgeborenen Vater gezeugt, hat der Sohn Gottes in seinem Verhältnis zum Vater, das *Gezeugtsein* und den *Status des Sohnes* als seine persönliche Eigenschaft. Sie zeugt davon, daß der Sohn keine andere göttliche Person zeugt oder ausgehen läßt, sondern er selbst wird ewig und unabänderlich vom Vater gezeugt.

Auch der Begriff »Sohn« wird in der Heiligen Schrift im sittlichen und metaphysischen Sinne verwendet. Im *sittlichen* Sinne werden die wegen ihres Glaubens der und nach der Gnade verherrlichten Menschen Gottessöhne genannt (Joh 1,12.13; 3, 3.5; 1 Petr 1,23; Röm 8,14—15; Gal 4,4—7). Im *metaphysischen* Sinne wird der Sohn Gottes wie folgt bezeichnet: »Eingeborener Sohn, der in des Vaters Schoß ist« (Joh 1,18; cf. 3,16; 1 Joh 4,9; Gal 4,4), »Gottes eigener Sohn« (Röm 8,32), »wahrhaftiger Sohn Gottes« (1 Joh 5,20). Seine metaphysische Verbundenheit mit dem Vater sondert ihn von allen Geschöpfen ab. »Denn zu welchem Engel hat er jemals gesagt: ›Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt‹?« (Hebr 1,5). »Eingeboren« bedeutet, daß nur er als einziger vom Vater nach seiner Gottheit gezeugt wird; daß nur er im eigentlichen Sinne Gottes Sohn ist. Wenn er aber Gottes Sohn im eigentlichen Sinne ist, so verdankt er auch sein eigenes Sein dem Vater durch Zeugung; er hat es seit Ewigkeit, folglich ist er kein Geschöpf, sondern Schöpfer. Die Art und Weise der Zeugung bleibt für uns unbegreiflich, wenn wir berücksichtigen, daß sie Gott betrifft, der ein geistiges Wesen ist. Das Wort »Zeugung« zeigt uns nur, daß der Sohn seine Existenz vom und im Vater hat. Der Vater ist ewig, ewig ist auch der Sohn, deshalb ist auch die Zeugung ewig (Ps 2,7; 110,3; Mi 5,2), sie ist eine und einzige (Joh 1,18; 10,30), vollkommen und voll (Joh 17,10).

---

[26] *Johannes von Damaskos*, De fide orthodoxae I,8: *PG* 94, 808—833.

[27] *Prot. N. Malinovskij*, Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie, t.I, izdanie vtoroe, Sergiev Possad 1910, S. 400 ff. (russisch) (Orthodoxe dogmatische Theologie, Bd. I, 2. Aufl.).

[28] *Basileios der Große*, Contra Eunomium, II: *PG* 29, 573—652.

Andererseits, wenn wir in Betracht ziehen, daß die Zeugung des Sohnes in und von Gott ist, können wir sie nicht mit der Zeugung in der physischen Welt vergleichen. Sie ist eine inwendige, vollkommene und ewige Zeugung.

Die Zeugung des Gottessohnes ist *inwendig,* also eine Zeugung ohne Trennung. Der ewige und unveränderliche Gott, der seiner Natur nach außerhalb von Zeit und Raum ist, kann nicht in Zeit und Raum zeugen. Er tut es ewig, unabänderlich und ohne Leid; er zeugt auf göttliche und nicht auf menschliche Weise; denn auch das Sein Gottes ist nicht menschlich. Der Sohn wird vom Vater gezeugt, doch von dieser Zeugung wird Gottes Wesen weder geteilt, noch vermindert.[29] Darin besteht der Hauptunterschied zwischen der göttlichen Zeugung und derjenigen in der irdischen Welt. Bei der letzteren haben wir eine Trennung des Gezeugten vom Zeugenden. Der eingeborene Sohn Gottes verbleibt immer und unabänderlich in des Vaters Schoß (Joh 10,38). Das christliche Denken macht das Geheimnis von der Zeugung des Sohnes vom Vater begreiflicher durch den Vergleich mit Erscheinungen aus der physischen Welt. Im Nikaino-konstantinopolitanum steht, daß der Sohn »Licht vom Licht« ist (Artikel 2). Der heilige *Johannes von Damaskos* macht einen Vergleich mit dem aus dem Feuer herströmenden Licht.[30]

Die Zeugung des Sohnes Gottes ist *vollkommen*, was bedeutet, daß weder der Zeugende seine Vollkommenheit einbüßt, noch der Gezeugte einen Mangel in bezug auf den Zeugenden hat. Der Heiland sagt: »Alles, was mein ist, das ist dein, und was dein ist, das ist mein« (Joh 17,10). Der Gottessohn ist ein volles und vollkommenes Ebenbild des Vaters, »Glanz seiner Herrlichkeit und Ebenbild seines Wesens« (Hebr 1,3). Mit den Worten des heiligen *Kyrill von Jerusalem*: »Der Vater, der den Sohn gezeugt hat, blieb Vater und hat sich nicht geändert. Er hat die Weisheit gezeugt, ist aber nicht ohne Weisheit geblieben; er hat die Kraft gezeugt, ist aber nicht kraftlos geworden; er hat Gott gezeugt, doch hat er von seiner Göttlichkeit nichts eingebüßt, nichts verloren, er ist nicht geringer geworden, er hat sich nicht verändert; auch der Gezeugte hat keinen Fehl. Vollkommen ist derjenige, der gezeugt hat, wie auch der, der gezeugt wurde. Der Zeugende ist Gott, Gott ist auch der Gezeugte«.[31]

Die Zeugung des Sohnes Gottes ist *ewig*, d. h. sie hat nie begonnen und wird nie aufhören. Das folgt auch aus der Unveränderlichkeit Gottes. Vom Sohn steht es in der Heiligen Schrift, daß er »gezeugt aus dem Schoße Gottes vor der Morgenröte« ist (Ps 110,3), seine Herrlichkeit hat, »ehe die Welt war« (Joh 17,5; »am Anfang war« Joh 1,1). Als anfanglos hat die Zeugung des Gottessohnes auch kein Ende, denn was keinen Anfang hat, hat auch kein Ende, das Anfanglose ist auch endlos.[32]

c) Persönliche Eigenschaft des Heiligen Geistes

Die persönliche Eigenschaft des Heiligen Geistes, durch die er sich als ewige Hypostasis des trinitarischen Gottes vom Vater und vom Sohn unterscheidet, ist sein *Ausgehen*

---

[29] *Gregor der Theologe*, Oratio 25,17: *PG* 35, 1221; vgl. *Athanasios der Große*, Contra Arianos, Oratio III, 62: *PG* 26, 454; Oratio III, 66: *PG* 26, 461—64; Oratio I,28: *PG* 26, 69.

[30] *Johannes von Damaskos*, De fide orthodoxae, I,8: *PG* 94, 808—833.

[31] *Kyrill von Jerusalem*, Catechesis XI,8: *PG* 33,700.

[32] *Johannes von Damaskos*, De fide orthodoxae, I,8: *PG* 94, 808—833.

(ἐκπόρευσις) vom Vater. Davon zeugt der Heiland selbst: »Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir« (Joh 15,26). Diese Worte Jesu Christi zeigen deutlich, daß der Heilige Geist eine selbständige Hypostasis ist, daß er vom Vater ausgeht und durch den Sohn in die Welt gesandt wird. Es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen dem *ewigen Ausgehen* des Heiligen Geistes vom Vater und seiner *vorübergehenden Sendung* vom Vater durch den Sohn in die Welt. Der Vater sendet den Heiligen Geist als ewig von ihm ausgehend, und der Sohn sendet ihn kraft seiner Gemeinschaft und Einheit mit dem Vater. Das ewige hypostatische Ausgehen des Heiligen Geistes geschieht vom einen Vater, der Quelle und dem Anfang der Gottheit. Die Orthodoxe Kirche schließt jede Beteiligung des Sohnes am ewigen Ausgehen des Heiligen Geistes aus.

Der Heilige Geist wird vom Vater und vom Sohn in die Welt gesandt, um Tröster, Unterweiser und Zeuge der erlösenden Heldentat des fleischgewordenen Sohnes Gottes zu sein. Als gleichgöttliche Person der Heiligen Dreieinigkeit, als Gott, setzt der Heilige Geist das Werk fort, das die andere Person (der fleischgewordene Sohn Gottes) als Gottmensch vollbracht hat.[33]

Wie die Zeugung des Sohnes vom Vater auf geheimnisvolle und für uns unbegreifliche Weise geschieht, so ist auch das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater geheimnisvoll und unbegreiflich für uns. Das ewige Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater hebt einerseits den ewigen Unterschied zwischen ihm und den zwei anderen Personen hervor und betont andererseits, daß er in jeder anderen Hinsicht dem Vater und dem Sohne gleich ist. Hier erscheint es zweckmäßig und notwendig — wenn auch nur in schematischer Form —, auch die zwischen Ost und West strittige Frage in bezug auf das doppelte Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne und die mit ihr verbundene Hinzufügung (Filioque) zum Glaubensbekenntnis anzuschneiden. Die Streitigkeiten im Altertum betreffs des Filioque haben einen wesentlichen Einfluß auf den Prozeß der Entfremdung der Christen in Ost und West ausgeübt. Unter den gegenwärtigen zwischenkirchlichen ökumenischen Beziehungen gewinnt diese Frage erneut an Aktualität. Wir wollen hier den historischen Teil der Filioque-Frage (Entstehung, Gestaltung, offizielle Akzeptierung von der westlichen Kirche, strittige Diskussionen zwischen Ost und West u. a.) dahingestellt sein lassen und bei jenen biblischen Texten bleiben, die den Grund des theologischen Streites bilden.

1. Der erste dieser Bibeltexte ist: »Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir« (Joh 15,26). Für uns orthodoxe Christen geben diese Worte Jesu Christi keinen Grund zu denken, daß der Heilige Geist auch vom Sohne ausgeht. Zum oben Erwähnten betreffs des Ausgehens des Heiligen Geistes vom Vater muß hier noch folgendes ergänzt werden: in den zitierten Worten Jesu Christi werden zwei Formen des Verbums in verschiedenen Zeiten gebraucht: »ich werde senden« und »geht aus«. Daraus ist ersicht-

---

[33] *Justin (Popović)*, Dogmatika pravoslavne crkve, kniga prva, Beograd 1932, S. 175 (Dogmatik der orthodoxen Kirche), (serbisch).

lich, daß diese Worte auf verschiedene Zustände des Heiligen Geistes hindeuten. »Geht aus« (ἐκπορεύεται): die Gegenwartsform des Zeitwortes drückt den ewigen und unveränderlichen Zustand des Heiligen Geistes in der göttlichen Dreieinigkeit aus. Einen analogen Fall gibt es auch bei der zweiten Person. Um seinen ewigen Zustand zu bezeichnen, hat der fleischgewordene Sohn Gottes das Hilfszeitwort »sein« in der Gegenwartsform »bin« verwendet. Er sagt: »Ehe denn Abraham ward, bin ich« (Joh 8,58). Die andere Form des Zeitwortes »ich werde senden« (ἐγὼ πέμψω), weist auf die zeitliche Sendung des Heiligen Geistes in die Welt hin. Dieses Senden hat der Heiland mehrfach in Zukunftsformen des Zeitwortes ausgedrückt, z. B.: »(der Vater) *wird euch* einen anderen Tröster *geben*« (Joh 14,16); »der Tröster, der Heilige Geist, welchen mein Vater *senden wird* in meinem Namen« (Joh 14,26). Hier weist »senden wird« auf eine bestimmte Person hin, die bereits existiert, und »ausgeht« deutet die Art der Abstammung von derselben Person an.

Wenn der Heilige Geist wirklich auch vom Sohn ausginge, wäre es nicht nötig für Jesus Christus, zu sagen, daß er den Vater bitten werde. Die Worte »... der vom Vater ausgeht« zeigen äußerst klar, daß der Heilige Geist nicht gleichwie vom Vater auch vom Sohn ausgeht. Jesus Christus hat immer klar und verständlich geredet. So hätte er es auch in diesem Fall getan. Ginge der Heilige Geist auch vom Sohne aus, müßte es natürlich heißen: »Der von uns ausgeht« oder »Der vom Vater und mir ausgeht«. Die Tatsache, daß es so nicht gesagt worden ist, ist ein Beweis dafür, daß Christus selbst einen Unterschied zwischen dem ewigen hypostatischen Ausgehen des Heiligen Geistes macht, das vom Vater ist, und seiner zeitlichen Sendung in die Welt, die mit dem Vater und dem Sohne verbunden ist.

2. Die Worte Jesu Christi: »Alles, was der Vater hat, das ist mein« (Joh 16,15) lenken ebenfalls den Gedanken in diese Richtung, deuten aber nicht auf das Ausgehen des Heiligen Geistes auch vom Sohne. Nach seinem Wesen und göttlichen Charakter hat der Sohn alles, was der Vater hat, wie auch der Vater alles hat, was der Sohn besitzt — sie haben nur verschiedene Eigenschaften. Auch der Heilige Geist hat alles, was Vater und Sohn haben, ausgenommen die persönlichen Eigenschaften, welche die drei Personen voneinander unterscheiden. Würden sich die persönlichen Eigenschaften verändern oder vermischen, würde auch die Dreifaltigkeit selbst aufhören zu existieren, d. h. Gott würde aufhören zu existieren. Wenn man aus den Worten Christi »Alles, was der Vater hat, das ist mein« schlußfolgert, daß der Heilige Geist auch vom Sohn ausgeht, müßte man annehmen, daß der Sohn auch des Vaters Eigenschaft — das Nicht-gezeugt-sein — hat; oder, daß er auch vom Heiligen Geist gezeugt wird, weil er vom Vater gezeugt wird. Nach dieser Logik folgt der Schluß, daß auch der Vater gezeugt und Fleisch wird. Das alles aber führt zur Negierung der persönlichen Eigenschaften der drei ewigen und unveränderlichen Personen der Heiligen Dreieinigkeit.

3. Man kann auch die folgenden Bibeltexte nicht ohne die gebührende Beachtung lassen: »Der Tröster, der Heilige Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren« (Joh 14,26); »Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten; denn er wird nicht von sich selber reden, sondern was er hören wird ... derselbe wird mich verherrlichen, denn von dem Meinen wird er es nehmen und euch verkündigen« (Joh 16,13.14).

Diese Worte Christi betreffen nicht das ewige Ausgehen des Heiligen Geistes, sondern seine zeitliche Sendung in die Welt und seine Wirkung in Verbindung mit dem erlösenden Werk des Gottmenschen Jesus Christus. Es stimmt schon, daß der Heilige Geist »nicht von sich selber reden (wird)«, genauso wie jede Person der Heiligen Dreieinigkeit faktisch niemals ausschließlich von sich selber, wohl aber vom einen göttlichen Wesen redet. Für alle drei Personen ist die Wahrheit ein und dieselbe, und wenn eine von ihnen redet, redet ein und dieselbe Wahrheit, nur daß sie von ihrer hypostatischen Eigenschaft redet. Deshalb wird auch der Heilige Geist nicht von sich selber, d.h. von etwas, was nur ihm bekannt oder eigen ist, reden, sondern das verkündigen, was der Heiland vor ihm geredet hat; durch seine gnädige Wirkung werden die Jünger Jesu befähigt, Wahrheiten zu begreifen, die sie vorher nicht wahrzunehmen vermochten (Joh 16,12). In den genannten Texten gebraucht Jesus Christus die Futurformen der Zeitwörter: »wird senden«, »wird lehren«, »wird unterweisen«, »wird reden«, »wird verherrlichen«, »wird nehmen«, »wird verkündigen«. Das ist ein Beweis dafür, daß hier nicht die Rede vom ewigen hypostatischen Ausgehen des Heiligen Geistes ist, sondern von seiner zeitlichen Sendung in die Welt, die Heilsobjekt im und durch den Gottmenschen Christus ist.

Außer den angeführten biblischen Texten ist es notwendig, wenigstens nur einen Gedanken der bekanntesten östlichen Kirchenväter, besonders ab dem 4. Jahrhundert, anzuführen, um verstehen zu können, was eigentlich ihre Lehre in bezug auf diese Frage ist.

Grundsätzlich gesagt, teilt keiner der östlichen Kirchenväter die Auffassung vom ewigen doppelten Ausgehen des Heiligen Geistes. Dieser Gedanke ist der östlichen Theologie überhaupt fremd. Hier wird die Idee von der zeitlichen Sendung des Heiligen Geistes durch den Sohn begründet (*δι' Υἱοῦ*), per filium).

Der heilige *Athanasios der Große* lehrt über das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater und seine zeitliche Sendung folgendermaßen: »Wenn sie (die Häretiker) über den Sohn richtig nachdenken würden, so würden sie auch über den Geist richtig urteilen können, der vom Vater ausgeht, und der verwandt mit dem Sohne von ihm den Jüngern und allen an ihn Glaubenden gegeben wird«.[34] Er ist mit dem Sohn in dem Sinne verwandt, daß er eines Wesens mit ihm ist, nicht aber, daß er von ihm ausgeht. »Der Vater schafft alles durch den Sohn im Heiligen Geist..., Vater als Anfang und Quelle«.[35] Der Anfang ist einer und die Quelle auch.

Nach der Auffassung des heiligen *Basileios des Großen* geht der Heilige Geist vom Vater aus, wirkt aber und wird durch den Sohn erkannt. »Wurzel und Quelle des Sohnes und des Heiligen Geistes ist der Vater«.[36] Wenn auch mit dem Sohne vereint, hat der Heilige Geist eigenes Sein, das von der Ursache, also dem Vater, von dem er ausgeht, abhängig ist.«[37]

---

[34] *Athanasios der Große*, Ad Serapionem, Epist.I,n.2: *PG* 26, 529—608; 20,576—80; 27,593; 11,537—40; 25,588—89. Contra Arianos, Oratio II, 25: *PG* 26, 200—201; De Trinitate et Spiritu Sancto, 19: *PG* 26, 1212—14.

[35] *Athanasios der Große*, Ad Serapionem, Epist. I,28: *PG* 26,596.

[36] *Basileios der Große*, Homilia contra sabel. et Arium et anom. 3: *PG* 31, 604—605.

[37] *Basileios der Große*, Epist. 38, Ad fratrem Gregorium,3: *PG* 32, 328—29.

Der heilige *Gregor der Theologe* spricht vor allem vom gleichen Wesen und der Untrennbarkeit der göttlichen Personen. Er bekräftigt in dieser Beziehung klar und unzweideutig: »Einer ist der Heilige Geist, der vom Vater ausgeht ... der Sohn und der Heilige Geist sind vom Vater.«[38]

Indem er sich des Vergleiches mit der Sonne bedient, zeugt der heilige *Gregor von Nyssa* bildlich und eindeutig vom Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater: »Stellen wir uns einen Strahl vor, der nicht von der Sonne, sondern von einer anderen, nichtgezeugten Sonne herrührt, welche zugleich mit der ersten durch die Zeugung von ihr scheint..., und nachher ein anderes solches Licht, auf dieselbe Weise, nicht durch eine Zeitspanne vom ersten getrennt, das aber die Ursache seiner Existenz im Licht des Vorbildes hat«.[39]

Wir bekennen, schreibt der heilige *Kyrill von Alexandrien*, daß der Geist von demjenigen ausgeht, aus welchem alles Leben schöpft. Der lebenspendende Heilige Geist geht vom Vater auf eine Weise aus, die nicht ausgedrückt werden kann, und wird den Geschöpfen durch den Sohn gegeben.[40]

Indem er die Gedanken der heiligen Väter in bezug auf den Heiligen Geist bis zu seiner Zeit zusammenfaßt, bekennt der heilige *Johannes von Damaskos* folgendes: »Der Heilige Geist ist kein Sohn, wohl aber ein Geist des Vaters, der von ihm ausgeht. Denn es entsteht kein Impuls ohne den Geist. Doch ist er zugleich ein Geist des Sohnes, allerdings nicht in dem Sinne, daß er das Sein von ihm hat, sondern weil er vom Vater durch den Sohn ausgeht; denn es gibt nur eine Ursache: den Vater ... Wir sagen nicht, daß der Geist vom Sohne ist, sondern bekennen, daß er uns erscheint und durch den Sohn gegeben wird.«[41]

Die Orthodoxe Kirche bewahrt und lehrt seit dem Altertum eifrig die von Gott enthüllte Wahrheit von der persönlichen Eigenschaft des Heiligen Geistes nicht nur durch das theologisch-theoretische Denken, sondern auch durch die Gesangsgebete, besonders am Pfingstfest. Eines von ihnen lautet wie folgt: »Kommet her, ihr Leute, daß wir uns vor der trihypostatischen Gottheit, dem Sohn durch den Vater samt dem Heiligen Geist verbeugen! Denn der Vater zeugte den Sohn vor der Zeit; und der Heilige Geist war im Vater, verherrlicht samt dem Sohne. Eine Kraft, ein Wesen, eine Gottheit, vor der wir uns verbeugend allesamt ausrufen: Heiliger Gott, der Du durch den Sohn und unter der Wirkung des Heiligen Geistes alles erschaffen hast; Heiliger Starker, durch den wir Erkenntnis vom Vater gewannen und durch den der Heilige Geist in die Welt kam; Heiliger Unsterblicher Du, tröstender Geist, der Du vom Vater ausgehst und im Sohne verbleibst! Heilige Dreieinigkeit, Ehre sei Dir!« (aus den Gottesdienstlichen Gesängen am Pfingstfest).

III. Die dritte Grundwahrheit, die im Dogma von der Heiligen Dreieinigkeit enthalten ist und im Glaubensbekenntnis Widerspiegelung gefunden hat, ist die, daß die gesamte Schöpfung und die Erlösung des Menschen von der Sünde ein Werk des dreieinigen Gottes ist.

Die Schöpfung ist ein Werk des *Willens* des trihypostatischen Gottes und hat als solche eine von der seinen verschiedene Natur. Im nikaino-konstantinopolitanischen Glaubens-

---

[38] *Gregor der Theologe*, Oratio 25,15,16: *PG* 35, 1220—21.
[39] *Gregor von Nyssa*, Contra Eunomium, 27: *PG* 45, 237—464.
[40] *Kyrill von Alexandrien*, Contra Julianum, I: *PG* 76,489—556.
[41] *Johannes von Damaskos*, De fide orthodoxae,I,12: *PG* 94, 849; 8: *PG* 94, 808—833.

bekenntnis wird der Vater im Art. 1 »Schöpfer des Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren« genannt; vom Sohne heißt es: »Durch den alles geschaffen ist« (Art. 2); der Heilige Geist wird »lebenspendend« genannt (Art. 8). Diese Wahrheit wird auch in den anderen Symbolen und Glaubensbekenntnisformeln bezeugt. Der Wille der drei Personen ist ein und derselbe, er führt zum schöpferischen Handeln. Deshalb kann der Vater nicht ein Schöpfer sein, wenn der Sohn wie auch der Heilige Geist nicht Schöpfer sind. Der Vater wirkt durch den Sohn im Heiligen Geist. Die drei Personen sind gemeinsam schöpferisch tätig, doch tut das jede von ihnen auf ihre eigene Weise, wobei das Sein der Schöpfung ein Ergebnis ihrer gemeinsamen schöpferischen Wirkung ist. Der Vater ist die primäre Ursache alles Geschaffenen, der Sohn ist die handelnde und der Heilige Geist die vervollkommnende Ursache. Indem es seinen Anfang beim Vater hat, zeigt sich das Handeln der Heiligen Dreieinigkeit in der doppelten Ökonomie des Sohnes und des Heiligen Geistes: der eine verwirklicht den Willen des Vaters, der andere führt ihn im Guten und in Schönheit zu Ende; der eine ruft die Schöpfung, um sie zum Vater zu führen, der andere hilft ihr, diesem Ruf Folge zu leisten.[42]

Der Mensch, welcher die Krönung der Schöpfung ist, ist ebenfalls ein Werk des trihypostatischen Gottes. Er ist eine Kombination der zwei Substanzen Seele und Leib. Das macht ihn zu einem persönlichen Wesen und nicht zu einer blinden Natur. Gerade als Persönlichkeit ist der Mensch ein Ebenbild des dreipersönlichen Gottes, mit dem er in Gemeinschaft tritt.

Das trihypostatische Wesen Gottes weist auf seine Nähe mit der Welt und dem Menschen hin, im besonderen: Gott ist *über uns*, *mit uns* und *in uns*. Also: *über uns* ist Gott, der Vater, welcher die Grundlage jeden Seins ist, ein Vater der Großzügigkeit, der für uns, seine Schöpfung und seine Kinder, kraft seiner Gnade liebevoll sorgt; *mit uns* ist Gott der Sohn, der, geführt von seiner Liebe, den Menschen in Menschengestalt erschien, damit wir erfahren und mit unseren eigenen Augen sehen, daß er mit uns ist und sich uns auf vollkommene Weise anschloß (teilhaftig wurde, Hebr 2,14); *in uns* ist der Heilige Geist mit seiner Kraft und Gnade, ein Heiliger Geist, der alles erfüllt, Leben spendet, Tröster, Schatz und Quell von Gütern ist. Die drei göttlichen Personen, deren Sein vor und für alle Ewigkeit ist, wurden der Welt durch die Fleischwerdung des Gottessohnes enthüllt als »eine Kraft, ein Wesen, eine Gottheit«, wie die Orthodoxe Kirche sie am Pfingstfest besingt.[43] Die Menschwerdung Gottes ist die Voraussetzung für die Erlösung, die durch die Qualen am Kreuz, den Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt des fleischgewordenen Sohnes Gottes vollbracht wurde.

Das in kurzer Form über die drei Grundwahrheiten, die gemäß dem nikaino-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis aus dem Dogma von der heiligen Dreieinigkeit folgen oder in demselben enthalten sind, Gesagte enthüllt den reichen Inhalt dieses Lehrsatzes und lenkt zum richtigen Verständnis seiner Bedeutung hin.

Die Bedeutung des Dogmas von der Heiligen Dreieinigkeit richtig verstehen heißt, das Wesen des christlichen Weltbildes richtig begreifen. Zweifelsohne, im Grunde derselben

---

[42] *Vl. Losskij*, Dogmatičeskoe bogoslovie, in: Bogoslovskie trudi, (russisch), Sammelband 8, Moskau 1972, S. 146 (Dogmatische Theologie, in: Theologische Werke, Sammelband 8, Moskau 1972, S. 146).

[43] Lobgesang in Versen für das Pfingstfest, Vespergottesdienst 8 Ton.

ist der Glaube an den einen Gott. Dieser Glaube ist notwendig, doch reicht er nicht aus, denn würde allein er genügen, könnte sich die Besonderheit des Christentums nicht hervortun, die es von den anderen monotheistischen Lehren unterscheidet. Seine Besonderheit besteht eben im Glauben an den seinem Wesen nach *einen* und seinen Personen nach *dreieinigen* Gott.

Was ist eigentlich das christliche Weltbild? Wenn wir die Gedanken des Priesters *Pawel Florenskij* († 1943) zu Rate ziehen, so würden wir sagen, daß die christliche Anschauung der Entwicklung eines musikalischen Themas gleicht, welches das System von Lehrsätzen oder die Dogmatik ist. Und was ist die Dogmatik? Das Glaubensbekenntnis in ausgedehnter Form. Seinerseits ist das Glaubensbekenntnis nichts anderes als die erweiterte Taufformel »im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes« (Mt 28,19). Letztere ist ihrerseits zweifellos eine Enthüllung des Wortes »eines Wesens« (*ὁμοούσιος*). Den verzweigten, schattigen Baum des christlichen Weltbildes als gewachsenen Kern der Idee vom einen Wesen zu betrachten, ist nicht nur eine logische Möglichkeit, sondern auch historische Notwendigkeit. In historischer Sicht betrachtet, drückt der Begriff *ὁμοούσιος* diesen antinomischen Kern des christlichen Weltbildes, diesen *einen* Namen der *drei* Hypostasen, aus, wie gesagt ist »im Namen (nicht: in den Namen) des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes«.[44]

Das christliche Weltbild beinhaltet und beantwortet die Fragen nach Gott, nach der Schöpfung (den Menschen mit inbegriffen), nach dem erlösenden Werk Jesu Christi, nach den Gnadenmitteln, die der Christ erhält, um sein Heil auszubauen, wie auch nach den eschatologischen Weltdimensionen. Sie enthält auch die moralischen Verhaltensnormen aller Christen.

Diese komplizierte Palette von Kardinalproblemen findet für den Christen ihre richtige Lösung im Lichte der Idee vom einen Wesen des trihypostatischen Gottes. Das zeigt schon von alleine die außerordentliche Wichtigkeit und die unbestrittene Bedeutung des Lehrsatzes von der Heiligen Dreieinigkeit. Aus ihm folgen und mit ihm werden die Wahrheiten von der *Kosmologie, Anthropologie, Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie* untrennbar verbunden. Aus ihm werden die *moralischen* Lebensnormen für den Christen abgeleitet. Er wird im ganzen *orthodoxen Gottesdienst* reflektiert. Es gibt also kein Gebiet in der christlichen Glaubens- und Morallehre, das nicht auf der Wahrheit der Trinität Gottes gründet. Das bedeutet andererseits, daß das Dogma von der Heiligen Dreieinigkeit einen nicht nur theologisch-theoretischen, sondern auch einen praktischen, lebenswichtigen Charakter hat.

Wenn auch nur in schematischer Form, so müssen hier doch einige Worte über jedes der oben erwähnten Gebiete gesagt werden, die, wie bereits bemerkt wurde, in untrennbarer Verbindung und ontologischer Abhängigkeit vom Trinitätsdogma stehen.

Kosmologie. Die gesamte Schöpfung (geistige und materielle) ist ein Werk Gottes, also der Heiligen Dreieinigkeit. Im Glaubensbekenntnis wird der Vater »Schöpfer des Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren« genannt; vom Sohn wird gesagt,

---

[44] *Pawel Florenskij*, Stolp i utverždenie istini, Moskau 1914, S. 54ff. (Säule und Grundfeste der Wahrheit).

daß durch ihn »alles geschaffen« ist und vom Heiligen Geist, daß er »Herr ist, der Leben spendet«. Da der Wille der drei Personen einer ist, führt er zum schöpferischen Handeln. Das Sein der Schöpfung ist ein Ergebnis der gemeinsamen schöpferischen Betätigung von Vater, Sohn und Heiligem Geiste. Gott hat die Welt aus dem *Nichts* (ἐξ οὐκ ὄντων) kraft seines eigenen *Willens* und nicht wegen einer Notwendigkeit erschaffen. Diese gemeinsame schöpferische Handlung findet eine Bestätigung in der Heiligen Schrift und der patristischen Theologie: »So haben wir nur einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind« (1 Kor 8,6; cf. Röm 11,36); einen Sohn Gottes: »Alle Dinge sind durch ihn (das Wort) geworden, und ohne ihn wurde nichts, was geworden ist« (Joh 1,3; cf. 1 Kor 8,6; Kol 1,16; Hebr 1,2); einen Heiligen Geist, in dem alle Dinge gemacht wurden (Gen 1,2). Mit den Worten des heiligen *Athanasios des Großen*: »Der Vater schafft alles durch den Sohn im Heiligen Geiste«.[45]

Anthropologie. Die Grundlagen der christlichen Anthropologie wurzeln im Dogma von der Dreieinigkeit Gottes. Der Mensch, als ein Teil der Schöpfung, ist ebenfalls ein Werk des dreieinigen Gottes. Er wurde nach dem Ebenbild Gottes (Gen 1,26-27) mit Leib und Seele geschaffen. Mit seinem Leib gehört er zur materiellen, mit der Seele zur geistigen Welt. Als Ebenbild Gottes ist er zur Vollkommenheit und Heiligkeit, gleich wie Gott, berufen (Mt 5,48; Lev 19,2).

Im Unterschied zu Gott, der die Welt aus dem Nichts nach seinem Willen geschaffen hat, schafft der Mensch aus *Etwas* nach seinem Willen, doch im Lichte des Vaterwillens, vervollkommnet unter der Mitwirkung des Sohnes, verleiht Sinn und vergeistigt mit der Gnade des Heiligen Geistes. In seiner Schöpfung spiegelt er den trihypostatischen Gott wider.

Christologie. Der Sündenfall hat zur Entfernung des Menschen von Gott, dem Lebensquell, zum geistigen und körperlichen Tod geführt (Gen 2,17), obschon er das Ebenbild Gottes in ihm nicht vernichtet, sondern nur vernebelt hatte. Die Unfähigkeit des Menschen, sich allein von der Sünde Ketten zu befreien, und die übernatürliche Liebe Gottes sind die Voraussetzung für die Menschwerdung Gottes. Der Wille, Gutes zu tun, ist im Menschen vorhanden, doch es zu tun, reichen ihm die Kräfte nicht aus (Röm 7,18). Die Liebe Gottes ist jedoch grenzenlos. »Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben« (Joh 3,16). Die vollkommene Liebe Gottes ist nur in der Trinität Gottes möglich, in der Subjekt und Objekt absolut sind. Die Person und das erlösende Werk Jesu Christi, welche die Voraussetzung für die menschliche Erneuerung sind, sind genetisch verbunden und von der Wahrheit vom in seinen Personen trinitarischen Gott bedingt. Die zweite Person der Heiligen Dreieinigkeit, der Sohn Gottes, »nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch« (Phil 2,7), um die gefallene Menschheit aufzurichten. Wäre Gott nicht dreieinig, wäre auch die Menschwerdung Gottes unmöglich.

Ekklesiologie. Die von Jesus Christus gegründete Kirche ist der Ort, und in ihr sind die Mittel, wo und durch welche ihren Mitgliedern gnadenreiche Kräfte zur geistig-

---

[45] *Athanasios der Große*, Ad Serapionem, Epist. I., 28. Vgl. Anm. 35.

moralischen Erneuerung vermittelt werden. In der Kirche Christi verweilt der Heilige Geist. Er ist derselbe Geist, der bei der Weltschöpfung »auf dem Wasser schwebte« (Gen 1,2); »der durch die Propheten geredet hat« (Art. 8 des Glaubensbekenntnisses); der bei der Taufe Jesu im Jordan zeugte (Mt 3,16); der am Pfingsttag auf die Apostel niederkam (Apg 2,4); der in der Kirche das Werk des dreieinigen Gottes fortsetzt. Die Kirche ist eine Erfüllung des Vaterwillens, verwirklicht durch den Sohn und mit Gnaden beschert durch den Heiligen Geist. Durch die Sakramente und die von Gott festgesetzte Hierarchie ihrer Glieder werden ihr die notwendigen Gnadenmittel gegeben, die zur geistigen Vervollkommnung und moralischen Erhebung gereichen.

Eschatologie. Alles Geschaffene hat einen Anfang und ein Ende. Genauso wie der Anfang der Schöpfung in und von Gott ist, so ist auch ihre Beendigung in ihm. Die christliche Eschatologie gewinnt einen Sinn im Lichte der kirchlichen Lehre vom dreieinigen Gott. Die Welt, die nach dem Willen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes erschaffen ist, hat ihr logisches Ende in Gott. Die Auferstehung von den Toten, das »Jüngste Gericht« und das endgültige Urteil werden ebenfalls eine Sache des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes sein, »auf daß Gott alles in allen sei« (1 Kor 15,28).

Trotz der knappen Ausführungen wird die Bedeutung des Dogmas von der Heiligen Dreieinigkeit, das allumfassend ist und als solches dem richtigen Ausbau des christlichen Weltbildes dient, hinreichend deutlich. Ohne diesen Lehrsatz ist die christliche Morallehre, deren Herzstück die Liebe ist, unerklärbar und ohne seine Lehre von der Liebe ist das Christentum undenkbar. Korrekter gesagt: das Dogma von der Heiligen Dreieinigkeit bezeugt die Liebe des dreieinigen Gottes, was auch die Heilige Schrift besagt: »Gott ist Liebe« (1 Joh 4,8.16) und »wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm« (1 Joh 4,16). Da Gott Liebe ist, manifestiert er sich als solche. Er »hat die Welt so geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben« (Joh 3,16). Für die Nächstenliebe kann es keinen höheren und stärkeren Beweggrund als den geben, von dem Jesus Christus spricht, wenn er sagt: »Gleich wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien« (Joh 17,21), was besagen soll, daß die Liebe der Heiligen Personen der Dreieinigkeit untereinander ein Vorbild für die Liebe der Menschen zueinander ist. Deshalb fordert der Apostel der Liebe auf: »Ihr Lieben, lasset uns untereinander liebhaben, denn die Liebe ist von Gott, und wer liebhat, der ist von Gott geboren und kennt Gott«, der »Liebe ist« (1 Joh 4,7.16).

Das Dogma von der Heiligen Dreieinigkeit ist eine Zuversichtsquelle für uns. Es ist der feste Grund unserer Heilshoffnung, denn in der Person des Gottessohnes lenkt es unseren Blick auf den, der die Sache unserer Erlösung auf sich genommen hat: »Welcher auch seines eigenen Sohnes nicht hat verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken ?« (Röm 8,32). Dieses Dogma festigt unsere Hoffnung, denn es weist auf den Heiligen Geist als Tröster und Helfer in unserer Schwachheit hin, der uns aufs beste vertritt mit unaussprechlichem Seufzen (Röm 8,26), uns die Liebe Gottes enthüllt und die Möglichkeit gibt, noch hier auf Erden das vorauszuahnen, was Gottes Gnade für uns im Jenseits vorbereitet. Das alles ist notwendige Voraussetzung und unbedingte Gewähr für die lebenswichtige Bedeutung des Dogmas von der Heiligen Dreieinigkeit.

The sanctifying grace of the Holy Spirit according to St John Chrysostom*

Von Gennadios Limouris, Genf

1. Prolegomena

To get acquainted with the immense literary output of John Chrysostom requires a great deal of time, but is worth-while. The richness of the subject matter and the spontaneous rhetoric charm the reader; the piety and spiritual awakening he provokes do not differ from the sentiments evoked in his contemporaries by his »golden tongue«. He delights in commenting on the great mystery of divine economy: God's plan for the salvation of his royal creature, man. He deals at length with the work of the third person of the Trinity in the world, as the source of sanctification, the »oikonomos«, within the body of Christ that is the Church. »The Holy Spirit pours out all gifts; it summons up prophecies, perfects priests; it has taught wisdom to the unlettered, sent forth fishermen as theologians; it builds up the whole of the institution that is the Church«[1].

The Holy Spirit's power of sanctification was the hinge on which turned God's loving communion with the first man and the first woman. When original sin abolished this relationship, the Holy Spirit continued its work, preparing the re-approachment of man to God through shadowy apparitions in the Old Testament and the pre-Christian world, and through an authentic »indwelling« *(ἐμπολίτευσις)* in the faithful of Christ's Church[2].

This gift »surpassing all intelligence« of God's loving kindness towards those who have »put on Christ«, makes them »useful vessels« *(εὔχρηστα σκεύη)* of the Word, »children of light« *(φωτόμορφα τέκνα)*, »participators in the divine nature« *(κοινωνοὺς θείας φύσεως)*.

2. The Holy Spirit and creation

The mystery, »hidden in the rock of ages«, of divine economy was brought to pass with the lively entry into the world of the persons of the Trinity. »Father, Son and Holy Spirit wrought salvation for us« *(Διενείματο τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν)* says John

---

* This paper was delivered at the Tenth International Conference on Patristic Studies, Oxford, England, 24—29 August 1987.

[1] Hymn of the Feast of Pentecost (Idyomêlon).

[2] *John Chrysostom*, Sermon on the Nativity of Jesus Christ: *PG* 56, 363; see also: *G. Eméreau*, Mélanges de Philosophie byzantine, *EOr* (1921) 295—300 (Christmas Sermon); *P. Rado*, Die Ps. Chrysostomische Homilie on the Nativity of Christ, *ZKTh* 56 (1932) 82—83; *R. V. Schoder*, St. Chrysostom and the date of Christ's Nativity, *ThStKr* (1942) 140—144; the text of the sermon affirms: *»Δεύτερον ναὸν ἑαυτῷ κατασκευάσας ὁ Θεὸς ζῶντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου δι' ἑαυτοῦ τὴν οἰκογένειαν ὠφέλησεν«.*

Chrysostom[3]. Excluding the isolated action of each divine Person, he stresses, characteristically, that »where one hypostasis of the trinity is present, the whole Trinity is present; for being undivided, it is most perfectly united«[4].

The action of the Holy Spirit in the world is gradual and progressive. After the bond of love between God and the first man and woman was mortally loosened — that love in the Holy Spirit —, man was deprived of the Spirit's presence, because God »withdraws the grace of the Spirit because he is angry with us« *(ἀναστέλλει τοῦ πνεύματος τὴν χάριν, ἐπειδὰν ἡμῖν ὀργίζεται)*[5].

The universality, in time and space, that is lived by the eucharistic mystery, permits St John Chrysostom to accept the unifying action of the Holy Spirit even in the world of the Gentiles and pagans. »What is the one body? It is the faithful everywhere in the oecumene, in the past, present and future being. Likewise the just living before Christ's appearance are one body« *(τί δ' ἔστιν ἓν σῶμα; οἱ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης πιστοὶ καὶ ὄντες καὶ γενόμενοι καὶ ἐσόμενοι. Πάλι καὶ οἱ πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας ἓν σῶμα εἰσί)*[6].

During the long night of man's apostasy from God, the latter's loving providence prepared through the faint or strengthened action of the Spirit salvation in the person of Jesus Christ. In the Old Testament the mystery of salvation is prefigured, especially the mystery of the Eucharist[7], the children of Israel are led by prophetic words[8] or by legalistic commandments, using both miraculous and worshipful means.

Moreover, there are certain announcements by God of the future outpouring of the Holy Spirit.« And it shall come to pass afterward, that I will pour out my spirit on all flesh« (Joel 2:28). The Holy Spirit, which appeared only partially and sporadically to suggest the mystery of Economy, was overtly proclaimed by the archangel as the »power of the Almighty« that would overshadow the Virgin Mary and cause here to conceive the Saviour of Israel.

During His life on earth, the Lord gives His disciples exceptional power to work miracles through the authority and guidance of the Holy Spirit, but it was only a temporary gift: »for as yet the Spirit had not been given, because Jesus was not yet glorified« (John 7:39). The full outpouring of the Spirit, perfecting and perceivable even with the senses, the »pouring out on all flesh« according to the prophecy of Joel, took place in the world on the day of Pentecost — the Church's birthday.

---

[3] Sermon on the Pentecost: *PG* 50, 456.

[4] Homely to the Romans 13:8: *PG* 60, 519; see also: *A. Mean,* Etude des homélies que Jean Chrysostome a prononcés sur le premier chapître de l'Epitre aux Romains, Neuchâtel 1930; *J. a Jesiu Macias,* La doctrina de la justificación en el comentario de S. Juan Crysostomus, Diss. Greg. Rome 1951.

[5] Sermon on the Pentecost: *PG* 50, 457.

[6] Hom. on the Gospel of St John, 3:2; *PG* 59, 361; cf. Hom. 31, 2, *PG* 59, 284; Hom. against the Jews 6,4: *PG* 48, 99.

[7] Sermon on the Nativity of Jesus Christ 35: *PG* 53, 328: The offering of bread and wine of Melchisedek to Abraham is interpreted by St John Chrysostom as an act guided by the Holy Spirit.

[8] Cf. 2 Petr 1:21: »For the prophecy came not in old time by will of man: but holy men of God spoke as they were moved by the Holy Ghost.«

3. Pentecost as the mystery of the divine revelation

Man's disobedience with regard to God was not just a legal affair, but brought about an ontological alteration in human nature. Humankind became subordinate to death and decay, from which only one power could save him: »I will call to mind the deeds of the Lord, yeah, I will remember thy wonders of old« (Ps 77:11) *(ἡ ἀλλοίωσις τοῦ Ὑψίστου).*

The grace given by God reverses the process of decay and transforms the rottenness of human nature and of the world. For this reason Christ »having come and fulfilled all the conditions of economy on our behalf«[9], purified with His pure blood the churchgoer »from the demons«. Chrysostom most aptly remarks: »Christ having come to her den, and found her unclean, squalid, naked, soiled with blood, washed her, anointed her, fed her, garbed her ... and He is bringing her to the heavenly kingdom«[10].

However, this purification by Christ and the blessings which flow from it are treasured up in strength in the mystic body of Christ, the Church, and are bestowed on every worshipper only by the Holy Spirit[11], which assembles the church organism into a whole. »Just as«, he says, »there is a spirit binding all organs into one body and making a whole of different members, so it is here: to this end the Spirit was given, in order to unite, by various means, divided units«[12].

The day of Pentecost is the day of the revelation of the Holy Spirit in the world, and the dawn of the »new creation« of humankind: »Therefore, if anyone is in Christ, he is a new creation; the old has passed away, behold, the new has come« (2 Cor 5:17)[13]. The Holy Spirit renders participatory the blessings of the renewal effected by Christ. It is offered as a boundless source of life. »This source is shared out to every soul among the faithful, yet it is not diminished; it is shared, yet not spent; it is fragmented but not lessened. To all it is given whole, and to each one whole«[14]. It acts as a permanent Pentecost within the Church, which is capable of reforming, transforming and transfigurating the whole of creation. »Not only will it extend to everywhere in the universe, but also everywhere in time«[15].

The Lord's disciples, after the promise of the coming of the Paraclete, once they were filled with the Holy Spirit, poured forth into the world. They acted as organs of the Spirit, which preceded them and moved the souls of the faithless to piety: For they were not

---

[9] Prayer of the Anaphora in St John Chrysostom's Divine Liturgy.

[10] Cf. Hom. on the Psalms 5,2: *PG* 55, 63: *»Ἐλθὼν (ὁ Χριστὸς) εἰς τὸ κατώγιον αὐτῆς (Ἐκκλησίας) καὶ εὑρὼν ρυπῶσαν, αἰχμῶσαν, γυμνήν, περφυμένην αἵματι ἔλουσεν, ἤλειψεν, ἔθραψεν, ἐνέδυσεν ἱμάτιον, οἷον εὑρεθῆναι ἕτερον οὐκ ἔνι. Αὐτός αὐτῇ γενόμενος περιβολή, καὶ λαβὼν αὐτὴν ἀναγάγει πρὸς τὴν οὐρανίαν βασιλείαν«.*

[11] Cf. *John Karmiris*, The Ecclesiology of the Three Hierarchs, Athens 1962 (in Greek).

[12] Cf. Hom. on the Epistle to the Ephesians 9, 3: *PG* 35, 409.

[13] Cf. Hymn of the Matins of Sunday, Ton A΄: *»Ἁγίῳ Πνεύματι πᾶσα ἡ κτίσις καινουργεῖ παλινδρομοῦσα εἰς τὸ πρῶτον ...«.*

[14] Cf. Hom. on the Acts of the Apostles 3. 72: *PG* 60, 13—384.

[15] Hom. on the Psalms 44, 13: *PG* 55, 203; see also *J. Quasten*, The Conflict of Early Christianity with the Jewish Temple Worship, *Theological Studies* 2 (1941) 481—487.

preceded by a crier, but by the grace of the Spirit, and its manifestation by miracles, cried out with a voice more resonant than any trumpet«[16].

They confirmed the true faith not only with miracles, but by proclaiming the Good News of spiritual rebirth and the forgiveness of sins.« They took with them fire to burn up the sins of the world and wipe out all transgressions. Just as fire falling on thorns will wipe them out recklessly, so the grace of the spirit swamped the sins of humankind«[17].

The apostolic period is characterised by an amazing activity on the part of the Holy Spirit. In the assemblies of Christians the presence of the Spirit is manifested by a diversity of gifts (1 Cor 12:4—11). The »powers« *(δυνάμεις),* »operations« *(ἐνεργήματα)* or »gifts« *(χαρίσματα)* point to a situation rife with the various manifestations of the Spirit. With the passing of time, these give way to asceticism, theological writings, etc.

The Holy Spirit aims at the sanctification of the whole man, embracing all his psychosomatic functions and capabilities. It takes hold of the mind, dispersed and full of illusions and fictions, and leads it to the giddy heights of Christian theology. »By the Spirit, to one there was given the word of wisdom, to another the word of knowledge« *(Ὧ μὲν γὰρ δίδοται διὰ τοῦ πνεύματος λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως)*[18].

True wisdom and true knowledge stem from the revelatory power of the Holy Spirit. The Church is organised and governed by individuals singled out in the Christian community by the spirit of God. »Were the Holy Spirit not present, there would not have been pastors and teachers in the church« *(Εἰ μὴ πνεῦμα ἅγιον ἦν, ποιμένες καὶ διδάσκαλοι ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ οὐκ ἦσαν)*[19].

These Spirit-filled men teach their »rational flocks« of the Church militant and formulate the truths of the faith in doctrinal canons. »Through the Holy Spirit, the wealth of divine knowledge is a wealth of contemplation and wisdom. Through it, the Word reveals all the doctrines of our fathers...«[20] says the hymn. For, as »the Son and the Holy Spirit alone have thorough and perfect knowledge of him (the Father)«[21], the holy fathers in their defence against heresies need the knowledge that comes from above. »It is becoming that we should have the flame of the Spirit, not only in order to draw out a sword but to devour by fire that wicked root *(τῶν ἀνομιῶν)*«[22]. The struggles against heresies, going as far as martyrdom, are the object of hymnal compositions in the field of pure worship[23].

---

16 Hom. on the Acts of the Apostles, 3: *PG* 60, 80.

17 Sermon on the Pentecost A΄: *PG* 50, 465A.

18 Ibid., 4003A.

19 Ibid.

20 Hymn from the Orthodox hymnography, the third antiphonon, Ton D΄.

21 Hom. on the Incomprehensible Nature of God, 4: *PG* 48, 477.

22 Ibid., 463 A.

23 Hymn of doxastikon of the Vespers of the Sunday of the Holy Fathers: »*Τὰς μυστικὰς σήμερον τοῦ Πνεύματος σάλπιγγας, τοὺς θεοφόρους Πατέρας ἀνευφημήσωμεν τοὺς μελῳδήσαντας ἐν μέσῳ τῆς Ἐκκλησίας μέλος ἐναρμόνιον θεολογίας.*«

4. The grace given in the sacraments by the Holy Spirit

In the »holy mysteries«, the sacraments, the Spirit has a central place. In them, we pray to the Father to send the grace of the Holy Spirit through the Son. We ask for the visible giving of the invisible divine grace. *(Εἰ μὲν γὰρ ἀσώματος ἦς γυμνὰ ἂν αὐτά σοι τὰ ἀσώματα δῶρα, ἐπειδὴ δὲ συμπλέκεται ἡ ψυχὴ ἐν αἰσθητοῖς τὰ νοητά τοι παραδίδωσι)*[24].

The sacramental act, by which one is incorporated into the mystical body of the Church of Christ, is Holy Baptism. During the ceremony, »through the words of the priest and through his hand, the Holy Spirit is called down and in exchange removes completely the stain of sin and taking of the old garment of sin and putting on the royal robe«[25]. In this introductory sacrament to the new creation in Christ, wherein the power of sin is utterly broken and »justice, sanctification and adoption« are conferred, the holy Father recognises a whole ladder of spiritual ascent. »Those who, before yesterday, were captives, are now free men and citizens of the Church; those who were formerly in the same of sin are now given the high of speech and justice. Not only are they free, but also holy ... and just ... and sons ... and inheritors ... and brethren of Christ ... and co-inheritors ... and members ... and temples ... and organs of the Spirit«[27]. And if all who arise from baptism take also of the Lord's table, then »like Christ himself, dressed thus in robes of healing like earthly angels everywhere apparent and reflecting the rays of the sun«[28]. The need for this sacrament contributed to the institution of infant baptism. »At any rate, for this reason we baptize even children, though they have no sins, so that they may acquire sanctification, justice, filial adoption, inheritance, brotherhood, and become members of Christ and the abode of the Spirit« *(τὸ κατοικητήριον γενέσθαι τοῦ Πνεύματος)*[29].

This sacrament is accompanied by the sacrament of Chrismation (confirmation), in which the bestowal of the Holy Spirit is more evident: »it prepares to anoint the whole body by that spiritual oil, so that all the members may be protected through the anointing and become unconquerable, impervious to the arrows shot by the adversary«[30]. The characteristic phrase pronounced during the chrismation of the neophyte certifies the presence of the Holy Spirit: »The seal of the gift of the Holy Spirit, Amen.«

Participation in the sacraments is a common right of the faithful, but their consecration belongs to a particular class of believers appointed by the Holy Spirit through the sacrament of Holy Order. »Those dwelling on earth ... were permitted to given celestial mat-

---

[24] Hom. on the Gospel of St Matthew, 82; see also *A. Vleyn,* La doctrine morale de S. Jean Chrysostome dans le commentaire sur S. Matthieu et ses affinités avec la diatribe, *Revue Universit. Ottawa* 27 (1975) 5—25; 99—140.

[25] Baptismal Catechese 2, 25, *Sources Chrétiennes* (SC) 50 (1957), p. 147.

[26] Baptismal Catechese 3, 6, *SC* 50 (1947), p. 154.

[27] Ibid., 3, 5, p. 153.

[28] Ibid., 2, 27, p. 149.

[29] Ibid., 3, 6, p. 154.

[30] Ibid , 2. 24, p. 147.

ters and received an authority given by God to neither angels nor archangels«[31]. St Chrysostom considers the rank of priesthood to be the highest honour and responsibility; with godly wisdom he deals with the subject at length in his sermons. All of those who have received a calling to this service and irrigate the Church with the springs of sanctification, have received this rank through no other spiritual hypostasis than the Holy Spirit. »The (sacrament of) priesthood is celebrated on earth, but has the rank of the heavenly legions. For neither men, nor angels, nor archangels, nor any other created power, but the Paraclete himself ordered this celebration and the angels take care of His diakonia«[32]. This service (diakonia) is supernatural and fearful, so that without the help of God they were in danger of being annihilated: »You do not know that human soul never ever held that fire of sacrifice without risk of all being utterly annihilated, were it not for the great help given by the grace of God«[33]. It is necessary for the celebrant to be in a state of spiritual conditioning and leading a holy life, for »it was not fire he was bringing down, but the Holy Spirit« *(ἔστηκε οὐ πῦρ καταφέρων ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον)*[34].

Knowing the spiritual benefit obtainable from the sacraments, John Chrysostom not only examines them in detail in his pastoral sermons, but moves »every tongue« in order to bring his flock to the sources of sanctification. At the point where he expounds on the saving power of the sacrament of Penance (confession), he concludes with a paternal plea: »For this reason I entreat, pray and beseech you. Confess (your sins) continually to God«[35]. »The faithful owe the possibility of being rid of their sins to the power of binding and loosing given by Christ to the Apostles. Moreover, the bishop is the steward (oikonomos) of penitence«[36].

Also to another realm of the community life of the faithful, Chrysostom accords a sacramental character. Marriage is »a little church« *(μικρὰ Ἐκκλησία)*[37]. But it is true that the »mystery of marriage is great«. And John Chrysostom uses the beautiful picture of the relationship between the young girl and her parents during the wedding. »And all the pain that the parents suffered for their daughter will not be forgotten particularly when she will bear a child...«[38]. In this way he justifies the words of St Paul: »This mystery is great« (Eph 5:32). Again, since the nuptual union is based on love, of unapproachable nature and dimensions, marriage is called the »sacrament of love«[39], celebrated as well under the guidance of the Holy Spirit.

If each of these sacraments requires the presence and renewing action of the Holy Spirit, it is in the Holy Eucharist that the fullest degree of sanctification is reached, that is, the unbreakable incorporation of the communicants with the divino-human body of

---

[31] *St John Chrysostom,* On the Priesthood, 3: *PG* 47, 383 B—C.
[32] Ibid., 682 B.
[33] Ibid., 683 A.
[34] Ibid.
[35] Hom. on the Incomprehensible Nature of God: *PG* 48, 790 C.
[36] Sermon on the Cross and Brigand, 2: *PG* 49, 417 B.
[37] Hom. on the Epistle to the Ephesians: *PG* 62, 143.
[38] Baptismal Catechese 1, 12, *SC* 50 (1957), op.cit., p. 114.
[39] Cf. Hom. on Marriage 3: *PG* 51, 230; cf. *SC* 50 (1957), p. 114, note 1.

Christ. With the descent of the Holy Spirit, every worldly thing becomes Spirit-filled and is transformed into a vessel of worship[40]. On this great sacrament John Chrysostom has left a vast number of passages and employed the strongest possible terms to give an idea of the union of Our Lord with humankind[41].

The person »celebrating« (»perfecting«) this sacrament is, again, the Holy Spirit. »The grace of the Spirit being present and overshadowing performs the whole mystic sacrifice«[42]. And on the »upper room set for the feast« of Maundy Thursday, he writes: »Then, the table was not of silver nor the chalice of gold, from which Christ gave his disciples his blood, but all was honourable and fearful, since it was filled with the Spirit«[43]. In the Divine Liturgy composed by John Chrysostom himself, we read the following supplication after the consecration: »That our God who loves mankind may accept them (the holy gifts) on his holy and heavenly altar as an offering of spiritual fragrance and may send down upon us his divine grace and the gift of the Holy Spirit, let us pray to the Lord.« The faithful have the duty to unite first among themselves in the name of Christ's love and then to approach the redoubtable altar of the Lord's Supper[44]. This is the altar of our soul, of the bond of our intelligence, the hope, the salvation, the light and life[45].

After their awe-inspiring entanglement with Christ in the Eucharist, they become »of one body with him and co-inheritors«[46]. With the »Lord's blood the soul is washed clean, embellished and kindled« and the mind becomes »brighter than fire«, while the soul becomes »more lustrous than gold«[47]. After holy communion, we and Christ »are one« *(ἕν ἐσμέν)*[48]; we ourselves become, by grace, divino-human. When we unite with Christ »like the body with the head«[49], we unite in an uninterrupted brotherly fashion with all the community which has been sanctified in the Holy Spirit. Our neighbour »is your brother; he has been freed from the same pangs as you; he has been called to the same table«[50]. With all these sacramental acts, the people of God having become Spirit-bearing (pneumatophoros, christophoros); proceeding upwards towards the Father, it becomes a dwelling-place of the Holy Trinity: »For it is not with gold or silver, but with the grace of the Spirit that it shines bright and, instead of the tabernacle and the Cherubim, has grounded in it Christ, the Father himself and the Paraclete«[51].

---

[40] Cf. *G. Limouris*, The liturgical symbolism in an incorporation with the Eucharistic Christ, Strasbourg 1983, pp. 382—453.

[41] Hom. on the Epistle to 1 Tim 15:4: *PG* 62, 566: »*Οὐχ ἁπλῶς μίμνυμας σοι ἀλλὰ συμπλέκομαι, τρώγομαι, λεπτύνομαι κατὰ μικρόν ... ἐγὼ δὲ συννυφαίνομαι σοι*«.

[42] Sermon on the Pentecost 1: *PG* 50, 463 C.

[43] Hom. on the Gospel of St. Matthew 50, 3: *PG* 58, 504.

[44] Hom. on Juda's Treason: *PG* 49, 382.

[45] Hom. on First Epistle to the Corinthians 24, 5: *PG* 51, 205: »*Αὕτη γὰρ ἡ τράπεζα τῆς ψυχῆς ἡμῶν τὰ νεῦρα, τῆς διανοίας ὁ σύνδεσμος, τῆς παρρησίας ἡ ὑπόθεσις, ἡ ἐλπίς, ἡ σωτηρία, τὸ φῶς, ἡ ζωή*«.

[46] Hom. on Romans 10, 2: *PG* 60, 477.

[47] Hom. on the Epistle to the Hebrews 7,3: *PG* 63, 58.

[48] Ibid.

[49] Hom. on Romans 10, 2: *PG* 60, 477.

[50] Ibid., 8, 465—466.

[51] Hom. on God for the fallen 1: *PG* 47, 277—8.

The voluntary partaking of the sacraments of Baptism, Penance and Eucharist permits divine grace to act beneficially in the worshipper. »For the pervading grace of God transformed the souls without to change the essence (ousia), but it had transformed only the *intention (will)« (προαίρεσιν)*[52]. And just as the Son and the Holy Spirit assisted in the first creation of man, they work together now in the same way with the Father for the rebirth »of man, fallen and corrupted in his flesh«; »to all who received him, he gave power to become children of God; who were born, not of blood nor of the will of the flesh nor of the will of man, but of God« (John 1:12—13). Before this spiritual rebirth, John Chrysostom exclaims: »O pure throes of labour, spiritual child-birth! O novel bringing-forth! Conception without a womb, birth without a bosom, child-birth without flesh! A spiritual child-birth, a birth caused by grace and the loving kindness of God, a birth of joy and felicity!«[53].

5. The fruits of the Holy Spirit

After the sanctification of the worshipper and the resurrection of the likeness of God par excellence, another conduct is required, another »way of life«, analogous to the supreme gifts bestowed on the soul, »for, indeed, our vestments are spiritual, our food is spiritual and our drink is spiritual; consequently our works and all our deeds should be spiritual«. For they are the fruit of the Spirit; as Paul says: »the fruit of the Spirit is love, joy, peace, patience, kindness, goodness, faithfulness, gentleness, self-control« (Gal 5:22)[54]. St Paul refers to love as the first fruit of the Holy Spirit, and the hierarch likewise gives it precedence over all the other virtues[55]. »Love is the root, the source, the mother of all good things. Like a root, it produces a myriad branches of virtue; like a source, it gives birth to many waters, and like a mother, it hugs to its bosom those who seek refuge in it«[56]. This godlike virtue is the sign by which the followers of Christ are recognised: »not by signs but by love, Christ said, they would be recognised as his disciples«[57]. He who has received the grace of the Holy Spirit has no reason to be despondent. »Therefore when God calls to someone faint-hearted, what being could be sunk in faint-heartedness?«[58]. The reconciliation of man with God spread joyfulness across heaven: »therefore when angels rejoice, and archangels, and the Lord of all heavenly powers concelebrates with us, what grounds are there left for despondency?«[59].

---

52 Baptismal Catechese, op. cit., 4, 14, *SC* 50 (1957), p. 190.
53 Hom. on the Acts of the Apostles, 3: *PG* 60, 800.
54 Baptismal Catechese, op.cit., 4, 27, *SC* 50 (1957), p. 196.
55 Cf. Hymn Irmos of d'Ode, Ton 3; cf. Gal 5, 22—24.
56 Hom. on the Pentecost: *PG* 50, 473 A.
57 Cf. *Isaac the Syrian,* Ascetic writings, Hom. 72, On the Holy Spirit, Thessaloniki 1976, ed. by *B. Rigopoulos*, p. 350 (in Greek).
58 Hom. on the Acts of the Apostles 3: *PG* 60, 73 B.
59 Cf. Hom. on the Resurrection: *PG* 50, 441 B.

Gentleness, one of the Lord's virtues, lifts up the meek person above earthly and visible things: »such a person will disdain all the glory of the present life and nothing visible will attract him; for he will acquire other eyes«[60]. Faith and faithfulness — necessary for justification in Christ and for salvation — are also fortified by the Holy Spirit. »For this reason it is called faith, since it has nothing visible, but all things can be viewed by the eyes of the spirit«[61]. In particular, he stresses the permanence of self-control: »we pray constantly for a curb, so as to proceed in well-ordered fashion«[62].

The results of the Comforter's visit to the Apostles and disciples were visible at Pentecost. »For he comforted them, gloomy over the departure of the Lord and full of despondency; he illuminated them through his personal light; almost fallen, he raised them up, dispelled the cloud of despondency and dissolved their perplexity«[63]. Since then, »from reading of the Scriptures (he bestows) sufficient comfort«[64] »to saddened souls«[65].

The Holy Spirit strengthens the soul reborn from above in its struggle against the evil one[66]. Those who have been purified by the blood of Christ through the Holy Spirit are free from the power of sin and from slavery to the passions: »for if there is joy in heaven and earth over the return of one sinner, how much more is there joy in heaven upon the snatching of the whole universe from the hands of the devil!«[67]. Thanks to the Lord's ransoming of us, everyone is freed by the Holy Spirit, and from the state of slavery is led to the state of adoption: »not only was the pardon of sins granted to us, but also justice and sanctification and adoption«[68]. The sons of God by grace are brothers of Christ and coinheritors with Him of the kingdom[69]. This adoption by God gives filial confidence in our prayers to the sanctified[70]: »The Holy Spirit, capable to bestow on us much justice, will fill (us) with much filial confidence in prayer« *(τὸ Ἅγιον Πνεῦμα καὶ πάντας δυνάμενον ... πολλὴν δὲ ἡμῖν χαριεῖται δικαιοσύνην καὶ πολλῆς ἐμπλήσσει παρρησίας)*[71].

This wealth of gifts of the Spirit is continually enriched by another boundless gift, that of hope, which contains all the virtues and leads the believer from the stifling boundaries of this world to eternity. Through hope, fear of death is overcome: »(God) assumed the first-fruits of our nature and gave us in return the grace of the Spirit... So, even if

---

[60] Baptismal Catechese 1, 31, *SC* op.cit., p. 124.
[61] Ibid., 2, 15, p. 143.
[62] Ibid., 5, 16, p. 208.
[63] Hom. on the Pentecost 3: *PG* 50, 472 B.
[64] Hom. on the Acts of the Apostles 3: *PG* 60, 73 B.
[65] Cf. Hymn of doxastikon of the Feast of Pentecost.
[66] Baptismal Catechese 5, 27, *SC*, op. cit., pp. 213—214.
[67] Ibid., 3, 5, p. 153; cf. also *St John Damascene*, Sacra Parallela: *PG* 95, 1276—77.
[68] Hom. on the Resurrection: *PG* 50, 441 A.
[69] Hom. on the Gospel of St John: *PG* 59, 94.
[70] Cf. *St Arsene the Cappadocian*, ed. by the *Monastery of the Sisters of St John the Theologian*, Souroti/Thessaloniki 1975, p. 59: The author describes the life of St. Arsene who was blessed by this grace of God in a permanent action of the Holy Spirit.
[71] Baptismal Catechese, 1. 47, op.cit., p. 132; see also 3, 5, p. 153.

someone menaces me with the undying worm, the unquenchable fire and other forms of hell and punishment, I shall not fear, but I know about my salvation[72]. Albeit adorned with such a great spiritual gift, life on earth is but the promise of good things to come: »Just as, through a contract, he who has received an engagement is cheered and full of faith, so you, upon receiving the engagement of the Spirit — I mean his gifts —, doubt no more concerning the proffered good things«[73].

6. The Holy Spirit sanctifies the whole of creation

The holy Church of Christ does not work the sanctification of humankind only, but of the whole creation[75]. And just as creation fell away with the disobedience of the first Adam, so it can be restored by the obedience of the new Adam. The Holy Spirit sanctifies everything that bears a relationship to the believer: time, space, objects. All things can be spiritualised within their sphere of activity. Again, this is a transformation achieved by the Holy Spirit; that is why every sanctifying ritual contains an invocation to the Holy Spirit. As a result of this conception of the world, the Church has developed a vast number of rites[76], which embrace all the manifestations of human life, even the most unimportant[77]. The great prayer book (Mega Euchologion) of the Orthodox Church absolutely reflects that Church's world view.

John Chrysostom is also a partisan of this view. As an example we quote from one of his catechetical sermons[78]: »The grace of the Spirit is also that which sanctifies the nature of the waters«[79]. This sacred activity of the Spirit, this high-priestly function of it in the Church, washing away the stain of fallen nature with the pure blood of Christ's saving sacrifice, will not cease to be until the end of the world[80]. »Therefore as Christ said concerning himself: Behold I am with you all days until the end of the ages[81], and we are always able to celebrate his manifestation, so also concerning the Spirit he said that unto ages it will be with you and that we can celebrate Pentecost forever«[82]. Thus nourished

---

[72] Hom. on the Pentecost 1: *PG* 50, 465—6 D—A.

[73] Hom. on the Resurrection: *PG* 50, 435 E.

[74] Baptismal Catechese 4, 4, op.cit., p. 184.

[75] Cf. 1 Tim 4:4—5: »For every creature of God is good, and nothing to be refused, if it be received with thanksgiving: for it is sanctified by the word of God and prayer.«

[76] Cf. *B. Bobrinskoy*, (The rites) *Ἁγιαστικὴ πρᾶξις*« (The sanctified praxis), *ThEE* 1 (1962) 240 (in Greek).

[77] *J. Popović*, The Orthodox Church and Ecumenism, Thessaloniki 1974, p. 103 (in Greek). Fr Justin even justifies that in the mysteries of the Orthodox Church even a »kyrie eleison« or a simple act of penance or the thinking of prayer, all are »holy mysteries« in the mystery of the Incarnated Christ.

[78] Baptismal Catechese 2, 10, op.cit., p. 138: »... *Ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις ἐστὶν ἡ καὶ τῶν ὑδάτων τὴν φύσιν ἁγιάζουσα*«.

[79] Ibid.

[80] Cf. Apoc 19, 90: »And he faith unto me, write, blessed, are they who are called unto the marriage supper of the Lamb.«

[81] Cf. *St Arsene the Cappadocian*, op.cit., p. 112: »The grace of God is not like a fountain which its water is drying up but like an unexhaustible one.«

[82] Ibid..

in the Spirit and »receiving grace upon grace, as time passes, so the passionate bridegroom grows, so the embraces become more real, so the carnal union becomes more spiritual, if we live soberly«[83]. This last condition, »if we live soberly« is the only human contribution to the act of salvation. It is the conscious acceptance of God's will, until Christ shall be formed in us (Gal 4:1a), taking the only road which the Mother of God followed: »behold, I am the handmaid of the Lord; let it be to me according to your word« (Luke 1:38).

[83] Hom. on the Resurrection: *PG* 50, 445 E.

Gottesdienst als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft

von Theodor Nikolaou, München

Wenn Religion nach einer allgemeinen, jedoch ziemlich zutreffenden Definition »Begegnung mit dem Heiligen« ist, so bezeichnet der Begriff »Kult« (lat. colere = pflegen, verehren, anbeten) alle jene Gegebenheiten, welche zu dieser Begegnung führen bzw. diese Begegnung begleiten. Der Kult umfaßt in dem Sinne alles, »was ... in Benehmen und Begehen, in Zeit und Raum, in Handlung und Wort« den Umgang mit dem Numinosum bestimmt und ermöglicht; »im Kult wird die Gestalt des Menschen bestimmt, die Gestalt des Gottes geglaubt, und die Gestalt ihres gegenseitigen Verhältnisses erlebt«.[1] Die Gestaltung des Kultes kann dürftig oder reich sein. Da aber jedem Kult das Ziel des Umgangs mit dem Göttlichen zugrundeliegt, ist es verständlich, daß der Kult unabdingbare Begleiterscheinung der Religion ist. Den Schlüssel zum Verständnis einer Religion bzw. einer Religionsgemeinschaft liefert demnach ihr kultisches Leben (auch gottesdienstliches oder liturgisches Leben genannt).

Dieser religionswissenschaftliche Sachverhalt gilt, wenn auch mit einigen Differenzierungen, ebenfalls für das Christentum; das neutestamentliche Zeugnis und die altkirchliche Erfahrung und Praxis belegen dies. Er läßt sich allerdings — besonders in der Vergangenheit — nicht ohne weiteres auf die gottesdienstliche Erfahrung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen übertragen.

Mit diesem Hinweis auf das Verhältnis von Kult und Religion wollte ich somit nicht nur den religionswissenschaftlichen Rahmen des Themas »Gottesdienst als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft« abstecken, sondern auch auf problematische Gesichtspunkte im Zusammenhang mit der angewandten Terminologie und einigen Entwicklungen im Westen, besonders seit der Reformation, aufmerksam machen. Deshalb scheint es mir nötig, in einem *ersten* Teil dieses Aufsatzes einige Aspekte gottesdienstlicher Praxis und Begrifflichkeit der westlichen Kirchen anhand der altkirchlichen Gegebenheiten zu besprechen und zu klären. In einem *zweiten* Abschnitt werden Sinn und Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft dargelegt, um anschließend, in einem *dritten* Schritt, zu zeigen, in welcher Weise der Gottesdienst die kirchliche Gemeinschaft begründet und was dies bedeutet.

---

[1] *G. van der Leeuw*, Phänomenologie der Religion, Tübingen ^{2}1956, S. 509—510.

1. Gottesdienstliche Praxis und Begrifflichkeit im Westen anhand altkirchlicher Grundsätze

Luther und die übrigen Reformatoren haben in Ablehnung einseitiger Termini und Entwicklungen des Mittelalters, aber auch zeitgenössischer Mißbräuche in der westlichen Kirche vielfach Positionen bezogen, welche oft eine zum anderen Extrem neigende Einseitigkeit kennzeichnet. Dies trifft auch und in erhöhtem Maß auf die gottesdienstliche Praxis der Kirche zu, in der ebenfalls einseitige Entwicklungen eingetreten waren (z.B. Termini wie Opferfeier und Transsubstantiation, oder die Praxis der Privatmessen, der Seltenheit der Kommunion bzw. der Nicht-Kommunion unter beiden Gestalten, der Vernachlässigung der Predigt, der Ablässe, der Überbetonung des institutionellen Charakters der Kirche). Ich möchte an dieser Stelle die Feststellung, daß die Ablehnung von Fehlentwicklungen seitens der Reformatoren zu neuen einseitigen Positionen geführt hat, anhand eines einzigen Beispiels kurz verdeutlichen: Es versteht sich theologisch von selbst und stellt im übrigen eine altkirchliche Überlieferung dar, daß die verwandelten eucharistischen Gaben als Leib und Blut Christi verehrt werden. Aber die Verehrung der eucharistischen Gaben außerhalb der Eucharistiefeier oder gar ihre öffentliche Ausstellung waren in der alten Kirche unbekannt. Die Einführung eines eigenen Festes zu Ehren der Eucharistie, des »Fronleichnamsfestes«, seit dem 13. Jahrhundert und die Verehrung der Gaben während einer dazu bestimmten Prozession mit manchen Übertreibungen riefen das andere Extrem hervor: Die Lehre Luthers über die Realpräsenz »in usu«, d.h. nur »im Gebrauch«.

Angesichts der damaligen Zustände und auch der gottesdienstlichen Praxis im römischen Katholizismus orientieren sich Luthers »liturgische« Vorschläge an der für ihn programmatischen Bedeutung des Wortes. Das »Wort«, sei es als der ewige, fleischgewordene Logos Gottes oder als das Schriftwort oder als die Verkündigung des Evangeliums — eine beliebte und oft fast alleinherrschende Bedeutung —, bestimmt alles; man kann alles weglassen außer der Verkündigung. Luther schreibt: »Es ist alles zu tun um Gottes Wort, daß dasselbe im Schwange gehe... Es ist alles besser nachgelassen denn das Wort«.[2] Die Gottesdienstordnung wird dem Wort untergeordnet; ihre Bedeutung hat eher pädagogischen Charakter und diesen vorwiegend für die Nicht-Gebildeten, wobei auch diese Bedeutung mit dem Wort zusammenhängt. Die Gottesdienstordnung muß sich vornehmlich richten »auf die Jugend und die Einfältigen, dieselben damit in der Schrift und Gottes Wort zu üben« und ist »eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum«.[3] Und noch ein letztes Zitat von Luther: Aus der liturgischen Form darf man »ja kein nötig Gesetz draus machen ... doch (ist) darauf zu sehen, daß die Freiheit der Liebe und des Nächsten Diener ist ... Wo sich die Menschen ärgern oder irre werden über solchem mancherlei Brauch, sind wir wahrlich schuldig, die Freiheit einzuziehen«.[4]

---

[2] *D. Martin Luthers* Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 12, Weimar 1891, S. 37. Für dieses und die folgenden Zitate vgl. auch *H.-Ch. Schmidt-Lauber*, Gottesdienst I: *H. Krüger u. a. (Hgg.)*, Ökumene-Lexikon, Frankfurt/M. ^{2}1987, Sp. 503—504.

[3] *D. Martin Luthers* Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19, Weimar 1897, S. 73.75.

[4] *D. Martin Luthers* Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19, Weimar 1897, S. 72.

Die Reaktion Calvins und der reformierten Kirchen in bezug auf das gottesdienstliche Leben ist bekanntlich radikaler. In der reformierten Tradition wird der Akzent stärker auf »das Wort, das ganze Wort und nichts als das Wort« gelegt.[5] Die Gegenwart Christi wird völlig als die Gegenwart im gepredigten Wort verstanden (promissio). Die Gemeinschaft mit Christus entsteht allein durch Wort und Geist; die Sakramente sind Zeichen und Siegel des Wortes. Es ist daher nur konsequent, wenn hier das gottesdienstliche Leben und selbst das Gotteshaus eine noch stärkere »Abmagerungskur« erfahren.

Luther aber auch Calvin halten zwar prinzipiell an der Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament im Gottesdienst der Gemeinde fest. Nach den Worten des lutherischen Theologen Schmidt-Lauber hat »die Praxis der evangelischen Kirchen ... jedoch im Laufe der Zeit — teils in Aufnahme des spätmittelalterlichen Prädikanten-Gottesdienstes, der vor allem im oberdeutschen Protestantismus heimisch wurde, teils in einfacher Reduktion der Meßform — den Predigt-Gottesdienst weithin zur Regel gemacht und die Mahlfeier im Gottesdienst oder gar im Anschluß an den Predigt-Gottesdienst zur Ausnahme. Diese (Fehl-)Entwicklung wurde herbeigeführt durch die lehrhafte Betonung der Vorbereitung auf den Sakramentsempfang in der altprotestantischen Orthodoxie (die Beichte entartet zum Katechismusverhör), durch die Auflösung der gottesdienstlichen Gemeinde zum Predigtpublikum im Rationalismus und durch den erbaulich-erwecklichen Individualismus des Pietismus gepaart mit einer Fehlinterpretation der Würdigkeit nach 1 Kor 11,27.«[6]

Die Ursache für diese Entwicklung, insbesondere für die Verdrängung der Eucharistiefeier an den Rand des christlichen Lebens, liegt m.E. in der Überbetonung des Wortes dem Sakrament gegenüber, d.h. in den grundlegenden Positionen, welche bereits die Reformatoren eingenommen haben. Diese Positionen führen direkt zu der unbegründeten Auffassung von der Heilsdominanz und der »Selbstmächtigkeit des Wortes«[7]. Eine solche »Selbstmächtigkeit« verkennt aber, wie wir sehen werden, die enge und unauflösliche Einheit zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der sakramentalen Handlung. Jedenfalls hat diese Entwicklung, wie oben angedeutet, schwerwiegende Defizite und Folgen für die Gestaltung und Ausformung der gottesdienstlichen Praxis und des christlichen Lebens überhaupt in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. Sie steht überdies noch vor kaum einem Jahrhundert Pate für das Urteil mancher protestantischen Theologen über das gottesdienstliche Leben der orthodoxen Kirche.

Bezeichnend dafür ist die schroffe und abfällige Kritik des bekannten, liberalen Kirchenhistorikers Adolf von Harnack: »Nichts ist trauriger zu sehen als diese Umwandlung der christlichen Religion aus einem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu einem Gottesdienst der Zeichen, Formeln und Idole! Man braucht gar nicht bis zu den religiös und intellektuell völlig verwahrlosten Gliedern dieser Christenheit, zu Kopten und Abes-

---

[5] *C. Kemper*, Reformierte Kirchen, in: *E. Fahlbusch (Hg.)*, Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. 3, Göttingen [4]1983, Sp. 218.

[6] *H.-Ch. Schmidt-Lauber*, Gottesdienst I: *H. Krüger u. a. (Hgg.)*, Ökumene-Lexikon, Frankfurt/M. [2]1987, Sp. 504.

[7] Vgl. die Äußerung von Fr. Heyer in: *Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.)*, Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl (Beiheft z. Ökum. Rundschau, 31), Frankfurt 1977, S. 29.

siniern, herunterzusteigen, um diese Entwicklung schaudernd zu erkennen — auch bei Syrern, Griechen und Russen steht es im ganzen nur um weniges besser«.[8] »Wer heute den Zustand der griechischen Religion bei Orthodoxen und Monophysiten studiert, nicht nur die Religion des rohen Volkes, sondern das Kultusritual, die magischen Ceremonien und die Vorstellungen der gemeinen Priester und Mönche, der wird an vielen Stellen den Eindruck erhalten, daß es eine tiefere Stufe der Religion kaum geben kann ... Was wir vor uns haben, ist ein nahezu abgestorbenes häßliches Gebilde, an dem nur einige Glieder, aber nicht die vornehmsten, noch leben, dessen edlere Theile incrustirt sind«.[9]

Es ist wohl allen bekannt und ich brauche es deshalb kaum zu erwähnen, daß dieses harnacksche Bild inzwischen fast völlig korrigiert worden ist. Heute sprechen viele evangelische Christen und Theologen, sei es aus theologischer Einsicht oder auch aus Liebe zur Exotik, mit Bewunderung über die orthodoxe Liturgie. Da ein theologischer Aufsatz zur Pflege der Exotik wenig beizusteuern vermag, möchte ich mit meinen Ausführungen zur theologischen Untermauerung dieser Wandlung beitragen. Dies scheint mir denkbar, wenn man einigen von den obengenannten einseitigen Entwicklungen und Mißverständnissen die entsprechenden altkirchlichen Konstanten gegenüberstellt und den genuinen Sinn, aber auch den bleibenden Wert dieser Konstanten aufzeigt. Darauf zielt zwar der ganze Aufsatz, ich nehme aber hier ein paar Beispiele vorweg.

a) Begriffliches: Nicht nur dem orthodoxen Theologen, sondern auch jedem interessierten Betrachter im deutschsprachigen Raum fällt auf, daß evangelische Christen und Theologen im Hinblick auf die liturgische Praxis ein anderes Vokabular als römisch-katholische verwenden. Erstere verwenden z.B. ausschließlich den Begriff »Gottesdienst« und vermeiden den Terminus »Kult«. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn im »Lexikon für Theologie und Kirche« unter dem Stichwort »Gottesdienst« nach der Unterteilung »I. Im kath. Verständnis. — II. Im ev.-luth. Verständnis. — III. Im ev.-ref. Verständnis« nur die beiden letzten Abschnitte behandelt werden und für das römisch-katholische Verständnis auf die Stichwörter hingewiesen wird: »Kult, Liturgie, Meßopfer, Volksandachten«.

Diese Präferenz protestantischer Theologie in bezug auf den Begriff Gottesdienst geht auf Luther zurück, der 1532 schrieb: »Es wäre wohl fein, wenn man es könnte in Gewohnheit bringen, daß man zur Predigt gehen also nennete, daß es hieße Gott dienen und alle, die da beieinander sind im rechten hohen Gottesdienst versammelt hießen«.[10]

Was lehren uns nun das Neue Testament und die Praxis der alten Kirche hierüber? In der alten Kirche gibt es keine einheitliche Terminologie für den Gottesdienst der Christen. Selbstverständlich stellt der christliche Gottesdienst keine direkte Fortsetzung des jüdischen Kultus dar. Er hat noch weniger mit dem heidnischen Kultus zu tun. Trotzdem wur-

---

[8] *A. v. Harnack*, Das Wesen des Christentums, (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 227), Gütersloh ^{2}1985, S. 141.

[9] *A. v. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Tübingen ^{4}1909 (reprographischer Nachdruck, wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1983), S. 438f.

[10] *D. Martin Luthers* Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 36, Weimar 1909, S. 354.

zelt das Christentum auch hierin bis zu einem gewissen Punkt im Judentum und hat aus guten theologischen Gründen seine heidnische Umwelt nicht völlig unberücksichtigt gelassen. Es gibt eine gewisse Kontinuität, welche sich dem Neuen dienlich erweist. An die Stelle des jüdischen Blutopfers trat das »einmalige« Opfer Christi (Hebr 9,11 ff.) und das »Opfer des Lobes« (*θυσία αἰνέσεως* bzw. *πνευματική*, Hebr 13,15; 1 Petr 2,5), das »unblutige Opfer« der Eucharistie; und an die Stelle der heidnischen Götterbilder mit ihrem massiven Kult die heiligen Ikonen, welche an die Wirklichkeit des Heils in Christus erinnern und zur Nachahmung des Lebenswandels der Abgebildeten anspornen. Es würde uns sehr weit führen, mit solchen Beispielen fortzufahren. Was festgehalten werden sollte, ist die unbestrittene Tatsache, daß die Urkirche das Neue des Christentums verbunden mit dem religiös Brauchbaren ihrer Umwelt verbreitet hat. Dadurch hat sie nicht nur die Universalität der Botschaft Christi gesichert, sondern ist auch dem radikal Neuen im Christentum, der Menschwerdung des Sohnes und Logos Gottes gerecht geworden; durch die Menschwerdung hat Gottes Menschenliebe das Humanum bejaht und angenommen, um es zu verwandeln. Die Verwandlung des Menschlichen und der ganzen Schöpfung erfolgt allerdings nicht automatisch, sondern durch Mitwirkung des freien und verantwortlichen Menschen. Unter Wahrnehmung dieser Freiheit und Verantwortung haben deshalb die Christen in der alten Kirche sich nicht gescheut, die damals übliche Kultbegrifflichkeit für ihren Gottesdienst zu gebrauchen.

Neben der Wendung »Versammlung« bzw. »Zusammenkunft« der Gläubigen (*συνέρχεσθαι, συνάγεσθαι* manchmal mit dem Zusatz *ἐπὶ τὸ αὐτό*, 1 Kor 11,17. 18—20. 33. 34; 14,23.26)[11] begegnen uns im Neuen Testament Termini wie der bereits erwähnte Begriff »Opfer« (*θυσία*), aber auch »Eucharistie«, »Darbringung« (*ἀναφορά*, vgl. Hebr 13,15; 1 Petr 2,5), »Liturgie« (vgl. Hebr 9,21) usw. In der alten Kirche werden von Anfang an und auch unabhängig vom Hebräerbrief Begriffe aus dem Bereich des Kultes und des Opfers benutzt.[12] Selbst die bezeichnendsten Kultbegriffe wie *λατρεία* (= Kultus, Gottesdienst, Anbetung, vgl. Joh 16,2; Röm 12,1: mit dem Zusatz *λογική*) und *προσκύνησις* (= Verehrung, bei der man sich niederwirft bzw. den Körper neigt, Kultus, Anbetung, vgl. bes. Joh 4,23 ff.) kommen im Neuen Testament vor. An allen diesen Begriffen zeigt sich der Grundsatz christlicher Offenheit, aber auch jene Einstellung, nach der nicht die Begriffe, sondern der Sinn, mit dem wir sie füllen, der Maßstab ist. Die Begriffe für sich sind indifferent.

Die in Christus zum Gebet und Empfang seiner Heilsgnade versammelte Gemeinde stellt ein Geschehen dar, welches die Vereinigung des Menschen mit Gott der Gnade nach bedeutet. Dieses Geschehen beinhaltet folgenden Doppelaspekt: daß Gottesdienst sich »in Christus von Gott her zum Menschen (= Gottes Dienst) und vom Menschen zu Gott hin

---

[11] Diese Bedeutung liegt auch dem Begriff *ἐκκλησία* zugrunde: die Versammlung der *ἐκκεκλημένοι* (= der Herausgerufenen); vgl. hierzu *Th. Nikolaou*, Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche, *Ökumenische Rundschau* 21 (1972) 317.

[12] Vgl. z.B. *ἱλαστήριον* (Röm 3,5), *ἀπολύτρωσις* (Röm 3,24; 1 Kor 1,30), *αἷμα τοῦ σταυροῦ* (Kol 1,20), *ἄφεσις* (Kol 1,14), *καθαρίζειν* (1 Joh 1,7), *τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός* (1 Kor 5,7). Vgl. hierzu auch *Th. Stylianopoulos*, Heilige Eucharistie und Christentum, in: *Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.)*, Eucharistie und Priesteramt (Beiheft z. Ökum.Rundschau, 38), Frankfurt 1980, S. 54.

(= Gottesdienst)« vollzieht.[13] Es handelt sich hierbei nicht bloß um äußere Formen und Zeremonien, um rein menschliche Riten, sondern vielmehr um den Nachvollzug dessen, was Christus die Apostel gelehrt bzw. ihnen übergeben hat und diese wiederum der Kirche überliefert haben. Im deutschen Sprachgebrauch kann dieses Geschehen mit den Begriffen *Kult, Liturgie* und *Gottesdienst* wiedergegeben werden. Alle diese Begriffe sind m. E. geeignet, um den obengenannten Doppelaspekt christlicher Gottesdienstpraxis zum Ausdruck zu bringen, vorausgesetzt, daß Einseitigkeiten in der liturgischen Praxis vermieden werden.

b) Das Kultisch-rituelle im Christentum: Es ist eine unvertretbare Engführung der christlichen Überlieferung, wenn das Kultisch-rituelle der christlichen Gottesdienstpraxis abgesprochen wird und als etwas beurteilt wird, was der Botschaft Christi unangemessen wäre. Ein solches Urteil steht in eklatantem Widerspruch nicht nur zu der grundlegenden christlichen Wahrheit der *Mensch*-werdung Gottes oder auch zu der oben angeführten Terminologie des Neuen Testaments, sondern auch zu dem, was Christus selbst gelehrt und getan hat. Jesus Christus selbst war »mächtig in Wort und Tat« (Lk 24,19). Die unauflösliche Verbundenheit von Wort und Tat (Wort und sakramentale Handlung) im Christlichen zeigt sich besonders am Beispiel des Missionsauftrages (vgl. Mk 15,16—17; Mt 28,19), der die kultisch-rituelle Handlung der Taufe (*βαπτίζειν* = eintauchen) impliziert. Aber vor allem wird das Kultisch-rituelle in der Überlieferung der Heiligen Eucharistie deutlich. Es ist nicht zufällig, daß diese während des von Christus gefeierten letzten Mahles stattgefunden hat und daß er *bei der Überlieferung der Eucharistie seinen Tod auf rituelle Weise vorwegnimmt*. Hierbei ist ganz davon zu schweigen, daß der Neue Bund durch die einmalige Tat des wirklichen Kreuzestodes, d. h. im Blut des Herrn, gestiftet wird (1 Kor 11,25; also nicht durch Worte, was für die göttliche Allmacht auch im Bereich des Möglichen wäre). Auch wir verkünden im übrigen nach dem neutestamentlichen Zeugnis in der Eucharistiefeier den Tod des Herrn bis zu seiner Parusie durch die rituelle Handlung des Essens und Trinkens (»sooft ihr von diesem Brot eßt und aus dem Kelch trinkt«, 1 Kor 11,26).

c) Die Anbetung Gottes »im Geist und in der Wahrheit«: Dieses Wort des Evangelisten Johannes (Joh 4,23) wird immer wieder als Plädoyer einer innerlichen, geistigen Anbetung und als Verbot symbolträchtiger und kultisch-ritueller Handlungen in der christlichen Gottesdienstpraxis angeführt (vgl. oben die Worte Harnacks). Was bedeutet aber dieser Doppelausdruck genauer? Es ist zunächst festzuhalten: »Da es sich in dem Worte Jesu um die Art der Anbetung handelt, wie sie die Heilszeit fordert und ermöglicht, kann nicht einfach eine geistige, innerliche Gottesverehrung gemeint sein, sondern eine solche, wie sie dem neuen Lebensstand des Menschen entspricht. Die ›wahren Anbeter‹ sind solche, die aus dem Geist geboren sind (Joh 3,3—8) und durch das Wort der Wahrheit geheiligt sind (Joh 17,17. 19), und die wahre Anbetung Gottes ist diejenige, die von dem neuen Lebensprinzip der Gläubigen getragen ist. Es ist, kurz gesagt, die Anbetung, wie sie die

---

[13] *K. Küppers*, Gottesdienst II (Liturgie, Messe, Agende), kath. Sicht, in: *H. Krüger u.a. (Hgg.)*, Ökumene-Lexikon, Frankfurt/M. ²1987, Sp. 505.

wahren Gotteskinder und nur sie Gott darbringen können«.[14] »Im Geist« bedeutet demnach nicht bloß dem menschlichen Geist (der Ratio) entsprechend oder rein verbal, zumal das gesprochene Wort nicht rein immateriell verstanden werden kann. »Im Geist« bedeutet auch nicht eine Anbetung, welche frei von Kultstätten, liturgischen Handlungen und Zeremonien ist (was besonders für den Gottesdienst der Gemeinde im Bereich des Utopischen liegt), als vielmehr eine Anbetung, die trotz der äußeren Formen und der Einschränkungen der Sprache, des Ortes und der Zeit im Wesentlichen geistig bleibt, d. h. freier und angemessener Ausdruck des durch die Gaben des Heiligen Geistes neugeborenen Menschen ist. Die vollkommene und wahre christliche Anbetung, notwendige Gabe des Heiligen Geistes, setzt zugleich die in Jesus Christus geoffenbarte wahre Gotteserkenntnis voraus; durch die wahre Gotteserkenntnis erweist sie sich als Anbetung »in der Wahrheit«.

2. Sinn und Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft

Der Begriff *ἐκκλησία* (Kirche) wird von Anfang an in mannigfaltigen Bedeutungen und Nuancen gebraucht. Von besonderem theologischem Interesse ist die paulinische Wendung von der Kirche als dem Leib Christi. Diesen Leib bilden die Gläubigen durch die Taufe im Geiste und im Namen der Heiligen Dreieinigkeit (vgl. 1 Kor 12,13), vor allem aber in der Eucharistiefeier; »wenn die Kirche die Eucharistie feiert, verwirklicht sie«, nach der ersten Erklärung der Gemischten Theologischen Orthodox-Katholischen Kommission, »›das, was sie ist‹, den Leib Christi (1 Kor 10,17)«.[15] Jede Ortskirche, die das Mysterium der Eucharistie feiert und am Leib und Blut Christi teilhat, ist deshalb die Kirche in ihrer Fülle. Sie bildet die Gemeinschaft (*κοινωνία* — communio) der Glaubenden mit Christus und untereinander (eucharistische Gemeinschaft). Sie wird und ist Kirche im vollen Sinne, in der die Fülle des Heils erfahren wird.

Der Begriff *κοινωνία* (von *κοινός* = gemeinsam), sowie der lateinische Terminus communio (von communis = gemeinsam) weisen auf die enge Zusammengehörigkeit, die Gemeinsamkeit, die gemeinsame Zugehörigkeit hin. Der deutsche Begriff Gemeinschaft gibt wohl nur z. T. diese Begriffe wieder. Am deutlichsten läßt sich die besondere Nuance des Begriffs Koinonia durch ein Beispiel zeigen: Sehr häufig und seit alters her wird im Griechischen — und entsprechend im Lateinischen, was auch im Deutschen bekannt und nachvollziehbar ist — der Ausdruck Koinonia auch als Bezeichnung für die Teilnahme am

---

[14] *A. Wikenhauser*, Das Evangelium nach Johannes (Regensburger Neues Testament, 4. Band), Regensburg ^{3}1961, S. 109—110. Kurz davor hat Wikenhauser unterstrichen, daß der eigentliche Sinn dieser Worte wohl »nicht getroffen ist«, wenn man darunter »eine innerliche, geistige Verehrung versteht, die nicht mehr in materiellen Opfern besteht und auch nicht an bestimmte Kultstätten gebunden ist, eine Verehrung, die der wahren Gotteserkenntnis entspricht und in der Hingabe an die Wahrheit, die man besitzt (1 Joh 3,18; 2 Joh 3 f; 3 Joh 1. 3), in der Lauterkeit des Herzens sich vollzieht (vgl. auch Röm 12,1; Hebr 13,15).« Und er fährt fort, daß die Forderung einer geistigen Gottesanbetung schon von den Propheten gestellt wurde und daß ihre Überlegenheit der kultischen gegenüber auch Juden und Heiden der damaligen Zeit wohlbekannt war.

[15] Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Geheimnisses der Heiligen Dreieinigkeit I,4,b, *Katholische Nachrichten-Agentur — Dokumentation*, Nr. 24, 3. 11. 1982, 1. Zu den Ausführungen dieses Teils siehe auch *J. Karmiris*, *Δογματικῆς Τμῆμα Ε΄, Ὀρθόδοξος Ἐκκλησιολογία*, Athen 1973, S. 128 ff.

Abendmahl, an der heiligen Kommunion, verwendet. Die Kommunizierenden haben den Leib und das Blut Christi gemeinsam (empfangen). Durch die Teilnahme am Tisch des Herrn bilden sie eine Koinonia, eine Communio[16]. Der Begriff Gemeinschaft wird dafür nicht verwendet. Er beinhaltet überdies etwas Statisches, Äußeres. Communio bzw. Koinonia betonen dagegen klarer die innere Verbindung der die Koinonia stiftenden Menschen. Sie bilden untereinander und mit Christus eine Koinonia, die eine innere, geistige ist. Es ist die Koinonia im Geiste, in und durch die Gaben des Heiligen Geistes. (vgl. den Ausdruck »*κοινωνία πνεύματος*«, 2 Kor 13,13; Phil 2,1). Es ist die Koinonia des einen Glaubens, der einen Hoffnung, der einen Liebe. Diese Koinonia ist völlig anders als irgendeine menschliche, wie z. B. des Staates oder der civitas dei.

Der Ausdruck »Koinonia der Gläubigen« bezeichnet insbesondere jenen Teil der Kirche, der auf Erden lebt und zu Gott hin schreitet. Das heißt nicht, daß dieser Teil der Kirche mit den Scharen der Heiligen und Märtyrer keine Gemeinschaft hat. Im Gegenteil, die Koinonia ist dadurch gegeben, daß alle nach 1 Joh 1,3. 6—7 mit Christus und dadurch auch miteinander *(μετ' αὐτοῦ* und *μετ' ἀλλήλων)* Koinonia haben; die erste bedingt die zweite. In Apg 2,42 erscheint die Gemeinde der ersten Christen als Koinonia. Die Koinonia hängt auch in diesem Fall in erster Linie, ja gänzlich von der Koinonia mit Christus ab, besser gesagt, mit dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geiste. Es handelt sich um *eine gottmenschliche Koinonia* auf der Grundlage der durch Christus angenommenen menschlichen Natur, die in der Eucharistie partizipiert wird. Die Eucharistiefeier ist die Feier der versammelten Gemeinde, welche aber in ihren Gebeten und besonders in dem vorbereitenden Teil der *προσκομιδή* (Zurüstung) durch die Gebete und die entsprechenden symbolischen Partikeln auch der Scharen der Engel, der Patriarchen, der Propheten, der Apostel und der Heiligen gedenkt und sie einschließt.

Die Koinonia der Gläubigen ist nicht durch Ort und Zeit begrenzt. Dies gilt vor allem in bezug auf die Ortskirche (gemeint ist das Bistum als selbstständige Zelle christlichen Lebens). Die Gläubigen einer jeden Ortskirche befinden sich in Koinonia mit den Gläubigen in der ganzen Welt und zu allen Zeiten, indem sie in Gemeinschaft mit Gott leben und denselben Glauben und dieselbe Liebe teilen. Konkret entsteht diese Gemeinschaft in der Koinonia des Leibes und des Blutes Jesu Christi. Diese Koinonia der Gläubigen ist nichts anderes als die Kirche: »Die Kirche«, schreibt der hl. Augustin, »besteht durch die Gemeinschaft in aller Welt«.[17] Das Verbindende, die Basis und Voraussetzung der kirchlichen Gemeinschaft ist der Glaube; deshalb wird von der Koinonia der Gläubigen gesprochen (communio fidelium).[18]

Die Koinonia der Gläubigen ist, obwohl sie auch in Erscheinung tritt und äußerlich sichtbar wird, nicht von dieser Welt; sie hat eine eschatologische Dimension. Georg Florovsky bemerkt mit Recht: »es handelt sich nicht um eine menschliche Gemeinschaft, sondern vielmehr um eine göttliche Gesellschaft; nicht um eine säkulare Gemeinschaft, die

---

[16] Bereits der Apostel Paulus spricht von der »Gemeinschaft (?) des Blutes« (*κοινωνία τοῦ αἵματος*) und »des Leibes« (*τοῦ σώματος*, 1 Kor 10,16).

[17] *Augustin*, De unit. ecclesiae contra Donat. 20,56 : *PL* 43,434: »Ecclesiam in totius orbis communione consistere«.

[18] Vgl. auch communio sanctorum oder den Begriff Ex-kommunikation = Ausschluß von der Gemeinschaft der Kirche.

immer noch › von dieser Welt sein würde ‹, immer noch vergleichbar mit anderen menschlichen Gruppen, sondern eine heilige Gemeinschaft, die ihrem Wesen nach › nicht von dieser Welt ‹ ist, ja nicht einmal › diesem Aeon ‹, sondern dem › kommenden Aeon ‹ angehört«.[19] Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen bzw. der Gläubigen verbindet auf besondere Weise die hiesige Wirklichkeit mit der eschatologischen Hoffnung. Doch die eschatologische Hoffnung läßt sich nicht abstrahieren von der irdischen Wirklichkeit, sondern sie wird hierdurch begründet und vorweggenommen, vorwegerlebt. Daher ist die Koinonia allumfassend. Sie bedeutet auch konkret, die Sorgen und die Nöte der Mitmenschen teilen. Denn sie ist nicht nur Koinonia des Glaubens und der Hoffnung, sondern auch der Liebe, »welche ihren Vorteil nicht sucht« (1 Kor 13,5). Die christliche Liebe und mithin die soziale Aufgabe der Kirche als Gemeinschaft leitet sich von der Koinonia mit Gott ab; sie ist durch diese bedingt. Im Nächsten — unabhängig von Religionszugehörigkeit, Geschlecht, Hautfarbe usw. — hat man Christus zu erkennen und von daher ihm beizustehen. Die soziale Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft wird aus wahrer Mitmenschlichkeit wahrgenommen, die in der göttlichen Menschenliebe (*φιλανθρωπία*) ihr Vorbild hat.

Die »Gemeinschaft der Gläubigen« mit Christus und untereinander wird bezeichnet und ist *σῶμα Χριστοῦ* (Leib Christi); wir sind, schreibt Paulus, »ein Leib in Christus, als einzelne aber sind wir Glieder, die zueinander gehören« (Röm 12,5). Ähnlich lautet es auch im 1 Kor 12,13: »denn durch den einen Geist wurden wir alle in der Taufe in einen einzigen Leib aufgenommen«. Diese »bildhafte« Bezeichnung[20] der Kirche, der kirchlichen Wirklichkeit, als »Leib Christi« ist für das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft fundamental und sehr aufschlußreich. Denn sie beruht auf zwei grundlegenden christlichen Wahrheiten, verbindet sie aufs Engste und veranschaulicht sie: Es handelt sich einerseits um die christologische Wahrheit der hypostatischen Union der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus und andererseits um die eucharistische Dimension der Kirche.

Was der Apostel Paulus mit diesem Ausdruck zutreffend wiedergibt, ist sicherlich zunächst eine mystische, geheimnisvolle Wirklichkeit, die im Glauben erfahren wird und besagt, daß Christus das Haupt, die Kirche, der Leib, und die einzelnen Christen die Glieder dieses Leibes sind. Mit diesem Bild, die Kirche als Leib Christi, der vom Heiligen Geist beseelt wird, drückt der Apostel in gewissem Sinne das dem menschlichen Verstand unzugängliche, das unerfaßbare und unaussprechliche Wesen der Kirche als einer lebenden Gemeinschaft aus. Durch dieses Bild erscheint die Kirche als eine pneumatische, theandrische Gemeinschaft, die das heilige Volk Gottes umfaßt. Die Kirche existiert nicht ohne Christus, und Christus ist nicht ohne die Kirche denkbar. Denn die Kirche ist die »Fülle« (*πλήρωμα*) Christi, d. h. die Ergänzung Christi, »der alles in allem erfüllt« (Eph 1,23).

---

[19] *G. Florovsky*, Die Kirche: Ihr Wesen und ihre Aufgabe, in: Die Kirche in Gottes Heilsplan, Zürich 1948, S. 48.

[20] *Johannes Chrysostomos*, Expositio in Psalmum 44,10: *PG* 55, 199: »*ἐν εἰκόνι*«. Das Bild der Kirche als Leib Christi gebraucht im Neuen Testament nur der Apostel Paulus und zwar in einigen seiner Briefe: Röm, 1 Kor, Eph und Kol (hauptsächlich, aber nicht nur: Röm 12,4—8; 1 Kor 6, 15—20; 10,16—17 und 12, 4—31; Eph 1, 20—23; 2,11—22; 4,1—16 und 5,23—32; Kol 1, 13—29 und 2, 6—19).

Nach Johannes Chrysostomos ist die Kirche das Pleroma des Hauptes, Christi, und Christus das Pleroma des Leibes, der Kirche.[21] Diese Einheit von Haupt und Leib, Christus und Kirche, wurde nach demselben Kirchenvater durch die Menschwerdung des Sohnes und Logos Gottes verwirklicht, in der er »den Leib der Kirche angenommen hat«.[22] Durch die Annahme der menschlichen Natur hat Christus die Einheit der menschlichen Natur wiederhergestellt. Diese Einheit der Natur ist der eine Leib Christi; sie ist die Identität der Gläubigen mit dem Leib Christi, mit jener Heilswirklichkeit, die kraft der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus zum Lebensraum des Menschen wird. Indem der Mensch diesen Lebensraum beschreitet, tritt er in seine Existenz, in sein normales und ursprüngliches Verhältnis mit Gott ein; er erfährt dort die Liebe Gottes, aufgrund derer er »Mensch wurde, damit wir vergöttlicht werden«.[23] Ohne die Union der göttlichen Natur mit der menschlichen in Jesus Christus ist unsere Einverleibung in den Leib Christi, die Erfahrung der göttlichen Energien und die Gemeinschaft mit Gott nicht denkbar. Weil Gott Mensch wurde, die menschliche Natur rettete und einigte, kann der Mensch dieser Einheit und der Energien teilhaftig werden. Er kann Gott werden, nicht *φύσει* (von Natur aus), sondern *θέσει* (durch Setzung, Annahme) und *κατὰ χάριν* (der Gnade nach). In diesem christologischen, heilsmäßigen Zusammenhang betrachtet läßt sich vielleicht leichter verstehen, daß die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi ihre gottmenschliche Natur veranschaulicht und eine treffende »Erweiterung und Offenbarung des christologischen Dogmas von Chalkedon« selbst darstellt.

Mit der Kirche, dem Leib Christi, ist wegen der Einheit Christi mit dem Vater und dem Heiligen Geist (aufgrund ihrer Wesenseinheit) die ganze Heilige Trinität als ihr Haupt vereint; die Heilige Trinität ist das höchste Prinzip und die unversiegbare Quelle jeder Vollmacht und Gnade und Gabe. Die kirchliche Gemeinschaft gründet in der Gemeinschaft und dem gegenseitigen Durchdringen (*περιχώρησις*) der Heiligen Trinität. Deshalb wird alles (die Gnade, das Heil, das göttliche Leben in der Kirche) nach Basileios dem Großen »von Gott (dem Vater) durch Christus im Hl. Geist« gegeben.[24] Die ganze Heilige Trinität lebt durch ihre Energien in Einheit und Koinonia mit der Kirche. In der Kirche vollzieht sich das neue Leben in Christus, und die Glieder werden des Heils und der göttlichen Energien teilhaftig.

3. Der Gottesdienst als Begründung der kirchlichen Gemeinschaft

Wie bereits angesprochen, werden die Menschen lebendige Glieder der kirchlichen Gemeinschaft durch den Glauben an Christus und ihre Teilhabe am liturgischen Leben der Kirche. Das liturgische Leben als die geistige Haltung des Gebets und Teilnahme am Heil

---

[21] *Johannes Chrysostomos*, In ep. ad Eph., 3,2: *PG* 62,26: »*πλήρωμα κεφαλῆς σῶμα καὶ πλήρωμα σώματος κεφαλή*«.

[22] *Johannes Chrysostomos*, Antequam iret in exsilium 2: *PG* 52,429: »*ἐκκλησίας σῶμα ἀνέλαβε*«.

[23] *Athanasios der Große*, De incarn. Verbi, 54: *BEP* 30, 119.

[24] *Basileios der Große*, Adv. Eunomium 3,4: *BEP* 52,224. Vgl. hierzu *Th. Nikolaou*, Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente, *OFo* 2 (1988) 30f.

in Christus betrifft das gesamte Leben des Gläubigen. Es umfaßt nicht nur die liturgischen Feiern der Kirche, sondern auch das private Gebet und Leben. Das private, ständige Gebet ist eine Art Fortsetzung des liturgischen Lebens der Gemeinde, eine Art Liturgie nach der Liturgie; es wird durch den Gottesdienst der Gemeinde lebendig und mündet dort wieder ein. Das liturgische Leben umschließt insbesondere die Feier aller Sakramente und Gottesdienste und gemeinsame Gebete der Kirche. Denn *λειτουργία* bedeutet das Werk des Volkes, d. h. das Werk, welches von der Gemeinschaft der Gläubigen vollzogen wird und sich auch an sie selbst richtet. Wenn der Ausdruck Liturgie manchmal zur Bezeichnung der heiligen Eucharistie verwendet wird, so bedeutet dies nicht, daß das liturgische Leben sich ebenfalls ausschließlich auf den Vollzug der Eucharistiefeier bezieht, sondern vielmehr, daß die Eucharistiefeier ein zentrales Ereignis für die kirchliche Gemeinschaft bildet. Wenn hier von der Liturgie als dem Werk der Gemeinschaft der Gläubigen gesprochen wird, so darf dies in keiner Weise unabhängig von Jesus Christus verstanden werden, der die Gemeinschaft gründet und der eigentliche Liturg ist. Nur unter diesem Aspekt kann das liturgische Leben der Kirche und insbesondere ihre Eucharistiefeier, ihre *Göttliche Liturgie*, richtig begriffen werden.

Das Hauptcharakteristikum des liturgischen Lebens ist es, daß das Individuum nicht für sich, sondern als Teil der kirchlichen Gemeinschaft existiert. Hierbei wird es nicht zu einer anonymen Einzelperson einer Masse, sondern zu einem konkreten, organischen Glied eines Leibes. Im Leibe haben alle Glieder ihren besonderen Wert und ihre spezielle Sendung. Bei der Spendung der Sakramente werden sie deshalb mit ihrem Namen gerufen.[25] In der liturgischen Praxis tritt die Gemeinschaft und Harmonie der Leibesglieder deutlich in Erscheinung. Das »ich« räumt seinen Platz dem liturgischen »wir«. Es ist sehr bemerkenswert, daß der Gläubige selbst im privaten Gebet sich als Glied eines Ganzen, als Glied des Leibes der Kirche äußert, wie das vom Herrn überlieferte »Vater *unser*« eindeutig belegt.[26] Mit dem liturgischen Leben versetzt sich der Mensch von der fragmentarischen Individualität in die Gemeinschaft der Kirche, von der Verlorenheit des Individuums in die ekklesiale Gemeinschaft des Lebens und der Liebe.

Dies geschieht auf besondere Weise durch den Kult bzw. Gottesdienst der kirchlichen Gemeinschaft. Durch die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente bzw. durch »Wort und Sakrament« — um das bekannte Begriffspaar zu verwenden — wird das Heil in Christus vergegenwärtigt, aktualisiert und partizipiert. Ich muß gestehen, daß ich den Ausdruck »Wort und Sakrament« nicht ohne eine gewisse Vorsicht verwende, weil er, nicht zuletzt durch die Konjunktion, oft dualistisch verstanden wurde und wird. Ein solches Verständnis widerspricht jedoch der Zusammengehörigkeit und der engen, unauflöslichen Verbundenheit beider Begriffe von Anfang an.

Hierbei darf nicht übersehen werden, daß auch die Verkündigung des Evangeliums Wirksamkeits- und Heiligungscharakter hat.[27] Aber diese Wirksamkeit ist keine

---

[25] Vgl. die althergebrachte Wendung *μεταλαμβάνει, χρίεται* etc. *ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ* ... (N.N.)

[26] Vgl. auch *Th. Nikolaou*, Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellungnahme der orthodoxen Kirche zu den Bildern, *OFo* 1 (1987) 217ff.

[27] Vgl. z. B. Apg 13,26; Phil 2,16; Gal 3,2; Röm 10,17; Hebr 4,12.

automatisch-magische, sondern läuft mit der Aufgeschlossenheit des Hörers und dem darauffolgenden Glauben und der sakramentalen Handlung einher. Das hörbare Wort verlangt nach der Antwort, dem Bekenntnis, des Hörers und diese führt zur sakramentalen Handlung. Diese eingeschränkte Wirksamkeit, das Angewiesensein, des Wortes auf das Sakrament (anagogischer Charakter des Wortes) veranschaulichen mit Nachdruck Apg 2,37 ff und 8,34 ff. An beiden Stellen bitten die Hörer des Wortes um das, was aus der Verkündigung und ihrem Glauben folgert, um das Sakrament der Taufe.

Auch die von alters her überlieferte liturgische Ordnung bestätigt dasselbe Verhältnis von Wort und Sakrament. Es ist kein Zufall, daß die Eucharistiefeier in ihrer Struktur aus zwei Teilen besteht: Der Liturgie der Katechumenen und der Liturgie der Gläubigen. Während der erste Teil sich besonders auf das Wort konzentriert, vollzieht sich in der Liturgie der Gläubigen die eigentliche Eucharistiefeier. Der erste führt zum zweiten und der zweite vollendet den ersten.

Dieses Verhältnis von Wort und Sakrament ist bezeichnend auch dafür, in welcher Weise der Gottesdienst die kirchliche Gemeinschaft begründet. Das Gebet der Gemeinde im Sinne des Wortgottesdienstes (z. B. einer Vesper oder einer Matutin) führt und hat zu den Sakramenten, besonders zur Eucharistiefeier, zu führen; der überlieferte liturgische Tageszyklus zeigt dies deutlich. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß der Wortgottesdienst — und auch selbst das private Gebet des Gläubigen — nicht Gemeinschaft stiftend ist, sondern daß die Gläubigen während ihres irdischen Lebens in der Feier der Sakramente, und ganz speziell in der Eucharistiefeier, den Gipfel der kirchlichen Gemeinschaft erreichen.

In den Sakramenten gehen wir durch all das, durch das der Heiland gegangen ist. Wir erleiden und erfahren all das, was Christus erlitten und erfahren hat.[28] Dies betrifft alle sakramentale Handlungen der Kirche; auf besondere Weise aber gilt dies in bezug auf die Initiationssakramente: *Taufe, Salbung und Eucharistie.* Die drei Sakramente bedeuten und vollziehen die *μύησις* (Initiation) des Gläubigen. Sie sind drei Phasen einer und derselben heilsmäßigen Handlung, die den neuen Gläubigen zum Glied des Leibes Christi macht. Durch die Taufe wird er neu geboren; durch die Salbung erhält er die Gnade und Energie (Kraft) Gottes für das neue Leben; und durch die Eucharistie bekommt er die wahre Speise und den wahren Trank, durch welche er am Leben erhalten wird.

Daß die Gottesdienste, in denen die Sakramente gefeiert werden, für die Entstehung der kirchlichen Gemeinschaft von tieferer Bedeutung sind, möchte ich zum Abschluß meiner Erörterungen auch konkreter am Beispiel der Taufe und der Eucharistie zeigen:

a) Taufe: Durch die Taufe werden die Gläubigen Christus gleich (»*σύμφυτοι*«, Röm 6,5) und eingepfropft wie in einen edlen Baum des Lebens (Röm 11,23—24), in den Leib der Kirche. In der Taufe erfolgt ihre wirkliche Einverleibung in Christus und zwar im Tode und in der Auferstehung Christi (Röm 11,23—24). Nur in der Taufe — aber nicht im Wort — sterben und auferstehen sie mit Christus. Nur durch die Taufe treten sie in Gemeinschaft und organische Einheit mit dem Haupt der Kirche.

---

[28] *Nikolaos Kabasilas*, De vita in Christo, 1: *PG* 150, 521 A.

b) Eucharistie: Erhalten und verstärkt wird diese Einheit und unmittelbare Gemeinschaft hauptsächlich durch die Heilige Eucharistie, durch welche die Gläubigen frei von Sünden am Leben teilnehmen und ewiges Leben erhalten. Es versteht sich von selbst, daß der Gebende in diesem Fall Christus ist. Er ist der »Priester in der Ewigkeit« (Hebr 7,17.21). »Denn, nachdem er sich einmal dargebracht und geopfert hat, hat er mit dem Priestertum nicht aufgehört, sondern übt für uns diesen dauernden Gottesdienst aus (*διηνεκῆ ταύτην λειτουργεῖ τὴν λειτουργίαν ἡμῖν*), bei dem er auch Fürsprecher für uns bei Gott in der Ewigkeit ist«.[29]

Aber worum es hier geht, ist die Einheit und Gemeinschaft, die auf eine besondere, einmalige Weise durch die Teilnahme an dem Sakrament der Heiligen Eucharistie gestiftet wird. In der Eucharistie wird die kirchliche Gemeinschaft auf vollkommenere Weise erfahren. Gerade die Betonung des Gemeinschaftsaspekts der Eucharistie führte in der orthodoxen Theologie zur Wiederentdeckung und zum Aufkommen der (sogenannten) eucharistischen Ekklesiologie. Im Zusammenhang damit wird abermals unterstrichen, daß die Eucharistie im Hinblick auf ihre Bedeutung für die kirchliche Gemeinschaft sicherlich kein sakramentales Erzeugnis oder eine Folgeerscheinung eines »Kirche« genannten Organismus ist. »Aufgrund der Betonung ihres Gemeinschaftscharakters«, schreibt Johannes Zizioulas,[30] »und ihrer ekklesiologischen Bedeutung ist die Eucharistie jetzt mit der Kirche identisch, oder — um es noch genauer zu sagen — sie ist Ausdruck der Kirche in ihrer ganzen Fülle. Einige orthodoxe Vertreter dieser Denkrichtung gehen sogar so weit, zu sagen, daß die Eucharistie die Kirche als Kirche konstituiere. Diese Aussage wäre — unter gewissen Vorbehalten — vielleicht annehmbar. Aber wegen der in ihr enthaltenen Gefahr des Mißverständnisses sollte sie so korrigiert werden, daß das mittelalterliche scholastische Schema Kirche → Eucharistie nun nicht nur einfach umgekehrt wird in Eucharistie → Kirche. Wir sollten die Eucharistie eher als den Ausdruck der Erfüllung von der Natur und dem Sinn der Kirche ... verstehen.« Wir sollten sie als »die höchste Erfüllung des Lebens« in Christus[31] und somit der kirchlichen Gemeinschaft verstehen.

---

[29] *Nicolas Cabasilas*, Explication de la Divine Liturgie (Sources Chrétiennes, 4 bis), Paris ²1967, 178 (*PG* 150,428 B).

[30] *J. Zizioulas*, Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, in: *Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.)*, Die Anrufung des Hl. Geistes im Abendmahl (Beiheft z. Ökum. Rundschau, 31), Frankfurt 1977, S. 173. Vgl. auch *Ders.*, *Ἡ ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Athen 1965. *P. Plank*, Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966), (Das Östliche Christentum, N.F. 31), Würzburg 1980.

[31] *Nikolaos Kabasilas*, De vita in Christo, 4: *PG* 150, 581 A: »*τοῦτο τῆς ζωῆς τὸ πέρας*«. Zur Lehre der orthodoxen Kirche über die Heilige Eucharistie vgl. auch *Erni/Papandreou*, Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie, Freiburg/Schweiz 1974. *Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.)*, Die Eucharistie (Studienheft, 8), Bielefeld 1974. *G. Limouris*, The Eucharist as the Sacrament of Sharing. An Orthodox Point of view, *The Ecumenical Review* 38 (1986) 401—415. *Th. Nikolaou*, Zum Eucharistie-Text der Lima-Dokumente aus orthodoxer Sicht, *Catholica* 38 (1984) 307—316. *A. Rauch — P. Imhof (Hgg.)*, Die Eucharistie der einen Kirche, München 1982. *M. Siotis*, *Ἡ θέσις τῆς Θείας Εὐχαριστίας εἰς τὸ σχέδιον τῆς Θείας Οἰκονομίας*, [Sonderdruck aus *EEThS(A)*], Athen 1977. *D. Staniloae*, Die Eucharistie als Quelle des geistigen Lebens (Koinonia, 2), Köln 1979. *E. Chr. Suttner*, Eucharistie. Zeichen der Einheit, Regensburg 1970.

Die byzantinische Musik als Grundbestandteil des orthodoxen* Kultus

von Kostas Nikolakopoulos, München

Es ist wohl bekannt, daß die orthodoxe Kirche (hauptsächlich im Raum der vier alten Patriarchate) bewußt und traditionsgemäß kein anderes Musiksystem in Gebrauch hatte und hat als die kirchlich-byzantinische Musik. Es handelt sich um jene Musik, die innerhalb des liturgischen Lebens »geboren« ist[1] und sich als ausschließlicher Schmuck des Kultus zeigt. Die Tatsache, daß es keinen orthodoxen Gottesdienst ohne Gesang, — oder, besser gesagt — ohne »Psalmodie«[2] gibt, bezeugt unmittelbar den wichtigen und unersetzbaren Platz dieser Musik[3] in der Kirche. Die Tradition, welche die byzantinische Musik mit sich bringt, führt mindestens in die frühchristlichen Jahre zurück und hat auch ohne Zweifel mit der altgriechischen musikalischen Tradition[4] vieles gemeinsam. Es ist kein Zufall, daß die byzantinische Psalmodie dem liturgischen Raum der Kirche einverleibt ist, und daß sie dadurch sozusagen eine »heilige Substanz« erlangte. Daß alle Melodien entweder Heilige, Mönche oder Hierarchen sind[5], ist ein Zeichen dafür, daß diese Musik keine oberflächliche, mechanische und unbewußte Zusammensetzung von Weisen[6], sondern ein tieferer Ausdruck des menschlichen Geistes ist, der auf das liturgische Erlebnis und den dafür notwendigen Glauben hinweist. Man kann wohl ohne Bedenken behaupten, daß die kirchliche Musik, wie das Gebet, ein Gespräch mit Gott ist, indem

---

* In diesem Aufsatz wird die byzantinische Musik nicht nur im Rahmen der griechischsprachigen Orthodoxie behandelt, wo sie bekanntlich intensiv und traditionsgemäß gepflegt wird, sondern auch im erweiterten Sinne innerhalb aller orthodoxen Kirchen, deren musikalische Tradition sie mehr oder weniger beeinflußt hat.

[1] Vgl. *Dion. Psarianos*, Die byzantinische Musik in der Griechisch-Orthodoxen Kirche, in: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht I, Teil 2., hrsg. von *P. Bratsiotis*, Stuttgart 1960, S. 155: »Sie (sc. die byzantinische Musik) ist ein dem orthodoxen Gottesdienst wesensgleiches Erzeugnis und entwickelte sich mit ihm: sie wurde von der Kirche geboren und breitete sich mit der Kirche aus«.

[2] Dieser Begriff gibt am besten den Charakter des religiösen Gesangs in der Orthodoxie wieder.

[3] Siehe *K. Nikolakopoulos*, *Βυζαντινή Μουσική. Μιά γνήσια παραδοσιακή κληρονομιά*, *Orthodoxe Gegenwart* Nr. 25 (1987) 42—55.

[4] Vgl. *G. Papadopoulos*, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς*, Athen 1890 (Nachdruck: 1977), S. 34 ff., wo unter anderem gesagt wird: »*Ἀλλ' ὁ Χριστιανισμός, ἅμα τῇ συστάσει αὐτοῦ ἐνεκολπώθη καὶ τὴν Ἑλληνικὴν Μουσικήν*«; *E. Thereianos*, *Περὶ τῆς Μουσικῆς τῶν Ἑλλήνων καὶ ἰδίως τῆς Ἐκκλησιαστικῆς*, Triest 1875 (Nachdruck: Athen 1975), S. 31; *D. Vernadakis*, *Λόγος αὐτοσχέδιος περὶ τῆς καθ' ἡμᾶς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς*, Triest 1876 (Nachdruck: Athen 1975), S. 11 f.; *P. Koupitoris*, *Λόγος πανηγυρικὸς περὶ τῆς καθ' ἡμᾶς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς*, Athen 1876 (Nachdruck: 1975), S. 7 u. 25; vgl. auch die lesenswerten Ausführungen von *E. Norden*, Die antike Kunstprosa II, Leipzig-Berlin 1909, S. 482—483 und die aufschlußreichen Gedanken zu diesem Thema von *St. Nikolaidis*, *Ἡ Μουσικὴ Τέχνη τοῦ ἑλληνοχριστιανικοῦ Πολιτισμοῦ*, in: Actes du I^er^ Congrès pour la Culture Gréco-Chrétienne, Athen 1956, S. 70—75; s. zuletzt die einschlägigen, interessanten Vergleiche zwischen der altgriechischen und der kirchlichen Musik von *C. Schneider*, Geistesgeschichte der christlichen Antike, München: Beck 1970, S. 474 ff.

[5] *Gr. Stathis*, *Ἡ ψαλτικὴ τέχνη στὴν ὀρθόδοξη λατρεία*, *Ἐφημέριος* 32 (1983) 45.

[6] Vgl. *A. Alygizakis*, *Θέματα ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς*, Thessaloniki 1985, S. 14.

jeder Gläubige für sich selbst und alle Gläubigen zusammen mit oder durch die Musik ihre Gefühle, ihre religiöse Rührung, ihre Freude, ihren Lobpreis, ihre Demut vor Gott zum Ausdruck bringen. Nach Chrysanthos von Madyta[7], einem hochbegabten Theoretiker und Meloden, zugleich Erzbischof von Dirrachion, »ist als vollkommener Musiker derjenige zu bezeichnen, der singen kann, indem er entweder Vergnügen, oder Trauer, oder Begeisterung, oder ... bange Ahnung bewirkt«.

Die liturgische Musik, die sich zusammen mit der Hymnographie für die Kommunikation zwischen Gott und Menschen einsetzt, ist schon immer reine Vokalmusik[8]. Die Abwesenheit von Musikinstrumenten bzw. Kirchenorgeln ist nicht nur kein Mangel, sondern auch eine theologisch und anthropologisch begründete Selbstverständlichkeit. In der orthodoxen Tradition gilt die von Gott geschenkte menschliche Stimme, die man seit seiner Geburt besitzt, als das natürlichste und perfekteste Instrument zum Ausdrücken des »Wortes«[9]. Die reichhaltige Hymnographie der Kirche bezweckt das unmittelbare Gespräch der Gläubigen mit Gott und setzt die unmittelbare Beziehung von beiden voraus. Allein die menschliche Stimme ist deshalb in der Lage, sich direkt an Gott zu wenden und zu bitten und darüber hinaus die geistige Atmosphäre der Gemeinde beim Gottesdienst gebührend auszudrücken. In diesem Zusammenhang wird die menschliche Stimme hochgeschätzt, indem allein sie Musik und Sprache kombinieren und hervorbringen kann[10]. Demzufolge erhöht sich der ganze Mensch in die geistige Atmosphäre, während er sich Gott zu nähern versucht. Für den gläubigen Menschen, der immer danach strebt, eine persönliche Verbindung zu Gott zu schaffen, wäre eine instrumentale Vermittlung etwas Fremdes, sogar ein Hindernis[11] für die Verwirklichung seiner seelischen Sehnsucht. In der Regel[12] ist die Kirchenorgel in der Orthodoxie unbekannt, wobei das Abendland die Orgel, allerdings als profanes Instrument, im frühen Mittelalter von Byzanz übernahm[13], und diese dann zum Kircheninstrument schlechthin wurde.

Die Kirchenväter haben alle Instrumente vom Gottesdienst ausgeschlossen, um den Unterschied zwischen Christentum und Judentum einerseits und »Orthodoxie« und häreti-

---

[7] *Chrysanthos von Mathyta*, *Μέγα Θεωρητικὸν τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς*, Triest ²1832 (Nachdruck: Athen 1976—77), S. 4, § 8.

[8] Vgl. dazu *Th. Georgiades*, Bemerkungen zur Erforschung der byzantinischen Musik, *Byzantinische Zeitschrift* 1939, S. 71 und *C. Schneider*, Geistesgeschichte der christlichen Antike, S. 479.

[9] *Gr. Stathis*, *Ἡ ψαλτικὴ τέχνη στὴν ὀρθόδοξη λατρεία*, *Ἐφημέριος* 32 (1983) 77.

[10] *A. Vourlis*, *Ἐκκλησιαστικὴ ὀρθόδοξος ὑμνολογία καὶ μουσική*, *Ἐκκλησία* 8 (1986) 291; vgl. dazu *C. Schneider*, Geistesgeschichte der christlichen Antike, S. 474, wo er betont, daß die Musik durch die »Verbindung von Wort und Ton« gekennzeichnet wird. *Gr. Stathis*, *Ψάλτες. Οἱ ἀσίγητοι τέττιγες τῆς Ἐκκλησίας*, in: *Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, Athen: *Ἀποστολικὴ Διακονία* 1989, S. ζ΄, wo er die Musik als »*τὸ ἔνδυμα τοῦ λόγου*« (= Bekleidung des Wortes) bezeichnet.

[11] Vgl. *C. Schneider*, Geistesgeschichte der christlichen Antike, S. 480: »Kein Instrument hat die vox humana des Kirchengesangs gestört, auch die Orgel nicht«.

[12] Von den wenigen Ausnahmen abgesehen, welche die Regel bestätigen.

[13] Vgl. dazu *Fr. Heiler*, Die Ostkirchen, München-Basel 1971, S. 197: »die orthodoxe Kirchenmusik schließt alle Instrumente, selbst deren Königin, die Orgel, vom Gottesdienst aus«; erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Information, die uns *Deno Geanakoplos*, *Βυζάντιο καὶ Δύση. Ἡ ἀλληλεπίδραση τῶν ἀμφιθαλῶν Πολιτισμῶν στὸν μεσαίωνα καὶ στὴν Ἰταλικὴ Ἀναγέννηση* (330—1600), Übers. v. *E. Barouxaki*, Athen: Estia 1985, S. 134, vermittelt, nach der die Orgel vom byzantinischen Kaiser dem Franken Pippin im Jahre 757 geschenkt wurde.

schen Sekten andererseits klar zu machen[14]. Hierbei kann man noch eine Tatsache erwähnen, die den Ausschluß aller Instrumente unterstützen mag: Es ist bezeichnend, daß in der byzantinischen Musik eine verschiedenartige Unterteilung des Tones in kleinere Intervalle möglich ist, so daß dieser Intervallreichtum[15] mit den nur über die Hauptintervalle der europäischen Musik verfügenden Instrumenten nicht authentisch wiedergegeben werden kann[16].

Ein weiteres bedeutendes Merkmal der liturgischen Musik in der orthodoxen Kirche bildet ihre seit den ersten Jahrhunderten belegte Einstimmigkeit[17]. Die kirchliche Psalmodie wird zwar von einem Grundton (*Ἴσον*[18]) unterstützt bzw. getragen, wodurch ein falscher Eindruck der Mehrstimmigkeit entsteht. In Wirklichkeit ist dieser Grundton keine eigenständige Melodie, sondern eine Begleitung des Melos, wie auch die alten Texte durch das Wort »*Ὑπήχησις*«[19] berichten. Die Einstimmigkeit der byzantinischen Musik wird durch den individuellen und dramatischen Charakter der Melodie erklärt. Der Mensch, der die Frömmigkeit und die Rührung stark erlebt, drückt sich durch das Gebet, durch die Musik selbst aus. Er selbst wendet sich zu Gott, um sein melodisches Gebet an Ihn zu richten. Johannes Chrysostomos[20] kommentiert diesen eigenartigen Charakter der kirchlichen Musik: »Und der Singende singt allein; wenn auch alle anderen leise mitsingen, trotzdem klingt die Stimme, als ob sie aus einem Mund herauskommt«. Die Stärke des persönlichen Glaubens, die die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Gott und den Gläubigen fordert, ist die Grundlage und das Fundament für den Ausdruck der Dankbarkeit, der Bitte und der Doxologie Gott gegenüber durch die eigene Stimme. Dadurch aber spürt der Gläubige auch die Fülle innerhalb des orthodoxen Kultus[21]. An diesem Punkt knüpft m. E. ebenso die Behauptung an, nach der die Fülle der Kirche, die ein Leib ist, durch die eine Stimme und diesbezüglich durch die Einstimmigkeit des ganzen orthodoxen Musiksystems hervorgehoben wird. »Es darf immer nur eine Stimme in der Kirche geben, wie auch diese ein Leib ist«[22]. Darüber hinaus darf man ebenfalls die Hymnographie, welche zusammen mit der Musik eine Einheit bildet, nicht außer Betracht lassen. Die Einstimmigkeit ergibt sich nämlich auch durch den persönlichen und zugleich katholischen Charakter der Hymnen. Der Hymnograph, der in der orthodoxen Kirche fast immer auch selber Melode ist, schreibt seine Gefühle nieder[23] (»Öffne mir die Pforte

---

[14] Vgl. *Eusebios von Kaisareia*, Commentaria in Psalmos LXX: *PG* 23, 788 D und *Gregor der Theologe*, Oratio V, Contra Julianum II, XXXV: *PG* 35, 709 B; *Isidor von Pelusion*, Epistola CCCLXIV: *PG* 78, 388 D-389 A und Epistola CDLVII: *PG* 78, 433.

[15] Vgl. *Dion. Psarianos*, Die byzantinische Musik, S. 158.

[16] *K. Nikolakopoulos*, *Βυζαντινή Μουσική*, S. 43.

[17] *Th. Georgiades*, Bemerkungen zur Erforschung, S. 69: »Die byzantinische Kirchenmusik ... kennt weder die Polyphonie noch eine harmonische Begleitung in unserem Sinne«.

[18] Siehe mehr über das *Ἴσον* in: *Chrysanthos von Madyta*, *Μέγα Θεωρητικὸν τῆς βυζαντινῆς Μουσικῆς*, S. 133, § 303.

[19] Vgl. *K. Kalokyris*, *Τὸ ἔργον τοῦ μουσουργοῦ Ι.Θ. Σακελλαρίδη καὶ ἡ παράδοση τῆς Βυζ. Μουσικῆς*, *Θεολογία* 58 (1987) 484 f.

[20] *Johannes Chrysostomos*, Epistola I ad Corinthios, Homilia XXXVI, 6: *PG* 61, 315: »*Καὶ ὁ ψάλλων ψάλλει μόνος· κἂν πάντες ὑπηχῶσιν, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος ἡ φωνὴ φέρεται*«.

[21] Vgl. *Gr. Stathis*, *Ἡ ψαλτικὴ τέχνη στὴν ὀρθόδοξη λατρεία*, *Ἐφημέριος* 32 (1983) 77.

[22] *Johannes Chrysostomos*, Epistola I ad Corinthios, Homilia XXXVI, 6: *PG* 61, 315.

[23] Charakteristisches Beispiel dafür ist David, dessen Psalmen fast alle diesen persönlichen Charakter tragen.

des Heils, Gottesgebärerin, denn mit schändlichen Sünden habe ich meine Seele befleckt...«, »Die Menge meiner Missetaten sehe ich, Armseliger, ein ... erbarme Dich meiner, o Gott...«), die aber letzten Endes mit dem gemeinsamen Interesse verbunden werden (»erbarme Dich unser«, »rette uns«, »schenke uns Deine Gnade«).

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß die byzantinische Musik mehr oder weniger innerhalb eines sehr stark von Gefühlen geprägten Bereiches wirkt. Es ist allerdings unbezweifelbar, daß die Musik schlechthin für den Ausdruck der tiefsten Leidenschaften und der edelsten Gefühle und Sehnsüchte der Menschheit gehalten wird[24]. Gleichzeitig wird der Musik der Charakter der Ruhe und der Leidenschaftslosigkeit zugeschrieben, wobei sie auch zur seelischen bzw. körperlichen Heilung des Menschen beizutragen weiß[25]. Was die Wirksamkeit der östlichen Musik im liturgischen Leben betrifft, so betont Augustinus[26]: »Damals nun wurde der Gesang von Hymnen und Psalmen nach orientalischem Ritus eingeführt, damit nicht das Volk in überlanger Trauer sich verzehre...; um so mehr weinte ich beim Gesang deiner Hymnen«. Dabei ist eine bedeutsame Wahrheit festzustellen: Durch die Musik kann man einerseits die christliche Lehre und die theologischen und erlösenden Wahrheiten im Gedächtnis und im Herzen festhalten[27] und andererseits seine persönlichen Gefühle ausdrücken.

Diese erste Funktion der liturgischen Musik ist mit Nachdruck zu betonen und als die *theologische* schlechthin zu bezeichnen. Zutreffend nennt Johannes Chrysostomos[28] diese Funktion »Beitrag«, der für die Christen ein Vorteil, ein Gewinn ist. Mit anderen Worten: Die Hymnographie, welche die christliche Lehre dichterisch formuliert, ist lyrische Theologie, während die Musik, die diese Lehre ausdrückt und zugleich zu ihrer Einprägung ins Herz des Gläubigen beiträgt, gesungene Theologie ist.

Nun muß auch auf den gefühlvollen Charakter der byzantinischen Musik eingegangen werden. Die Musik der Orthodoxie, welche sich von der profanen Musik stark unterscheidet[29], ist eine rein religiöse Größe, die sich durch ihre Geradlinigkeit[30], ihre Frömmigkeit und ihre Schlichtheit auszeichnet. Aufgrund dessen ist diese Musik als einzige fähig, klare, ernste, rührungsvolle und traurige Gefühle zum Ausdruck zu bringen[31]. Der Psaltes, aber auch jeder Mensch, der tief in den Sinn der Musik eingeweiht ist, kann durch das Singen eine Vielfalt von Gefühlen empfinden. Man könnte, grob eingeteilt, zwei Grundelemente im orthodoxen Kultus anführen: das des Gebetes und das des Lobes. Auf diese Weise ist die byzantinische Musik aufgefordert, auf der einen Seite das Leid und die Trübsal des Sünders und seine Furcht vor dem Jüngsten Gericht und auf der anderen

---

[24] Vgl. *P. Vergotis, Ἡ ἱερά μας Μουσική,* Argostoli 1889 (Nachdruck: Athen 1978), S. 5 und *St. Nikolaidis, Ἡ Μουσικὴ Τέχνη,* S. 71.

[25] *E. Voulgaris, Πραγματεία περὶ Μουσικῆς,* Triest 1868 (Nachdruck: Athen 1975), S. 10ff.

[26] *Augustinus,* Confessionum IX, 7: *PL* 32, 770.

[27] Vgl. *P. Gritsanis, Τὸ περὶ τῆς Μουσικῆς τῆς ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας ζήτημα,* Neapel 1870 (Nachdruck: Athen 1975), S. 16.

[28] *Johannes Chrysostomos,* In Isaiam, V: *PG* 56, 57.

[29] Vgl. *Gr. Stathis, Ἡ βυζαντινὴ Μουσικὴ στὴ λατρεία καὶ στὴν Ἐπιστήμη, Βυζαντινά* 4 (1972) 402.

[30] *P. Koupitoris, Λόγος πανηγυρικός,* S. 37.

[31] *N. Anastasiou, Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον καὶ ἡ ἑλληνικὴ Ἐκκλησιαστικὴ Μουσική,* Athen 1881 (Nachdruck: 1975), S. 7.

Seite den Jubel, die Fröhlichkeit und die Freude über die Auferstehung bzw. die Erlösung auszudrücken. Diese zwei Elemente, welche die freudestiftende Trauer (*»Χαροποιὸν πένθος«*[32]) zusammensetzen, bilden den Kern des orthodoxen Kultus.

Der byzantinische Gesang ist durch seinen technischen Aufbau dazu befähigt, die oben beschriebene liturgische Atmosphäre vollkommen wiederzugeben. Diese richtige und wirkliche Kunst *(Τέχνη)*[33] beinhaltet nämlich die Verschiedenheit der acht Kirchentöne, von denen jeder einen einzigartigen Charakter aufzeigt, und mit denen sie eine Vielfalt von Gefühlen ausdrückt. Bevor jeder Ton vorgestellt wird, ist es sehr aufschlußreich zu betonen, daß alle Theoretiker und Väter der byzantinischen Musik das Wort Ethos *(Ἦθος)* benutzen, wenn sie vom Charakter jedes Tones reden; ein Wort, das sicherlich viel tiefer und viel ausdrucksvoller ist als die Bezeichnung »Charakter«.

Das Ethos des ersten Tones ist sehr feierlich und zugleich das eines Führers, aber auch würdevoll und tiefsinnig[34]. Es ist sehr charakteristisch, daß in diesem Ton Hymnen des Weihnachts- und Epiphaniefestes gesungen werden, mit denen tiefe Freude verbunden ist. Im liturgischen Buch der Oktaechos oder der Parakletike stehen folgende Verse, die auf den Charakter des ersten Tones hinweisen:

Die melodische Kunst, entzückt durch deine Klänge,
verleiht dir den allerersten Rang; was für eine Auszeichnung!
Erster Ton genannt in der musikalischen Kunst,
als erster sei er durch unsere Worte gepriesen.
Du bist, du Erster, das Allerschönste,
Du Erster Sieger über alle, überall[35].

Der zweite Kirchenton, der dem chromatischen Genre angehört, hat einen besonders anregenden und reizenden Charakter. Manchmal aber zeigt er auch Trauer- und Leidenschaftselemente auf[36]. Darüber hinaus verlangt dieser Ton Wachsamkeit beim Singen, indem er alle obengenannten Charakterzüge unerwartet kombinieren kann. Sein Ethos wird in der Oktaechos folgendermaßen beschrieben:

Obgleich du den zweiten Rang erhalten hast,
kommt dir, honigsüßer, das höchste Vergnügen zu.
Deine zarte und höchst süße Melodie
besänftigt die Glieder und erfreut das Herz.

---

[32] *Gr. Stathis, Ἡ βυζαντινὴ Μουσικὴ στὴ λατρεία καὶ στὴν Ἐπιστήμη, Βυζαντινά* 4 (1972) 399.

[33] Vgl. *Chr. Hannick*, Byzantinische Musik, in: Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner II, hrsg. v. *H. Hunger*, München 1978, S. 196 und 199.

[34] *Chrysanthos, Μέγα Θεωρητικὸν*, S. 145, § 324.

[35] *Παρακλητικὴ ἤ Ὀκτάηχος ἡ Μεγάλη*, hrsg. von *Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, Athen 1984, (im folgenden: *Parakletike*), S. 58: *Τέχνη μελουργός, σοὺς ἀγασθεῖσα κρότους / Πρώτην νέμει σοι τάξιν· ὢ τῆς ἀξίας! / Ἦχος ὁ πρῶτος μουσικῇ κληθεὶς τέχνῃ, / Πρῶτος παρ' ἡμῶν εὐλογείσθω τοῖς λόγοις / Τὰ πρῶτα πρῶτε τῶν καλῶν λαχὼν φέρεις. / Πρωτεῖα νίκης πανταχοῦ πάντων ἔχεις.*

[36] *Chrysanthos, Μέγα Θεωρητικόν*, S. 149, § 332. Vgl. auch das Zeugnis des Hymnographen Kosmas von Majum über den zweiten Ton bei *G. Papadopoulos, Συμβολαὶ εἰς τὴν Ἱστορίαν*, S. 206, wo er ihn als *»πενθικὸν καὶ κλαυθμηρὸν«* bezeichnet.

Die Sirenen sangen wohl des Zweiten Melodien,
so mild fließt deine honigsüße Melodie[37].

Hingegen hat der dritte Kirchenton einen harten Charakter. Seine Melodie kann manchmal eifrig, heftig oder erschaudernd sein[38]. Viele Theoretiker der Musik behaupten, daß dieser Ton ein männliches und kämpferisches Ethos zeigt, das aber musikalisch unelegant ist. Seine poetische Beschreibung in der Oktaechos lautet:

Obwohl du dritter bist, begleitest du doch
die Mühen des Mannes,
du, Dritter, bist dem Führenden irgendwie verwandt.
Als unelegant, einfach und sehr männlich
erscheinst du; wir ehren dich, Dritter.
Eine Menge regierst du, die mit dir, Dritter,
gleichzählig ist,
dir kommt eine wohl verbundene Fülle zu[39].

Der vierte Kirchenton hat eine Vielfalt von Charakterzügen, die den einschlägigen Gefühlen entsprechen. Zunächst einmal muß gesagt werden, daß dieser Ton einen feierlichen und führenden Charakter aufweist, wobei jedoch auch das tänzerische oder pathetische bzw. lustvolle Ethos auftreten kann[40]. Eine andere Fassung des vierten Tones hat aber auch Demut und Rührung zu zeigen. Mit folgenden Versen wird sein Charakter im Oktaechos dargestellt:

Feiernd und tanzend bringst du den berühmten Namen
des Vierten im musikalischen Urteil.
Du empfängst Sänger und bildest sie aus,
du zeichnest Stimmen aus, als ob du die Zimbel schlägst.
Dich, den Vierten Ton, preisen die Scharen der Singenden
wegen deines vollkommenen Wohllautes[41].

Der fünfte Kirchenton, der in der byzantinischen Musik als Nebenton des ersten bekannt ist, weist einen vielseitigen Charakter auf[42]. Wenn die Hymnen nämlich sehr schnell gesungen werden, hat er erregenden und tänzerischen Charakter. Der Höhepunkt

---

[37] *Parakletike*, S. 104: *Κἂν δευτέραν εἴληφας ἐν τάξει θέσιν, / Ἀλλ' ἡδονὴ πρώτη σοὶ τῷ μελιρρύτῳ. / Τὸ σὸν μελιχρόν, καὶ γλυκύτατον μέλος / Ὅστᾶ πιαίνει, καρδίας τ'ἐνηδύνει. / Σειρῆνες ἦδον Δευτέρου πάντως μέλη, / Οὕτω πράως σοι ρεῖ μελισταγὲς μέλος.*

[38] *Chrysanthos*, *Μέγα Θεωρητικὸν*, S. 152, § 339.

[39] *Parakletike*, S. 151: *Εἰ καὶ τρίτος σύ, πλὴν πρὸς ἀνδρικοὺς πόνους, / Σύνεγγυς εἶ πως τοῦ προάρχοντος τρίτε. / Ἄκομψος, ἁπλοῦς, ἀνδρικὸς πάνυ Τρίτε, / Πέφηνας ὄντως, καὶ σὲ τιμῶμεν Τρίτε. / Πλήθους κατάρχων, ἰσαρίθμου σοὶ Τρίτε, / Πλήθει προσήκεις προσφυῶς ἡρμοσμένῳ.*

[40] *Chrysanthos*, *Μέγα Θεωρητικόν*, S. 155 f., § 347.

[41] *Parakletike*, S. 200: *Πανηγυριστής, καὶ χορευτὴς ὤν, φέρεις / Τέταρτον εὖχος μουσικωτάτῃ κρίσει. / Σὺ τοὺς χορευτὰς δεξιούμενος πλάττεις, / Φωνὰς βραβεύεις, καὶ κροτῶν ἐν κυμβάλοις. / Σὲ τὸν Τέταρτον Ἦχον, ὡς εὐφωνίας / Πλήρη, χορευτῶν εὐλογοῦσι τὰ στίφη.*

[42] *Chrysanthos*, *Μέγα Θεωρητικόν*, S. 159, § 354. Siehe zusätzlich die Fußnote dieser Seite. Über das feierliche Ethos dieses Tones vgl. auch *G. Papadopoulos*, *Συμβολαὶ εἰς τὴν Ἱστορίαν*, S. 233.

dieses Tones ist der feierliche Hymnus der orthodoxen Kirche »Christus ist von den Toten auferstanden ...«, welcher die kosmische Bedeutung der Auferstehung Christi preist. Wenn wir die langsamere Fassung des fünften Tones hören, dann besteht der Eindruck des Mitleids und der Trauer, wie wir bei den Enkomien[43] des Karsamstags feststellen können. So werden seine Eigenschaften in der Oktaechos vorgestellt:

Klagend bist du und sehr mitleidig;
aber bei schneller Melodie erregst du rhythmischen Tanz.
Der musische Geist, der durch die Kunst
den Sinn der Nebentöne gekannt hat,
setzt dich, Erster der Nebentöne, als Fünften der Ordnung
nach und nennt dich Ersten des einzigen Tones[44].

Der Nebenton des Zweiten (Sechster) ist sehr angenehmen Charakters. Hauptsächlich werden in diesem Ton alle Hymnen gesungen, deren Inhalt traurig ist, ja sogar die Begräbnistroparien. Dieses Ethos, das auch wonnevolle Elemente zeigt, ist in zweifacher Hinsicht stärker als das des zweiten Tones[45], mit dem er das chromatische Genre bildet. Die Verse der Oktaechos verdeutlichen diese Feststellungen:

Sechster Melode, aber als Allererster klingst du,
Zweiter du, der die Melodien im Zweiten singen läßt.
Du bringst doppeltkomponierte Freuden,
indem du die Stimmen des Zweiten als Zweiter führst.
Wer liebt dich nicht, den süßen, den honigsüßen,
die Zikade, den Zweiten der Nebentöne[46]*?*

Der siebente Kirchenton, der Nebenton des Dritten ist und Schwerer heißt, hat beruhigenden Charakter[47]. Besonders wenn er sich der enharmonischen Gamme bedient, klingt er sehr friedlich und geruhsam. Im allgemeinen weist er sich als derjenige Ton aus, der die Seelen beruhigen kann, im Gegensatz zum heftigen und stürmischen Charakter des dritten Kirchentones, mit dem er das enharmonische Genre bildet. Man kann in der Oktaechos folgende typische Verse für ihn finden:

Du trägst die vertraute Melodie der bewaffneten Phalanx,
der du den Namen der Schwere erhalten hast.
Wer die lärmenden Gedanken haßt, der liebt
den einfachen Ton, der die Bezeichnung der Schwere trägt.

---

[43] Trauerhymnen, die um den Epitaphios (Grabtuch) Christi gesungen werden.

[44] *Parakletike*, S. 249: *Θρηνῳδὸς εἶ σύ, καὶ φιλοικτίρμων, ἄγαν· / Ἀλλ' εἰς τὰ πολλὰ καὶ χορεύεις εὐρύθμως. / Ὁ μουσικὸς νοῦς, ὃν ἐγνώρισε τέχνη, / Τίς ἡ παρεκκλίνουσα κλῆσις πλαγίων; / Πέμπτον σε τάξις, ἀλλὰ πρῶτον τοῦ μόνου / Ἔχει σε, καὶ λέγει σε, Πρῶτε πλαγίων.*

[45] *Chrysanthos, Μέγα Θεωρητικόν*, S. 161 f., § 361. Vgl. dazu *G. Papadopoulos, Συμβολαὶ εἰς τὴν Ἱστορίαν*, S. 233, wo beide chromatische Töne als trauerhafte *(πένθιμοι)* bezeichnet werden.

[46] *Parakletike*, S. 297: *Ἔκτος μελῳδός, ἀλλ' ὑπέρπρωτος πέλεις, / Ὁ δεύτερος σύ, τῶν μελῶν δευτερεύων. / Τὰς ἡδονὰς σὺ διπλοσυνθέτους φέρεις, / Τοῦ δευτέρου πως δευτερεύων δευτέρως. / Σὲ τὸν μελιχρόν, τὸν γλυκύν, τὸν τέττιγα, / Τὸν ἐν πλαγίοις δεύτερον τὶς οὐ φιλεῖ;*

[47] *Chrysanthos, Μέγα Θεωρητικόν*, S. 164 f., § 368.

Du, Dritter der Nebentöne, nährst den männlichen Gesang,
obgleich vielfältig, hast du, Schlichter, Freunde[48].

Der letzte, achte Kirchenton, welcher in der Musik den Namen »Nebenton des Vierten« trägt, hat einen attraktiven Charakter, indem seine Melodie sehr lustvoll und reizend klingt[49]. Zusätzlich zeigt er aber auch feierliches und würdevolles Ethos, welches insbesondere beim langsamen Gesang spürbar ist. Der Poet im Oktaechos beschreibt die Eigenschaften des achten Tones mit folgenden Versen:

Siegel der Töne, Vierter der Nebentöne,
weil du in dir jede schöne Melodie trägst,
Höhe der Stimmen rufe ich dich zweifach am Ende.
Du bist Krönung und Vollendung der Töne.
Als Höhepunkt der Phthongen und Haltepunkt der Stimmen
dehnst du die Klänge der Gesänge aus[50].

Es ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert, daß viele Musikwissenschaftler die byzantinischen Kirchentöne in eine Parallelität zu denen der altgriechischen Musik bringen[51], indem sie gewisse Entsprechungen finden, was den Aufbau und den Charakter jedes Tones betrifft. In diesem Bereich werden allerdings erstaunliche Schlüsse gezogen[52], wobei man den religiösen und rührungsvollen Charakter der byzantinischen Musik hervorheben muß.

Der Charakter jedes einzelnen Tones und aller Töne zusammen tragen dazu bei, daß der Mensch, der sich vor Gott stumm und unwürdig, Ihn zu preisen fühlt, die Möglichkeit hat, seine Gefühle darzubringen. Die byzantinische Musik, die zu den »Heiligen Künsten« zählt und dem orthodoxen Kultus dient, hat als ihren Gegenstand, (a) die göttliche Wahrheit und die erlösende Botschaft unseres Heilandes melodisch zu vergegenwärtigen und (b) die unmittelbare Beziehung der Menschen zu Gott zu schaffen, indem sie ihnen verhilft, ihren Glauben, ihre Freude, ihre Trauer, ihre Rührung, ihre Frömmigkeit, ihre Demut und ihren Lobpreis authentisch und gebührend zum Ausdruck zu bringen. Nicht zuletzt ist es in der Tat schwerwiegend, daß die byzantinische Musik die Tiefe des Menschenherzens[53] berührt und bewegt, indem sie das bloße Singen in echte Fröhlichkeit[54] der ganzen menschlichen Existenz verwandelt.

---

[48] *Parakletike*, S. 344: *Ὁπλιτικῆς φάλαγγος οἰκεῖον μέλος, / Ὁ τοῦ βάρους, σύ, κλῆσιν εἰληφώς, φέρεις. / Ἦχον τὸν ἁπλοῦν, τὸν βάρους ἐπώνυμον, / Ὁ τοὺς λογισμοὺς ἐν βοαῖς μισῶν, φιλεῖ. / Ἀνδρῶν δὲ ᾄσμα δευτερότριτε βρέμεις, / Ποικίλος δὲ ὢν, ὁ ἁπλοῦς ἔχεις φίλους.*

[49] *Chrysanthos*, *Μέγα Θεωρητικόν*, S. 167, § 375.

[50] *Parakletike*, S. 396: *Ἦχων σφραγίς, Τέταρτε σὺ τῶν πλαγίων, / Ὡς ἐν σεαυτῷ πᾶν καλὸν μέλος φέρων, / Ἄκρον σε φωνῆς δίς σε καλῶ, εἰς τέλος. / Ἦχων κορωνίς, ὡς ὑπάρχων καὶ τέλος. / Ὡς ἄκρον ἐν φθόγγοις τε, καὶ φωνῶν στάσει, / Ἀνευρύνεις σὺ τοὺς κρότους τῶν ᾀσμάτων.*

[51] Vgl. *E. Voulgaris*, *Πραγματεία περὶ Μουσικῆς*, S. 14 ff.

[52] Mehr darüber siehe im lesenswerten Buch von *A. Alygizakis*, *Η Οκταηχία στην ελληνική λειτουργική υμνογραφία*, (Diss.) Thessaloniki 1985, bes. S. 31 ff.

[53] Vgl. Eph 5,19.

[54] Vgl. die charakteristische biblische Aussage bei Jak 5,13.

Die kultursoziologische Bedeutung des byzantinischen Mönchtums

von Demosthenes Savramis, Köln

Aufgrund einer Unterscheidung zwischen *passiver außerweltlicher Askese, aktiver außerweltlicher Askese* und *innerweltlicher Askese* können wir die kultursoziologische Bedeutung des byzantinischen Mönchtums vorab ganz kurz so beschreiben: Da in Byzanz eine aktive außerweltliche Askese sich nicht durchsetzen konnte, wurde das byzantinische Mönchtum überwiegend von einer passiven außerweltlichen Askese geprägt, die der Entstehung einer innerweltlichen Askese im Wege stand. Deshalb gab es im Rahmen des byzantinischen Reiches speziell und im ostkirchlichen Raum generell nie jene andauernde fruchtbare Spannung zwischen Mönchtum und Welt, die im Westen zu verschiedenen Bewegungen und Gegenbewegungen führte, die den Reichtum der europäischen Kultur heraufführten.

— I —

Das byzantinische Mönchtum leistete zur realsoziologischen und wirtschaftlichen Entwicklung des Reiches keinen positiven Beitrag, da es niemals einen Ausgleich zwischen der individuellen und der sozialen Moral erreichte. Folglich konnte Osteuropa von ihm nur eine weltfremde Askese und Mystik als Erbe übernehmen. Da aber der byzantinische Staat ein theokratisches Staatswesen war, in dem sich geistliche und weltliche Ordnung zu einer in der Geschichte einmaligen Einheit verbanden und da die Mönchsgemeinschaften eine Änderung der gesamten Struktur der Gesellschaft erstrebten, übten die Mönche einen großen Einfluß aus. Jede Angelegenheit des Staates — sei es im sozialen, wirtschaftlichen, politischen oder kulturellen Bereich — stand unter der Kontrolle des Mönchtums. Alles, was in die Lebensauffassung der Mönche nicht hineinpaßte, wurde hart bekämpft. Die Kaiser protestierten zwar oft in scharfer Weise; das Mönchtum war jedoch eine Macht, und seine Hochachtung war im Volk so tief verwurzelt, daß sein Einfluß nicht zu überwinden war.

Kurzum: Die byzantinische Kultur trägt in allen ihren Erscheinungen die Merkmale der Religion und der Lebensanschauungen der Mönche. Dies bedeutet aber nicht, daß diese Kultur von den Mönchen nur negativ beeinflußt wurde. Denn durch die Begegnung der griechischen Kultur, deren Erbe Byzanz war, mit der von den Mönchen geprägten kam es zu einem lebendigen Neuanfang, und die Klöster waren oft Zentren geistiger und geistlicher Arbeit. Demnach bedeutete zwar einerseits das byzantinische Mönchtum eine Einengung im negativen Sinne für die byzantinische Kultur, ist aber andererseits zugleich als ein Zuwachs im positiven Sinne zu verstehen.

Zunächst besteht kein Zweifel, daß das Christentum dem Mönchtum viel zu verdanken hat, weil es dazu beitrug, daß die christliche Religion weiter verbreitet wurde. Die Mönche wandten ihre besondere Sorge der Landbevölkerung des Reiches zu. Dort, wohin sich kein Gelehrter verirrte, nämlich unter den Bauern, weitab von den großen Städten, arbeiteten sie mit großem Erfolg, und sie hoben und verbesserten das kulturelle Niveau der Bauern. Die Bedeutung dieses Erfolgs ist nicht zu unterschätzen, da die Bauern leicht schlechten Einflüssen ausgesetzt waren und oft Opfer verschiedener Weltanschauungen geworden sind. Das Mönchtum hat den Staat vielleicht oft durch die intensive Christianisierung der Bauern vor Revolutionen und Unruhen bewahrt, da die Landbevölkerung dort, wo es viele Klöster gab, friedlich eingestellt war und ihre Kultur sich unter dem Einfluß der Mönche besserte.

Dieser Einfluß wurde allerdings später seitens der Klöster ausgenutzt. Sie bedienten sich der Leichtgläubigkeit der Bauern, um sich zu Großgrundbesitzern zu entwickeln.

Erwähnt werden muß auch der Beitrag, den die Klöster bei der Herstellung der Einheit zwischen den verschiedenen Rassen und Völkern, die das byzantinische Reich bildeten, leisteten. Die Mönche schlugen die verbindende Brücke zwischen den verschiedenen Elementen des byzantinischen Reiches, und sie schufen eine kulturelle Einheit, die die Merkmale einer griechisch-christlichen Zivilisation trug. So wurde z. B. das Kloster Petritsos zum Zentrum eines georgisch-griechischen Kulturaustausches. Auch im heutigen Griechenland haben die Klöster die kulturelle Bereicherung fremder Volksstämme, die nach Griechenland gekommen waren, bewirkt, so etwa bei den Slawen.

Oft wurden die Klöster auch zu Festungen ausgebaut; daher der Name castra = Festung auch für ein Kloster. Diese Klöster wurden an militärisch wichtigen Stellen errichtet. So etwa die Klöster von Hosios Lukas in der Landschaft Phokis und vom Hl. Meletios am Kithairon, die sich ausgezeichnet als Festungen eigneten. Manche Klöster standen in engem Kontakt zu den Generälen der kaiserlichen Armee, und *G. Soteriou* behauptet sogar, daß wichtige militärische und politische höhere Beamte als Mönche nach Griechenland gesendet wurden, um dort die militärische und politische Kontrolle zu halten. Sie bildeten dort eine Art »Geheimdienst« des Staates.

— II —

Zu den wichtigsten Ursachen des Untergangs des byzantinischen Mönchtums gehört an erster Stelle seine quantitative Vermehrung auf Kosten seiner Qualität. Tausende von Mönchen, deren Motive nicht immer religiöser Natur waren, traten in die Klöster ein. Deshalb war im allgemeinen das *Bildungsniveau* der Mönche sehr niedrig, wie u. a. eine Bemerkung des *Eustathios von Thessalonike* zeigt, der sich in seinem Werk »*Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ*« über die bildungsfeindlichen Tendenzen der Mönche beklagt. Andererseits aber übertreiben jene Kritiker des byzantinischen Mönchtums, die die Mönche pauschal als eine Armee von ungebildeten Menschen bezeichnen oder die These vertreten, daß dieses Mönchtum auf die Ausbildung einer griechischen Theologie nicht den geringsten Anspruch zu erheben hat.

Denn die Beteiligung der Mönche am theologischen und kirchenpolitischen Geschehen setzte eine gewisse Bildung voraus. Schon in den von *Pachomios* gegründeten Mönchskolonien mußte jeder Mönch eine elementare Bildung erwerben. Abgesehen davon gab es Mönche wie etwa *Basileios den Großen,* die sowohl Mönche als auch Philosophen waren. Für diese Menschen war das mönchische Leben nur der Weg der Befreiung aus der Misere des gesellschaftlichen Lebens, das ihnen keinen Platz zur Pflege des Geistes bot. Oft werden die Mönche Philosophen genannt, eine Bezeichnung, die man für die gesamte byzantinische Zeit belegen kann. Diesen Titel dachte ihnen nicht nur das Volk zu, oder sie gaben ihn sich selbst — wie etwa der Mönch *Christodoulos* —, sondern auch die Kaiser benannten sie so. Es gab wirkliche Philosophen unter ihnen, wie z. B. *Psellos,* der die Verachtung der Welt als echte Philosophie bezeichnet.

»Dort befindet sich eine Pflanzschule von Männern, die ein philosophisches Leben führen«, schreibt *Theophylaktos Simokates* über ein Kloster, und in der Vita des *Theodoros Studites* lesen wir, daß in seinem berühmten Studiu-Kloster alle Arten von Wissenschaft gepflegt wurden. Hier betrieb man die Pflege des Geistes (Wissenschaft) und des Körpers (Arbeit), so daß eine paradiesische Harmonie angestrebt werden konnte. Sogar der radikale *Johannes Kordatos,* der das Mönchtum in seinen Schriften als Last und Schande der Gesellschaft ablehnt, gibt zu, daß die Mönche einen großen Teil der griechischen Kultur des Altertums bewahrt haben. Die Klöster und ihre Bibliotheken waren die einzigen Orte, wo die griechische Kultur überlebte, was u. a. die Tatsache beweist, daß noch heute zuweilen wertvolle Funde aus dem altgriechischen Erbe in den Klöstern gemacht werden. Ferner unterhielten die Klöster Schreibschulen und tradierten so das literarische Erbe der Antike.

— III —

Die Tatsache aber, daß die Mönche einen großen Teil der griechischen Kultur des Altertums bewahrt haben, bzw. daß sie nicht, wie ihre Kritiker meinen, den Untergang dieser Kultur bewirkten, schließt nicht ein, daß das byzantinische Mönchtum sie sich zu eigen machte. Im Gegenteil entwickelten die Mönche eine *Sonderkultur,* die wiederum die byzantinische bestimmte. Dies läßt sich besonders an Hand der byzantinischen *Malerei,* die hauptsächlich *Ikonenmalerei* war, erkennen. Hier erleben wir eine eigenartige Synthese von ostkirchlichem Glauben bzw. ostkirchlicher Spiritualität und Kunst. Denn die Ikone *(εἰκών),* als Ergebnis der Notwendigkeit, sich das Heilige zu vergegenwärtigen, hat eine metaphysische Bedeutung, und sie gehört deshalb zwei Bereichen an: dem des Glaubens und dem der Kunst.

Von der neuplatonischen Lehre her bestanden enge Beziehungen zwischen Urbild und Abbild bei der Ikone. Das hatte zur Folge, daß die dargestellte Person möglichst ähnlich wiedergegeben werden sollte. Das Hauptanliegen aber blieb, den Weg in die Welt des Ewigen zu öffnen. Der Ikonenmaler stellt Christus, die Gottesmutter und die Heiligen immer mit durchgeistigtem Gesicht, kleinem Mund, einer langen und schmalen Nase und

großen, mahnenden Augen auf goldenem Hintergrund dar. Die Farben können nicht frei gewählt werden, sondern sie müssen dem Zweck der Ikone dienen. Nicht jeder Künstler kann Ikonenmaler werden, vielmehr muß er ein Mystiker und eine im kirchlichen Leben wurzelnde Persönlichkeit sein. Seine Arbeit beginnt er mit Gebet und Fasten. Sogar Pinsel, Holz und Farbe werden vor dem Gebrauch geweiht.

Das Bild bedeutet für den Ikonenmaler das gleiche wie das Wort für die Verkündigung des Priesters. Er ist ein Werkzeug Gottes und signiert sein Werk nicht. Die Persönlichkeit des Künstlers hat ganz zurückzutreten. Es geschieht häufig, daß mehrere Mönche an einer Ikone malen. Die Ikonenwelt bildet zusammen mit dem liturgischen Leben der orthodoxen Kirche die Grundlage für ein Verständnis der eigenartigen Frömmigkeit dieser Kirche sowie der psychologischen, religiösen, soziologischen und kulturellen Elemente, die diese Frömmigkeit ausmachen.

Schließlich muß bezüglich der Ikonen noch zweierlei unterstrichen werden. Erstens, daß die Ikonen und ihre Verehrung nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch zu erklären sind, da die Welt der Ikonen in enger Verbindung steht zur orthodoxen Lehre von Christus, und zwar zur Zweinaturenlehre. Zweitens, daß die Kirche, obwohl die Ikonenverehrung manchmal zu einem abergläubischen Mißbrauch der Bilder führte, niemals eine Verwechslung zwischen Bild und Urbild offiziell geduldet hat. »Die Ehre, die man dem Bild erweist, geht auf das Urbild über, und wer ein Bild verehrt, verehre die darin dargestellte Person«. So wurde während der 7. Sitzung des 7. ökumenischen Konzils seitens der Kirche beschlossen. Daß der Volksfrömmigkeit der feine Unterschied zwischen Bild und Urbild schwer begreiflich ist, bleibt verständlich und führt zu den grotesken Formen des Volksaberglaubens auf Kosten echter Religiosität.

— IV —

Die byzantinische *Literatur* trägt ebenfalls Züge der mönchischen Weltanschauung. Allerdings hatten die Mönche auf dem Gebiet der Literatur nicht das Monopol wie in der Malerei. Viele byzantinische Autoren haben einen engen Kontakt zum sozialen und politischen Leben, und die Literatur ist nicht wie im Westen auf die Klosterzelle beschränkt. Ebenso wurden die dogmatischen und die exegetischen Schriften zumeist von den »weltlichen« Würdenträgern der Kirche verfaßt. Man kann sagen, daß die Lieblingsgebiete der Möche doch immer die *Mystik* und die *Askese* blieben, auch wenn sie zuweilen profane Literatur pflegten. Diese einseitige literarische Tätigkeit schenkte uns eine kostbare kirchliche Dichtung. Die Mönche beeinflußten aber auch durch ihr Schaffen die übrige Literatur; die Poesie z. B. litt unter der Kirchendichtung, ihre Thematik wurde verengt, und sie rückte in den Hintergrund. Das war die kultursoziologische Folge der pessimistischen, Welt und Gesellschaft negierenden Weltanschauung der Mönche. So wurde z. B. der Begriff »Eros«, der für die schöne Literatur und für die Poesie immer eine Quelle neuen Schaffens ist, von den Mönchen, da sie das Liebesleben als Sünde ablehnten, aus der Literatur verdrängt.

Auch die *Erziehung* stand unter dem Einfluß der Mönche. Obwohl die Quellen sehr wenig über die Erziehung in Byzanz berichten, wissen wir, daß die Mönche besonders für die Erziehung der Kinder sorgten und daß sie diese Aufgabe als eine ihrer Pflichten ansahen. Der 9. Kanon der ersten und zweiten Synode von Konstantinopel spricht über »Kleriker-Lehrer«, und *Basileios der Große* — der Vater des Mönchtums — bestimmte, daß die Schulen den Klöstern zugeordnet würden, während er zugleich die Fähigkeiten festlegte, die ein Mönch aufweisen muß, um Lehrer zu werden. Auch *Johannes Chrysostomos* spricht über Knaben, die im Kloster erzogen wurden. Schon zu Ende des 4. Jahrhunderts bestanden in den Klöstern von Antiocheia viele Schulen mit ausgezeichneten Lehrer-Mönchen. Ein anderes Beispiel ist auch das bereits erwähnte Studiu-Kloster, wo *Theodoros Studites* eine Schule einrichtete. Die Heilige Schrift wurde das grundlegende Buch für die Ausbildung, und der Psalter, der in besonderem Ansehen stand, mußte auswendig gelernt werden.

Von großer kultursoziologischer Bedeutung ist ferner die Tätigkeit der Mönche als Lehrer nach dem Fall des byzantinischen Reiches. Kirchen und Klöster waren es, die durch die Erziehung der Kinder die griechisch-christlichen Ideale auch während der türkischen Besatzung lebendig erhielten. Denn in den Klöstern lebte auch nach der Eroberung von Byzanz noch ein Teil des zerstörten Reiches weiter, und die Mauern der Klöster verbargen die »geheimen Schulen« *(κρυφὰ σχολεῖα),* die Christentum und Griechentum in die Herzen der jungen, versklavten Generation einpflanzten. Dadurch konnten diese Werte des griechischen Volkes in der Kirche und durch die Kirche über die Jahrhunderte hinweg gerettet werden.

— V —

Als ein Widerspruch zu meiner Feststellung, daß das byzantinische Mönchtum zur realsoziologischen und wirtschaftlichen Entwicklung des byzantinischen Reiches keinen positiven Beitrag leistete, können die *soziale Tätigkeit* des Mönchtums sowie die Bedeutung der Klöster als Träger der Wohlfahrt erscheinen. Denn es besteht kein Zweifel, daß der soziale Dienst der Klöster viel zur Linderung der sozialen Not beitrug und daß diese Tätigkeit der Mönche einen großen Einfluß auf die Bischöfe und die offizielle Kirche ausübte. Deshalb waren die sozial-caritativen Leistungen in Byzanz erstaunlich: Krankenhäuser, Altersheime, Irrenanstalten, Witwen- und Waisenhäuser, Behindertenanstalten, Armenhäuser und Fremdenherbergen *(ξενοδοχεῖα)* bezeugten die ausgedehnte Sozialtätigkeit der Mönche.

Der Vater des morgenländischen Mönchtums, *Basileios der Große,* wies Mönchen und Klöstern den rechten Weg zum sozialen Dienst, indem er seinen Gedanken, daß der Mensch von Natur aus sozial veranlagt sei, zu der Auffassung weiterentwickelte, daß *Geben* und *Dienen* eine notwendige Seite des Christenlebens bildeten. Wer nur für sich selbst sorge — meint *Basileios* — sei schlimmer als ein Dieb, und so wurde die Unterstützung derjenigen Mitglieder der Gesellschaft, die sich in Not befinden, zu der wichtigsten Christenpflicht erhoben. Folglich ist es kein Zufall, daß *Basileios* zum Vorbild eines so-

zialen Fürsorgers wurde, wie es u. a. die berühmte »Basileias« — ein von diesem Kirchenvater organisiertes Zentrum sozialer Fürsorge — beweist.

Das Wort Christi: »Ich bin nicht gekommen, daß ich mir dienen lasse, sondern daß ich diene«, sollte zum Gesetz für die Mönche werden, da der Wille Gottes das Dienen an den Mitmenschen fordert und weil dienen als sozialer Dienst Christus selbst dienen heißt. Deshalb bedeutet der Entschluß eines Mannes oder einer Frau, in ein Kloster einzutreten, zugleich die Aufgabe des Eigentums zum Zwecke der Sozialfürsorge (Armenpflege, Krankenpflege, Befreiung der Sklaven etc.). Wo Not und Armut auftraten, meldeten sich die Mönche, um zu helfen, und solange sie sich an den Regeln des *Basileios des Großen* orientierten — d. h. vor dem Niedergang des Mönchtums —, galten für die Klöster Reichtum und Besitz als nur zum Zwecke der Liebestätigkeit anvertraute Gottesgaben.

— VI —

Trotz dieser sozialen Tätigkeit des byzantinischen Mönchtums halte ich meine These, daß das Mönchtum zur realsoziologischen und wirtschaftlichen Entwicklung des byzantinischen Reiches keinen positiven Beitrag leistete, für verifizierbar. Denn erstens handelt es sich im Falle der caritativen Tätigkeit der Mönche um eine soziale Fürsorge, die die Auswirkungen des geistigen und materiellen Elends der Menschen zu lindern versuchte, aber für die Bekämpfung und die Beseitigung der *Ursachen* dieses Elends haben die Mönche in Byzanz nichts geleistet. Zweitens war diese soziale Fürsorge nur solange möglich, wie das Mönchtum sich an der von *Basileios dem Großen* geprägten *aktiven außerweltlichen Askese ausrichtete.* Da aber — wie wir schon am Anfang sagten — sich sowohl in Byzanz als auch im ganzen ostkirchlichen Raum eine *passive außerweltliche Askese* — deren Idealtypos wir auf dem Heiligen Berg Athos finden — durchsetzen konnte, hörten die Mönche auf, sich für »weltliche« Dinge zu interessieren, zu denen u. a. auch die soziale Fürsorge gehörte.

Abgesehen davon: während im Westen Höhen und Tiefen, Verfallszeiten und Wiederaufleben die wechselhafte Geschichte des Mönchtums kennzeichneten, lösten sich im byzantinischen Reich Perioden des Zerfalls und des Wiederaufbaus nicht ab. Es ist ein seltsames Phänomen, daß wir in Byzanz eine ununterbrochene Entwicklungslinie verfolgen können, in der die von *Basileios dem Großen* geprägte ideale Form des Mönchtums parallel zu den verschiedenen Verfallserscheinungen auftritt. Im 8. Jahrhundert z. B., als der Niedergang des Mönchtums bereits einen gefährlichen Punkt erreicht hatte, begegnen wir der Persönlichkeit des *Theodoros Studites* und seinem berühmten Studiu-Kloster.

Angesichts dieses Phänomens drängt sich die Frage auf: Überwog die positive oder die negative Seite des Mönchtums? Eine Frage allerdings, die soziologisch und wirtschaftlich gesehen keine Schwierigkeiten bieten kann. Denn eine gründliche Untersuchung der wirtschaftlichen Tätigkeit der Mönche zeigt uns unverkennbar, daß das Mönchtum die Finanzen des byzantinischen Reiches ruinierte und daß die quantitative Vermehrung des Mönchtums auf Kosten seiner Qualität die gesellschaftliche Ordnung zerbrach.

Obwohl also das byzantinische Reich dem Mönchtum auf dem Gebiet der sozialen Fürsorge vieles zu verdanken hat, blieb die Wirkung des Mönchtums auf die Wirtschaft und die Gesellschaft letztlich ungünstig. Die wenigen Mönche, die ihren Idealen treu blieben, konnten trotz ihrer ausgezeichneten sozialen Tätigkeit das Elend und die übrigen Folgen der Wirtschaftskrise, die die Masse der unverantwortlichen Mönche verursacht hatte, nicht mehr erfolgreich bekämpfen. Die Armenpflege der Wenigen reichte nicht mehr aus, um die Menge der Armen zu retten, die durch die Wirtschaftskrise ins Elend geraten waren. Schließlich ging die soziale Bedeutung des Mönchtums zurück, und sie verschwand allmählich ganz, zumal das byzantinische Mönchtum u. a. nie eine durchgreifende, große Reform erlebte, wie das im Westen oft der Fall war. Dadurch entstand aus dem Zerfall nie ein echter Neuanfang, wie noch das heutige Mönchtum in Griechenland beweist, das soziologisch gesehen keinerlei Bedeutung hat.

— VII —

Zusammenfassend ergeben sich aus der Behandlung unserer Thematik vier wichtige Feststellungen: *Erstens,* daß man die ostkirchliche Frömmigkeit nicht verstehen kann, wenn man die orthodoxe Kirche getrennt von ihrem Mönchtum und dessen Geschichte betrachtet. Denn es gibt wenige religiöse Phänomene, die wie das byzantinische Mönchtum das gesamte geistige, geistliche, soziale und kirchliche Leben ihrer Umgebung so tiefgehend beeinflußt haben. Ebensowenig kann man die zwischen der West- und der Ostkirche existierenden Unterschiede erfassen und begreifen, wenn man die Tatsache ignoriert, daß die gesamte Entwicklung des orthodoxen Mönchtums sich grundsätzlich unterscheidet von der Entwicklung des Mönchtums im Westen.

Zweitens: Das Mönchtum erscheint im Osten zunächst in der Form einer strengen *Anachorese,* d. h. der vollkommenen Absonderung von der Welt und jeder gesellschaftlichen oder auch nur gemeinschaftlichen Ordnung, wobei hier die von den Mönchen geprägte Askese eine *passive außerweltliche Askese* in ihrer reinsten Form ist.

Drittens: Zu einer organisierten Form gelangte das Mönchtum erst später, und zwar nach den Regeln des Gesetzgebers und Vaters des ostkirchlichen Mönchtums, *Basileios des Großen,* der dadurch, daß er auch die Anfänge des Mönchtums im Westen maßgebend beeinflußte, als Vorläufer der aktiven außerweltlichen Askese des gesamten christlichen Mönchtums bezeichnet werden muß. Dies läßt sich besser verstehen, wenn man daran denkt, daß er u. a. die Synthese »Gebet und Arbeit« (»Ora et labora«) zuerst prägte.

Die allgemein herrschende Meinung, daß die Synthese »Gebet und Arbeit« ein dem Westen zuzurechnendes Phänomen ist, kann sich nicht darauf stützen, daß es im Osten das Prinzip »Ora et labora« nicht gegeben hat. Wenn wir einmal aufhören würden, die Entwicklung im Osten und Westen *parallel* und unabhängig voneinander zu betrachten, würden wir eine lineare Entwicklung verfolgen können, die bis hin zur Entdeckung des »Ora et labora« im Neuen Testament zurückführt und die uns eine innere Kontinuität zwischen

der *aktiven außerweltlichen Askese Besileios des Großen* und der *innerweltlichen Askese* des asketischen Protestantismus erkennen ließe.

Viertens: Entscheidend für die verschiedenartige und gegensätzliche Entwicklung des östlichen und westlichen Mönchtums sowie der von ihnen beeinflußten Kirchen und Gesellschaftsformen war die Entfernung des byzantinischen Mönchtums von den Regeln *Basileios des Großen,* so daß das Mönchtum im Osten, im Gegensatz zum Westen, die *aktive außerweltliche Askese* und die Gemeinschaftsform aufgab, um zur Anachorese bzw. zur *passiven außerweltlichen Askese* zurückzukehren. Während im Westen das Mönchtum auf Grund einer rationellen Arbeitsteilung in der Gestalt von Orden — die es im Osten nie gab — zum Träger kultureller, sozialer und wirtschaftlicher Arbeit wurde, ging das byzantinische Mönchtum unter und überlebte nur in der Form der *Mystik* und *Frömmigkeit,* die im täglichen Leben der orthodoxen Kirche noch überall zu verspüren sind.

Bibliographische Hinweise

Reichhaltige Literatur sowie vielfältige Belege, anhand derer die im vorliegenden Aufsatz vertretenen Thesen verifiziert werden können, findet man in den folgenden Arbeiten des Verfassers *Demosthenes Savramis.*

Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums, Leiden/Köln 1962. — Der abergläubische Mißbrauch der Bilder in Byzanz, *OstKSt* 9 (1960) 174—192. — Die Kirchenpolitik Kaiser Leon III., *Südost-Forschungen* 20 (1961) 1—22. — Max Webers Beitrag zum besseren Verständnis der ostkirchlichen außerweltlichen Askese, *KZS* 15, Sonderheft 7 (1963) 334—358 (= Max Weber zum Gedächtnis, hrsg. v. *René König* u. *Joh. Winckelmann,* Köln-Opladen 1963). — »Ora et labora« bei Basilios dem Großen, *Mittellateinisches Jahrbuch* 2 (1965) 22—37 (= Festschrift für *Karl Langosch*) und: *Kyrios* 6 (1966) 129—149. »Ora et labora« bei Basilios dem Großen (Sonderdruck aus *Theologia*), Athen 1967 (1966) (griech.). — Wesen und Eigenart der griechisch-orthodoxen Kirche im Verhältnis zu westlichen Kirche, *Kyrios* 10 (1970) 65—75. — Basileios der Große, in: *Enzyklopädie »Die Großen der Weltgeschichte«,* Band II, Zürich 1972, 610—621. — Zwischen Himmel und Erde: Die orthodoxe Kirche heute, Stuttgart 1982.

Der Rechtsstatus des Heiligen Berges Athos nach der griechischen Verfassung, dem Europarecht und dem Völkerrecht*

Von Theodor J. Panagopoulos, Piräus

I. Historische Daten

Bevor ich mich den juristischen Problemen des Referats zuwende, die zahlreich sind, fühle ich mich verpflichtet, einige historische Daten über den Heiligen Berg mitzuteilen.

Die Politeia des Heiligen Berges wurde vom heiligen Athanasios Athonites im Jahre 963 gegründet, als er mit Unterstützung des byzantinischen Kaisers Nikiforos Phokas das Kloster Megisti Lavra gebaut hatte. Das Kloster hat seitdem den ersten Rang unter allen Klöstern inne. Es wurden noch weitere Klöster auf der Halbinsel Athos gegründet; ihre Gesamtzahl beträgt heute zwanzig. Viele davon befinden sich gegenwärtig in kultureller Blüte; junge Mönche, die das Hochschulstudium hinter sich haben, dienen den Klöstern mit Treue und Liebe. Unter ihnen gibt es auch Mönche aus Europa und Amerika. Diese erwerben aufgrund der Verfassung ohne weiteres die griechische Staatsangehörigkeit; sie lassen sich orthodox taufen und lernen die griechische Sprache. Eines dieser Klöster, »Simonos Petras«, hat in Frankreich in der Nähe von Grenoble eine Klause gegründet, die nur von Mönchen bewohnt wird, die nicht Griechen sind.

Dem muß noch hinzugefügt werden, daß man den Heiligen Berg nicht als Museum betrachten darf, dessen Hauptziel darin bestünde, die alten Bücher, Ikonen, Reliquien und andere heilige Gegenstände zu verwahren. Der Heilige Berg ist ein lebender Organismus (was ich persönlich während meiner wiederholten Besuche festgestellt habe). Selbstverständlich hüten die Klöster auch alle Schätze, die sich während ihrer über tausendjährigen Geschichte angesammelt haben. Besonders aber bringt der Heilige Berg eine neue Art von Lebensauffassung hervor: Mit dem Gebet zu Gott soll den Menschen neue Hoffnung gegeben werden. Das Leben der Mönche ist auf die Transzendenz gerichtet, die Organisation ist gelegentlich auch anarchisch. Das ist aber eine Erscheinungsform kultureller Tätigkeit und eine Unterordnung des Ich, auf daß der Mensch seine wirkliche Freiheit erreiche.

Der Rechtsstatus des Heiligen Berges gründet sich auf folgende Rechtsvorschriften:

a. *Art. 105 der griechischen Verfassung* gibt fast unverändert wieder, was Art. 109 bis 112 der Verfassung von 1927 und Art. 103 der Verfassung von 1952 bestimmten. Die Vor-

---

* Der Beitrag beruht auf einem Vortrag, der in dem Staats- und Völkerrechtlichen Seminar von Professor Joseph H. Kaiser in Freiburg gehalten wurde. Der Vortrag wurde inzwischen in griechischer Sprache veröffentlicht in: *Christianos* Nr. 24 (1985) 3—16.

schrift ist überschrieben mit dem Titel »Der Status des Heiligen Berges« und findet sich im letzten Kapitel des IV. Abschnittes im dritten Teil der Verfassung, der den Titel trägt »Organisation und Funktionen des Staates«.[1]

b. Die *Konstituierende Charta des Heiligen Berges* ist mit gesetzlichem Dekret vom 10./16. 9. 1926 gebilligt worden. Weitere Grundlagen sind jüngere Gesetzte wie z. B. das Gesetz Nr. 1166/1981, das die jährliche finanzielle Unterstützung des Staates für die Heiligen Klöster festlegt, und das Gesetz Nr. 1198/1981 über die Regelung verschiedener Bereiche, die die Veräußerung von Immobilien außerhalb der Halbinsel betreffen.

c. Das *Zivil- und Strafrecht* regelt die ordentliche Zivil- und Strafrechtspflege auf dem Heiligen Berg. Für Verbrechen, die auf dem Heiligen Berg begangen werden, sind die Gerichte in Thessaloniki zuständig. Für andere Vergehen sind die Epistasia (Aufsichtsbehörde) und die Gerontia (ein weiteres Organ des Heiligen Berges) zuständig, unabhängig davon, ob der Schuldige Laie oder Mönch ist. Für schwere Delikte sind Berufung und Revision vorgesehen. Über privatrechtliche Streitigkeiten entscheiden die Klöster auf dem Heiligen Berg.

d. Eine weitere Grundlage sind die *Verordnungen und Vorschriften der* zwanzigköpfigen *Synaxis*; sie müssen immer mit der Konstituierenden Charta übereinstimmen.

In bezug auf ihre geistliche Seite müssen sie von dem Ökumenischen Patriarchat genehmigt werden, weil der Heilige Berg geistlich dem Ökumenischen Patriarchat untersteht.

Das *Völkerrecht*, insbesondere die *Verträge von Sèvres (1920) und Lausanne (1923)*, sind eine weitere Rechtsgrundlage. Die Rechte der drei Klöster, die von Mönchen bewohnt werden, die nicht die griechische Nationalität, sondern nur die griechische Staatsangehörigkeit haben, d. h. der Klöster Chilandariou (mit Mönchen aus Serbien), Zografou (mit Mönchen aus Bulgarien), Panteleimonos (mit Mönchen aus Rußland) und der Skiti Prodromou, ein abhängiges Klosterinstitut (mit Mönchen aus Rumänien), sind gewährleistet durch Art. 13 des Vertrages von Sèvres in Zusammenhang mit Art. 62 des *Vertrages von Berlin vom 13. 7. 1878.*

II. Der Rechtsstatus des Heiligen Berges gemäß griechischem Verfassungsrecht

Es ist also die geltende Verfassung Griechenlands, insbesondere Artikel 105, die den Rechtsstatus des Heiligen Berges sicherstellt. Die Auslegung dieses Artikels führt zu folgenden Ergebnissen:

a. Der Heilige Berg ist nach dem alten privilegierten Status ein sich selbstverwaltender Teil des griechischen Staates mit vollkommener Autonomie.

---

[1] Vgl. *Sp. Trojanos*, Vorlesungen des Kirchenrechts, 2. Auflage, Athen 1984, S. 470 ff. (griech.); *N. Antonopoulos*, Der Verfassungsschutz des Status des Heiligen Berges, Athen 1958 (griech.).

b. Hinsichtlich der geistlichen Aufsicht steht der Heilige Berg unter der Zuständigkeit des Ökumenischen Patriarchats.

c. Alle, die sich auf den Heiligen Berg zurückziehen, erwerben ohne weiteres die griechische Staatsangehörigkeit, unabhängig davon, welche Nationalität sie haben.

d. Der Heilige Berg wird seinem Rechtsstatus nach von 20 Klöstern verwaltet. Der Boden der Halbinsel darf nicht enteignet werden.

e. Vertreter der 20 Klöster bilden die »Heilige Gemeinschaft«. Die Konstituierende Charta des Heiligen Berges ist von den 20 Klöstern verfaßt und beschlossen und durch das Ökumenische Patriarchat und das griechische Parlament bestätigt worden. Die Anzahl der Klöster darf nicht geändert werden.

f. Während also für die Einhaltung der geistlichen Ordnung des Heiligen Berges das Ökumenische Patriarchat zuständig ist, ist die Verwaltung im übrigen Sache des griechischen Staates, der auch für die öffentliche Ordnung und Sicherheit allein verantwortlich ist. Die souveränen Rechte des griechischen Staates werden durch einen Gouverneur wahrgenommen.

g. Das Griechische Gesetz regelt die Gerichtsgewalt sowie die existierenden Zoll- und Steuerprivilegien des Heiligen Berges.

Diese sich aus Artikel 105 der Verfassung ergebenden Prinzipien könnten nur durch Änderung der griechischen Verfassung geändert werden, und zwar gemäß dem Verfahren, das Artikel 110 der Verfassung für die Verfassungsänderung vorsieht. Der Gesetzgeber darf diese Prinzipien nicht antasten. Dem ist hinzuzufügen, daß Artikel 105 auch nicht außer Kraft gesetzt werden kann im Fall eines vom Präsidenten der Republik erklärten Ausnahmezustandes.

Artikel 105 der Verfassung schützt also den alten privilegierten Status des Heiligen Berges, ein Recht, das auf kaiserlichen goldenen Bullen, Sigilien und Firmanen der Sultane, Statuten und Gewohnheitsrechten beruht, das also lange vor der Geltung des Artikels 105 der Verfassung von 1975 und der einschlägigen Artikel 109 bis 112 der Verfassung von 1927 existierte. Der Schutz geht soweit, daß bei einem Konflikt zwischen Artikel 105 und anderen Artikeln der Verfassung Artikel 105 den Vorrang hat.

Das läßt sich an einem Beispiel illustrieren, das zeigt, daß Bestimmungen der Konstituierenden Charta des Heiligen Berges Normen der griechischen Verfassung widerstreiten können: Es ist verboten, auf dem Territorium des Heiligen Berges Vereine zu gründen (Artikel 183). Es versteht sich, daß die Verfassungsmäßigkeit dieser Bestimmung auch schon in Zweifel gezogen wurde. In jedem solchen Fall muß im einzelnen geprüft werden, wie Konflikte etwa zwischen persönlichen Freiheiten und der Religionsfreiheit gelöst werden können.

Die Selbstverwaltung des Heiligen Berges könnte also von griechischer Seite nicht eingeschränkt werden ohne eine Änderung der griechischen Verfassung. Die Selbstverwaltung wird ausgeübt in zwei Stufen: auf der unteren durch die Klöster und auf einer oberen Stufe durch die »Heilige Gemeinschaft«. Gemäß Artikel 105, Paragraph 2, Absatz 2 der

griechischen Verfassung darf nicht nur die Zahl, sondern auch die Rangordnung der Klöster nicht geändert werden. Hinsichtlich der Lebenshaltung der Mönche wird zwischen koinobitischen (16 Klöster) und idiorhythmischen (4 Klöster) Klöstern unterschieden. In Art. 85 der Konstituierenden Charta des Heiligen Berges ist die Möglichkeit der Umwandlung eines idiorhythmischen in ein koinobitisches Kloster vorgesehen, während das Gegenteil nicht erlaubt ist. Es ist zu erwarten, daß im Laufe der Zeit alle zwanzig Klöster koinobitisch werden.

Die Klöster sind juristische Personen des öffentlichen Rechts und üben intern durch Rechtsetzung und Verwaltung Hoheitsrechte aus.[2] Sonderorgane der Klöster (die Gerontia in den koinobitischen Klöstern und die Versammlung der Vorsteher in den idiorhythmischen Klöstern) haben die Zuständigkeit, kirchliche Verfehlungen und Disziplinarvergehen der Mönche, die sich in den Klöstern befinden, abzuurteilen. Eine weitere Zuständigkeit haben diese Organe auch bei Verstößen gegen Polizeirecht und bei Preisverstößen: Vergehen, die sowohl von Mönchen als auch von Laien, die sich in der örtlichen Zuständigkeit eines Klosters befinden, verübt werden können. Sie entscheiden auch über Streitigkeiten zwischen zwei Klausen desselben Klosters über die Grenzen ihrer Besitztümer.

Die Organe der koinobitischen Klöster sind: der Abt, der Ausschuß und die Gerontia. Alle Mönche eines Klosters wählen in geheimer Stimmabgabe ihren Abt auf Lebenszeit. Die Gerontia ruft die Mönche für die Wahl des Abtes zusammen. Zunächst werden zwei Personen gewählt, die die Qualifikation haben, um als Abt gewählt zu werden; im Anschluß daran wird aus diesen beiden der Abt gewählt. Das Protokoll der Wahl wird der »Heiligen Gemeinschaft« mitgeteilt. Diese unterrichtet das Ökumenische Patriarchat über die Wahl; sie ist auch zuständig, den neuen Abt gemäß den traditionellen Bräuchen einzusetzen. Der Abt hat ausschließlich geistliche Macht über die Mönche des Klosters. Er übt vollziehende Gewalt aus, indem er mit dem Ausschuß zusammenwirkt. Abt und Ausschuß vollstrecken die Beschlüsse der Gerontia. Wenn Unstimmigkeiten zwischen Abt und Ausschuß bestehen, werden diese von der Gerontia entschieden. Ein Mitglied dieses Organs tritt an die Stelle des Abts, wenn dieser abwesend oder an der Ausübung seiner Pflichten gehindert ist. Der Ausschuß besteht aus zwei oder drei Mitgliedern, die von der Gerontia für ein Jahr gewählt werden. Diese kann mit schriftlicher Zustimmung der Stimmenmehrheit der Mönche des Klosters einen Abt absetzen, sei es wegen Abweichungen, sei es wegen Unzulänglichkeiten in der Amtsführung.

Organe der idiorhythmischen Klöster sind: der Vorstand und die Versammlung der Vorsteher. Der Ausschuß ist das Exekutivorgan und kann über alle Fragen entscheiden, die nicht zu der ausschließlichen Zuständigkeit der Versammlung zählen.

Von den Klöstern mit Hoheitsbefugnissen werden sogenannte abhängige Klöster unterschieden, die eine Form des Einsiedlerlebens eröffnen; es wird dadurch die moralische Vollkommenheit des Menschen erstrebt, die ihn näher zu Gott bringen soll.

Das zentrale klösterliche Verwaltungsorgan ist die schon erwähnte »Heilige Gemeinschaft« (*Ἱερὰ Κοινότης*). Ihr Sitz ist in der Hauptstadt des Heiligen Berges, Karyes. Sie

---

[2] Vgl. *Sp. Trojanos*, Die Natur der juristischen Persönlichkeit der Heiligen Klöster des Heiligen Berges, *Christianos* Nr. 27 (1984) 110ff. (griech.).

setzt sich aus Vertretern der 20 Klöster zusammen. Diese werden jeweils von dem Kloster, das sie vertreten, für ein Jahr gewählt, und zwar mit der Möglichkeit der Wiederwahl. Untereinander sind sie persönlich gleichrangig, bei Sitzungen entspricht ihr Rang jedoch dem Ehrenplatz der Klöster, die sie vertreten. Die »Heilige Gemeinschaft« tagt dreimal in der Woche gemäß ihrer Geschäftsordnung. Ihre Beschlüsse werden dem Gouverneur zur Überprüfung der Rechtmäßigkeit unterbreitet; er ist auch zuständig für die Vollstreckung der Beschlüsse.

Ein Obersekretär der »Heiligen Gemeinschaft« führt deren Bücher und das Archiv, hat jedoch kein Stimmrecht. Die »Heilige Gemeinschaft« ist auch zuständig für die Genehmigung der inneren Ordnungen der Klöster und führt die Aufsicht über die gute Führung in den Klöstern. Im Fall einer finanziellen Krise in einem der Klöster ist sie verpflichtet, zu intervenieren. Sie hat auch richterliche Befugnisse: in 2. Instanz über die Gerichtsurteile der Klöster und in 1. Instanz bei Streitigkeiten zwischen den Klöstern.

Die »Heilige Epistasia« (*Ἱερὰ Ἐπιστασία*) ist ein zentrales Verwaltungsorgan auf dem Heiligen Berg und besteht aus vier Mitgliedern. Sie konstituiert sich aus fünf Gruppen; je vier der zwanzig Klöster gehören einer Gruppe an. An der Spitze jeder Gruppe steht ein Kloster, das zu den fünf vorrangigen zählt: Es sind dies die Klöster Megisti Lavra, Vatopediou, Iviron, Chilandariou und Dionysiou. Jede der fünf Gruppen übt die Epistasia jeweils für ein Jahr aus. Das Verwaltungsjahr beginnt am 1. Juni und endet am 31. Mai. Sitz der Epistasia ist die Hauptstadt Karyes. Die Mitglieder der Epistasia sind gleichrangig, der Vorsitzende ist primus inter pares. Die Beschlüsse werden mit Stimmenmehrheit getroffen, im Falle von Stimmengleichheit entscheidet die »Heilige Gemeinschaft«.

Die Heilige Epistasia führt den Schriftverkehr und ein Siegel, das aus vier Teilen besteht: Jedes Mitglied siegelt einen Teil. Dieses Organ hat auch die Befugnis, Personen auszuweisen, die arbeitslos sind oder Ordnungswidrigkeiten begangen haben. Es verwaltet auch die gemeinschaftliche Kasse, in welche die Klöster Pflichtbeiträge gemäß Beschlüssen der außerordentlichen Versammlung der zwanzig Mitglieder leisten. Die Ausgaben werden auf der Basis eines jährlichen Haushaltsvoranschlags, der von der »Heiligen Gemeinschaft« genehmigt wird, vorgenommen.

Die soeben genannte außerordentliche Versammlung (*Σύναξις*) der zwanzig Mitglieder besteht aus den Äbten und Vorstehern der Klöster. Die Versammlung tagt zweimal im Jahr, einmal im Frühling, und zwar am fünfzehnten Tage nach Ostern, ein weiteres Mal am 20. August.

Die Zuständigkeiten des griechischen Staates auf dem Heiligen Berg bestimmen sich nach Artikel 105, § 4 der Verfassung. Sie betreffen vor allem die öffentliche Sicherheit und Ordnung. Die staatlichen Befugnisse werden von einem Gouverneur ausgeübt (Artikel 105, § 5), dessen Pflichten im einzelnen durch Gesetz bestimmt sind (einschlägig namentlich das Gesetz 6010/1934, geändert und ergänzt durch das Notgesetz 758/1937).

Der Heilige Berg gehört zu den Zuständigkeiten des griechischen Außenministeriums, der Gouverneur wird deshalb durch Dekret des Außenministers bestellt. Er hat den Rang eines Präfekten und ist Verwaltungsorgan. Er kontrolliert die Rechtmäßigkeit der von den Organen der klösterlichen Selbstverwaltung gefaßten Beschlüsse. Soweit die Akte des Gouverneurs Verwaltungsakte sind, können sie vor dem Parlament angefochten werden.

Die Kontrolle durch das Parlament erstreckt sich jedoch nicht auf die Beziehungen der Mönche und der Klöster untereinander und auch nicht auf die Beziehungen der Klöster zur »Heiligen Gemeinschaft«.

Die geistliche Aufsicht über den Heiligen Berg ist eine Zuständigkeit des Ökumenischen Patriarchats. Gemäß Artikel 52 der Konstituierenden Charta des Heiligen Berges erstreckt sie sich namentlich auf die Beziehungen zwischen Patriarchat und Heiligem Berg, auf die Genehmigung von Beschlüssen, die von der außerordentlichen Versammlung gefaßt werden, auch beurkundet das Patriarchat die Umwandlung idiorhythmischer in koinobitische Klöster (Artikel 85 der Charta).

Die Synode des Ökumenischen Patriarchats hat richterliche Befugnisse, z. B. wenn sie gegen Beschlüsse der »Heiligen Gemeinschaft« angerufen wird; Streitigkeiten solcher Art können auch einem Sondergericht zugewiesen werden.

III. Heiliger Berg und Recht der Europäischen Gemeinschaft

Griechenland gehört seit Januar 1981 der EG an, das Recht der EG hat Vorrang vor nationalem Recht[3]. Dem trägt grundsätzlich Artikel 28 Abs. 1 der Verfassung Rechnung, wonach die allgemein anerkannten Regeln des Völkerrechts und die internationalen Verträge nach Zustimmung durch das Parlament Bestandteil des griechischen Rechts werden und jeder entgegenstehenden Gesetzesbestimmung vorangehen.

Auf dem Gebiet des Heiligen Berges gelten Ordnungen, die seinen althergebrachten privilegierten Status ausmachen und durch die geltende Verfassung geschützt sind. Diese Ordnungen beinhalten auch Ausnahmen von geltendem griechischen Recht: bestimmte Dinge sind anders geregelt als im übrigen Hoheitsgebiet Griechenlands, sie können sogar im Widerspruch zu Bestimmungen der Verfassung (über die Grundrechte) und nicht weniger im Gegensatz zu Regelungen des EG-Rechts stehen.

Die Ordnungen des Heiligen Berges verbieten insbesondere:

a) Die Niederlassung von Andersgläubigen oder Schismatikern (damit übereinstimmend auch ausdrücklich eine Bestimmung der griechischen Verfassung). Das Verbot der Niederlassung von Andersgläubigen ist mit dem Grundsatz der Freizügigkeit der Staatsangehörigen der Mitgliedsstaaten innerhalb der Gemeinschaft nicht zu vereinbaren.

b) Gemäß Artikel 186 der Konstituierenden Charta darf kein weibliches Wesen das Gebiet des Heiligen Berges betreten. Die griechische Rechtsverordnung 2623/1953 bedroht Verstöße mit Gefängnisstrafe von 2 bis 14 Monaten.[4]

---

[3] Vgl. *Pr. Dagtoglou*, Europäisches Gemeinschaftsrecht, Athen 1979, S. 77 ff. (griech.); *N. Skandamis*, Der Heilige Berg und die Europäischen Gemeinschaften, *Ἑλληνικὴ ἐπιθεώρηση Εὐρωπαϊκοῦ Δικαίου* 2 (1983) 271 ff. (griech.).

[4] Vgl. *Sp. Papadatos*, Das Problem des *ἄβατον* des Heiligen Berges, Thessaloniki 1969 (griech.); *Ch. Papastathis*, Das *ἄβατον* des Heiligen Berges für Frauen, *Armenopoulos* 33 (1979) 80 ff. (griech.); *An. Marinou*, Das Verbot des Zutritts von Frauen zum Heiligen Berg, *Festschrift für Metropolit Kitrus Barnabas*, Athen 1980, S. 231 ff. (griech.).

c) Griechische Staatsangehörige bedürfen für einen Besuch auf dem Heiligen Berg einer vorherigen schriftlichen Erlaubnis der »Hiera Epistasia«; Ausländer benötigen ein Sondervisum des Griechischen Außenministeriums (Artikel 176 der Konstituierenden Charta des Heiligen Berges).

d) Verboten ist der Aufenthalt von Mönchen bzw. Novizen, die keine Kutte tragen, oder auch von Mönchen, die nicht einem Athoskloster angehören (Artikel 177 und 178 der Charta).

e) Vereine dürfen auf dem Gebiet des Heiligen Berges nicht gegründet werden; die einschlägige Bestimmung des Artikel 183 der Charta steht in unmittelbarem Widerspruch zu Artikel 12 der geltenden Verfassung Griechenlands, der das Recht zur freien Gründung von Vereinen innerhalb des griechischen Hoheitsgebietes garantiert.

f) Verboten sind auch Bekehrungsversuche (Proselytentum), nicht nur auf religiösem, sondern auch auf moralischem und sozialem Gebiet und sogar in nationaler Hinsicht (Artikel 184 der Charta).

g) In den Klöstern dürfen keine beruflichen Tätigkeiten ausgeübt werden wie die Führung von Geschäften oder Handel mit auf dem Berg nicht benötigten Gegenständen (Artikel 175 der Charta). Eine Niederlassung von Laien zu beruflichen Zwecken ist nur nach vorheriger Genehmigung durch die »Hiera Epistasia« gestattet (Artikel 37 und 184 der Charta).

h) Besondere Regeln bestehen für die Erbfolge:
Sind keine Erben vorhanden, so tritt an deren Stelle nicht wie nach gemeinem Recht der griechische Staat, sondern die »Heilige Gemeinschaft« oder das betreffende Kloster.

i) Es sind auch noch Zoll- und Steuerbefreiungen zu erwähnen, die speziell für das Gebiet des Heiligen Berges gelten. Jeder Mönch ist berechtigt, jährlich Waren im Werte von ca. 1.000,— Drachmen zollfrei einzuführen; sonst wird griechischen Staatsangehörigen für den Import nach Griechenland ein weit höherer Warenwert zugestanden. Von jeder Steuer befreit sind Übertragungen von Vermögen auf dem Gebiet des Heiligen Berges und auch Einkommen aus Produkten, die auf dem Athos erzeugt werden.

Bei Unterzeichnung des Vertrages über den Beitritt Griechenlands zur EG wurde Vorsorge dafür getroffen, den skizzierten privilegierten Rechtsstatus des Heiligen Berges aufrechtzuerhalten. Zu diesem Zweck haben die Bevollmächtigten der Mitgliedsstaaten und Griechenlands die Gemeinsame Erklärung Nr. 4 unterzeichnet, die somit Gemeinschaftsrecht geworden ist.

Darin wird der besondere Rechtsstatus des Heiligen Berges anerkannt, so wie es in Artikel 105 der griechischen Verfassung gewährleistet ist. Die Vertragspartner sind sich einig, daß diese Ausnahme ausschließlich aus geistlichen und religiösen Gründen gewährt wird. Die EG hat sich in der Gemeinsamen Erklärug Nr. 4 verpflichtet, dafür zu sorgen, daß diese geistlichen und religiösen Belange bei der Ausarbeitung von EG-Recht berücksichtigt werden.

Die Mitgliedsstaaten haben damit die Einzigartigkeit des Heiligen Berges anerkannt und die EG-rechtlichen Voraussetzungen für eine Aufrechterhaltung dieser Tradition konzediert.

Es gibt auf dem europäischen Kontinent keinen anderen Mönchsstaat, keine andere klösterliche Politeia mit einer ununterbrochen über tausend Jahre währenden Geschichte und geistlichen Blüte.

Begegnung zwischen Reformation und Ostkirche in Siebenbürgen

Einige Beobachtungen zur Veröffentlichung zweier Lehrgedichte des Gregor von Nazianz durch Valentin Wagner in Kronstadt, 1555

von Hermann Pitters, Sibiu-Hermannstadt

Das Gespräch zwischen den Kirchen der Reformation und der Ostkirche ist keineswegs erst eine Frucht der ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts. Früh schon richtete sich das Interesse der Reformatoren des 16. Jahrhunderts auf die »romfreie« orientalische Christenheit. Schon in Luthers Leipziger Disputation spielte deren Existenz eine nicht unbedeutende Rolle. Von Melanchthons Bemühungen um das Gespräch mit der Orthodoxie bis hin zur Erstellung der Confessio Augustana Graeca sind wir gut unterrichtet, ebenso vom ausführlichen Briefwechsel der Tübinger evangelischen Theologen mit dem Ökumenischen Patriarchat. Freilich war für die evangelischen Theologen des 16. Jh. in Deutschland griechische Theologie etwas beinahe »Exotisches«. Man kannte sie nur durch sporadische Begegnungen mit ins Land kommenden Griechen und ihr reiches theologisches Erbe war noch wenig erschlossen.

Anders verhielt es sich damit in Siebenbürgen. Hier hatte sich die Reformation unter der siebenbürgisch-sächsischen Bevölkerung bereits in den frühen zwanziger Jahren des 16. Jh. auszubreiten begonnen und war zu Beginn der 40er Jahre (nach dem vorläufigen Abschluß des Bürgerkrieges zwischen den Anhängern Johann Zapolyas und Ferdinands von Habsburg nach der unglücklichen Schlacht von Mohács im Frieden von Großwardein 1538) zum Durchbruch gekommen[1]. 1542 hatte sie der Kronstädter Stadtrat durch den gelehrten Ratsherrn Johannes Honterus für die Stadt selbst und das sie umgebende Burzenland geordnet durchführen lassen. Die Grundschrift dazu, die »Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius provinciae Barcensis«, 1543 in Kronstadt gedruckt, hatte die lebhafte Zustimmung der Wittenberger Reformatoren gefunden, und Melachthon hatte sie mit einer eigenen Vorrede versehen in Wittenberg neu herausgegeben. In der Einleitung zu diesem sog. »Reformationsbüchlein« wird u. a. unmittelbar auf das Gespräch mit Vertretern der Ostkirche hingewiesen. Hier gab es ja seit jeher in allerengster Nachbarschaft

---

[1] Zur siebenbürgischen Reformationsgeschichte vgl. unter vielen anderen: *Fr. Teutsch,* Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, Hermannstadt 1921, Bd. 1, S. 189 ff; *E. Roth,* Die Reformation in Siebenbürgen, I und II, Köln-Graz 1962 *K. Reinerth,* Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen, Köln-Wien 1979; *L. Binder,* Die Reformation, in: Geschichte der Deutschen auf dem Gebiete Rumäniens, 1. Bd., Bukarest 1979; *H. Pitters,* Luther und die Anfänge der Reformation in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche, in: *FS zum 500. Geburtstag Luthers,* Sibiu-Hermannstadt 1983.

die orthodoxe Kirche der Rumänen. Die Handelsbeziehungen der siebenbürgischen Städte reichten weit in die Levante. Griechische Kaufleute hatten ihre Handelsniederlassungen in Kronstadt und Hermannstadt. Man begegnete den Vertretern der Ostkirche ständig im Alltag und lebte mit ihnen zusammen. In den orthodoxen Klöstern der benachbarten Moldau und Walachei lebten Mönche, die mit dem heiligen Berge des Athos enge Beziehungen pflegten, sie verfügten über Bibliotheken mit wertvollen griechischen Handschriften. Schon um die Wende vom 15. zum 16. Jh. vom Geist des Humanismus berührt, an den dieser neuen Geistesströmung aufgeschlossenen Universitäten von Wien und Krakau, aber auch in Italien selbst ausgebildet, wandte man sich begeistert auch den griechischen Studien zu, und da waren die gebildeten Vertreter der Ostkirche gern gesuchte Lehrer und Gesprächspartner. Man begann in der humanistischen Bibliothek des Kronstädter Gymnasiums, das Honterus — er war Magister der Wiener Universität, hatte in Krakau an der dortigen Adelsakademie unterrichtet und Bücher veröffentlicht, die damals zu Bestsellern wurden, anschließend hatte er längere Zeit in Basel gewirkt — zu einer höheren Lehranstalt ausgebaut hatte, eine Sammlung solcher griechischer Handschriften anzulegen und sich dem Studium des Griechischen intensiv zu widmen. 1540 schon hatte Honterus neben vielen anderen Büchern, die den vollständigen Lehrgang des Triviums und Quadriviums abdeckten, auch patristische Texte in seiner eigenen Druckerei herausgegeben, neben Schriften Augustins bezeichnenderweise auch griechische Texte (des Nilus von Ankyra, des Evagrius Ponticus, des Thalassius Lybianus und Gregors von Nazianz)[2]. Ein enger Mitarbeiter des Honterus, Valentin Wagner, später sein Nachfolger im Kronstädter Stadtpfarramt, hatte in Wittenberg studiert und hatte eine umfassende Darstellung der evangelischen Glaubenslehre in Form eines Katechismus (nach dem Vorbild der platonischen Dialoge stellt der Schüler Fragen, und der Lehrer gibt darauf ausführliche, klärende Antworten) in griechischer Sprache abgefaßt. Melanchthon zollte dieser Arbeit hohes Lob. Wagner hat diesen Text 1550 in Kronstadt in der eigenen, von Honterus übernommenen Druckerei erscheinen lassen[3]. Wie die »Augustana Graeca« ist auch dieses Buch dem Ökumenischen Patriarchen zur Begutachtung bzw. zur Information über die grundlegen-

---

[2] Vgl. hierzu: *K. K. Klein,* Der Humanist und Reformator Johannes Honterus, Hermannstadt 1935, S. 176 ff; *H. Pitters,* Patristische Dichtung in den Veröffentlichungen des Johannes Honterus, in: *Festschrift für Bischof D. Albert Klein,* Hermannstadt 1980, S. 58 ff; *ders.*, Honterus als Herausgeber der Sinnsprüche des Thalassius, in: *Festschrift für Hermann Binder,* Hermannstadt 1981, S. 101 ff.

[3] Das Buch umfaßt über 200 Seiten, ein Exemplar in der Bibliothek des Brukenthal-Museums in Hermannstadt. Vgl. Dazu: *H. Schuller,* Valentin Wagners Katechesis in Auswahl und deutscher Übersetzung, Kronstadt 1927; *Fr. Teutsch,* Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, Hermannstadt 1921, Bd. 1, S. 1, S. 334; *H. Pitters,* Orthodox-lutherische Beziehungen in Rumänien, *KO* 20 (1977) 181 f.
Über Valentin Wagner vgl. *Jos. Trausch — F. Schuller,* Schriftsteller-Lexikon oder biographisch-literarische Denkblätter der Siebenbürger Deutschen, Kronstadt 1868—1871 und Hermannstadt 1902, Bd. 3, 469 ff. und Bd. 4, 489 ff; *H. Schuller* in: Mitteilungen der Deutschen Akademie, München 1934, Bd. 9, S. 351—369; *K. K. Klein,* (s. Anm. 2), S. 191 f; *E. Roth,* Die Reformation in Siebenbürgen, II, Köln-Graz, 1964, S. 67 ff; *B. Capesius,* Sie förderten den Lauf der Dinge, Deutsche Humanisten auf dem Boden Siebenbürgens, Bukarest 1967, S. 199 ff; *K. Reinerth,* Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen, Köln-Wien 1979, S. 91 ff; *ders.*, Der Kronstädter Magister Valentin Wagners Wittenberger Studium, *ARG* 59 (1968) 25—41.

den reformatorischen Glaubensinhalte übersandt worden. Wie Honterus war auch Wagner an griechischer patristischer Literatur interessiert. So gab er 1555 neben vielen anderen Veröffentlichungen auch eine Sammlung griechischer Gedichte heraus. Mit dieser Veröffentlichung wollen wir uns nun etwas näher beschäftigen.

Der Titel dieser 57 Seiten umfassenden Schrift lautet:
»*Γνῶμαι τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου ἐπισκόπου Ναζιανζοῦ, καὶ ἄλλων διαφόρων ποιητῶν, συλλεγεῖσαι εἰς κοινὴν τῶν φιλομαθῶν ὠφέλειαν. Ἐν Κορώνῃ τῆς Τρανσυλουανίας*« (1555)[4].

Das Büchlein gliedert sich deutlich in zwei Teile. Auf den ersten 21 Seiten werden zwei ziemlich umfangreiche Lehrgedichte des Gregor von Nazianz wiedergegeben, während der umfangreichere zweite Teil auf den Seiten 23—57 insgesamt 73 kürzere und längere Gedichte in alphabetischer Anordnung enthält, die dem sagenhaften Menander »und anderen verschiedenen Poeten« zugeschrieben werden.

Wir befassen uns hier nur mit den beiden Gedichten des Gregor von Nazianz. Es handelt sich dabei eigentlich um zwei Sinnspruch-Reihen, in denen jeder Spruch für sich selber steht, so daß in den Gedichten kein größerer Sinnzusammenhang vorliegt. Das erste Lehrgedicht trägt die Überschrift »*Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ἐπισκόπου Ναζιανζοῦ, Γνῶμαι τετράστιχοι*« und umfaßt insgesamt 240 Verszeilen, also im ganzen 60 Vierzeiler, die jeweils eine Einheit bilden (12 Textseiten). Das zweite trägt den Titel: »*Τοῦ αὐτοῦ γνωμικὰ δίστιχα*« und enthält etwas über 70 Zweizeiler (7 Seiten)[6].

Diese Spruchsammlungen zählen zu den Lehrgedichten moralischen Inhaltes des Gregor von Nazianz. Er hat neben seinen theologisch sehr wertvollen, inhaltreichen Reden bekanntlich viele poetische Werke, vor allem dogmatische Lehrgedichte und solche mit autobiographischer, erzählender Thematik hinterlassen[7]. Die Moralgedichte bestehen größtenteils aus einer »trockenen« Aneinanderreihung mehr oder weniger tiefsinniger Sentenzen. Freilich läßt sich auch aus ihnen bei näherem Zusehen die gesamte Theologie Gregors herauslesen.

Gewiß liegt der Schwerpunkt der Theologie des Gregor von Nazianz, eines der drei »großen Kappadozier« des 4. Jh., auf trinitätstheologischem Gebiet. Seine fünf großen

---

[4] Das einzige erhaltene Exemplar findet sich in der ungarischen Nationalbibliothek in Budapest. Vgl. Régi magyarorszâgi nyomtatványok, 1473—1600, Budapest 1971, Nr. 115. Durch frdl. Vermittlung von Prof. Tibor Fábiny wurde mir ein Mikrofilm dieses Buches überlassen, wofür ich der Bibliothek und Prof. Fábiny herzlich danke.

[5] Die Wagner'sche Textausgabe, Kronstadt 1555, stimmt bis auf kleine Abweichungen im Text und den Zusatz eines Vierzeilers am Ende mit der Ausgabe in *PG* 37, 928—945 völlig überein. (Wir bezeichnen dieses Gedicht im folgenden mit I).

[6] Mit kleinen Textabweichungen und einigen Umstellungen ist der Text der Ausgabe *Wagners* mit der in *Migne, PG* 37, 916—927 identisch. (Wir bezeichnen dieses Gedicht fortan mit II).

[7] Vgl. hierüber: *Berth. Altaner—Alfr. Stuiber:* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg 1966, S. 298 ff; *B. Wyss.* Gregor von Nazianz, ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts, Darmstadt 1962; *I. Gh. Coman,* Poezia Sfîntului Grigorie de Nazianz (Die Dichtung des Heiligen Gregor von Nazianz), *Studii Teologice,* Bukarest 1958, Heft 1—2, S. 68 ff; *W. Ackermann:* Die didaktische Poesie des Gregor von Nazianz, Leipzig 1903.

theologischen Reden aus dem Jahr 380 und sein Mitwirken am II. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel 381, dessen Ergebnis er entscheidend mitbestimmt hatte, haben ihm später, auf dem V. Ökumenischen Konzil 553 den Ehrentitel »der Theologe« eingebracht. 45 Homilien und 245 Briefe hat er hinterlassen, die diesen Titel rechtfertigen. Seine poetischen Werke sind theologisch vielleicht nicht so sehr ergiebig, zumal seine moralischen Lehrgedichte. Es geht in ihnen aber doch um eine anthropologisch-soteriologische Grundfrage, die gerade auch für die spätere theologische Arbeit bedeutungsvoll ist: Inwieweit ist der Mensch mit seinem sittlichen Handeln am persönlichen Heilsempfang beteiligt? Wie verhalten sich göttliche Vorsehung und menschliche Verantwortung zueinander?

Über die göttliche Vorsehung hat Gregor mehrere umfangreiche dogmatische Lehrgedichte verfaßt, so daß zu diesem Thema und zum Verhältnis von Gnadenwahl und verantwortlichem Mitwirken des Menschen bei der Erlangung des Heils an anderer Stelle sicher mehr und deutlicheres nachzulesen ist[8]. Jedoch klingt die Fragestellung auch in den beiden von Wagner in Kronstadt veröffentlichten Lehrdichtungen durch. Wagner hat diese zentrale theologische Frage in seiner »Katechesis« ebenfalls ausführlich behandelt[9]. Sie bildet zweifellos neben dem Fragenkomplex von »Schrift und Tradition« das spannendste und zugleich spannungsgeladenste Thema des Gespräches zwischen Reformation und Orthodoxie.

Wagner wollte mit seiner Veröffentlichung der beiden Lehrgedichte Gregors des Theologen — ähnlich wie vorher Honterus mit seinen griechischen Väterveröffentlichungen — gewiß mehr tun, als den Schülern des Kronstädter Gymnasiums entsprechenden Lesestoff für sprachliche Übungen zu liefern. Es ging ihm zweifellos auch — und zuerst — um das Aufgreifen gesunder altkirchlicher Überlieferung, die dem eigenen reformatorischen Werk dienstbar gemacht werden soll. Reformation der Kirche heißt ja, zurückzukehren zu den reinen Quellen der Schrift und zu den ungetrübten Quellen der ältesten Kirchenlehre. Hier haben neben Augustinus eben auch die alten griechischen Väter ihren Platz. Aus dem Schatz ostkirchlicher Überlieferung kann und soll darum Wertvolles ans Tageslicht gehoben werden. Über diesen gemeinsamen Besitz kann es zu fruchtbaren Gesprächen mit den benachbarten Vertretern der Orthodoxie, mit den rumänischen und griechischen Theologen kommen, aus deren Klosterbibliotheken ja auch die Manuskripte stammen, die der Veröffentlichung Wagners zugrundeliegen[10].

Sehen wir nun, was darin zum Thema »Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit« gesagt wird. Wir gehen den beiden Seiten des Themas, wie es in Gregors Gedichten zutage tritt, zunächst gesondert nach.

---

[8] Vgl. PG 37, 424 *(Περὶ πρόνοιας)*; Sp. 430 ff *(Περὶ τῆς αὐτῆς)*.

[9] Vgl. *H. Schuller* (s. Anm. 3), S. 31 ff.

[10] Vgl. hierüber *Joh. Gross*, Geschichte der Kronstädter Gymnasialbibliothek, *AVSL* 21 (1887) 597 f. Er berichtet, daß wertvolle griechische Manuskripte von Kronstädter humanistisch interessierten Bürgern aus rumänischen Klosterbibliotheken in der Moldau und Walachei und aus anderen von Türken verwüsteten Gebieten eifrig gesammelt wurden. Viele dieser Handschriften gelangten in die Bibliothek des Gymnasiums, wurden aber, wie zahllose andere Schriften dieser Bibliothek, beim Stadtbrand 1689 ein Raub der Flammen.

1.

Am Anfang des Heilsweges für den Menschen steht nicht irgendeine menschliche Leistung, sondern das unbegreifliche erwählende Handeln Gottes und das Wirken seiner Gnade. Unter diesem Vorzeichen steht daher alles christliche Leben. Ihm geht Gottes Segen voraus, und nur im Lichte seiner Liebe kann es sich entfalten, nur in ihm sich vollenden. Dieser Segen Gottes schließt die Kraft der Reinigung in sich, die in der Taufe konkret wird und den Grundstein für ein Leben unter Gottes Leitung bildet:

»Was gut begonnen wird, findet auch ein gutes Ende,
das zeigt der Ausgang der meisten Dinge.
Ein rechter Beginn, der die Menschen zu rühmlichem Ende führt,
ist Reinigung des Lebens und frommes, redliches Bemühen.«[11]

Die erwählende Gnade Gottes übersteigt alles irdische Maß, denn Gott kargt nicht mit seinen Gaben. Gott steht am Anfang des Weges, der zum Heil führt. Auf Gott und auf himmlische Dinge allein soll das Verlangen des Christen gehen, wobei er die Erfahrung macht, daß dieses Verlangen nicht nur erfüllt wird, sondern daß Gott immer mehr gibt, als wir begehren:

»Nach Gott allein und nach Göttlichem soll man unersättlich verlangen:
Er begnadet die Empfangenden immer reichlicher als sie hoffen.
Den durstig Lechzenden fließt ewig überfließend ein Quell
und auch in den übrigen Dingen werden sie keinen Mangel ertragen.«[12]

Dabei kann Gottes Gnadengeschenk nicht von außen her gehemmt werden, ja er setzt sich auch gegen den Widerstand von neidischen Gegnern, die es verhindern möchten, durch. Freilich ist zugleich alle eigene Anstrengung ohne den Beistand der erwählenden und vorauseilenden Gabe Gottes vergeblich. Gerade in seinem Bemühen um ein rechtes Leben ist der Christ ständig auf Gottes Gabe angewiesen:

»Wenn Gott schenkt, vermag kein Neider etwas dawider,
doch wenn er nichts gibt, ist alle Arbeit vergeblich.«[13]

So erwächst die christliche Tugend, die Bewährung im sittlichen Leben nicht aus der eigenen Kraft des Menschen, sie ist Geschenk Gottes, das am Anfang des christlichen Lebens steht. Auch das Beste, was der Mensch aus eigenem Streben hervorbringt, ist vor Gott nicht rein und ist, wenn er es Gott darbringen möchte, im Grunde nicht gut genug für ihn:

»Das Beste, was Gott gibt, sind die Tugenden.
Wenn du alles Gott hingibst, ist es doch als Opfer nicht gut genug.«[14]

---

[11] II, 1—4.
[12] I, 145—148.
[13] II, 127—128.
[14] I, 25—26.

Gerade im Wissen um seine Unzulänglichkeit ist der Christ ganz auf die rettende Gnade geworfen. Er vermag ohne sie nicht rechtschaffen zu leben. Oft ist es so, daß seine Reden nicht durch wirklich frommes Leben gedeckt sind. Das Leben wird aber an Taten und nicht bloß an Worten gemessen. Wort und Werk gehören zusammen. Beide setzen aber das Geschenk der Gnade voraus:

»Besser sind Taten ohne Worte, als Worte ohne Taten.
Niemand kann ohne rechtschaffenes Leben zur Höhe emporsteigen;
doch viele vermögen dies, ohne viel zu reden.
Denn nicht Redenden, sondern recht Lebenden wird die Gnade zuteil.«[15]

Gott steht nicht nur am Anfang des christlichen Lebens, sondern des Lebens überhaupt. Er ist ja der Urheber aller Dinge, der Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Als Schöpfer ist er der schlechthin Eine. Von ihm allein geht daher alles Gute aus. Seine Welt und auch die Welt des Menschen ist, weil sie von Gott stammt, ursprünglich gut. Das Böse in der Welt, gerade auch das soziale Gegeneinander von Herren und Sklaven, ist nicht von Gott gewollt und hat seine Ursache im Abfall, in der Sünde. Die von Gott entfremdete Welt ist aber von Gott durch das Werk Christi wieder zurückgeholt worden. Das geschah gerade in der Weise, daß Christus Knechtsgestalt annahm, als gehorsamer Knecht lebte und starb und die geknechtete Welt so befreite. In seinem Wirken findet Gottes erwählendes, gnädiges Handeln seinen Höhepunkt:

»Was ist das Herr- oder Knecht-Sein denn anderes als eine schlechte, willkürliche Teilung?
Einer ist doch aller Schöpfer, es gibt nur ein Gesetz und bloß ein Gericht.
Darum sieh in dem dir Untergebenen einen Mitknecht.
Dann wirst du auch als Gefesselter verehrungswürdig sein.
Was sind Knechte denn anderes als vor allem Diener Gottes?
Sie fliehen nicht den Dienst wohlwollender Herren.
Frei und gebunden zugleich wirken sie die Tugend.
Auch Christus erschien als Diener, und gerade so war er Befreier.«[16]

II.

Wenn Gottes erwählendes Gnadenwirken allem menschlichen Handeln in bezug auf die Erlangung des Heiles auch vorausgeht, so ist das sittliche Wirken des Menschen doch nicht bedeutungslos. Der Mensch ist und bleibt Gott verantwortlich. Gerade auch das Rettungswerk Christi, das ihn in den Raum der Freiheit hineinstellt, ruft ihn zu immer neuer Bewährung. Das erfahrene Erbarmen Gottes tut sich in Werken der Liebe kund. Hier eröffnet sich das weite Feld der christlichen Ethik.

---

[15] I, 21—24.
[16] I, 133—140.

Im Herrengebet wird in der 5. Bitte die Schuldvergebung an die eigene Vergebungsbereitschaft gebunden. Im Gleichnis vom Schalksknecht ist dieser Gedanke bildhaft ausgeführt. Wer die Größe der eigenen Schuld, die Gott ihm vergibt, erkannt hat, muß selber vergebungsbereit sein, sonst geht er der ihm geschenkten Gnade verlustig. Der Mensch muß also auch selbst in Richtung auf das Heil aktiv werden, sonst ist die Gnade an ihm vergeblich gewesen und er versinkt im Unheil:

»Wenn du nicht Gott ständig Genugtuung schuldetest,
wärest du selbst zu den Schuldnern nicht mitleidig.
Wenn du deiner Schuld bewußt bist, übe du zuerst Milde.
Dem Barmherzigen nur erweist sich Gott als barmherzig.«[17]

Weil das so ist und weil hier der ganze Ernst des christlichen Lebens in Verantwortung und in Bewährung aufbricht, ist es gut, Gottes heilige Ordnung, aber auch entsprechende menschliche Vorbilder ständig vor Augen zu haben. Innerhalb der Gemeinde ergibt sich daraus ein klarer Erziehungsauftrag, ohne den das sittliche Leben keine deutliche Ausrichtung hätte. Auch die Familie tritt hier in Sicht, besonders die Aufgabe der Eltern gegenüber ihren Kindern. Aber auch die Kirche mit ihren Ordnungen und Ämtern:

»Fürchte Gott vor allem, ehre die Eltern:
Verehre die Priester, den Alten bringe Achtung entgegen.«[18]

Besonders die Fürsorge für die Armen ist ein Prüfstein rechten christlichen Lebens. Wer sich der Not leidender Mitmenschen verschließt, entscheidet sich eigentlich unbewußt gegen Christus. Im Gericht wird er gerade danach fragen, was die, die sich nach ihm nennen, für die Ärmsten und Schwachen getan haben. Die meisten Christen versagen an dieser Stelle und müssen sich sagen lassen, daß sie sich damit selbst vom Heil ausschließen:

»Ein Armer naht; enttäuscht geht er von hinnen.
Ich fürchte, Christe, daß auch ich von deiner Rechten
bedürftig und leer zurückweichen werde, weil ich versagte.
Wer sich selber verschließt, darf nicht hoffen, daß er angenommen wird.«[19]

Im Blick auf die große Not der Armen müßte der Christ doch bereit sein, alles hinzugeben, so wie es der Herr vom reichen Jüngling verlangte. Wer wie dieser nicht zum Weggeben aller seiner Güter bereit ist bzw. dieses auch aus sittlichen Erwägungen heraus gar nicht vermag, sollte dennoch wissen, daß er gerade im Loslassen des Irdischen einen anderen, höheren Besitz, ja Gott selbst erwirbt. Etwas, wenigstens das Überflüssige, sollte jeder wegzugeben bereit sein, das ist ein ernstes Gebot der Frömmigkeit:

---

[17] I, 157–160.
[18] II, 15–16.
[19] I, 121–124.

»Gib alle preis — und besitze Gott allein.
Sei ein Verteiler aller Güter, die dir fremd werden.
Wenn du nicht alles geben willst, dann doch den größeren Teil,
und wenn nicht diesen, dann das Überflüssige. So übe Frömmigkeit.«[20]

Der Christ müßte es wissen, daß ihm in jedem der geringsten Brüder Christus selbst begegnet. Das müßte ihn hellhörig machen für die Not in der Welt. Wer anderen hilft, macht sich gleichsam Christus zum Schuldner. Im jüngsten Gericht bekommt plötzlich das einen großen Stellenwert, was hier für die Notleidenden getan wurde, in denen Christus verborgen gegenwärtig ist:

»Es ist gut, jemanden aus Moder und Neid zu befreien;
Christum zum Schuldner zu haben, ist besser, als alles zu besitzen,
der für einen Brocken Brotes sein Reich eröffnet.
Du beschützt und ernährst Christum, indem du den Armen ernährst.«[21]

Angesichts solcher ernster Überlegungen, in denen das ewige Heil oder Unheil auf dem Spiele steht, erhebt sich die Frage nach dem, was vom Menschen aus überhaupt zu seiner Rettung zu tun möglich ist. Es ist wichtig, bei der Antwort auf diese Frage der spannungsreichen Dialektik von eigenem Wirken und rettendem Erlösungswerk Christi standzuhalten und keine der beiden Seiten zu verkürzen. Die Verantwortung des Christen ist durch Gottes Gnadenhandeln nicht aufgehoben. Aber gerade das, was der Christ tun kann und auch tun soll, das Üben des schlichten Gebotes der Nächsten- und Bruderliebe gemäß der »goldenen Regel« in der Bergpredigt, ist immer mit dem Heilswerk Christi verbunden und erhält von dort seine Kraft:

»Was ist die kürzeste Anweisung zur Rechtschaffenheit?
Verhalte dich deinen Freunden und Nächsten gegenüber so,
wie du willst, daß sie sich dir gegenüber verhalten,
und als kürzeste Anleitung dazu diene dir Christi Passion.«[22]

Es ist eigenartig, daß gerade der Blick auf die Passion Christi nicht nur dogmatisch, sondern ethisch von Bedeutung ist. Dabei geht es nicht nur etwa um das Vorbild Christi, um seine Standhaftigkeit und treue Hingabe in letztem Gehorsam. Vielmehr ist es so, daß der Blick auf die Wunden des Gekreuzigten dem Kämpfenden Mut und Kraft verleiht, eigenes Leiden getrost zu tragen. Christliches Leben wird also nicht nur als ständige ethische Bewährungsprobe, sondern als Kreuzesnachfolge verstanden. Die sittliche Verantwortung kann also erst in der Nachfolge durchgehalten werden, das heißt aber, daß ihre Voraussetzung das Kreuz Christi und damit das erwählende, rettende Handeln Gottes bleibt:

---

[20] I, 113—116.
[21] I, 117—120.
[22] I, 173—176.

»Wenn dein Gemüt durch den Hochmut anderer versengt wird,
gedenke Christi dann und seiner Wunden,
bedenke, welch kleiner Teil dessen es ist, was der Herr hat erduldet.
So wird dir der brennende Schmerz gleichsam mit Wasser gelöscht.«[23]

Ergebnis

Wenn man alle diese Aussagen über die Wirkung der Gnade Gottes im Vollzug der Erwählung einerseits und andererseits dann über die sittliche Freiheit und Verantwortung der Menschen im Kontext des Ausbaues des Reformationswerkes in Siebenbürgen in den 50er Jahren des 16. Jahrhunderts liest, erhalten sie zweifellos einen besonderen Klang.

Wir verweisen darauf, daß Valentin Wagner, wie sein Lehrer Honterus, als Theologe ausgesprochen humanistisch geprägt ist, jedenfalls Melanchthon nahesteht. Das kam besonders bei seiner Magisterpromotion 1554 in Wittenberg etwa darin zum Ausdruck, daß er der Erkenntnis (cognitio) innerhalb des Glaubensvollzuges ein entscheidendes Gewicht beimaß. Auch betonte er, daß der Glaube unsere Zustimmung (assensus) haben müsse, wodurch wir das, was uns verheißen ist — Sündenvergebung und ewiges Leben — in unseren Willen aufnehmen. Hier wird also im Ergreifen des Heiles dem Menschen sowohl als erkennendem als auch als zustimmendem Subjekt eine eindeutige Mitbeteiligung zugesprochen[24].

Besonders im Gespräch mit der morgenländischen, griechischen Theologie, dessen früher Wortführer Wagner in Siebenbürgen war, mußte dieses Thema von Interesse sein. Den Orthodoxen mußte bedeutet werden, daß das reformatorische Schriftprinzip (»sola scriptura«) keineswegs die Verwerfung etwa der altkirchlichen Tradition bedeute. Daher die Sammlung und Veröffentlichung patristischer Texte und eine intensive Beschäftigung mit ihrem Inhalt, ja der Versuch, dieses bei der Neuordnung des kirchlichen Lebens fruchtbar werden zu lassen! Es mußte im Gespräch mit ihnen aber auch klargestellt werden, daß das Materialprinzip der Reformation (»sola fide«) die Verantwortung und Entscheidung des Menschen nicht auslösche, ihn nicht in einen passiven Quietismus dränge. Bekanntlich hat diese Frage ja auch innerhalb des reformatorischen Lagers bis zur Herausgabe des Konkordienbuches 1580 die Geister immmer wieder erregt (Synergetischer Streit, Majoristischer Streit, Auseinandersetzung mit dem Antinomismus). Hier hatten gerade solche ethischen Texte, wie sie in den Lehrgedichten des Gregor von Nazianz oder in den Sentenzensammlungen anderer griechischer Väter (Nilus, Evagerius, Thalassius) enthal-

---

[23] I, 161—164.

[24] Das Protokoll über die Magisterpromotion *V. Wagners* unter dem Vorsitz Georg Majors in Wittenberg: »Quaestio proposita a Valentino Wagnero Coronensi, de duobus dictis, quae in speciem pugnare videntur, altera Syracidis (Sir 40, 12), altera Pauli (1 Kor 13, 8)«, in: *CR 10, Sp. 898ff; Vgl. K. K. Klein* (s. Anm. 3), S. 195 ff; *E. Roth* (s. Anm. 1), S. 71; *K. Reinerth* (s. Anm. 1), S. 91 f.

ten sind, nicht nur eine willkommene pädagogische Bedeutung, sondern auch einen klaren, nüchternen theologischen Stellenwert. Der Glaube als Geschenk der Gnade, als erfahrene, unbegreifliche Rettungstat Gottes, schenkt dem Menschen zugleich die Freiheit, stellt ihn in die Verantwortung, nimmt ihn in Zucht und führt ihn in ein tätiges Leben in Dienst und Liebe. Dieses nüchterne Ethos, das auf das Tun des Nötigen im Hier und Heute ausgerichtet ist, ist konkreter Ausdruck des Glaubens. Daß Rechtfertigung durch den Glauben und Göttlichwerden des Lebens der Christen zwei verschiedene Ausdrucksweisen für die gleiche Sache sind, mußte den evangelischen und orthodoxen Christen damals im 16. Jahrhundert, als Wagner die beiden Texte Gregors des Theologen veröffentlichte, und muß wohl auch uns Heutigen aufgehen.

Das Problem der deutschen Einflüsse auf die griechische akademische Theologie in der Gründungsphase der Athener Universität*

Von Georgios Metallinos, Athen

Auf den ersten Blick mag die Beurteilung von D. Bernadakis, der im Jahre 1884 die Universität von Athen als »deutsche Nachäffung« charakterisierte, zwar schwerwiegend erscheinen, sie entspricht aber wohl zu einem hohen Grad den Tatsachen[1]. Die Bayern kamen in einer bestimmten Mission nach Griechenland, ohne daß wir dahinter notwendigerweise böswillige oder verschwörerische Absichten vermuten müssen. Da sie aus dem freien Griechenland einen modernen Staat schaffen wollten, suchten sie die geeigneten rechtlichen, sozialen, geistigen und politischen Rahmenbedingungen zu schaffen, damit der neue Staat europäisch, d.h. »fränkisch« werde[2]. Aber nicht nur das: dieser Staat sollte darüber hinaus zugleich die Rolle des kulturellen Katalysators im ganzen Nahen Osten spielen. Dem kleinen griechischen Staat fiel also die Bestimmung zu, die Brücke zur Europäisierung des Ostens zu werden. In diesem Rahmen wurde auch die Mission der Athener Universität eingeordnet[3]. Bereits im Jahre 1835 hatte Maurer »die hohe Zielsetzung einer Schule der Wissenschaften im griechischen Bereich« unterstützt, »die dem Osten die Lichter bringen wird, die sie vom Westen erhält«[4]. Westen aber »im eigentlichen Sinne« konnte im Bewußtsein der Bayern nichts anderes als Deutschland bedeuten. So bildete das gesamte griechische Bildungswesen eine genaueste Nachahmung deutscher und von Deutschland ausgehender Vorbilder[5].

Als Mitarbeiter der Bayern in dieser Bemühung fanden sich die Anhänger der europäischen Idee, die im Westen studiert hatten und für den Westen schwärmten. Sie stellten zwar eine Minderheit in der Gesamtbevölkerung dar — weite Teile der Bevölkerung betrachteten das »Frankentum« immer mit Mißtrauen —, besaßen aber die politische Macht, um ihren Willen durchzusetzen.

---

* Beitrag zum Symposium des »GOETHE-INSTITUTS VON ATHEN« (23. 10. 1987) mit dem Thema »Die Rolle der deutschen Wissenschaft in der Gründungsphase der Universität Athen«. Teilnehmer waren ebenfalls die Herren Professoren G. Grimm (München), H. Scholler (München) und Bas. Sphyroeras (Athen).

[1] Vgl. *St. Phassoulakis, Γερμανικὲς καταβολὲς τοῦ Ἑλληνικοῦ Πανεπιστημίου καὶ ἑλληνικὲς ἀμφισβητήσεις τοῦ Γερμανικοῦ Πανεπιστημίου,* Kommunikation im Internationalen Symposium: *»Πανεπιστήμιο: Ἰδεολογία καί Παιδεία...«*, Athen, 21—26 September 1987, veranstaltet von der *»Ἑταιρεία Μελέτης τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ«* (Athen).

[2] Vgl. *G. M. Metallinos, Ἰδεολογικοὶ Προσανατολισμοὶ καὶ δομικὲς διαφοροποιήσεις στὴν Νεοελληνικὴ Κοινωνία,* in: *ders., (Hg.), Παράδοση καὶ Ἀλλοτρίωση,* Athen 1986, S. 191 ff. (208 ff.).

[3] *K. Th. Dimaras, Ἑλληνικὸς Ρωμαντισμός (Νεοελληνικά Μελετήματα,* 7), Athen 1982, S. 349.

[4] Ebd.

[5] *G. D. Metallinos, Παράδοση καὶ Ἀλλοτρίωση,* S. 283.

In der Praxis verband man diese Zielsetzung unmittelbar mit der Qualifizierung der Universitätsprofessoren, aber auch allgemein mit den Mitwirkenden im ganzen Erziehungswesen. Maurer bekennt unverhohlen, daß die Entsendung junger Männer, vorwiegend Kinder der Freiheitskämpfer, zum Studium nach München von Anfang an im Regierungsprogramm enthalten war, damit diese die Führung des Landes übernähmen. Die Begründung dieses Entschlusses von Maurer selbst ist von Bedeutung: »Denn, so wie Deutsche Lehranstalten, anerkannt die besten in ganz Europa, dem Griechischen Muster dienen sollten, so sollte auch die, auf die Altgriechische gebaute, Deutsche Bildung das Ziel ihrer Bestrebungen werden«[6]. Handelt es sich etwa um einen bloßen Zufall, daß auch hier der Mythos der »Metakenosis« wiederholt wird? Denn es stellt sich die Frage, wie sehr letztendlich das bereits seit Jahrhunderten romäische (griechisch-orthodoxe) Volk den formalistischen und anachronistischen Neuklassizismus und die widernatürliche Verherrlichung der Vorfahren benötigte, wohin das bayerische Experiment führte[7].

Die Regentschaft jedenfalls stabilisierte die zentralistische staatliche Kontrolle auch in den Bildungsangelegenheiten. Die Erziehung (auch die religiöse) wurde den staatlichen Zielsetzungen angepaßt und in den Dienst der staatlichen Ideologie gestellt, nachdem sie zunächst säkularisiert worden war, damit so ihre Verstaatlichung und Säkularisierung möglich werde. Selbst die Geistlichen, die im Erziehungswesen tätig waren, sind einfache Staatsbeamte gewesen, die nicht der Kirche als dem Volk Gottes, sondern dem Staate und seiner Ideologie dienten[8].

2. Diese Voraussetzungen galten ebenfalls für den Aufbau der ersten griechischen Universität und natürlich auch für die Bildung der Theologischen Fakultät, die von Anfang an, als erste sogar in der Aufzählung[9], zu ihren Fakultäten zählte. Die Theologische Fakultät der Universität von Athen wurde im Einklang mit den Modellen der deutschen Universitäten aufgebaut und folgte streng den deutschen Studienordnungen[10]. Man unterteilte die theologischen Studien in die vier in Deutschland bekannten Abteilungen: die hermeneutische, historische, systematische und praktische in ihrer ganzen scholastischen Anordnung. Natürlich gab es am Anfang noch keine Lehrstühle (die Professoren sind unbestimmt »der Theologie«)[11], aber die Entsprechung ist leicht erkennbar.

---

[6] *G. L. von Maurer*, Das Griechische Volk, Bd. 2, Heidelberg 1835, 313, S. 202—203.

[7] *G. D. Metallinos*, a. a. O., S. 284 ff.

[8] Ebd. Auch *K. Dimaras*, a. a. O., S. 349, stellt zum Aufbau des Staates Bayern fest: »Es wurden Ärzte gebraucht, es wurden Lehrer gebraucht, die ebenfalls in das neue, nun staatliche Gefüge eingeordnet werden, es wurden *Geistliche* gebraucht, die jeweils nach den westlichen Vorbildern gebildet waren«.

[9] Im ersten Erlaß zur Universität (Dezember 1836) war die erste in der Rangordnung die »Fakultät der Allgemeinen Wissenschaften« und die zweite die der Theologie. Im neuen Erlaß vom April 1837 nahm die Fakultät der Theologie die erste Stelle ein und die vierte (letzte) die »Fakultät der Philosophie und der anderen Enzyklischen Bildung«; *M. Stassinopoulos, Ἡ ὀργάνωσις τοῦ Παν/μίου Ἀθηνῶν κατὰ τὴν ἵδρυσίν του καὶ οἱ πρῶτοι καθηγηταί του, Parnassos* 13 (1971) 53. Trugen dazu Reaktionen aus traditionellen Kreisen bei, oder folgte man nach einer reiflichen Überlegung dem Beispiel der Ionischen Akademie? Vgl. *G. P. Henderson, Ἡ Ἰόνιος Ἀκαδημία*, übers. v. *Ph. K. Voros*, Korfu 1980, S. 41.

[10] *Dim. Moraitis, Θεολογικὴ Σχολὴ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, ThEE* Bd. 6, 269. Vgl. *Chrys. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, Bd. 1., Athen 1920, S. 326 ff.

[11] Bis zum Jahre 1882 wurden die Professoren nicht von der Fakultät gewählt, sondern vom Kultusministerium ernannt. (s. *Dim. Balanos, Ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἱστορικὴ*

Auch die Auswahl der ersten Professoren geschah nach politischen Kriterien. Man suchte sie nach zwei Kriterien aus: Zunächst unter den Bewunderern Westeuropas; denn unter ihnen befanden sich natürlich auch klerikale Theologen, die bereit waren, nicht nur keinen Widerstand zu leisten, sondern auch bei der *Europäisierung* des neuen Staates mitzuwirken. Als erschütternder Beweis mag der hartnäckige Ausschluß des K. Oikonomos von der Universität dienen. Zweitens unter denen, die in Deutschland studiert hatten. Der große Aufschwung der theologischen Studien in Deutschland und die neuen Perspektiven, die die deutschen Universitäten in diesem Bereich eröffneten, erzwingen die Denkweise, daß nur derjenige Professor an der Theologischen Fakultät werden kann, der zumindest *auch* in Deutschland studiert hat. In diesem Punkt erstreckt sich die »Gründungsphase« für die Theologische Fakultät bis in das 20. Jahrhundert hinein. Eine Bestätigung dieser Behauptung für das 19. Jahrhundert sind einige Fälle von Professoren, die in irgendeinem anderen Land studiert hatten (z. B. Rußland) und bei denen man es als notwendig erachtete, daß sie eine weitere Universität in Deutschland besuchten[12]. Diese Tendenz war natürlich — ich wiederhole es nochmals — nicht völlig losgelöst von der Überlegenheit der deutschen theologischen Wissenschaft und den neuen Perspektiven, die sie eröffnete.

Die ersten Professoren waren zwei planmäßige und ein außerplanmäßiger. Planmäßige waren: 1.) Der Archimandrit Misail Apostolidis (1789—1862)[13], eng mit dem König als dessen Griechischlehrer verbunden. Er diente als Priester viele Jahre im Westen (Triest), studierte in München, »damit er tiefer in das systematische Studium der theologischen Wissenschaften eindringe« (sic)[14]. Er blieb König Otto und dem Staatskirchentum immer treu. Seine Einmischung in die »Lösung« des griechischen kirchlichen Problems im Jahre 1850 wie auch die Angriffe gegen ihn sind bekannt[15]. 2.) Der Archimandrit Theoklitos Pharmakidis (1784—1860)[16], der Mitarchitekt (neben *Maurer*) der revolutionären griechischen Autokephalie und aller anderen späteren Entwicklungen. Er studierte als Stipendiat des Lord Gilford bereits seit 1819 in Göttingen[17]. Obwohl er wegen eines chronischen Rachenkatarrhs nicht unterrichten konnte, wurde er zum Professor gewählt und blieb zugleich erster Sekretär der Synode. Er unterrichtete zwar nur äußerst selten[18], war aber in seiner Eigenschaft als Universitätsprofessor der offizielle Träger protestantischer Ideen, die er konsequent in seinen Schriften und seinem ganzen Wirken in den Angelegenheiten der Kirche einbrachte 3.) K. Kontogonis (1812—1878)[19], ein Schützling des M. Apostolidis; er studierte von 1830 an in München und Leipzig protestantische Theologie. Als er

---

Ἐπισκόπησις 1837—1930, in: *Αἰνέσιμα. Τιμητικὸς ἐπὶ τῇ 35τηρίδι τοῦ Μακαρ. Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν Χρυσοστόμου*, Athen 1931, S. 159. Die Aufteilung in Spezialgebiete erfolgte an der Fakultät.

[12] Z. B. *Pan. Robotis* (s. weiter unten).

[13] *Andr. J. Phytrakis*, Misail Apostolidis, *EEThS(A)* 15 (1965) 767—805. Vgl. den Artikel von *Joh. Konstantinidis, Μισαήλ. Ὁ Ἀποστολίδης, ThEE* Bd. 8, 1165—66.

[14] *ThEE* Bd. 8, 1165.

[15] Vgl. *G. D. Metallinos, Ἑλλαδικοῦ Αὐτοκεφάλου παραλειπόμενα*, Athen 1983, S. 135 ff.

[16] S. den Artikel von *N. E. Tzirakis, Φαρμακίδης Θεόκλητος, ThEE* Bd. 11, 999—1004, mit Lit.

[17] *G. D. Metallinos, Ὁ κόμης Φρειδερίκος Δημήτριος Guilford καὶ ἡ ἰδεολογικὴ θεμελίωση τῶν θεολογικῶν σπουδῶν τῆς Ἰονίου Ἀκαδημίας*, Athen 1986, S. 17,27.

[18] *Dim. Balanos, Ἡ Θεολογικὴ Σχολή*, S. 144 ff.

[19] *G. Mantzaridis, Κοντογόνης Κωνσταντῖνος, ThEE* Bd. 7, 798—99.

berufen wurde, war er außerplanmäßiger Professor an der Philosophischen Fakultät und Lehrbeauftragter mit Vorlesungen an der Theologischen Fakultät.

Zweifelsohne arbeitete die Theologische Fakultät in den ersten Jahrzehnten mit größeren Mängeln als die anderen Fakultäten. Bis zum Jahre 1864 unterrichteten an ihr ein oder zwei Professoren. Von 1852 bis 1864 gab es nur einen Professor, und zwar Kontogonis, der fast alle theologischen Disziplinen lehrte. Der Einfluß der Professoren der Theologie, der zunächst innerhalb der Universität klein und außerhalb etwas größer war (Vorträge, Zeitschriften usw.)[20], nimmt zu, als die Fakultät in den 70er Jahren besser organisiert wird. Inzwischen lehrten an ihr einige weitere Personen, die nach ähnlichen Kriterien ausgesucht waren: 4.) Damianos Livieropoulos, er studierte in München und lehrte als außerplanmäßiger Professor (1852—1856)[21], 5.) Dionysios Kleopas[22], mit Studien in Berlin und Leipzig, er lehrte als Ordinarius nur ein Jahr lang (1856/57), 6.) *Panagiotis Robotis*[23], mit Studien zunächst in Petersburg und später in Deutschland, er blieb ein Jahrzehnt lang (1858—1868) außerplanmäßiger Professor, und danach lehrte er als Ordinarius (1868—1875), 7.) *Alexander Lykourgos*[24], mit Studien in Leipzig, Halle und Berlin, er lehrte nur von 1864 bis 1866, weil er danach zum Metropoliten gewählt wurde. Mit den Ernennungen von *Theoklitos Vimbos* (Ordinarius 1867)[25], *Nikolaos Damalas* (außerplanmäßiger Professor 1868, Ordinarius 1872)[26] und *Anastasios Diomidis Kyriakos* (Ordinarius 1872)[27] geht die Theologische Fakultät in eine etwas besser organisierte Phase über. Dieser Verlauf der Dinge erklärt aber die seltsame Tatsache, daß das erste Diplom erst im Jahre 1857, also genau 20 Jahre nach der Gründung der Fakultät erteilt wurde (das erste Diplom erhielt der »aus Kiev kommende« Peter Nintsiski)[28]. Eine deutsche Organisation und Professoren mit Studien in Deutschland, das sind die Hauptmerkmale der Theologischen Fakultät der Universität Athen in der ersten Phase ihres Wirkens.

3. Die deutschen und generell die europäischen Einflüsse im Bereich der akademischen Theologie beschränkten sich aber nicht nur auf das Organisatorische. Von weit größerem Interesse sind die ideologischen Einflüsse und die Abhängigkeit der griechischen Theologie von der deutschen, ein Problem, das bis heute schon viele Diskussionen ausgelöst hat. An dieser Stelle muß jedoch gesagt werden, daß der Bereich der Theologie »in unserem Osten« derjenige ist, in dem die Differenzierung der griechisch-orthodoxen Tradition von der westlichen weit stärker hervortritt als in jeder anderen Wissenschaft[29].

---

[20] *Dim. Balanos*, a. a. O., S. 171 ff. *K. Kontogonis* leitete die wissenschaftliche Zeitschrift *Evangelikos Keryx* von 1857—1871. *Al. Lykourgos* gab die Zeitschrift *Hieromnemon* (1859—1862) heraus, *Anast. Diom. Kyriakos* die Zeitschriften *Orthodoxos Epitheoresis* (1869 ff.) und *Threskeutike Phone* (1880—82).

[21] *J. Konstantinidis, Λιβερόπουλος Δαμιανός, ThEE* Bd. 8, 301—2.

[22] *J. Konstantinidis, Κλεόπας Διονύσιος, ThEE* Bd. 7, 617—19.

[23] *J. Konstantinidis, Ρομπότης Παναγιώτης, ThEE* Bd. 10, 830—31.

[24] *J. Konstantinidis, Ἀλέξανδρος. Ὁ Λυκοῦργος, ThEE* Bd. 2, 112—13.

[25] *J. Konstantinidis, Θεόκλητος. Ὁ Βίμπος, ThEE* Bd. 6, 238—39.

[26] *M. Siotis, Δαμαλᾶς Νικόλαος, ThEE* Bd. 4, 901—903.

[27] *J. Anastasiou, Κυριακὸς Διομήδους Ἀναστάσιος, ThEE* Bd. 7, 1153—55.

[28] *Dim. Balanos, Ἡ Θεολογικὴ Σχολή*, S. 175.

[29] In geringerem Ausmaß geschieht dies wohl auch im Bereich des Rechtes.

Die orthodoxe theologische Tradition, der, wie man erwartete, die Theologische Fakultät unserer ersten Universität dienen sollte, hat mit der Theologie Europas absolut nichts gemeinsam, denn sie ist »das ganz Andere«. Die deutsche Theologie des 19. Jahrhunderts ist das Ergebnis einer langen Entwicklung, die über die Scholastik und die liberale rationalistische Theologie der Aufklärung zur kritischen Theologie Schleiermachers († 1834), der Theologie des Moralismus und Pietismus Kants führte. Daher unterscheidet sie sich als autonome intellektuelle Tätigkeit von Grund auf von der theologischen Tradition des (griechisch-orthodoxen) Ostens, die, da sie einem völlig verschiedenen Weg in ihrer Geschichte folgte, die Theologie niemals als einfache schulisch-wissenschaftliche Angelegenheit betrachtete, sondern sie immer als untrennbar verbunden mit der Askese und der Reinigung des Herzens und als Rettungsmethode sah, d. h. als Methode der Vergöttlichung der menschlichen Existenz und als deren Verherrlichung[30].

Während sich also der deutsche Einfluß in anderen Bereichen der Wissenschaft nicht nur positiv, sondern geradezu wohltätig ausgewirkt hat, konnte im Bereich der Theologie schon der geringste Einfluß von außen zur Verfälschung der orthodoxen Tradition der Väter führen. In der Tat war und ist natürlich der deutsche Einfluß auf dem Gebiet, wo die Theologie, auch die orthodoxe, als wissenschaftliche Erforschung der Zeugnisse (Spuren) der Anwesenheit der Kirche in der Geschichte betrachtet werden kann, positiv und wertvoll. Der deutsche kritische Geist bedeutete mit der Anwendung der historisch-kritischen und der genetischen Methode, wie es sich besonders im Bereich der Kirchengeschichte zeigt[31], eine erhebliche Hilfe für den Fortschritt der griechischen theologischen Studien. Das gleiche kann auch über die anderen Bereiche der theologischen Wissenschaft gesagt werden.

Die Trennung der Theologie vom Leben des Kirchenleibes jedoch und ihre Betrachtung als in sich selbst vollkommene »Wissenschaft« parallel zu den übrigen »Geistes«-Wissenschaften — eine Tatsache, die man im 19. Jahrhundert in der deutschen Realität als selbstverständlich betrachtet hat — war und ist für die griechisch-orthodoxe Tradition etwas Undenkbares. Es handelt sich um das vieldiskutierte Phänomen des »theologischen Akademikertums« oder »der Wissenschaftlichkeit«, das die griechische wissenschaftliche Familie jahrzehntelang ständig beschäftigte[32].

Es entwickelte sich — wir sprechen immer über das 19. Jahrhundert — eine »wissenschaftliche« akademische Theologie, wie dies im Bereich der Dogmatik und der Patrologie deutlicher zu erkennen ist. Dort war oft eine wesentliche Differenzierung von der Theologie der kirchlichen Tradition festzustellen, wie diese als tägliches »Hören und Singen« des kirchlichen Leibes mit den Texten der Väter im orthodoxen Kultleben, im Hauptbereich der ununterbrochenen Fortsetzung der kirchlichen Tradition, dargeboten wird.

Natürlich darf die Tatsache nicht übersehen werden, daß die fremden Einflüsse für die orthodoxe theologische Tradition über Jahrhunderte hinweg ein permanentes Problem darstellten. Die Übertragung eben derselben westlichen theologischen Problematik von

---

30 Zu diesem Problem s. *G. D. Metallinos, Παράδοση καὶ Ἀλλοτρίωση,* S. 26 ff.

31 *Bas. Stephanidis, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,* Athen ²1959, S. 672 ff.

32 *Chr. Yannaras, Ὀρθοδοξία καὶ Δύση. Ἡ Θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα,* Athen 1972, S. 56 ff.

den von Zeit zu Zeit im Westen Studierenden und die dadurch verursachte »Verfälschung der orthodoxen Tradition« war eine ständige Praxis[33]. Während sich dieser Vorgang aber früher auf einzelne Personen und auf einen engen intellektuellen Kreis beschränkte, erwirbt er nun einen allgemeineren Charakter. Er wird mit der Ernennung von Theologen und Geistlichen mit Universitätsdiplomen, die im Leibe der Kirche ihre Tätigkeit entwickeln, offiziell gewürdigt und von oben auferlegt. Ihr wesentlichstes Instrumentarium sind die staatlich anerkannten Belege ihrer theologischen Universitätsstudien[34] und nicht ihre Verbindung mit der kirchlichen Tradition der väterlichen Theologie, die nur in den eigentlichen *theologischen Fakultäten* der Orthodoxie, den Klöstern, überlebt. Überdies war es nicht mehr als natürlich, daß die Auflösung der meisten Klöster und die negative Haltung ihnen gegenüber, wie ebenfalls die organisierte Diffamierung des Mönchslebens von den Bewunderern des Westens[35], besonders in den städtischen Schichten, zur Ausbreitung einer Abneigung gegen die Philosophie des *Mönches* und der Klöster beitrug, wodurch die Entfaltung des *pietistischen Geistes* und die Verwestlichung der griechischen Realität begünstigt wurden[36]. Eine staatliche Theologische Fakultät, nach Deutschland hin orientiert, und eine Staatskirche in den Fesseln des bayerischen Staatskirchentums forderten das griechische Bewußtsein aufs stärkste heraus, vor allem, da bekannt war, daß die Theologische Fakultät und die gesamte Ottonische Universität von dem beschlagnahmten Vermögen der aufgelösten Klöster finanziert wurde[37].

4. Das erklärt den Widerstand gegen die Theologische Fakultät, und zwar von dem Teil der griechischen Gesellschaft, die sich dem gesamten Wirken der Bayernherrschaft widersetzte. So wie die Theologische Fakultät der Ionischen Akademie als Organ der Britischen Protektion und der Protestanten[38] angesehen wurde, so begegnete man auch der Theologischen Fakultät von Athen von Anfang an mit einem reichlichen Maß an Argwohn und Mißtrauen, besonders aber wegen der Einmischung ihrer ersten Professoren in staatliche Pläne, die der kirchlichen Tradition schadeten. Das Volk machte in breiten Schichten in der Praxis seine Abneigung gegen die Gründung der Theologischen Fakultät und ihre Anwesenheit in seinem Leben deutlich.

---

[33] *G. D. Metallinos, Ὁ κόμης Φρειδερίκος,* S. 46 ff.

[34] Am 31. 5. 1855 wurde ein Rundschreiben (Prot.-Nr. 4802) herausgegeben, das sich auf das Studium der Geistlichen an der Universität und der Risareios-Schule bezog (siehe: *Archim. Th. A. Strangas, Ἐκκλησίας Ἑλλάδος Ἱστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν,* Bd. 1, Athen 1969, S. 302 ff.). Das gleiche wird sich auch bei der Einstellung der Religionslehrer an Gymnasien durchsetzen. Unsere Bemerkung hat natürlich nicht die Abwertung der Schulbildung zum Ziel, sie will lediglich auf die Erschütterung der notwendigen Werteskala hinweisen (vgl. *Chrys. Papadopoulos, Ἱστορία* ..., a. a. O., S. 324 ff., 328 ff.).

[35] Ein Musterbeispiel einer derartigen programmierten »Kritik« ist der berüchtigte Bericht des »siebenköpfigen Ausschusses vom 7/19 Juni 1833, der die revolutionäre griechische Autokephalie von 1833 in die Wege leitete. (s. *Th. Strangas, Ἐκκλησίας Ἑλλάδος Ἱστορία,* S. 38 ff.).

[36] S. die bis in Einzelheiten gehende Bezugnahme auf dieses Problem von Prof. *Chr. Yannaras* in seinem Buch: *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἤθους,* Athen ²1979, S. 150 ff.

[37] *M. Stassinopoulos, Ἡ ὀργάνωσις,* S. 59.

[38] *Ger. Pentogalos, Ἡ Ἰατρικὴ Σχολὴ τῆς Ἰονίου Ἀκαδημίας (1824—1826, 1844—1865),* Thessaloniki 1980, S. 33.

So ist es nicht verwunderlich, daß von den 52 ersten Studenten nur 8 für Theologie eingeschrieben waren. Erstaunlicherweise blieb die Zahl der Studenten auch im Jahre 1852 auf 7 beschränkt, während es 1838/39 nur 2 waren, 1839—40 1 und 1844/45 keiner![39] Vor allem die Geistlichen begegneten der Fakultät mit völliger Gleichgültigkeit[40]. Man fragte natürlich nach den Gründen dieser Gleichgültigkeit (besser Abwendung), aber — wie wir glauben — in reichlicher Einseitigkeit und nicht immer in der richtigen Richtung[41].

Der deutsche Charakter der Fakultät und die Neigung ihrer ersten Professoren zum Protestantismus verursachten gewöhnlich diese Zurückhaltung[42]. Das bestätigen die damals beobachteten Widerstände. Außerdem trug allein schon die Verbindung des Namens des Theoklitos Pharmakidis mit der Fakultät dazu bei, daß sowohl diese als auch deren Wirken mit Mißtrauen betrachtet wurden.

Die fremde Abhängigkeit ist überdies kein einfacher Verdacht. Die Schriften der ersten Professoren, die deswegen oft angegriffen wurden[43], bezeugen dies. Tatsächlich reichte die Orientierung an westlichen Vorbildern, besonders deutschen, oft bis zur faktischen Aneignung von Positionen oder von ganzen Werken durch ihre Übersetzung ins Neugriechische. Wie an einigen Beispielen festgestellt wurde, wird eine systematische Untersuchung viel mehr ergeben, als wir uns vorstellen können.

Und diese Abhängigkeit darf nach unserer persönlichen Beurteilung nicht auf einen Mangel an Fähigkeiten zurückgeführt werden, sondern hauptsächlich auf einen Provinzialgeist, der zu sklavischer Unterwürfigkeit gegenüber der deutschen Wissenschaft und zur Überzeugung führte, daß nur unter diesen Voraussetzungen eine griechische wissenschaftliche Abhandlung von den »fortgeschrittenen« Fremden positiv beurteilt werden

---

[39] *Dim. Balanos, Ἡ Θεολογικὴ Σχολή,* S. 172.

[40] *M. Stassinopoulos, Ἡ ὀργάνωσις,* S. 83.

[41] Siehe z. B. bei *Dim. Balanos,* a. a. O., S. 172 ff. Vgl. *Chrys. Papadopoulos, Ἱστορία,* S. 329 ff.

[42] *M. Stassinopoulos,* a. a. O., S. 87.

[43] Konst. Oikonomos, der bedeutendste Theologe des 19. Jahrhunderts, war der Hauptkritiker der schriftstellerischen Tätigkeit der Universitätsprofessoren der Theologie. Am 28. 3. 1843 schrieb er an den Bischof von Eirenoupolis und Batopedion: »Die Lehre gegen die LXX wird auch an unserem theologischen Lehrstuhl von dem Menschlein in den Händen gehalten, das diesen innehat. Wie ein Gottloser und Unwissender schreibt er die Lehrmeinungen der Fremden ab und übergibt sie den Hörern« (*Dim. Balanos, Ἀνέκδοτοι Ἐπιστολαὶ Κων. Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων,* in: *Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν,* Bd. 5,1, 1936, S. 15). Das »Menschlein« ist Misail Apostolidis, und die Widerstände gegen die LXX waren offenbar protestantischer Herkunft (s. *G. D. Metallinos, Τὸ Ζήτημα τῆς Μεταφράσεως τῆς Ἁγ. Γραφῆς εἰς τὴν Νεοελληνικὴν κατὰ τὸν ιθ΄ αἰῶνα,* Athen 1977, S. 302 ff.). An anderer Stelle bemerkt K. Oikonomos: Mis. Apostolidis »füllt die unverdorbenen Ohren der schutzlosen Schüler mit Übersetzungen fremder Bücher, und zwar protestantischer«. (*K. Oikonomos, Τὰ Σωζόμενα Ἐκκλησιαστικὰ Συγγράμματα...,* hg. v. *Soph. Oikonomos,* Bd. II, Athen 1864, S. 644, Anm. 1). Oikonomos verurteilt ebenfalls das Werk des Misail »*Ἱστοριοκριτικὴ Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Θείας Γραφάς*« (unediertes Handbuch) als aus protestantischen Büchern übersetzt ... voll von Gotteslästerungen« (Brief des Oikonomos an den russischen Botschafter Titov vom 16. 2. 1850, in der Abhandlung des *G. D. Metallinos,* K. *Οἰκονόμος πρὸς Τιτὼφ περὶ τοῦ Ἑλλαδικοῦ Αὐτοκεφάλου,* in Druck.) Gleichzeitig aber warf man *M. Apostolidis* auch römisch-katholische Einflüsse vor (*K. Oikonomos, Τὰ Σωζόμενα,* ebd. Mißbilligungen der Zeitung »Aion« wegen protestantischer Einflüsse auf die Ethik des *M. Apostolidis* (*Τῆς κατὰ Χριστὸν Ἠθικῆς Πραγματεία ...,* Athen 1847), s. bei *Chrys. Papadopoulos, Ἱστορία,* S. 327, Anm. 3). Über die Schriften des Pharmakidis und die Verwirrung, die sie hervorriefen, brauchen wir nicht gesondert zu sprechen. S. kurz *G. D. Metallinos, Τὸ Ζήτημα,* S. 300 ff.

könne. Dieses Verlangen nach der westlichen Anerkennung ist übrigens ein ständiges Drama des Neugriechentums. Die Kritik an den Werken der ersten Professoren, die K. Oikonomos und sein Kreis übten, setzte sich in bezug auf das Schrifttum der späteren Professoren von A. Makrakis[44] und G. Florovski[45] bis zu Kallistos Ware[46], Chr. Yannaras[47], M. Farantos[48] u.a. fort. Wenn vom westlichen Einfluß die Rede ist, so ist damit fast immer auf Grund der Vorherrschaft der deutschen Theologen im Bereich der theologischen Wissenschaft der »deutsche« Einfluß gemeint.

Einen tätigen Widerstand gegen den westlichen Charakter der Theologischen Fakultät leistete eine Art Gegen-Fakultät (oder Gegen-Universität) im Haus des K. Oikonomos[49]. Einer der »Studenten« in dieser Umgebung des Oikonomos war der später für kurze Zeit als Professor wirkende Al. Lykourgos. Parallel dazu bemühte sich K. Oikonomos um die Gründung einer Theologischen Akademie, obwohl die Staatliche Theologische Fakultät bereits in Betrieb war. Natürlich war schon länger die Rede von einer Kirchlichen Akademie; in diese Richtung gingen übrigens auch die Pläne des J. Kapodistrias. 1827/28 verfaßte Oikonomos einen Organisationsplan der Akademie für Kapodistrias. Allein schon das Studium dieses Planes dokumentiert den kirchlichen Widerstand gegen die Staatliche Theologische Fakultät[50].

Bedeutungsvoll ist, daß K. Oikonomos am 11.6.1838[51] in einem Brief an den Ökumenischen Patriarchen Gregor VI. auf die Forderung nach der Gründung einer Theologischen Fakultät der Kirche zurückkommt, und zwar auf dem Heiligen Berg: »Vieles also trägt auf dem Athos zur Erziehung bei, nicht nur die Ruhe und die Enthaltsamkeit und das Wohlgeordnete des Lebens und die Übung in der Unterordnung ..., sondern auch der Schatz der Bibliotheken und vor allem das Endlose der Gebete, das mit Gott vertraut macht...«. Sieht man einmal von jedweder natürlichen Reaktion des Oikonomos darauf daß er nicht Professor wurde[52] ab, nicht einmal an der Philosophischen Fakultät, worauf

---

44 S. z.B. *A. Makrakis, Ἔλεγχος Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας Α. Διομ. Κυριακοῦ (1898) καὶ Βιβλιοκρισία Δογματικῆς Θεολογίας Ζήκου Δ. Ρώση (1905), Ἱστορικὸν καὶ Δογματικὸν Φῶς*, Athen ²1949.

45 »Die theologische Fakultät an der Universität Athen folgte der westlichen Richtung. Die grundlegenden Handbücher der Theologie in griechischer Sprache waren in diesem Geiste abgefaßt« (Die Orthodoxe Theologie, *RGG* 3,VI, 781).

46 *Chr. Yannaras, Ὀρθοδοξία καὶ Δύση*, S. 69,93 ff.

47 Ebd.

48 *M. Farantos, Δογματικὴ καὶ Ἠθική - Εἰσαγωγικά*, Athen 1973, S. 74 ff. (Eine Kritik des Werkes des vielleicht bedeutendsten Professors der Theologischen Fakultät von Athen in der 1. Hälfte des 20. Jh., des Christos Androutsos). Vgl. auch das grundlegende Werk von *V. Joh. Romanidis, Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*, Athen 1957, das die griechische Theologie wieder auf die patristische Tradition verwies und diese von Grund auf von der Theologie des Westens differenzierte.

49 Vgl. *G. D. Metallinos, Κων. Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων Ἐπιστολὴ πρὸς* Const. Tischendorff, Athen 1981, S. 17 ff.

50 *K. Oikonomos, Τὰ Σωζόμενα*, Bd. 1, Athen 1862, S. 134 ff. Oikonomos plante ein studentisches Koinobion (Seminar oder *συσσίτιον* Essensgemeinschaft, wie er es äußerst griechisch benannte) mit einer unmittelbaren Verbindung von Studium und Kultleben bzw. Spiritualität.

51 *Dim. Balanos, Ἀνέκδοτοι Ἐπιστολαί*, S. 26.

52 C. Tischendorff nimmt an, daß K. Oikonomos selbst seine Ernennung ablehnte (*G. D. Metallinos, K. Οἰκονόμου ... Ἐπιστολή*, a.a.O., S. 17). Nach unserer Ansicht ist eine derartige These nur teilweise be-

selbst seine Gegnerin »Athena« hinwies[53], so ist in diesen seinen Worten die Traditionalität und der patristische Geist seines Planes offensichtlich. Ebenfalls bringt dieser sein Plan aber auch das Bewußtsein der Notwendigkeit des kirchlichen Charakters der Theologie selbst als Lehrprozeß, d.h. ihre Verbindung mit der Kirche und deren Leben, zum Ausdruck.

Da die Gründung einer Theologischen Fakultät auf dem Heiligen Berg in dieser Zeit praktisch unmöglich war, kommt Oikonomos ein neuer Gedanke, und zwar, sie im Kloster M. Spelaion, das geistlich mit dem Heiligen Berg in Verbindung stand, einzurichten. Das bezeugen Briefe von ihm aus den Jahren 1842 und 1843[54]. Gleichzeitig aber bekannte er, daß auch diese Lösung »vorläufig unvorteilhaft« war. Das Klima war noch nicht dazu geeignet (wir befinden uns noch unter dem bayerischen Einfluß) und der Mangel an »fähigen Lehrern« war »enorm und groß«[55]. Vielleicht schuf er deswegen als Ausweg den theologischen Kreis in seinem Haus. Unserer Meinung nach ist auch die Gründung der Risareios-Schule (1844) nichts anderes als die notwendige Befriedigung der Forderung nach einer kirchlichen Akademie, was übrigens auch die ursprüngliche Absicht ihres Gründers, des Risares, auf den Hinweis des Oikonomos hin, war[56]. Die Risareios-Schule, eine rein kirchliche Schule, bildete trotz all ihrer Unvollkommenheiten und Mängel das Gegengewicht zur Theologischen Fakultät mit einer weit größeren Ausstrahlung als diese.

Diesen Nachteil der Theologischen Fakultät zu Beginn ihres Wirkens, daß sie generell nicht mit ihrem »Griechentum«, d.h. mit ihrer Traditionalität, überzeugen konnte, drückt der Brief eines Lehrers in Messolongi, des Dimitrios Palamas, des Onkels des Dichters, vom 15. August 1862 aus. Er ist an den Metropoliten von Athen Theophilos (1862—1873) gerichtet, den Nachfolger des verstorbenen Misail (Apostolidis), des ersten Professors der Theologischen Fakultät: »Unser Gott, der allein groß ist und Wundervolles vollbringt, entriß gewaltsam«, so schreibt D. Palamas, »in diesen Tagen das Steuer seiner Kirche den Händen *germanisch Gebildeter, Fremddenkender, Erneuerer* und mit der von ihnen so bezeichneten systematischen Bildung Prahlender«[57]. In der Person des Misail Apostolidis wird die Theologische Fakultät 25 Jahre nach ihrer Gründung von einem Nicht-Theologen, aber sehr wohl gebildeten Romäer, als Raum geistiger und politischer Einflüsse kritisiert. Das ist eine Bestätigung der Tatsache, daß man sich nicht nur in akademischen Kreisen, sondern auch in einem weiteren Umfeld über den deutschen Geist der Fakultät bewußt war.

---

rechtigt, zumindest in der ersten Phase der Theologischen Fakultät. Dazu sei noch bemerkt, daß Oikonomos unter anderem auch ein guter Kenner der deutschen Sprache war, aber nicht mit dem Handeln der Bayern übereinstimmte.

[53] *M. Stassinopoulos, Ἡ ὀργάνωσις*, S. 68, 71.

[54] *Dim. Balanos, Ἐπιστολαί*, S. 23 ff.

[55] *Dim. Balanos*, a.a.O., S. 24.

[56] *Chrys. Papadopoulos, Μάνθος καὶ Γεώργιος Ριζάραι..., Ἐπισκόπησις τῆς Ἱστορίας τῆς Ριζαρείου Σχολῆς*, in: *Ger. Konidaris (Hg.), Ἱστορία τῆς Πιζαρείου Ἐκκλησιαστικῆς Σχολῆς*, Athen 1969, S. 6 ff.

[57] *K. N. Triantaphyllou, Ὁ Δημ. Παλαμᾶς πρὸς τὸν Μητροπολίτην Ἀθηνῶν Θεόφιλον Βλαχοπαπαδόπουλον, Μνημοσύνη* 9 (1982—84) 352.

Dokumente

Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen*

A. Theologische Einsichten

I. Das Mysterium der Inkarnation und die Kirche

1. Die Kirche, das große Mysterium des Heilswirkens Christi, hat die Inkarnation des Sohnes und Wortes Gottes zum Mittelpunkt. Die Rekapitulation und Erneuerung aller Dinge kam zustande durch die gemeinsame Energie des dreieinigen Gottes; aus diesem Grund wird in Gottes Kirche das ganze Geheimnis der göttlichen Ökonomie erfüllt und das Reich Gottes in der Welt verwirklicht.
2. Die Verwirklichung des Reiches Gottes wird in der und durch die Kirche gestiftet als der geschichtliche Leib Christi, in den alle Gläubigen als Glieder einverleibt sind und als solche das Volk Gottes ausmachen.
3. Als Glieder des einen und selben Leibes sind die Gläubigen miteinander und mit dem göttlichen Haupt des Leibes durch die göttliche Gnade in dem neuen Leben in Christus vereint. Dadurch leben sie die neue Realität als eine ununterbrochene Gemeinschaft (koinonia) mit dem dreieinigen Gott und werden dadurch »das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk« (1 Petr 2,9). Alle Glieder der Kirche haben teil an dem prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amt Christi. Durch ihre Annahme werden sie durch die göttliche Gnade Kommunikanten aller Segnungen der göttlichen Herrlichkeit. Sie leben die Fülle der von Gott offenbarten Wahrheit in der Kirche und erfahren die Vielfalt der Gaben des Heiligen Geistes in dem geheimnisvollen (sakramentalen) Leben der Kirche.
4. Der Heilige Geist wurde der Kirche gegeben, »damit er diejenigen vereint, die durch unterschiedliche Rassen und Bedingungen getrennt sind. Der Alte und der Junge, der Arme und der Reiche, der Säugling und der Jugendliche, Mann und Frau, jede Seele wird eins«[1] im Leib der Kirche. So sind die Gläubigen im Mysterium der Kirche miteinander verbunden, und als ungebrochene Einheit feiern sie das Oster- und Pfingstgeheimnis Christi. Dies tun sie vermittels der Gnade der Sakramente, durch die wir »in Christus leben, weben und sind« (Apg 17,28).

---

* *Ökumenisches Patriarchat, Ἡ θέσις τῆς γυναικὸς ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ καὶ τὰ περὶ χειροτονίας τῶν γυναικῶν, Διορθόδοξον Θεολογικὸν Συνέδριον,* Rhodos (Griechenland) 30. Okt. — 7. Nov. 1988, Katerini: Tertios 1988. *Dass.*, The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Inter-Orthodox Theological Consultation, Rhodos (Griechenland) 30. Okt. — 7. Nov. 1988, Katerini: Tertios 1988.

[1] *Johannes Chrysostomos*, Hom. ad Ephes. 9,3: *PG* 62,72.

II. Das Priestertum Christi

5. Als das Haupt der Kirche ist Christus immer der einzige Mittler und große Hohepriester. Durch sein ganzes Heilswirken und sein Opfer versöhnte er die Menschheit mit Gott (2 Kor 5,18—20). Durch die Gnade der Sakramente in der Kirche bezeugt der Heilige Geist die ununterbrochene Gegenwart und Fürbitte Christi, durch die die Gläubigen als »Kinder Gottes«, als »Erben Gottes und Miterben Christi« eingesetzt werden. »Alle haben den Geist der Sohnschaft empfangen« (Röm 8,15—17) und alle sind zu Gliedern des Leibes Christi eingesetzt (1 Kor 12,17; Eph 4,25; 5,30), »dem Bild seines Sohnes gleich« (Röm 8,29), und sind zum »Volk Gottes« geworden (1 Petr 2,10). Alle Gläubigen sind in der Lage, in Übereinstimmung »mit dem Maß des Glaubens«, das sie haben (Röm 12,3—8), teilzuhaben an den Gaben des Heiligen Geistes und an den verschiedenen Ämtern (diakonoi) in dem Leib der Kirche (Apg 1,17.24; Röm 12,2; 1 Kor 12,5; 2 Kor 4,1; Eph 4,12; Kol 4,17; 1 Tim 1,12; 2 Tim 4,5). Das sakramentale Priesteramt ist eine besondere Gabe des Heiligen Geistes. Es schließt alle Gaben und alle Ämter in der Kirche zu einer Einheit zusammen. Der Herr Jesus Christus bleibt stets der große Hohepriester und einzige Zelebrant der Sakramente.
6. Das »priesterliche« oder »besondere« Priesteramt ist eine der vielen Gaben des Geistes im Leben der Kirche. Vom Herrn selbst eingesetzt, führt, nährt und auferbaut das sakramentale Priesteramt den Leib der Gläubigen. Es wurde den Aposteln und ihren Nachfolgern vom Herrn in dem apostolischen Amt des Episkopats für das Volk Gottes gegeben. Dieses sakramentale Priesteramt, das Christus als das Haupt des Leibes bildhaft vergegenwärtigt, wird der Kirche durch die Gnade des Heiligen Geistes mit dem Sakrament der Ordination verliehen, durch das die Ordinierten BLK »zu Dienern Christi und Haushaltern über Gottes Mysterien werden« (1 Kor 4,1).
7. Jesus Christus gibt dieses besondere Priesteramt an die Apostel und ihre Nachfolger weiter. Das Bewußtsein der Kirche hat von Anfang an Frauen von der Teilnahme an diesem besonderen Priesteramt ausgeschlossen aufgrund des Beispiels des Herrn sowie der apostolischen Tradition und Praxis und besonders im Lichte der paulinischen Lehre hinsichtlich des Verhältnisses von Männern und Frauen in der neuen Realität in Christus (1 Kor 11,3).

III. Die Typologie »Adam-Christus« und »Eva-Maria«

8. Die Unterscheidung von Mann und Frau, in bezug auf das sakramentale Priesteramt gemäß der »Regel der Natur«, entsteht aus einem tieferen Verständnis der Beziehung zwischen Männern und Frauen in dem Heilsplan Christi; jedoch wurde er in der orthodoxen Tradition niemals als eine Minderung der Rolle der Frauen in der Kirche verstanden. In dem Geheimnis der ganzen göttlichen Heilsökonomie wurden Frauen so verstanden, daß sie in gleichem Maße wie Männer an dem Bild Gottes teilhatten und gleichen Ranges mit Männern waren. Als solche übernehmen Frauen in der Kirche ihre eigene Rolle bei der Wiederherstellung des verzerrten Bildes Gottes, das eine Folge der Sünde ist.
9. Die klar bestimmte Rolle der Frauen kommt durch die typologische Analogie »Eva-Maria« zum Ausdruck und durch das besondere Verhältnis der Frauen zu dem ent-

schiedenen Wirken des Heiligen Geistes in dem ganzen Heilsplan Christi. Die typologische Beziehung »Adam-Christus«, durch die Adam einerseits das Urbild Christi ist, während Christus als der neue Adam Typos des alten Adam ist, der in sich das menschliche Geschlecht repräsentiert, ist grundlegend für die ganze patristische Theologie und das Leben der Kirche. Im Einklang damit bestimmt die Typologie den besonderen Beitrag des Amtes der Frauen, um die Rekapitulation des neuen Adam und des Heils der ganzen Menschheit zu verwirklichen.

10. Die zentrale Figur für die besondere Aufgabenstellung der Frauen im Heilsplan ist die Mutter Gottes, die Theotokos. In ihr wird das besondere Wirken des Heiligen Geistes für die Inkarnation des Sohnes und Wortes Gottes erfüllt. Das typologische Verhältnis »des Rückschlusses von Maria zu Eva« war notwendig, um die Fesseln Evas zu lösen und für die Inkarnation des Sohnes und Wortes Gottes durch den Heiligen Geist und Maria. Während Eva »ungehorsam war, zur Ursache ihres Todes und der ganzen Menschheit wurde«, war die Jungfrau Maria »gehorsam, wurde zur Ursache des Heils für sich und die ganze Menschheit«[2]. Auf diese Weise verkörpert Eva die frühere gefallene Menschheit, während die Theotokos durch die Geburt der neuen Menschheit in Christus der Erneuerung jener alten gefallenen Menschheit entspricht.
11. Dieses Amt der Frauen wurde durch das schöpferische Herabkommen des Heiligen Geistes auf die Jungfrau Maria erfüllt, das zu einem »neuen locus« für die »Macht des Allerhöchsten«, die auf sie herabkam, wurde. Der Heilige Geist reinigte sie und gewährte ihr die notwendige »schöpferische Fähigkeit« durch die wunderbare Inkarnation des Sohnes und Wortes Gottes, die durch sie stattgefunden hat. So wurde die Jungfrau Maria, die Theotokos, bei der Verkündigung zur Empfängerin der Offenbarung des Heiligen Geistes um der Erfüllung der typologischen Rückführung Marias zu Eva und um der Inkarnation des neuen Adam willen, der in seiner Person alle Dinge zusammenfaßt. Dieses Verhältnis zwischen dem besonderen Wirken des Heiligen Geistes und der Jungfrau Maria und das typologische Verhältnis des alten und des neuen Adam in der Geschichte geben uns so bedeutende Einsichten in die Einstellung der Kirche zum Thema Männer und Frauen im Blick auf die Ordination zum sakramentalen Priesteramt.

IV. Der männliche Charakter des »sakramentalen« Priesteramtes

12. Die Theotokos wurde uns als das Modell (typos) der Kirche vorgestellt. Die Kirche, wie auch die Theotokos, empfängt den Heiligen Geist, durch dessen Energie Christus geboren wurde und auch die Kinder der neuen Menschheit in Christus in die Welt gebracht werden. So wird in der patristischen Tradition das typologische Verhältnis zwischen der *Mutterschaft* der Theotokos und der *Mutterschaft* der Kirche dargestellt. Die besondere funktionelle Beziehung der Rolle der Theotokos zum Wirken des Heiligen Geistes in der Inkarnation dehnt sich auf das Zeitalter der Kirche aus und lebt darin.

---

[2] *Eirenaios*, Adver. Haer. III, 22,4 (Sources chrétiennes, 211), 1974, S. 441.

13. Diese typologische Verbindung bildet am Beispiel der Theotokos die Grundlage des allgemeinen Bewußtseins der Kirche im Blick auf die Unmöglichkeit, Frauen zum christozentrischen sakramentalen Priesteramt zu ordinieren.[3] Wann immer sich dieses ekklesiologische Bewußtsein ändert, werden ernsthafte ekklesiologische Probleme aufgeworfen. Sie entstanden in der Vergangenheit, und sie sind heute deutlich in der Ekklesiologie derjenigen, die die Ordination der Frauen zum besonderen Priesteramt befürworten; insbesondere, weil dieser Wandel in der Ekklesiologie die patristische Lehre, in der Kirche Christologie und Pneumatologie im Gleichgewicht zu halten, schwächt.
14. Auf diese Weise wurde die Unmöglichkeit der Ordination der Frauen zum besonderen Priesteramt, wie es in der Tradition der Kirche begründet liegt, in folgenden geistlich verwurzelten Positionen zum Ausdruck gebracht:
    a. aufgrund des Beispiels unseres Herrn Jesus Christus, der keine Frau als einen seiner Apostel ausgewählt hat;
    b. aufgrund des Beispiels der Theotokos, die in der Kirche keine sakramentale priesterliche Funktion ausgeübt hat, selbst wenn sie würdig war, Mutter des fleischgewordenen Sohnes und Wortes Gottes zu werden;
    c. aufgrund der apostolischen Tradition, nach der die Apostel, die dem Beispiel des Herrn gefolgt waren, keine Frau zu diesem besonderen Priesteramt in der Kirche ordiniert haben;
    d. aufgrund einiger Punkte der paulinischen Lehre, die auf die Stellung der Frauen in der Kirche Bezug nehmen, und
    e. aufgrund des Kriteriums der Analogie, nach der, falls die Ausübung des sakramentalen Priesteramtes durch Frauen gestattet sei, es von der Theotokos hätte zuerst ausgeübt werden sollen.

V. Christus und die Theotokos in der Rekapitulation der Menschheit

15. Jesus Christus ist der Heiland aller, sowohl von Männern als auch von Frauen. In der typologischen und bildhaften Erfahrung des Gottesdienstes und des Lebens der Kirche jedoch wird uns Christus in angemessener Weise und ausschließlich nur in der Gestalt eines Mannes im Bilde des Großen Hohepriesters vorgestellt. Analog dazu vertritt die Theotokos die ganze Menschheit, Frauen wie Männer, in dem göttlichen Akt der Inkarnation, indem sie dem ewigen Sohn Gottes seine menschliche Gestalt verleiht. Sie ist die Mutter aller, besonders der Glieder des Leibes der Kirche. Als solche stellt uns die Theotokos in der typologischen und bildhaften Erfahrung der Anbetung und des christlichen Lebens vor den Thron des Herrn in einer Weise, die einzigartig über uns als Geschöpfe Gottes spricht.
16. Alle Christen, Frauen und Männer, müssen in persönliche Gemeinschaft mit Christus treten, der keinen Unterschied zwischen uns macht, denn Er ist der Heiland eines

---

[3] *Apostolische Konstitutionen* III,8,1—2, 9,1—4 (Sources chrétiennes, 329), 1986, S. 132—140; s. auch *Tertullian,* Virginibus Velandis, 9,1, f 1, 902; *Epiphanius,* Adver. Haer. 59, 2—3, *PG* 42, 741—744.

jeden und aller, ungeachtet jeglicher menschlich begründeter Unterschiede. Gerade als orthodoxe Christen finden wir, Männer und Frauen, in der ersten aller Heiligen, der Theotokos, die Person, die dem Sohn und Logos Gottes für seine Inkarnation Fleisch und Seele eines Menschen gab, eine »willige Helferin«, »Fürbitterin« und eine »wahre Mutter aller Christen«.

17. In der Typologie des Gottesdienstes jedoch berief die ungebrochene Tradition der Kirche ohne jede Ausnahme nur bestimmte Männer, um am Altar als Priester zu dienen, die hinsichtlich des Leibes Christi bildhaft sein Haupt und seinen Herrn, den Hohenpriester Jesus Christus, darstellen. Genauso ist die weibliche Person der Theotokos die typologische Vertretung des ganzen Volkes Gottes. Die repräsentative und fürsprechende Stellung der Theotokos drückt sich deutlich in dem ikonographischen Zyklus der orthodoxen Architektur aus, nach dem die Ikone der Theotokos, die Christus in ihrem Schoß hält (Platytera), den liturgischen Raum über dem Altartisch beherrscht. So entspricht dem bildhaften und typologischen Rahmen des Gottesdienstes die männliche Figur der Rolle des Großen Hohepriesters, während die weibliche Person der Jungfrau die Kirche in angemessener Weise durch alle Glieder des Leibes abbildet.
18. Wir befassen uns hier nicht nur mit theologischen Begriffen und Ideen. Wir befinden uns in einer Sphäre einer tiefgreifenden, fast unbeschreibbaren Erfahrung des inneren Ethos soteriologischer und kosmischer Dimensionen der christlichen Wahrheit. Die bildhafte und typologische Art und Weise, sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen, zeigt uns deutlich, daß rationale Auslegungen allein nicht ausreichen, um diese völlig zu beschreiben und zum Ausdruck zu bringen. Wie alle Geheimnisse des Glaubens, die in der Orthodoxie gelebt werden, ist auch dieses Mysterium in der Furcht Gottes und zu seiner Verehrung vorgebracht. Jedoch tief im inneren Wirken des Ethos und der Tradition der Kirche spüren wir, daß unsere Worte Worte der Wahrheit sind und nicht einfach Apologetik, und daß das Nichtbeachten der Realität, von der sie sprechen, nicht nur die vergangene Realität der Kirche leugnen wird, sondern alle, die dies tun, grundlegender und wesentlicher Dimensionen der vollen christlichen Erfahrung des Lebens in Christus berauben wird.

B. Besondere Anliegen

VI. Gleichheit und Unterscheidung von Frauen und Männern

19. Wie oben gesagt, wurzelt das orthodoxe Verständnis sowohl von Gott als auch von der menschlichen Person in der Tatsache der göttlichen Offenbarung. Die Art und Weise, wie wir uns Gott nähern und wie wir Frauen und Männer verstehen, ist nicht nur unserem begrenzten Verstand überlassen, so wertvoll das auch sein mag. Vielmehr hat Gott gehandelt, um uns eine Vorstellung davon zu geben, wer er ist und wer wir sind (Ps 118,27).
20. Aufgrund der göttlichen Offenbarung, die sich auf die Inkarnation unseres Herrn konzentriert, würden die Orthodoxen die folgenden Merkmale als zentral für unser

Verständnis von Männern und Frauen bejahen: Erstens, Gott ist der Schöpfer von Männern und Frauen. Jeder hat seinen Ursprung in Gott. Diese Überzeugung wird noch durch unser Eingeständnis gestärkt, daß Christus gekommen ist, um Männer und Frauen gleichermaßen zu retten und sowohl Männer als auch Frauen in die Gemeinschaft (koinonia) mit Gott zurückzubringen (Kol 1,20).

21. Gleichwichtig für die orthodoxe Lehre ist der Glaube, der in der Heiligen Schrift und in der Tradition der Kirche zum Ausdruck kommt, daß ein Unterschied besteht zwischen Mann und Frau, der im reinen Schöpfungsakt liegt (Gen 1,27). Dieser Unterschied schließt nicht irgendeine Form von Unter- oder Überlegenheit vor Gott ein. Im Gegenteil: Dieser Unterschied wurde von Gott selbst bestimmt als Teil seines göttlichen Planes. Heil schließt deshalb nicht die Leugnung unserer Identität als Frauen und Männer ein, sondern eher eine Umgestaltung dieser Identität.
22. Indem wir Zeugen der tragischen Entmenschlichung sind, die wir oft in unserer gegenwärtigen Gesellschaft erleben, sind wir Orthodoxe gebunden, im bestmöglichen Sinn die Würde des Menschen, des Mannes und der Frau, kategorisch zu bejahen. Jegliche Handlung, die die Würde des Menschen leugnet, und jegliche Handlung, die Frauen oder Männer aufgrund des Geschlechtes diskriminiert, ist eine Sünde. Es ist deshalb die Aufgabe der Kirche, vor der Welt die Würde des Menschen, der als Ebenbild und in Gleichheit Gottes erschaffen ist, zu bestätigen (Gen 1,26).

VII. Vollere Beteiligung der Frauen am Leben der Kirche

23. Mit spiritueller Wahrnehmungskraft hat die Kirche über Jahrhunderte hinweg die christliche Frau ermutigt, zusammen mit dem Mann und in Übereinstimmung mit ihrer Natur, ihren persönlichen Neigungen und ihrer Berufung, eine Vielfalt von Ämtern auszuüben. Diese lagen auf dem Gebiet der liturgischen, seelsorgerlichen, katechetischen, didaktischen, missionarischen und sozialen Arbeit. Besondere Aufmerksamkeit sollte dem weiblichen Mönchtum gewidmet werden aufgrund der Art und Weise, wie es zur Entfaltung der Stellung der Frauen in der Kirche unter ungewöhnlich schwierigen Umständen beigetragen hat.
24. Während diese Tatsachen, die die Förderung der Gleichheit der Ehre von Mann und Frau durch die Kirche bezeugen, zur Kenntnis genommen werden, muß man in aller Ehrlichkeit und Demut bekennen, daß, infolge von menschlicher Schwäche und Sünde, die christlichen Gemeinschaften nicht immer und an allen Orten in der Lage waren, erfolgreich Ideen, Sitten und Bräuche, geschichtliche Entwicklungen und soziale Bedingungen zu beseitigen, die in praktischer Diskriminierung der Frauen endeten. Menschliche Sünde hat so zu Handlungen geführt, die nicht die wahre Natur der Kirche Jesu Christi widerspiegeln.
25. Deshalb ist es notwendig, die Fülle der Wahrheit ständig durch intensives und unaufhörliches Gebet aufrechtzuerhalten, indem man um göttlichen Beistand für die »Prüfung der Geister« (1 Joh 4,1) und für die Deutung der wahren Bedeutung der »Zeichen der Zeit« (Mt 16,3) erbittet. Nur so wird die Kirche in der Lage sein, ihre Fähigkeit, gemäß dem Willen Gottes vorwärtszuschreiten, neu ordnen zu können und sein Reich zu jeder Zeit und an jedem bestimmten Ort zu verkündigen.

26. Die Kirche sollte mögliche Daten, Ansichten und Handlungen, die nicht mit ihren unerschütterlichen theologischen und ekklesiologischen Prinzipien übereinstimmen, sondern von außen eingedrungen sind, und die, falls sie tatsächlich verewigt werden, als für Frauen herabwürdigend ausgelegt werden können, neu überprüfen.
27. Außerdem sollte die Notwendigkeit einer spezifischen Begrenzung der Rollen in der Kirche betont werden, besonders in Angelegenheiten, die sich auf die kirchliche Organisation beziehen. Die Orthodoxen legen mehr Wert auf spirituelle Autorität als auf weltliche Macht. Wenn wir von Autorität in der Kirche sprechen, befürworten wir keineswegs die Art eines bürokratisch-organisatorischen Klerikalismus, sondern heben vielmehr eine besondere Gabe in der Kirche hervor.
28. Daraus läßt sich ableiten, daß, wenn wir von Rollen in der Kirche sprechen, wir eher von besonderen Gaben (charismata) des Heiligen Geistes sprechen, die mit Dankbarkeit empfangen werden, als von dem, was als administrative »Ränge« bezeichnet wird, um eine hierarchische Struktur zur Geltung zu bringen. Wir würden hier die Bedeutung der uns wichtigen seelsorgerlichen Dimension besonders hervorheben, um Fragen anzusprechen, die von orthodoxen Frauen aufgeworfen werden. Diese fallen in die therapeutische Funktion der Gemeinschaft, die in den verschiedenen Aufgaben, mit denen ihre Glieder betraut werden, offenkundig wird. Wir möchten ebenfalls die Bedeutung der gegenwärtigen Arbeit hervorheben, die Frauen auf der Gemeindeebene leisten, die aber oft ohne ausreichende Unterstützung und Ermutigung von der Kirchenleitung stattfindet.
29. Zu solchen Aufgaben würden wir die folgenden zählen:
    a. Ausbildung und christliche Erziehung auf allen Ebenen, von kirchlichen Schulen bis hin zur höheren theologischen Ausbildung in Seminaren;
    b. Seelsorgerliche Beratung von Ehepaaren, Familien, Vorbereitung auf die Ehe, Vorbereitung auf die Taufe, Pflege und Sorge für Menschen in Notlagen;
    c. Kirchenverwaltung, Mitarbeit in entscheidungsfähigen Gremien auf Gemeindeebene, der Diözese und der nationalen Kirche;
    d. Sozialarbeit, einschließlich der Betreuung von alten Leuten, Krankenhausarbeit, Arbeit mit den Besitzlosen und Bedürftigen;
    e. Chorleiter, Lektoren, Sänger;
    f. Ikonographie;
    g. Jugendarbeit;
    h. Vertretung der verschiedenen Aspekte und Gebiete der ökumenischen Bewegung, und
    i. Veröffentlichungen/Kommunikation.

    Alle diese Aufgaben werden als unterstützende Diakonie angesehen, als eine ergänzende seelsorgerliche Dimension, die im Einklang mit dem spezifischen Priesteramt des Klerus steht.
30. Wir müssen auch speziell die Tatsache erwähnen, daß die steigende Zahl von Frauen, die Theologie studiert und promoviert haben und die sich auch in anderen Gebieten des fortgeschrittenen Studiums in bestimmten Kirchen hervorgetan haben, eine neue Realität schaffen, die die Kirche konstruktiv in Erwägung zu ziehen gerufen ist. Der Eifer, der Glaube und die Hingabe vieler dieser Frauen könnte wirksam zu einer Er-

neuerung des Gemeinde- und kirchlichen Lebens beitragen, besonders wenn man ihnen mehr Aufmerksamkeit schenken würde und wenn die Verantwortung, die sie aufgrund ihrer charismatischen und theologischen Fähigkeiten in ihrer Lehrarbeit in ihrem Amtsbereich und der Seelsorge übernehmen, in einem besonderen kirchlichen Akt gesegnet würde. Dasselbe trifft in noch größerem Maße auf fähige und charismatische Nonnen zu, die neben dem asketischen Leben im Kloster in der Gemeinde anwesend sein könnten und für die besonderen Bedürfnisse der gewappneten Kirche Sorge tragen würden. In ähnlicher Weise übt die Frau eines Priesters ein bedeutendes Amt aus. lhrer Berufung im Rahmen der gegenwärtigen Gesellschaft sollte man besondere Aufmerksamkeit schenken.

31. Alles oben Erwähnte und andere verwandte Fragenkomplexe, die mit der Stellung der Frau und allgemein mit dem Laientum im Blick auf deren aktive Beteiligung in den verschiedenen kirchlichen Diensten und Ämtern in der Kirche verbunden sind, sollten Gegenstand weiterer Studien sein, die von theologischen Hochschulen und spezialisierten Forschern durchgeführt werden. Zu diesem Zweck würden regelmäßigere theologische Zusammenkünfte und Konsultationen, wie z. B. die jetzt stattfindende, beitragen. Ebenso könnte dadurch unsere spirituelle Zusammenarbeit und die Teilnahme an den Vorhaben und an der Hoffnung der Kirche gefördert werden.

VIII. Das Diakonat und »niedrigere Ämter«

32. Das apostolische Amt für Diakonissen sollte wieder aufleben. In der orthodoxen Kirche wurde es niemals ganz aufgegeben, obwohl es ungebräuchlich geworden ist. Es gibt genügend Hinweise aus den apostolischen Zeiten, aus der patristischen, kanonischen und liturgischen Tradition bis in die byzantinische Periode (und selbst noch heute), daß dieser Rang in hohen Ehren gehalten wurde. Die Diakonisse wurde im Altarraum während der göttlichen Liturgie mit zwei Gebeten ordiniert, sie erhielt das Orarion (die Stola des Diakons) und empfing die Heilige Kommunion am Altar.
33. Das Wiederaufleben dieses alten Amtes sollte aufgrund der alten Vorbilder, die in vielen Quellen bezeugt werden (vgl. die Verweise, die zu diesem Thema in den Werken moderner orthodoxer Gelehrter gegeben werden), und mit den Gebeten, die man in den Apostolischen Konstitutionen und in den alten byzantinischen liturgischen Büchern findet, ins Auge gefaßt werden.
34. Solch ein Wiederaufleben würde eine positive Antwort auf viele Bedürfnisse und Anfragen bedeuten, die sich der gegenwärtigen Welt in vielen Gebieten stellen. Es wäre umso zutreffender, wenn das Diakonat im allgemeinen (von Männern und Frauen) an allen Orten in seiner ursprünglichen, vielseitigen Form des Dienstes wiederhergestellt und in dem Geist der alten Tradition und als Antwort auf die zunehmenden spezifischen Bedürfnisse unserer Zeit noch ausgedehnt würde auf den sozialen Bereich. Das Diakonat sollte sich nicht nur auf eine rein liturgische Rolle beschränken oder nur als ein Schritt auf dem Weg zu höheren »Rängen« des Klerus angesehen werden.
35. Das Wiederaufleben der Diakonissen in der orthodoxen Kirche würde in besonderer Weise die Würde der Frau betonen und ihrem Beitrag an der Arbeit der Kirche als ganzer Anerkennung zollen.

36. Außerdem wäre es möglich und wünschenswert, Frauen zu gestatten, in die »niedrigeren Ämter« einzutreten durch eine Segnung der Kirche: Hypodiakon, Lektor, Kantor, Lehrer usw., ohne neue Regelungen auszuschließen, die die Kirche für notwendig erachtet. Dieses Thema verdient weitere Beachtung, da es keine definitive Tradition dieser Art gibt.

IX. Die Herausforderung durch die feministische Bewegung in nicht-orthodoxen Kirchen

37. Die Dringlichkeit, über die Stellung der Frauen in der Kirche im Gesamtkontext der sich klar ergebenden wirklichen Lebensfragen, denen die Christen heute gegenüberstehen, zu sprechen, muß anerkannt werden. Hier muß man die Bedeutung der spezifischen gesellschaftlichen Kontexte, in denen unsere verschiedenen Kirchen leben, erwähnen. Wir sind gerufen, Zeugnis abzulegen, und wenn wir Zeugnis ablegen, sollten wir eine »Sprache« gebrauchen, die unseren nicht-orthodoxen Partnern im Dialog unser Denken als orthodoxe Christen vermitteln kann, mag es sich um andere Christen innerhalb der ökumenischen Bewegung handeln, um Nicht-Christen, Atheisten oder Vertreter spezifischer Ideologien oder gedanklicher Tendenzen.
Die Herausforderung der feministischen Bewegung sollte besonders als ein Ausdruck der wirklichen Lebensfragen angesehen werden, die sich heute in der Gesellschaft stellen.
38. Aus der Perspektive des Evangeliums ist die Kirche durch die feministische Theologie aufgerufen, über ihr Verständnis von Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen unter Respektierung der Unterschiede ihrer Perspektive des Glaubens zu sprechen. Jedoch sollten die Forderungen oder Anfragen der feministischen Bewegung nicht mit vager theologischer Unbehaglichkeit verwechselt werden. Nicht alle Fragen, die von der feministischen Bewegung aufgeworfen werden, sind theologische Probleme. Bei einigen handelt es sich um soziale Fragen, die in scheinbar »theologische« Formulierungen gekleidet sind.
39. Den Fragen, die von der feministischen Bewegung aufgeworfen werden, sollten wir Orthodoxe mit allen Vorbehalten und aller Wachsamkeit im allgemeinen begegnen sowie im besonderen jene ins Auge fassen, die von einer großen feministischen Initiative gestellt werden. Es sind folgende:
    a. Der Gebrauch inklusiver Sprache; dieses Problem sollte von uns innerhalb unserer konkreten Grenzen nicht leichtfertig behandelt werden.
    b. Der Nachdruck, den die Feministen(innen) auf die Exegese spezifischer biblischer Texte, besonders der paulinischen Schriften legen.
    c. Die Zurückweisung ihrer Auffassung von der Unterwerfung der Frauen aufgrund körperlicher Unreinheit, wie sie in unser Ethos aus der jüdischen Tradition eingangen ist.

X. Die Berufung zur Heiligkeit

40. Jeder Gläubige ist vom Herrn zu einem Leben der Jüngerschaft berufen, das durch die Liebe Gottes und die Liebe zum Nächsten gezeichnet ist (Mt 22,36—40). Der Heiligungsprozeß beginnt in diesem Leben mit der Taufe und Salbung, er wird in der

Eucharistie gefeiert, genährt durch die Heilige Schrift und die Tradition und gestärkt durch das Gebet. Die Handlungen der Jüngerschaft werden jeweils von der liturgischen Versammlung wie auch von der Liturgie des täglichen Lebens in der Welt bestimmt. Jeder Gläubige ist von dem Herrn aufgerufen, ihm im Rahmen der täglichen Verantwortungen, Beziehungen und Verpflichtungen des Lebens zu folgen.

41. Die Orthodoxen glauben, daß uns das Leben der männlichen und weiblichen Heiligen viel lehren kann. Die Heiligen zeigen uns, daß sie dem Herrn im Rahmen ihrer Lebensumstände gefolgt sind. Sie erinnern uns deshalb daran, daß auch wir in diesem Leben berufen sind, Sünde zu meiden und ein Leben der Tugend zur Ehre Gottes zu leben.
42. In unseren Überlegungen auf dieser Konsultation im Blick auf die zeitgenössische Rolle der Frauen in der Kirche sind wir ständig besonders an die Theotokos und an die vielen weiblichen Heiligen erinnert worden, deren Leben die Gegenwart unseres Herrn Jesus Christus offenbart hat. Unter diesen Heiligen erinnern wir uns besonders an die Heilige Phoebe und die Heilige Olympia, die Diakonissen, an die Heilige Katharina die Philosophin, die Heilige Makrina die Nonne und die Heilige Nina die Missionarin, die Heilige Monika die Mutter und die Heilige Olga, die Fürstin. Wenn wir das Beispiel dieser und anderer weiblichen Heiligen in Betracht ziehen, erfreuen wir uns wahrlich im Herrn wegen ihres Zeugnisses, ihres Mutes und ihrer Frömmigkeit.
43. In der Tat sind wir von dem Schatz der »Wolke von Zeugen« (Heb 12,1) umgeben und suchen ständig ihr Gebet, daß auch wir unserer Berufung würdig sein mögen. Als Söhne und Töchter des Vaters, als Nachfolger des Herrn und als Menschen, die mit der Gabe des Heiligen Geistes gesegnet sind, ist es unser höchstes Ziel, Heilige zu sein, um Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist zu verherrlichen jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

(Aus dem Englischen und Griechischen übersetzt v. *R. Sbeghen, Genf u. K. Savvidis, München*)

Rezensionen

Ion Bria, Credinta pe care o marturisim (Der Glaube, den wir bekennen), Bukarest 1987, 336 S.

Der Verfasser ist ein überzeugter Anhänger der These, daß das apostolische Glaubensgut durch entsprechende Ausdrucksformen für jede spezifische Situation interpretiert werden muß. Der Auslegungsprozeß soll die Kultur und die Geschichte des Volkes als eigene Realitäten für die Darstellung des einen Glaubens berücksichtigen. Bria geht von dieser Überzeugung aus und stellt den orthodoxen Glauben dar, so wie er am Ende unseres Jahrhunderts zu verstehen ist. Der orthodoxe Glaube als Erkennungs-, Kultus- und Lebensgegenstand bildet den Inhalt des Buches, das durch eine Erklärung des Begriffes Orthodoxie eingeleitet wird.

Der erste Teil (»Der von der Kirche bekannte Glaube«, S. 15—200) bildet den dogmatischen Aspekt des Buches und behandelt die Offenbarung, die Heilige Dreieinigkeit, die Schöpfung, die Erlösung, die Wirkung des Heiligen Geistes in der Kirche, die Hl. Sakramente und die Sorge der Kirche um das Reich Gottes. Im zweiten Teil (»Die Feier und die Äußerung des Glaubens: Der Kultus der Kirche«, S. 203—237) beschäftigt sich der Verfasser mit der Kultusstätte und ihrem Symbolismus, mit der orthodoxen Ikonographie und den Festtagen der Orthodoxie, wie auch mit dem Gebet, dem Fasten und mit den Gottesdiensten der orthodoxen Kirche. Die Kapitel tragen anregende Titel wie: Die Heiligung des Ortes, der Zeit, des Herzens, des Leibes oder des alltäglichen Lebens. Der dritte Teil (»Die Ausübung des Glaubens: Der Weg des Lebens und des Reiches«, S. 240—310) nimmt Aspekte der orthodoxen Ethik auf. Themen wie Askese, der neue Mensch, die Vergöttlichung, das Mönchtum, die christliche Familie und ihre Orthopraxie, die soziale Gerechtigkeit, ihre Rolle in der heutigen Gesellschaft bilden die Kapitel, die die Art und Weise des christlichen Lebens widerspiegeln. Der vierte und letzte Teil (S. 313—333) hat einen ökumenisch-missionarischen Charakter und behandelt den evangelischen Zwang und die evangelische Freiheit, die Lokalkirche, die Teilnahme der Laien an dem evangelischen Zeugnis, den Proselytismus und die eucharistische Gastfreundschaft.

Der Wert des Buches besteht in der Vielfalt und in der Bedeutung der gewählten Themen wie auch in der Kompetenz, mit der sie behandelt werden.

Die aktuelle und persönliche Interpretation stützt sich Schritt für Schritt auf biblische Texte, auf Beweise der patristischen Literatur und auf das hervorragende Einbringen der liturgischen Bücher. Der Leser wird durch diese Art von Gegenwärtigkeit für die patristische Literatur gewonnen und entdeckt in der Auslegung bekannter liturgischer Texte neue Sinngehalte und Anstösse für das heutige christliche Leben. Den Gläubigen bietet das Buch eine ausgezeichnete Möglichkeit zur Einführung und Vertiefung des orthodoxen Glaubens, dessen Spiritualität immer größere Kreise erreicht. Die Theologen finden hier ein ausgeglichenes und gutes Beispiel der Interpretation und Aktualisierung des orthodoxen Glaubens für die zeitgenössischen Christen.

Ion Bria, Professor der orthodoxen Fakultät in Bukarest und zur Zeit Direktor des »Renewal & Congregational Life« beim ÖRK in Genf, bewertet auch den ökumenischen

Aspekt der behandelten Themen. Seine ökumenische Erfahrung (über 15 Jahre beim ÖRK) hilft ihm zum Verständnis anderer Konfessionen, aber auch zur Darstellung des orthodoxen Glaubens für die nicht-orthodoxen Christen. In den schwierigen theologischen Fragen drückt sich der Vf. deutlich und leicht verständlich aus. Die Deutlichkeit der Darstellungsweise erleichtert das Verständnis des Textes und die Wiederholung der theologischen Ausdrücke durch eher zugängliche Wendungen für Nicht-Theologen kommt den weniger mit der Theologie Vertrauten entgegen. Die Vielfältigkeit der biblischen Ausdrücke und Zitate neben den gut gewählten Texten der patristischen Literatur und der orthodoxen Spiritualität bereiten dem Leser eine besondere Genugtuung. Die Themen und die Art ihrer Darstellung führen zur Annäherung an die Glaubensgeheimnisse. Die Interpretation der Glaubensfragen bleibt durch die Tatsache, daß sie neue Ausdrucksformen andeutet, offen und regt den Leser zu neuen persönlichen Vergleichen und Auslegungen an. Auf diese Weise läßt man dem Leser die Möglichkeit einer neuen, persönlichen Vertiefung und Kontemplation des immer gleichen apostolischen Glaubensgutes. Durch diese Anstöße, die den heutigen Christen erreichen, hat das Buch sein Ziel erreicht.

Mircea Basarab, München

Peter Hauptmann — Gerd Stricker (Hgg.), Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860—1980). Im Auftrag des Studienausschusses für Fragen der orthodoxen Kirchen bei der Evangelischen Kirche der Union (Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West) und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen-Wilhelms-Universität, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 958 S., 280.— DM.

Gerade rechtzeitig zum Millennium der Russischen Orthodoxen Kirche erschien der umfangreiche Quellenband, in dem die Geschichte der Russischen Kirche anhand von Dokumenten dargestellt wird. Die Herausgeber schreiben, daß man über diese Kirche noch immmer viel zu wenig weiß. Sie wollen vor allem dem deutschsprachigen Leser den Zugang zum Verständnis der Russischen Orthodoxie erleichtern. Sie empfinden das Fehlen einer umfassenden Kirchengeschichte als eine »ärgerliche Lücke«, die nun »endlich mit dem vorliegenden Werk geschlossen wird«. Sie kritisieren, daß die bisherige Darstellung der russischen Kirchengeschichte »stark an Einseitigkeit in der Beurteilung« gelitten hat. Die Verfasser sind sich bewußt, daß die »Individualität« der Bearbeiter den »von ihnen bearbeiteten Abschnitten einen jeweils besonderen Stempel aufdrückt«. Nun sollte Geschichtsschreibung allerdings nicht unbedingt der Individualität — oder sollte man besser Subjektivität schreiben —, geopfert werden, dann wird nämlich wieder die Einseitigkeit in den Vordergrund gerückt, die man gerade kritisiert hat! Die Vorarbeiten zu dem Band reichen in die 60er Jahre zurück. Die einzelnen Abschnitte wurden von folgenden Wissenschaftlern bearbeitet: Ludolf Müller (860—1240), von Lilienfeld und Bryner (1240—1589), Hauptmann (1589—1700), Stupperich (1589—1801), Felmy (1801—1880), Simon (1880—1917), Rößler (1917—1980). Die lange Vorbereitung und die Namen der Mitarbeiter hätten eigentlich eine Garantie dafür sein sollen, daß ein fundiertes Werk hätte herauskommen können.

Das Vorwort läßt aufhorchen und erfüllt den Leser mit Erwartungen. Der hohe Preis von immerhin 280,— DM setzt den Erwartungshorizont zusätzlich in die Höhe. Im Geleitwort wird die Hoffnung geäußert, daß das Buch eine weite Verbreitung »über den Kreis von Universitäten und Instituten hinaus finden« werde. Diese Hoffnung wird sicher an dem hohen Preis scheitern. Es erhebt sich auch die Frage, warum das Buch so teuer werden mußte, denn es erhielt »erhebliche Druckkostenzuschüsse«.

Werden die Herausgeber und Bearbeiter aber ihren hohen, selbst gesetzten Ansprüchen gerecht? Eine Kirchengeschichte in Dokumenten ist ein gewagtes Unternehmen, wenn man davon ausgeht, daß man noch »immer viel zu wenig« die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche kennt und es »zu wenig Bücher« (S. 7) darüber gibt.

Was die Herausgeber und ihre Mitarbeiter hier zusammengestellt haben, ist der äußere Ablauf, eine Chronologie von Ereignissen zur russischen Kirchengeschichte im Stil der säkularen Universalgeschichtsschreibung. Das liegt ganz sicher auch daran, daß kein orthodoxer Theologe mitgewirkt hat, auch wenn die Mitarbeiter z. T. Ostkirchenkundler (oder wie Rößler sogar orthodoxer Christ) sind. Wer sich mit der russischen Kirche und ihrer Geschichte befaßt, wird mit Fragen nach der russischen Spiritualität, den Starzen, kirchlichen Sitten usw. konfrontiert. Ist russische Kirchengeschichte überhaupt losgelöst von den Klöstern und ihren Heiligen begreifbar? Auf dem russischen Landeskonzil im Jahre 1988 wurden u. a. Paisij Velitschkovskij, Xenia von Petersburg, Ignatij Brjantschaninov, Starez Amvrosij und Feofan der Klausner heiliggesprochen. Wenn der Leser über diese Persönlichkeiten etwas erfahren möchte, so wird er in diesem Dokumentenwerk vergeblich suchen, hingegen in den »ärgerlichen Lücken« schnell fündig werden: die bekannten Darstellungen von Amman (Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte) und Smolitsch (Mönchtum) helfen weiter. Hier scheint den Mitarbeitern jeglicher Zugang zur russischen Kirchengeschichte zu fehlen, die eben mehr ist als bloße Machtgeschichte. Ein Mangel, der sicher durch die Mitarbeit orthodoxer Theologen (es gibt Lehrstühle an den Universitäten und außerhalb der Universitäten auch orthodoxe Geistliche und Theologen von Format) hätte ausgeglichen werden können. So wird hier Kirchengeschichte aus protestantischer Sicht geschrieben, ohne Zugang zur russischen Frömmigkeit, ohne Verständnis für die Fülle und den Reichtum der Orthodoxie. Dies ist ein grundsätzlicher Mangel des Buches. Doch leider nicht der einzige.

Bei der Fülle der Dokumente muß man sich natürlich auf eine Auswahl beschränken und Kürzungen sind notwendig. Doch wie und was gestrichen wird, ist nicht unerheblich, und hier sollten die Herausgeber ihre Arbeit und Verpflichtung sehen! Zumal dann, wenn — wie oben zitiert — sie sich darüber klar sind, daß die Individualität der Bearbeiter den Kapiteln den Stempel aufdrückt.

Aus der Fülle der Dokumente soll ein Beispiel herausgegriffen werden, um zu verdeutlichen, wie Dokumente zitiert werden. Auf den Seiten 716—722 wird das Memorandum der auf die Soloveckij-Inseln verbannten Bischöfe vom 7. 6. 1926 zitiert. Immerhin werden diesem Dokument über sechs Seiten zur Verfügung gestellt. Im Original ist das Dokument etwa doppelt so lang. Man könnte annehmen, daß längere Passagen daher gestrichen worden sind. Doch vergleicht man das Original mit dem hier abgedruckten, dann stellt man fest, daß in einzelnen Absätzen nur Teile von Sätzen gestrichen werden. Dies läßt sich nicht mehr mit der »Handlichkeit« des Werkes begründen. Sieht man sich nun den Inhalt

der gestrichenen Stellen an, so wird System dahinter deutlich: Man streicht dort, wo die Politik der Atheisten gegen die Kirche und die Gläubigen demaskiert wird, wo hingewiesen wird, daß es zwischen Glauben und Atheismus keine Kompromisse geben kann. Auf S. 718 beginnt der erste Absatz »(...) Bei dieser tiefen Differenz zwischen Kirche und Staat...« Im Original werden eben diese tiefgreifenden Differenzen aufgezählt: Alles, was die Kirche glaubt, wird von den Kommunisten/Atheisten geleugnet. Immerhin umfaßt die Aufzählung dieser Differenzen mehr als eine halbe Seite. Die Differenzen wären sicher von Interesse. Kann man aber diese Kürzungen damit begründen, daß die »Handlichkeit« im Vordergrund stand? Doch lesen wir weiter. Im letzten Absatz auf S. 718 sind noch zweimal Kürzungen durch (...) deutlich gemacht. Was fehlt hier? Es wird darauf hingewiesen, daß der Kirche die Pflicht auferlegt ist, allen das Evangelium zu künden, auch denen, »die das 18. Lebensjahr noch nicht erreicht haben«, dann bricht der Satz ab. Der gestrichene Rest lautet »während man andererseits in den Schulen und Jugendorganisationen den Kindern vom frühesten Alter an und den Heranwachsenden mit Gewalt die Grundsätze des Atheismus aufzwingt, mit allen sich logischerweise daraus ergebenden Folgerungen.« Dieser Teil ist gestrichen und das Dokument fährt fort: »Das Grundgesetz gibt den Bürgern das Recht zu glauben, was ihnen beliebt, aber es gerät in Konflikt mit dem Gesetz, das den religiösen Gesellschaften das Recht einer juristischen Person und das damit verbundene Recht, irgendwelches Eigentum zu besitzen, nimmt (...).« Der Restsatz wird wieder gestrichen, er lautet: »selbst der Besitz von Gegenständen ohne materiellen Wert, die nur durch ihre religiöse Bedeutung den Gläubigen lieb und teuer sind (werden weggenommen). Zum Zwecke antireligiöser Propaganda nimmt man der Kirche unter Berufung auf dieses Gesetz die Reliquien der Heiligen, die sie verehrt, und stellt sie in den Museen aus.« Die Streichung der beiden Sätze kann sicher nicht mit dem Umfang und der Handlichkeit begründet werden. Hier wurde mit System und bewußt gekürzt: noch heute zwingt man den Jugendlichen den Atheismus auf und es gibt keine Gleichberechtigung zwischen Glauben und Atheimus in der Verkündung. Noch immer werden — wie vor 60 Jahren — die Reliquien geschändet und in Museen zur Schau gestellt. Doch auch der Staat wird gebrandmarkt, der bis heute — trotz perestrojka — noch immer die Reliquien in atheistischen Museen ausstellt. Doch sollten sich westliche Wissenschaftler von der »glasnost« in der Sowjetunion inspirieren lassen, wo man diese Zurschaustellung heute bereits kritisiert und nicht mehr beschämt verschweigt und aus Dokumenten tilgt!

Doch sehen wir uns das Original weiter an. Auf S. 719 wird im zweiten Absatz wieder gekürzt. Es geht um die schwere Lage der Religion und speziell der Orthodoxen Kirche. Es wird zwar noch gesagt, daß »sich die Orthodoxe Kirche in der bedrängtesten Lage befindet«, doch dann waltet wieder der Rotstift und man streicht folgenden Restsatz über die Orthodoxe Kirche, »der die gewaltige Mehrheit der russischen Bevölkerung angehört, die ihrerseits wiederum eine überwältigende Mehrheit im Staat ausmacht«. Ist dieser Satz wirklich so lang, daß man ihn streichen muß? Noch eine letzte Kürzung auf der gleichen Seite. Der letzte Absatz beginnt: »Die Orthodoxe Kirche kann nicht, dem Bespiel der Erneuerer folgend, bezeugen, daß die Religion innerhalb der Grenzen der UdSSR keinerlei Behinderungen erfahre und daß es kein anderes Land gebe, in dem sie eine so volle Freiheit genießt.« Hier wird abgebrochen, doch die folgenden Zeilen charakterisieren jenen Weg, den die Patriarchatskirche nach der verhängnisvollen Loyalitätserklärung seit dem

Jahre 1927 ging. Gerade diesen Weg sollte man vermeiden und nicht wie die sowjettreue Erneuererkirche handeln. Für die Verfasser des Dokumentes schien im Jahre 1926 undenkbar, was 1927 eingeleitet wurde. Daher wird der Restsatz gestrichen, der lautet, »sie (die Patriarchatskirche) wird niemals vor der ganzen Welt diese schändliche Lüge aussprechen, die nur von Heuchelei, Servilität oder einer völligen Indifferenz der Bestimmung der Religion gegenüber diktiert werden kann, die aber eine grenzenlose Verurteilung ihrer Diener verdient«.

Heute schreibt man sogar in der sowjetischen Presse vom Genozid: »In den 20—30er Jahren wurde die Kirche zu einer Kirche der Märtyrer. Stalin und seine Umgebung betrieben einen systematischen Genozid an der Geistlichkeit und den aktiven Laien« (Vek XX i mir, Moskau 7/1988, S. 44).

Die russische Patriarchatskirche mußte den Weg der »schändlichen Lüge, der Heuchelei, der Servilität« gehen. Patriarch Sergij legt dafür in seinem Buch »Die Wahrheit über die Religion in Rußland« (Zollikon 1944) Zeugnis ab. Noch in der Gegenwart beteuern Hierarchen der Patriarchatskirche — wie die Erneuerer vor 50 Jahren — die völlige Freiheit der Religion in der Sowjetunion. Sie müssen dies tun, doch müssen wir solche Beteuerungen akzeptieren? Müssen wir soweit gehen, daß wir Unangenehmes aus Dokumenten streichen? Oder schützen wir uns vor uns selbst, da wir mit einigen dieser Hierarchen wie auch mit Atheisten in den Dialog eingetreten sind und zu ihren Aussagen schweigen?

Nur auf zwei Seiten des Buches (S. 718/719) wurde in der Rezension deutlich gemacht, wie und was man gekürzt hat. Zumindest für den gesamten Abschnitt, den Roman Rößler bearbeitet hat (seit 1917), läßt sich diese tendenziöse »Bearbeitung« der Dokumente nachweisen, oder sollte man besser von Zensur sprechen? Rößler streicht und kürzt, wo das Sowjetregime demaskiert wird, wo Terror und Willkür gegen die Gläubigen und die Kirche beim Namen genannt werden, wo die Unvereinbarkeit von Atheismus und Christentum deutlich gemacht wird.

Die Herausgeber beklagen, daß die »Geschichte der Orthodoxen Kirche in Rußland besonders stark an Einseitigkeiten in der Beurteilung« leidet (S. 8). Sie haben mit dieser Form der Bearbeitung der Einseitigkeit ein weiteres Dokument hinzugefügt!

Die Herausgeber sind sich auch bewußt, daß die »Individualität« der Bearbeiter den »bearbeiteten Abschnitten einen jeweils besonderen Stempel aufdrückt« (S. 9). In der Verantwortung der Herausgeber hätte es aber gelegen, dieser »Individualität« Grenzen zu setzen, wenn die Objektivität darunter leidet. Wenn man ausgerechnet von einem Angehörigen des Moskauer Patriarchats (Rößler) den kritischen Abschnitt der jüngsten Kirchengeschichte bearbeiten läßt, muß man dann nicht mit Einseitigkeiten rechnen? Immerhin hätte man entgegensteuern können. Das Buch richtet sich speziell an Leser, die der russischen Sprache nicht mächtig sind. Warum werden dann die Bearbeiter nicht verpflichtet, *immer eine deutsche Fundstelle* anzuführen, in der die Dokumente ebenfalls zitiert sind? Das Solovecker Memorandum ist u.a. komplett bei Struve (Die Christen in der UdSSR, Mainz 1965, S. 381 ff.) zitiert worden. Dies trifft auch für zahlreiche andere Dokumente zu, speziell für die Dokumente seit 1918. Der Mitherausgeber, Stricker, arbeitet bei Glaube in der 2. Welt. Von diesem Institut erschien »Die Religionsfreiheit in Osteuropa« (1984). Auf den S. 173—212 wird die Sowjetunion behandelt. Hier werden z. B. Doku-

mente komplett abgedruckt, die in dem vorliegenden Werk nur gekürzt wiedergegeben werden. Allein bei Struve werden zahlreiche Dokumente komplett zitiert, die in dem vorliegenden Werk nur gekürzt aufgenommen wurden (z. B. die Dokumente 210, 216, 217, 262, 264 usw.). Was hilft den deutschen Lesern die russische Fundstelle? Diese kann angegeben werden, doch sollten die deutschen Fundstellen auf jeden Fall aufgeführt werden, wenn das Dokument dort komplett abgedruckt worden ist. Dann könnte sich der Leser wenigstens weiter informieren und müßte sich nicht mit willkürlichen Kürzungen begnügen, was den Wert des Buches zusätzlich beeinträchtigt. Doch dies ist ein Versäumnis der Herausgeber.

Die Herausgeber bemängeln die Lücken in der Forschung. Die Lücken sind wohl mehr bei den Forschern als bei dem Erforschten vorhanden. Dies beweist das Literaturverzeichnis. Es ist wieder von dem Hang zum Russischen geprägt: Es wird z. B. das Buch »Russkaja Pravoslavnaja Cerkov'. Ustrojstvo Položenie Dejatel'nost'«, Moskau 1958 aufgeführt. Das Buch erschien in sechs westlichen Sprachen, darunter in deutscher Sprache. Warum führt man den deutschen Titel nicht an, wenn man eine Kirchengeschichte für Leser schreibt, die über keine russischen Sprachkenntnisse verfügen?

Das undurchschaubare Verfahren bei der Auswahl der Dokumente begegnet dem Leser auch beim Literaturverzeichnis. Die Arbeiten von W. Alexeev (Russian Bishops; The foreign policy), W. Fletcher (A Study; Church Underground; Religion in Foreign Policy), A. Gustafson (Katakombenkirche), A. Kischkowski (Religionspolitik), S. Troickij, Vinogradov u. v. a. m. fehlen! Sind deren Werke wirklich unwichtiger als ein vierseitiger Artikel von Stricker über die Priesterausbildung, der aufgenommen wird, während man fundierte Arbeiten streicht oder übergeht (weil man sie nicht kennt?).

Ein weiterer Mangel liegt sicher auch in den überleitenden Texten. Auch hier wieder die Beschränkung auf das »allernötigste an Erläuterungen« (S. 8). Abgesehen von ärgerlichen Druckfehlern (z. B. lt. S. 632 gab es 926299 Mönche in Rußland), können bestimmte Dokumente ohne Erläuterungen überhaupt nicht begriffen werden. Auf S. 691 wird lapidar festgestellt, ob das »Testament« des Patriarchen Tichon echt war, könne nicht beantwortet werden. Wenn schon keine Antwort gegeben werden kann, so genügt keinesfalls ein Hinweis auf die Arbeit von Rößler zu dieser Problematik. An der Diskussion der Echtheit haben sich Chrysostomus, Vinogradov, Felmy, Grabbe und Pol'skij beteiligt und sich mit dem Testament ausführlich auseinandergesetzt. Auf S. 712 wird das Solovecker Memorandum als »aktuell« bis heute bezeichnet, auf S. 717 wird es in der Fußnote zu einem Schriftstück aus der Feder eines Erzpriesters ohne bischöfliche Unterschriften degradiert! Diese Aussage beruht auf der Mitteilung des Metropoliten Elevferij, der auf dem Höhepunkt der Kirchenverfolgung noch die Freiheit der Religion und Kirche in der Sowjetunion pries. Der Metropolit gehört zu den umstrittenen Gestalten der jüngeren Kirchengeschichte, so kann diese Feststellung hinsichtlich des Dokuments wie auch die Glaubwürdigkeit dieses Hierarchen nicht unkommentiert bleiben, zumal dann nicht, wenn man wenige Seiten zuvor von einem aktuellen Dokument spricht! Man hätte zumindest diese Fußnote durch Hinweise auf Chrysostomus Bd. II, S. 145 ergänzen können.

Völlig in der Luft steht auch das Dokument Nr. 354, wo es um die Zulassung von Katholiken zur Kommunion geht. Dies war sicher eine Geste des romfreundlichen Metropoliten Nikodim. Die Aufhebung im Jahre 1986 (Anm. S. 863) zeigt die ganze Problematik

der Ökumene, wie sie das Patriarchat verfolgt oder verfolgen muß. Dieser Alleingang des Moskauer Patriarchats hinsichtlich der Katholiken hat nie die Billigung irgendeiner orthodoxen autokephalen Kirche oder der russischen Exilkirchen erhalten. Das zuweilen problematische Verhältnis Moskaus zu den orthodoxen Kirchen und speziell zu Rom nach 1945 bedarf mehr als einiger Dokumente. Man lese nur einmal bei Chrysostomus nach, was dieser hierzu schreibt (Bd. III, S. 199—211). Wenn Patriarch Aleksij das Papsttum der Lüge und Propaganda, der Verbreitung des Unglaubens und der Förderung des Atheimus in der Welt bezichtigte und die ökumenische Bewegung und die angestrebte Gebetsgemeinschaft als »Pensum des Glaubens, das auch für Dämonen möglich ist«, charakterisiert (Chrysostomus Bd. III, S. 207), so sollte man sich einmal Gedanken machen, was den heutigen Kurswechsel des Patriarchats bewirkt haben kann. War die Zulassung der Katholiken zur Kommunion überhaupt jemals theologisch begründet worden, wenn man durch einen Federstrich die Kommunionsgemeinschaft wieder aufheben kann? Hier entstehen Fragen, die gerade heute, wo die Ökumene so hervorgehoben wird, erläutert werden müssen. Es wäre vielleicht sogar wertvoller gewesen, dieses temporär gültige, vom Zeitgeist diktierte Dokument ganz zu streichen.

Die Herausgeber wollten eine ärgerliche Lücke füllen und sind mit hohen Erwartungen angetreten. Das Buch bietet viele interessante Dokumente, es ersetzt aber nicht die Standardwerke von Amman und Smolitsch, aus denen man über die russische Kirchengeschichte für die Zeit bis 1917 wesentlich sachkundiger informiert wird als aus dem vorliegenden Dokumentenband. Über die Zeit nach 1917 gibt es zum Glück ohnehin bessere und objektivere Darstellungen, auf die man zurückgreifen kann.

G. Seide, Ottobrunn

Thomas Meyer, 1000 Jahre Christliches Rußland. Zur Geschichte der Russisch-Orthodoxen Kirche, Recklinghausen: Aurel Bongers 1988, 460 S. zahlreiche farbige u. schwarzweiße Abb., DM 50.-

Zu einem ökumenischen Ereignis wurden die Millenniumsfeiern aus Anlaß der »Taufe der Kiever Rus' im Jahre 988«. Eine Teilkirche der Orthodoxie, die russische orthodoxe Kirche, trat dank verschiedener Veranstaltungen, Vortragsreihen und Veröffentlichungen wissenschaftlichen, publizistischen oder religiösen Charakters wieder ins Bewußtsein breiterer Kreise. Da sich Ausstellungen zu bestimmten Themen eines großen Zuspruchs erfreuen, wurde auch dieses Mittel, konkrete Information zu bieten, eingesetzt. So waren in der Bundesrepublik drei Ausstellungen zu sehen. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und einige ihrer Institutionen richteten in Verbindung mit dem Moskauer Patriarchat eine Wanderausstellung ein, die räumlich und zeitlich den weitesten Rahmen ausfüllte.[1] Eine Kunstausstellung, die aus der Sowjetunion beschickt wurde, war an zwei Orten zu sehen.[2] Jener Teil der russischen orthodoxen Kirche, der seit Jahrzehnten in

---

[1] *Evangelische Akademie Tutzing,* Tausend Jahre Kirche in Rußland. Katalog zur Ausstellung, Tutzing 1987, 218 S., farb. u. schwarzw. Abb.

[2] 1000 Jahre russische Kunst. Zur Erinnerung an die Taufe der Rus im Jahr 988, 1988, 453 S., zahlreiche Farbtafeln.

Deutschland und in Westeuropa in der Emigration leben muß, die russische orthodoxe Kirche im Ausland, hat eine dritte Ausstellung im historischen Museum von Frankfurt, das viel zum Zustandekommen beigetragen hat, organisiert. Das verdient umso mehr Beachtung als diese Kirche zur Zeit nicht gerade mit materiellen Gütern gesegnet ist und über weniger Verbindungen zu einflußreichen Kreisen verfügt als andere Veranstalter. Dafür, daß es dennoch gelungen ist, dem Betrachter eine informative Übersicht vorzustellen, gebührt den Veranstaltern und Förderern großer Dank.

Rund 800 Exponate, die von Museen, Bibliotheken und privaten Besitzern in großzügiger Weise zur Verfügung gestellt wurden, sollen dem Besucher Wesen und Geschichte der russischen orthodoxen Kirche näherbringen. Der vorzüglich mit farbigen und schwarzweißen Abbildungen ausgestattete Katalog kommentiert das Gesehene und rundet das Bild durch zusammenfassende Darstellungen ab. Deutlich sind zwei unterschiedlich umfangreiche Teile zu erkennen. Einmal wird das Wesen der orthodoxen Kirche unter betont ekklesiologischem Aspekt zu vermitteln versucht. So ist von Verfassung und Liturgie, vom heiligen Raum, der Kirchenmusik und den Ikonen die Rede. Wenngleich dieser Teil allgemeiner gehalten ist, zeigt sich doch schon hier die typisch russische Prägung, die diese Elemente z. B. in Architektur und Kirchengesang erfahren haben. Der zweite Teil widmet sich in chronologischer Abfolge der Geschichte der russischen orthodoxen Kirche von den Anfängen kirchlichen Lebens im 9. Jahrhundert bis in die unmittelbare Gegenwart hinein. Eingefügt sind synoptische Tabellen zu politischen und kirchengeschichtlichen Ereignissen. Für das Leben der Kirche wichtige Begebenheiten oder kirchenpolitische Entscheidungen in einer Epoche wie das Geschick berühmter Ikonen, Biographien von Fürsten und Heiligen, die Klosterkolonisation, das Geistliche Reglement werden in kurzen Abhandlungen beschrieben, wodurch das Bild an Klarheit gewinnt. Ein gern vernachlässigtes Kapitel, die orthodoxe Kirche im Großfürstentum Litauen (1240—1687), wird auf ruhige, objektive Weise dargestellt, fällt doch das heikle Problem der Brester Union von 1596 in diese Periode. Die Union bestand allerdings bis 1946, nicht bis 1944 fort (S. 274).

Die einleitenden Aufsätze stammen von Fachleuten, die sich durch zahlreiche Veröffentlichungen in den jeweiligen Gebieten als wirkliche Kenner ausgewiesen haben. So behandelt der polnische Historiker Andrzej Poppe die Anfänge in der Kiever Rus' unter dem Titel »Bekehrung und das Christentum im Reich der Rus'«. In sehr verdichteter Form werden die Ergebnisse der einschlägigen Forschung zusammengefaßt und die Bedeutung der Christianisierung im kulturellen, politischen und sozialen Bereich hervorgehoben. Beachtenswert sind seine Erkenntnisse im Hinblick auf den Ausbau einer Diözesanstruktur. Ebenfalls auf eigene Forschungen kann Frank Kämpfer in seinem Abschnitt über »Moskau das dritte Rom« zurückgreifen. Nach der Tatarenherrschaft bildet sich ein neues Zentrum heraus, das einen politischen und kulturellen Aufschwung nimmt. Die eschatologische Stimmung dieser Zeit und die Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche spiegeln sich in Kunst und Literatur wider. Byzantinisches Erbe und westliche Einflüsse gilt es zu integrieren, was zu dem Bruch zwischen der Kirche und den Gläubigen führt. Die von der dritten großen Metropole, von Petersburg, dem heutigen Leningrad, bestimmte Epoche charakterisiert Julia Oswalt in ihrer Abhandlung »Die orthodoxe Kirche im Petersburger Imperium«. Sie zeigt, wie es die russische orthodoxe Kirche unter den durch die petrinischen Staatsreformen veränderten Verhältnissen versteht, ihrem Sendungsauftrag

gerecht zu werden. Einen Abriß der jüngsten Geschichte bietet Gernot Seide »Die russische orthodoxe Kirche im Sowjetstaat«, ein ernstes Kapitel, das anderweitig gern übergangen wird. Daher sind diese kritisch, jedoch in sachlichem Ton verfaßten Zeilen eine gute Ergänzung zu anderen Darstellungen. Dankbar werden viele auch seinen Bericht über die russische orthodoxe Kirche im Ausland allgemein und in deren Gemeinden in Deutschland zur Kenntnis nehmen, ist doch wenig darüber bekannt. Erzpriester Dimitri Ignatiew beschäftigt sich mit Leben und Werk des unlängst vom Moskauer Patriarchat kanonisierten »Heiligen Andrej Rublev (Rubljov)« und versucht, dessen bekannte Dreifaltigkeitsikone theologisch zu deuten. Auch die sowjetische Forschung griff dieses Thema wieder auf und diskutierte mehrere Hypothesen.[3] Unumstritten werden Deutungen einer Symbolsprache nur dann sein, wenn deren Urheber selbst den Schlüssel dazu hinterlassen hat. Gewisse Schwierigkeiten zeigt hier der Katalog auf: an dieser Stelle (S. 93) wird Purpur als Fülle der Erde gesehen, während er weiter unten, eher einleuchtend, als Farbe der königlichen Würde verstanden wird (S. 166). Der zusammenfassende Aufsatz von Tatiana Metternich legt beredtes Zeugnis davon ab, wie eine kirchlich geprägte Kultur in einer Art Gesamtschau verinnerlicht wurde. Dabei spielt es keine Rolle, ob jede Einzelheit so oder anders gesehen werden kann.

Jedes einzelne der Exponate wird fachkundig beschrieben und in seinen Besonderheiten hervorgehoben. Selbst für einen orthodoxen Besucher dürfte es reizvoll gewesen sein, die ihm vertrauten liturgischen Gewänder und Geräte einmal aus unmittelbarer Nähe betrachten zu können. Weithin unbekannt waren sicher jene Trichter, Rožki, die für die Kinderkommunion verwendet wurden. Urkunden, Bücher und zeitgenössische Bilder erhöhen den informativen Wert von Ausstellung und Katalog.

Bei aller Sorgfalt, die auf die Gestaltung verwandt wurde, zeigt der Katalog doch noch die Schwierigkeiten, vor die sich eine Redaktion bei einem derartigen Unternehmen gestellt sieht. So wechselt bisweilen die wissenschaftliche Transkription kirchenslawischer und russischer Begriffe mit einer phonetischen deutschen Schreibweise. Ihre griechischen Entsprechungen werden einmal wissenschaftlich, d. h. gemäß dem Altgriechischen, dann wieder phonetisch nach ihrer modernen Aussprache wieder-gegeben. Ein weiteres Problem bieten die Namen von Kirchen und Klöstern. Sollen sie ganz oder nur teilweise übersetzt werden? Ersteres scheint geboten, um Mißverständnisse zu vermeiden und einer Exotisierung der Orthodoxie vorzubeugen.

Uneinheitlich ist auch die Verwendung der theologisch wie philologisch korrekten Form »russische orthodoxe Kirche« und der älteren, eingebürgerten Schreibweise mit Bindestrich. »Duchovnyj otec« wird mit »geistiger Vater« übersetzt. Das könnte noch hingehen, wenngleich damit mehr der Urheber einer Idee, eines Gedankengangs gemeint ist als eine asketische Leitung. In dem anderen Fall »Duchovnaja akademija« kann es jedoch nur »geistliche Akademie« heißen.

In der geschickt ausgewählten Bibliographie zur Geschichte der russischen Kirche fällt auf, daß die Werke Johann von Gardners über den russischen Kirchengesang übersehen wurden.

---

[3] *Lebedev, L.*, Tajny drevnich ikon [Die Geheimnisse alter Ikonen] in: Nauka i religija 1988, 9, 61 ff., 10, 61 ff. 12, 61 ff., 1989, 3, 60 ff.

Ungeachtet dieser mehr äußerlichen Mängel wird der Katalog bei der Lektüre und beim Betrachten der Abbildungen unversehens zu einem Handbuch der russischen orthodoxen Kirche. Ausgehend vom eucharistischen Kirchenbegriff wird das Wesen der Orthodoxen Kirche und ihres Gottesdienstes aufgezeigt. An Beispielen von handwerklich hervorragender Qualität und hohem künstlerischen Wert wird gezeigt, wie die russische orthodoxe Kirche über ihre christliche Berufung hinaus die nationale Kultur angeregt, geformt und verklärt hat, wie lebendig und wenig erstarrt sie war und auch heute noch ist.

Hans-Joachim Härtel, München

Herbert Frohnhofen, Apatheia Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumatourgos, (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd. 318), Frankfurt/M. u.a.: Peter Lang 1987, 251 S. (sFr. 54.-).

Für die Geistesgeschichte stellt die historische Untersuchung der Frage nach der ἀπάθεια Θεοῦ (Affektlosigkeit Gottes) eine zweifelsohne höchst interessante Aufgabe dar. Auch für die geschichtliche Entfaltung der christlichen Gotteslehre und insbesondere des christlichen Gottesbegriffes im Rahmen der Alten Kirche ist die Bedeutung einer solchen Untersuchung unbestritten; dies umsomehr, wenn man bedenkt, daß diese Frage im englisch-, aber auch im deutschsprachigen Raum »in unserem Jahrhundert ... als der zentrale Prüfstein möglicher Übernahme des antiken griechischen Gottesbegriffes in die christliche Theologie (wieder)entdeckt« wurde (S. 15). Daß aber die Untersuchung dieser Frage auch für die christliche Theologie heute Konsequenzen haben könnte und sollte, wie F. meint (z. B. S. 13. 235), beruht wohl darauf, daß der Vorwurf der Hellenisierung des christlichen Dogmas durch Adolf von Harnack in der westlichen Theologie gelegentlich, wenn auch latent, weiterlebt und daß dementsprechend der überlieferte apostolische Glaube und die Entscheidungen der ökumenischen Konzile der Alten Kirche mit ihrer Verbindlichkeit für disponierbar gehalten werden.

Unabhängig von dieser Grundfrage, auf die ich unten nochmals kurz eingehen werde, befaßt sich die Abhandlung von F., welche von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Doktorarbeit angenommen wurde, mit der Affektlosigkeit Gottes »in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumatourgos«. Dies bedeutet, daß F. vom Untertitel her eine fast tausendjährige geistesgeschichtliche Entwicklung zu erfassen versucht. Mit diesem Anspruch, konkreter durch die beabsichtigte Untersuchung von mindestens über hundert Autoren mit entsprechend unzähligen Schriften und durch die Auswertung der dazugehörigen Sekundärliteratur, hat er sich übernommen. Denn eine so weit gefächerte Untersuchung kann schwerlich in die Tiefe der Thematik eindringen, zumal es kaum einschlägige Vorarbeiten zum Thema gibt (vgl. hierzu auch seine Ausführungen über den Forschungsstand,[1]

[1] In meinen beiden Dissertationen (Der Neid bei Johannes Chrysostomus, unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Bonn: H. Bouvier u.Co. Verlag 1969 und *Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα*, Thessaloniki 1981) findet man weitere Literaturhinweise zum Thema.

S. 22—25). Angesichts dieser Sachlage, insbesondere der vielen Werke zahlreicher Autoren, versteht sich zwar von selbst, daß F. auf »eine *Vollständigkeit* ... der einschlägigen Stellen« verzichtet, aber wie er dann zum erklärten Ziel gelangt, »die jeweils wichtigsten, oder zumindest sehr charakteristischen, einschlägigen Schriftstellen bei einzelnen ... Autoren aufzusuchen« (S. 21), bleibt eine Frage für sich.

Ein zusätzlicher, erschwerender methodischer Aspekt ergibt sich daraus, daß lediglich die Hälfte des Buches (etwa 130 Seiten) dem eigentlichen Gegenstand gewidmet wird, während viele Abschnitte nur mittelbar der Untersuchung des im Untertitel präzisierten Themas dienen (z. B. »Einleitung« und »Der Begriff Apatheia...«, S. 13—60; »Die alttestamentlichen Schriften und das nichtbiblische Judentum«, S. 96—107; lateinische Autoren wie Varro und Seneca, S. 91—95; Tertullian, S. 221—231; das »Literaturverzeichnis«, S. 236—251).

In bezug auf den Untertitel scheint mir eine weitere kritische Frage angebracht: Nach der Lehre welcher Kirche bzw. nach welcher Definition des Begriffs »Kirchenvater« zählen die verschiedensten frühchristlichen Autoren von den doketischen und gnostischen Schriftstellern bis zu den Apologeten und Origenes, die der Vf. anführt, alle zu den »Kirchenvätern« des Untertitels? Müßte hier nicht differenziert werden?

Auch eine weitere notwendige methodische Differenzierung habe ich vermißt. Der Vf. hat zwar für den Begriff »Apatheia« in der griechischen Antike vier Hauptbedeutungen [1. »Unbeeinflußbarkeit jeglicher Entitäten«, 2. »Unbeeinflußbarkeit durch seelische Empfindungen«, 3. »Unbeeinflußbarkeit durch als negativ empfundene Seelenerregungen (Leidenslosigkeit)« und 4. »Unbeeinflußbarkeit durch als negativ beurteilte Seelenerregungen (Leidenschaftlosigkeit)«] herausgearbeitet (S. 30—42), spricht aber immer wieder und fast im selben Atemzug von der »Leidens(un)fähigkeit Gottes und Jesu Christi« (z. B. S. 28). Hierbei ist es nicht immer klar, in welchem Sinne der Begriff »Leiden« verwendet wird. Insbesondere ist es undeutlich, wenn von der »Apatheia Gottes« im Christentum die Rede ist, und dabei nicht unbedingt die Person Gottes des Vaters bzw. den Dreieinigen Gott von der mit dem Menschen hypostatisch vereinten Person des Logos Gottes strengstens auseinandergehalten wird! Auch eine stärkere Berücksichtigung der Zwei-Naturen-Lehre und des Dogmas der Idiomenkommunikation, vor allem die Zurückweisung des Theopaschismus in der Alten Kirche, hätten dem Vf. zu klareren Ergebnissen verholfen, als z. B. dies auf S. 125, 139 f. und 189 bzw. 234 der Fall ist. Dies gilt besonders für die Ausführungen über Meliton von Sardes (S. 155): Ist in der bekannten Stelle von Meliton (De passione 8) »allein von EINER NATUR die Rede«, wie F. betont, oder bedeutet das φύσει an dieser Stelle »der Natur nach«, »von der Natur her«? Wenn dies der Fall wäre, könnte es dann nicht sowohl auf das »Gott-«, als auch auf das »Mensch-Sein« Jesu Christi bezogen werden? Widerspricht die obige Äußerung von F. (»allein von EINER NATUR«) im übrigen nicht der Feststellung von St. G. Hall (der betreffende Passus »means only that Christ was › truly ‹ or › intrinsically ‹ God and Man«), die er im selben Zusammenhang für »sehr zutreffend« hält? Mit der geforderten stärkeren Berücksichtigung der Zwei-Naturen-Lehre meine ich freilich nicht eine Anwendung des ausformulierten Dogmas auf die frühchristlichen Zeugnisse, sondern die genaue Überprüfung, ob in manchen dieser Zeugnisse nicht erste vielleicht implizite, aber sichere Hinweise und Belege für dieses Dogma der Kirche vorlägen.

Ebenfalls muß man im Hinblick auf das Thema der Affektlosigkeit Gottes die Gotteslehre des Alten und des Neuen Testaments bzw. des Judentums und des Christentums auseinanderhalten. Denn es gibt hier nicht nur Kontinuität, sondern auch eine erhebliche Diskontinuität; es gibt einen großen Unterschied zwischen dem jüdischen und dem christlichen Monotheismus und zwischen dem mosaischen Gesetz und der Gnade und der Wahrheit, welche durch Jesus Christus gekommen sind (Joh 1,17).

Das Fehlen solcher Differenzierungen scheinen auch die Ergebnisse dieser Dissertation beeinflußt zu haben. Zu ihren Ergebnissen zählt nämlich die Feststellung, daß »in der neutestamentlichen Offenbarung« von den »Affekten Gottes« gesprochen wird; daraus zieht er die Forderung, diese »Affekte Gottes« »wieder stärker in das christliche Gottesbild einzubringen und sie nicht kurzschlüssig als anthropomorph abzutun« (S. 235). Im Abschnitt »Die Apatheia Gottes im neutestamentlichen Schrifttum« (S. 123—126) meint F. zunächst, daß der Gedanke der Apatheia »in die neutestamentlichen Schriften ... allein implizit durch die Zurückdrängung der Darstellung einzelner Pathe bei Gott eindringt«, aber kurz darauf fährt er fort: »Ausdrücke für *einzelne Pathe* im Zusammenhang mit dem christlichen Gott (sc. werden im Neuen Testament) sehr wohl verwendet« (S. 123). Die erste Stelle, welche er hierbei anführt und auf die ich meine Einwände beispielhaft beschränken möchte, ist Lk 21,23. An dieser Stelle wird nach F., ohne dies näher herauszuarbeiten und zu erklären, vom »Zorn Gottes« gesprochen und er fordert, daß »dementsprechend ... die Aussage von Max Pohlenz ›Jesu Predigt operiert mit dem Zorne Gottes gar nicht‹ (Zorn Gottes 10) korrigiert werden muß« (S. 124, mit Anm. 5). Hierzu drei Feststellungen: Erstens wird in Lk 21, 20—24 die Zerstörung Jerusalems vorausgesagt und der Passus ist wenig geeignet, um daraus eine neutestamentliche Gottesvorstellung ableiten zu wollen. Zweitens wird zwar vom »Zorn«, aber nicht ausdrücklich, vom »Zorn Gottes« gesprochen, was der Vf. vielleicht hätte anmerken müssen. Drittens, auch wenn von der ὀργὴ θεοῦ die Rede gewesen wäre, so würde sich immer noch die Frage stellen, was dieser Ausdruck im Neuen Testament (z. B. Röm 1,18) näher bedeutet. Viele Exegeten, darunter z. B. *Rudolf Bultmann* (Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{5}1965, S. 288), meinen mit Recht, daß der Ausdruck »Zorn Gottes« nicht »eine Eigenschaft, ein Affekt, eine zornige Gesinnung«, sondern »in Wahrheit ... ein Geschehen, nämlich *Gottes Gericht*« meint. Insgesamt führt der Autor mehrere neutestamentliche Stellen auf, ohne auf sie einzugehen. Er zitiert übrigens in diesem Zusammenhang auffallend viele Lexikon-Artikel und keinen Kommentar oder sonstige neutestamentliche Literatur. Gibt z. B. die Abhandlung von *A. Vögtle* (Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, exegetisch, religiös und formgeschichtlich untersucht, Münster 1936) gar nichts her?

Jedenfalls wäre eine intensivere Ausarbeitung der neutestamentlichen Auffassung über die Apatheia Theou von grundlegender Bedeutung nicht so sehr für die feststehende christliche Gotteslehre, als vielmehr für die obengenannte Forderung des Autors. Auch die Frage der »Hellenisierung« des Christentums hätte von der sicheren Basis des Evangeliums her besser geklärt werden können, obwohl die heutige sichere Erkenntnis, daß zwischen den neutestamentlichen Büchern und der frühpatristischen Literatur rein literargeschichtlich nicht unterschieden werden kann, diese Frage für völlig überflüssig erwiesen hat. Die »Hellenisierung« des Christentums, besser gesagt die Begegnung des Griechischen mit dem Christlichen, geht nämlich so weit auf die Urspünge des Christentums

zurück, daß sie als von Gott gewollt und dementsprechend dem Christentum adäquat erklärt werden müßte (vgl. Gal 4,4).

Im ersten vom Thema her wichtigen Teil der Abhandlung über die Apatheia Gottes in der griechischen Antike (S. 61—90) kommen mehrere Autoren zu Wort. Hierbei wird allerdings die Tatsache nicht erwähnt, daß aus der griechischen Antike eine einzige Schrift »*Περὶ παθῶν*« erhalten ist (S. 28, Anm. 1 wird im Gegenteil gesagt, daß die Abhandlungen über die Affekte resp. die Apatheia »leider sämtlich verloren gegangen sind«); dieses Werk wird fälschlicherweise dem peripatetischen Philosophen Andronikos von Rhodos (1. Jh. v. Chr.) zugeschrieben und liegt uns neben der alten Edition von *X. Kreutner* (Heidelberg 1885) auch in einer neueren von *A. Glibert-Thirry* vor (Pseudo-Andronicus de Rhodes, *Περὶ παθῶν,* Leiden 1977). Richtig unterstreicht F. zu Beginn dieses Teils (S. 62 und 66 f.), daß die Götter bei Homer und Hesiod gänzlich von dieser Welt und darum nicht frei von den Affekten sind. Es muß aber ergänzt werden, daß noch weitere Autoren, wie z. B. Pindar, Herodot, Sophokles und andere, diese Ansicht teilen (für weitere Literatur vgl. meine erste Dissertation: Der Neid bei Johannes Chrysostomus..., S. 44 f.).

Schließlich fällt dem kritischen Leser auf, daß der Vf. es mit der sprachlichen Wiedergabe der angeführten Namen nicht besonders genau nimmt: Er zitiert sie z. B. einmal mit der griechischen Endung -os (Eirenaios, Gregorios), sodann mit der lateinischen -us (Justinus), dann wiederum in ihrer deutschen Form (Hippolyt) und schließlich sowohl in ihrer deutschen als auch — kurz danach — in ihrer lateinischen Form (Laktanz und Lactantius, S. 19—20). Was aber schwerer wiegt, ist die Ungenauigkeit bei der angewandten dogmatischen Terminologie; wohl das auffallendste Beispiel ist der Begriff der »*Zweiteilung* der Person Jesu Chisti«, welche »in Chalkedon festgeschrieben« wurde (S. 19). Ist aber in Chalkedon die »Zweiteilung« oder nicht vielmehr die *Union* der zwei Naturen gelehrt worden?

Aufgrund der oben angeführten kritischen Bemerkungen läßt sich schlußfolgern, daß eine zeitlich und von den Autoren her beschränkte Thematik mit Sicherheit die konsequente und wissenschaftlich weiterführende Lösung gewesen wäre. Trotz dieses grundlegenden Einwandes darf nicht übersehen werden, daß F. viel Fleiß in diese Arbeit investiert und unzählige Stellen zusammengetragen hat. Gerade die große Anzahl der behandelten Stellen beweist auch die Leichtigkeit, mit der er sich in der griechischen Sprache hat bewegen können. In dieser Hinsicht stellt diese Abhandlung eine erste Orientierung zum Thema dar und unterstreicht zugleich die Notwendigkeit von Vorarbeiten bzw. einer erneuten, mehr ins Detail gehenden Untersuchung.

Theodor Nikolaou, München

Georgios Gemistos Plethon, Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355—1452), übers. und erläutert von *Wilhelm Blum*, (Bibliothek der Griechischen Literatur, 25), Stuttgart: A. Hiersemann 1988, VI + 213 S. (DM 172,—).

Dieses Buch enthält neben einer längeren Einleitung mehrere Abhandlungen von Georgios Gemistos Plethon, einem der bedeutendsten Denker der byzantinischen Geistesgeschichte, in deutscher Übersetzung. In einer Zeit, in der die Griechischkenntnisse welt-

weit, auch in Deutschland, der früheren Hochburg klassischer Studien, bedauerlicherweise spürbar zurückgehen, sind Übersetzungen ein willkommener, wenn auch in vielfacher Hinsicht unzulänglicher Ersatz. Beim vorliegenden Buch handelt es sich überdies um die erste größere Abhandlung über Plethon in deutscher Sprache seit über einhundert Jahren, genauer seit der Erscheinung des Werkes von *Fr. Schultze*, Geschichte der Philosophie der Renaissance, 1. (einziger) Band: G. G. Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen, Jena 1874.

In der »Einleitung« behandelt B. eine Reihe von Fragen, welche das Verständnis der darauffolgenden Übersetzungen erleichtern. Es sind Fragen, die zum einen das Leben und die Schriften (S. 1—17), zum anderen die Lehre und Funktion Plethons im untergehenden Oströmischen Reich (S. 18—91) betreffen. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang nicht nur die weitgehende Vollständigkeit der angeführten Liste plethonischer Schriften, sondern auch der Versuch des Vfs., durch Hinweise auf die Sekundärliteratur das Entstehungsdatum einiger dieser Schriften festzulegen.

Gerade im Hinblick auf die Vollständigkeit der Liste und das Entstehungsdatum der angeführten Schriften gibt es einige Fragen, die aber nicht nur an den Vf. zu richten sind, sondern die Plethonforschung insgesamt beschäftigen. Denn es sind Fragen, die zum Teil mit einer noch ausstehenden kritischen Edition aller Werke des Philosophen von Mistra zu tun haben. Die interessanteste dieser Fragen für die plethonische Lehre scheint mir das Entstehungsdatum des wichtigsten Werkes von Gemistos, *Νόμων Συγγραφή*, zu sein. Viele Forscher, denen B. sich anschließt (S. 14, mit Anm. 72 u. 73), setzen die Abfassung dieser Schrift »in ihren Grundzügen« vor 1438 an, d. h. vor der Reise von Plethon nach Ferrara/Florenz. Ausschlaggebend ist dabei vor allem eine Nachricht von Gennadios Scholarios, mit der ich mich in meinem Aufsatz über Zoroaster (*Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 38, 1971, 297—341) ausführlich befaßt und die ich — wie ich meine — als wenig glaubwürdig bewiesen habe. Die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht ist von entscheidender Bedeutung für die Datierung des Werkes, weil damit auch die Frage zusammenhängt, ob Plethon schon lange vor dem Konzil das Christentum verworfen hatte (so der Vorwurf von Scholarios) oder erst während des Konzils; letzteres scheint mir aus mehreren Gründen wahrscheinlich, u. a. weil Zoroaster ausschließlich in Werken zitiert wird, die erwiesenermaßen nach dem Konzil verfaßt wurden. Diese Argumente hat der Vf. offensichtlich übersehen (S. 14, Anm. 72; für eine späte Datierung der Nomoi treten im übrigen auch z. B. *N. Tomadakis*, *J. Mamalakis* u. a. ein).

Außerdem bedarf es der Überprüfung, ob einerseits alle 39 angeführten Schriften tatsächlich von Plethon verfaßt wurden bzw. ob es sich auch um selbständige Werke von ihm handelt; z. B. die Schrift Nr. 18 »Das Schicksal« (S. 10), welche genauer »Über das Schicksal« *(Περὶ Εἱμαρμένης)* betitelt ist, dürfte kein selbständiges Werk sein, dessen »Teile ... später Eingang in Plethons Hauptwerk *Die Gesetze* gefunden (haben)«, sondern — auch nach allgemeiner Ansicht — bloß ein Kapitel dieses Werkes. Andererseits fehlen aus dieser Liste Werke, die ganz gewiß von Gemistos stammen, wie z. B. die Schrift »*Πρὸς ἠρωτημένα ἅττα ἀπόκρισις*«, welches *L. Benakis* (*Φιλοσοφία* 4, 1974, 330—376) kritisch und mit Übersetzung ins Neugriechische ediert hat (S. 350—359).

Ferner fällt hierbei auf, daß B. bei einigen Werken auf vorhandene Editionen hinweist, bei anderen wiederum nicht. Auch bei der Wiedergabe der Titel fehlt in dieser Arbeit die

erwünschte Sorgfalt. Hier zwei weitere Beispiele: Bei der Schrift Nr. 8 (S. 8) wird der exakte Titel in der Anm. 37 angeführt (vgl. hier auch den Druckfehler »Teil« statt »Titel«); dabei ist der Verweis auf *Dedes* überflüssig, da das Werk auch in der zitierten Ausgabe von *H. Reichard* (Anm. 38) — übrigens einer von vielen — denselben Titel trägt. Neben anderen Werken Plethons ist ebenfalls die Schrift Nr. 22 »Die Tugenden« (S. 11), welche exakt »Über die Tugenden« *(Περὶ 'Αρετῶν)* heißt, mehrmals ediert worden; zuletzt in kritischer Edition mit Einleitung, Übersetzung ins Französische und Kommentar von *Brigitte Tambrun-Krasker*: *Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, Περὶ 'Αρετῶν. Georges Gémiste Pléthon,* Traité des Vertus, (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini, 3), Leiden u. a.: E. J. Brill 1987.

In den weiteren Kapiteln der »Einleitung« wird Plethon als »Erforscher von Profan- und Geistesgeschichte« (S. 18—28), »Ratgeber« (S. 28—44), »Rhetor« (S. 44—59), »Lehrer einer politischen Philosophie« (S. 59—80) und »Lehrer des Lebens« (S. 80—91) in knapper und übersichtlicher Form dargestellt. Wie auch aus den Titeln dieser Kapitel ersichtlich wird, beziehen sie sich inhaltlich auf die übersetzten Schriften. Bei seinen Erörterungen stützt sich der Vf. nicht nur auf die Sekundärliteratur, sondern auch auf die Werke Plethons und vieler anderer antiker und byzantinischer Autoren.

Im zweiten Teil des Buches, welches durch ein Register von alten Autoren, modernen Wissenschaftlern und Stellen verschiedenster Art abgerundet wird, werden neben kleineren Traktaten folgende größere Werke Plethons in Übersetzung herausgegeben: »Die Unterschiede zwischen Platon und Aristoteles« (S. 112—142), »Mahnrede an den Despoten Theodor über die Peloponnes« (S. 151—169) und »An Manuel Palaiologos über die Angelegenheiten auf der Peloponnes« (S. 173—186); der jeweiligen Übersetzung sind Anmerkungen beigefügt. Aus diesen drei größeren Schriften wird nur die erste hier erstmalig in deutscher Sprache vorgelegt (bei der Übersetzung wurde auch die französische Übersetzung von *B. Lagarde* und die englische von *C. M. Woodhouse* herangezogen), während die beiden anderen, wie auch B. vermerkt, bereits 1860 von *A. Ellissen* übersetzt wurden. Offensichtlich war aber dem Vf. die Tatsache nicht bekannt, daß die Ausgabe von Ellissen noch vor einigen Jahren in fotomechanischem Neudruck erschien (Zentalantiquariat der DDR, Leipzig 1976). Zwar ist B. Politikwissenschaftler und außerdem hat seine Übersetzung den Vorteil, daß sie in heutigem Deutsch und Normalschrift (und nicht in der Sprache des vorigen Jahrhunderts und in Fraktur wie die Ausgabe von Ellissen) abgefaßt ist, aber in diesem Zusammenhang wird man sich fragen müssen, warum er nicht solche Werke für eine Übersetzung vorgezogen hat, die im Deutschen nicht zugänglich sind. Wäre die Übersetzung der Fragmente von Plethons Hauptschrift (Die Gesetze) nicht interessanter und nützlicher? Die gelieferten Übersetzungen beweisen jedenfalls — so weit ich sie habe überprüfen können — weitgehende Selbständigkeit und sind ohne nennenswerte Sinnentstellungen.

Hier noch einige weitere kritische Bemerkungen und Fragen: Die Teile »Ausgaben...« und »Bisherige Übersetzungen...« (S. 196—197) des Literaturverzeichnisses (S. 196—204), welche für das Buch von besonderer Bedeutung sind, sind nicht vollständig. Wie begründet der Vf. seine Vermutung, daß Plethon schon um 1380 in Hadrianopel anzutreffen ist (S. 1)? Dient die Aufgliederung der Bevölkerung in drei Stände »soziologischen« und »rein politischen« Motiven (S. 73) oder ist sie vornehmlich die Frucht militärpoliti-

scher Überlegungen, d.h. konkret für eine effektivere Abwehr der Gefahr durch die Türken gedacht? S. 169 steht das Datum 1321 statt 1421. Zwar hat Plethon viele Jahre seines Lebens in Mistra/Peloponnes verbracht, kann man ihn aber deshalb »Peloponnesier« nennen (S. 186)?

Abschließend läßt sich sagen: B. hat ein brauchbares und empfehlenswertes Buch vorgelegt, durch welches insbesondere der Ruf Plethons als eines politischen Philosophen erneut und zu Recht unterstrichen wird. Die Aufmachung des Buches ist sehr schön, allerdings hat es auch einen stolzen Preis!

Theodor Nikolaou, München

Boris Bobrinskoy, Le Mystère de la Trinité, Cours de théologie orthodoxe, Paris: Les Éditions du Cerf 1986, 331 S.

Erzpriester Boris Bobrinskoy ist Professor am Theologischen Institut »St. Serge« in Paris. Einem breiteren ökumenischen Publikum ist er jedoch durch seine Mitarbeit in der Kommission »Glaube und Kirchenverfassung« des ÖRK bekannt. Diesen beiden Schwerpunkten seiner vielfältigen pastoralen, administrativen, publizistischen und theologischen Arbeit ist auch das vorliegende Werk zu verdanken, das, obwohl es keine Neuerscheinung ist, wegen seines bleibenden Wertes hier vorgestellt werden soll. Es versteht sich als Kurs orthodoxer Theologie, der im Schulunterricht entwickelt wurde. Wer deshalb bei der Lektüre dieses Werkes jedoch ein Schulbuch — etwa für den Religionsunterricht — erwartet, wird schon bald eines besseren belehrt: es handelt sich vielmehr um ein Kompendium orthodoxer Triadologie, das sogar für einen Theologen nicht leicht zu lesen ist, falls ihm die patristische Terminologie womöglich fremd ist.

Wer jedoch die Mühe der Lektüre nicht scheut, wird dieses Buch mit zunehmender Begeisterung lesen: wird hier doch ausgehend von biblischem Zeugnis, der liturgisch-sakramentalen Theologie der Kirche und der Tradition der Kirchenväter von der vornizänischen Zeit bis zu Markos Eugenikos (1392—1444) die trinitarische Theologie der orthodoxen Kirche dargestellt und erläutert.

Was die biblischen Texte betrifft, sind gerade auch für den nicht-orthodoxen Leser, dem diese Art von Deutung unbekannt sein mag, besonders die Ausführungen über die *Typoi* der Trinität im AT interessant. Bobrinskoy selbst merkt hierzu an: »Eine aufmerksame Lektüre der Bibel scheint mir die unabdingbare Voraussetzung für jedes tiefere Eindringen in die Geheimnisse des Glaubens zu sein. Dies erklärt und rechtfertigt die Bedeutung, welche die Bibel in diesem Band erhält. Die innere Konvergenz und Einheit zwischen biblischer Theologie und dem Denken der Kirche erscheint mir frappierend. Es ist derselbe Geist der Wahrheit, der die Schrift inspiriert und der Kirche Leben schenkt.«

Bevor sich Bobrinskoy der Darstellung der nachbiblischen und patristischen Theologie zuwendet, beschäftigt er sich in einem kleinen Exkurs mit der Dreifaltigkeitsikone der orthodoxen Kirche, wobei insbesondere die bekannte Ikone des Andrej Rubljow erwähnt wird. Ähnlich wie bereits im hervorragenden orthodoxen Familienkatechismus »Dieu est

vivant« (Paris 1980, S. 76—82) wird hier eine biblisch-trinitarische Interpretation der für das russische Volk so wichtigen Dreifaltigkeitsikone Rubljows gegeben und an dieser Stelle ein Übergang von biblischem Zeugnis zu liturgischer und sakramentaler Theologie hergestellt. Aus diesem Kapitel, dem sich der Verf. in vielen Aufsätzen u. ä. gewidmet hat (vgl. bibliogr. Anhang S. 319 f.), seien vor allem die Auführungen über Eucharistie und Trinität genannt.

Im Abschnitt über die trinitarische Theologie der Väter kommt naturgemäß den pneumatologischen Kontroversen des 4. Jahrhunderts ein großer Raum zu. In einer Synthese beschreibt Bobrinskoy anschließend die hypostatischen Eigenschaften der trinitarischen Personen und gelangt so zur Frage des *Filioque*. In einer vorbildlichen Weise werden hier die Zeugnisse der Väter, aber auch die Meinungen moderner orthodoxer Theologen zum Ausgang des Heiligen Geistes dargestellt und ausgewertet. Bobrinskoy gelangt in seiner persönlichen Bewertung zum Ergebnis, daß der »Filioquismus« überwunden werden kann, wenn man von einer »katholischeren« Konzeption des Mysteriums der Heiligen Dreifaltigkeit ausgeht. Er führt dabei die orthodoxe Terminologie des »ewigen Ruhens des Geistes im Sohne« an. Spätestens hier wird die ökumenische Dimension dieses Werkes deutlich: Bobrinskoy, der neben Staniloae zu den orthodoxen Vätern des »Klingenthaler Kompromisses« der Kommission für »Glaube und Kirchenverfassung« von 1978/79 über das Filioque gehört, faßt nämlich in einer Übersicht Vorteile und Nachteile des Filioquismus zusammen und weist Lösungsvorschläge aus der Sackgasse des west-östlichen Gespräches auf.

Zur Zeit arbeitet die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung bekanntlich u. a. an einem Projekt über den »gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens«. Für jeden, der sich mit dem entsprechenden Studiendokument (Faith and Order Paper No. 140) beschäftigt, sollte das Buch von Bobrinskoy obligatorische Sekundärlektüre sein, ebenso wie für jeden an genuin orthodoxer Theologie Interessierten.

Radu Constantin Miron, Brühl

Georg Tsakalidis, Der Religionsunterricht in Griechenland. Seine geschichtliche Entwicklung, seine kirchliche, gesellschaftliche und rechtliche Situation, seine theologischen und pädagogischen Konturen, (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 6 = Christliche Erziehung in Europa, 6), Hamburg: EB Verl. Rissen 1988, 326 S. (zu beziehen über: Comenius-Institut, Schreiberstr. 12, D-4400 Münster)

Die Veröffentlichung der Dissertation von Tsakalidis in dieser Reihe gewinnt in einer Zeit, in der das Problem des orthodoxen Religionsunterrichts (= RU) auch das Schulwesen in der Bundesrepublik beschäftigt und beschäftigen muß, besondere Aktualität. Die Aufnahme des orthodoxen RU in die hiesigen Lehrpläne wird zur Zeit von den Bundesländern Nordrhein-Westfalen und Bayern erwogen. Die Kultusministerien beider Länder versuchen mit den zuständigen kirchlichen Stellen sowie mit Pädagogen und Lehrern erste Entwürfe eines Lehrplans zusammenzustellen. Das »Forschungs- und Lehrgebiet Ortho-

doxe Theologie« in Münster hat sich mit einer Gruppe von Pädagogen und Theologen über Jahre mit diesem Problem beschäftigt und wird demnächst die ersten Ergebnisse veröffentlichen. Bisher aber fehlt Material über Modelle und Lehrpläne des orthodoxen RU aus orthodoxen Ländern und die generelle Informationen über die Praxis des orthodoxen RU. Vor diesem Hintergrund gibt die vorliegende Untersuchung von Tsakalidis aufschlußreiche Informationen über die Praxis des RU in Griechenland, stellt bislang unveröffentlichte Tabellen zur Verfügung und versucht eine Analyse des RU mit modernen Methoden der Erziehungswissenschaft.

Wie der Untertitel andeutet, soll der RU in seiner ganzen Breite betrachtet werden, damit die Wechselwirkung von Kontinuität und Diskrepanz der kirchlichen und politischen Faktoren in ihrer geschichtlichen Entwicklung verdeutlicht werden kann. Deshalb geht der Vf. kurz zu den Wurzeln des RU, auf die Katechese im byzantinischen Reich zurück, um von dort aus zur neuesten Entwicklung des RU im heutigen griechischen Staat zu gelangen.

Während der fast 400jährigen Osmanenherrschaft entwickelten sich Grundzüge der katechetischen Unterweisung, die z. T. bis heute gelten. Die in den »Geheimen Schulen« erfolgte Katechese bildete die Keimzelle für die religiöse Identität, die zugleich auch nationale Identität war — ein Vorgang, der zugleich für das gesamte Kirchenwesen damals charakteristisch war. Die Loslösung der allgemeinen Schulbildung von der Religion, ihre allmähliche Säkularisierung prägt die Zeit nach 1821, nach der Befreiung von der türkischen Fremdherrschaft. Voreilige Übernahme von Konzepten und Modellen westeuropäischer Provenienz, »die (den damaligen) cäsaropapistischen Geist widerspiegeln«, verhindern eine genuine und harmonische Entwicklung des neugegründeten Staates in seinem Verhältnis zur Kirche (S. 52), wobei der Staat auch in rein kirchlichen Angelegenheiten eine Führungsposition einnimmt — Kirche wird auf den Klerus reduziert, bzw. mit ihm identifiziert. Damit wurde die Entwicklung des RU in eine neue Richtung gewiesen: Lehrer mußten aus dem Kreis des Klerus stammen, der wiederum nicht über die nötige Anzahl qualifizierter Kräfte verfügte, um dem wachsenden Bedarf zu genügen.

Der Vf. zeigt das Dilemma des RU, der zwischen seinem traditionellen Verkündigungsauftrag, welcher zur christlichen Erziehung und Sozialisation des Schülers führen sollte, und der zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft steht, deutlich auf. Die Lage wird durch die Regierungsbildung der Sozialisten im Jahre 1981 verschärft, als der Stellenwert des RU als zentrales und allgemeines Bildungsideal in Frage gestellt wird, und eine Neuorientierung zugunsten eines »Freiraumes für weltanschauliche Ideen« erfolgt (S. 120). Als Ergebnis dieses Wertverlustes für den RU erfolgt gleichzeitig die Neubesinnung der Theologen, die den RU nicht mehr nur moralisch-theologisch begründen, sondern auf seine anthropologische, bildungstheoretische, kulturgeschichtliche, gesellschafts- und staatspolitische Komponente hinweisen, um so seine Legitimation innerhalb des Fächerkanons zu sichern.

Neben der historisch-rechtlichen Betrachtung des RUs in Griechenland untersucht der Vf. die inhaltlichen Schwerpunkte dieses Faches, wobei er sich nicht nur auf die Schilderung des schulischen Alltags und seiner Probleme beschränkt, sondern darüberhinaus seine theoretische und dogmatische Grundlegung sowie seine Verflechtung mit der Tradition auf der einen und mit der Liturgie auf der anderen Seite durch das Heranziehen von

aktueller Fachliteratur aufzeigt. Der Vf., der als Religionslehrer in Griechenland die Praxis aus eigener Anschauung kennt, kann in kompetenter Weise auf Mängel hinweisen oder Verbesserungsvorschläge machen. Das Einflechten von Positionen evangelischer Theologen bei der Besprechung dogmatischer Inhalte des RUs (S. 122—194) ist unmotiviert, da nur eine Gegenüberstellung zur orthodoxen Lehre vorgenommen wird, ohne eine tiefere Diskussion beider zu unternehmen, was sicherlich nicht das Ziel einer solchen Untersuchung sein kann.

Detailliert wird auch auf die organisatorische Seite des heutigen RU in Griechenland eingegangen, indem die griechischen Lehrpläne mit den hiesigen (besonders den bayerischen) untersucht werden. Der Vf. stellt fest, daß in bezug auf die Curriculumdiskussion in Griechenland die ersten Schritte zur Realisierung zwar getan seien, daß aber in der Formulierung der Lernziele des RU, die die Schüler u. a. »als künftige, lebendige Glieder der Kirche« in einer modernen Gesellschaft sehen, immer noch »der rein konfessionalistische Charakter« dieser Lernziele auffalle (S. 212 f.). Weiter bemängelt Tsakalidis das Fehlen einer religionspädagogischen Diskussion zwischen der Theologie und der Pädagogik, die dem RU sicherlich neue Impulse geben könnte.

Das Fehlen einer bisher systematischen Betrachtung dieser Thematik, die nur im provisorischen Stadium vorhandenen »Lehrpläne« für den allgemeinen Schulunterricht, die den RU in Griechenland kennzeichnet, machen die vorliegende Arbeit von Tsakalidis nicht zuletzt deshalb wertvoll, weil sie dem Leser schwer zugängliches Material (Zeitungsberichte, private »Curricula« einzelner Lehrer, Statistiken) zur Verfügung stellt. Die vorliegende Untersuchung bietet den orthodoxen Religionslehrern in der Bundesrepublik die Möglichkeit, zusammenfassend den RU und seine Stellung in einer veränderten gesellschaftlichen Situation, wie sie sich uns hier bietet, neu zu überdenken und zu gestalten. Folgende Schlüsse könnten für die Gestaltung eines Lehrplans für den orthodoxen RU in der Bundesrepublik gezogen werden:

a) Die griechische Schulwirklichkeit darf nicht als Vorlage und Richtschnur des RUs in der Bundesrepublik angesehen werden, da sowohl anthropogene als auch soziokulturelle Bedingungen in beiden Ländern nicht deckungsgleich sind. Orthodoxer RU darf sich nicht auf Schüler griechischer Herkunft beschränken, sondern muß Serben, Russen, Rumänen und nicht zuletzt Deutsche einschließen, auch wenn der nationale Alleingang zunächst vielversprechend erscheinen sollte.
b) Es darf aber auch keine Assimilierung an die hiesige Schulwirklichkeit des RUs propagiert werden, da dies zu Problemen der Schüler hinsichtlich ihrer orthodoxen Identität und Tradition sowie bezüglich ihres Elternhauses, das an die frühere soziokulturelle Wirklichkeit gebunden ist, führen würde.
c) Der orthodoxe Schüler sollte seinen Glauben in einer pluralistisch-konfessionellen Wirklichkeit nicht als trennend empfinden, sondern als verbindend entdecken, um zu seiner spezifischen Identitätsfindung zu gelangen.
d) Bei der Einstellung und Einsetzung von Lehrern müssen die oben aufgezählten Faktoren berücksichtigt werden, da sie ohne geeignete Aus- und Fortbildung der Lehrer nicht verwirklicht werden können.

Kyriakos Savvidis, München

Chronik

Fachtagung zur Frauenordination auf Rhodos

Auf Initiative der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel fand vom 30. 10.—7. 11. 1988 ein Kongress zum Thema »Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche« auf der Mittelmeerinsel Rhodos statt. Vertreter fast aller orthodoxen Patriarchate und aller orthodoxen autokephalen Kirchen sowie Wissenschaftler aus aller Welt haben an diesem Kongress teilgenommen und eine gemeinsame Erklärung verfaßt. Darin wird u. a. besonders betont, daß für die Orthodoxe Kirche »Mann und Frau, die von Gott als Bild und Gleichnis erschaffen wurden, gemeinsam und ohne jedwede Diskriminierung an der heilsspendenden Kraft Christi und an den Gaben des Heiligen Geistes partizipieren.« Zugleich wurde der Standpunkt der Orthodoxie zur Frauenordination, Priestertum sei nur Männern vorbehalten, bekräftigt. Ferner wurde angeregt, den Brauch der Diakonissenweihe der Alten Kirche wiederzubeleben. Das Ökumenische Partiarchat von Konstantinopel hat das betreffende Dokument zur Frauenordination herausgegeben. Es soll als Richtlinie für die offiziellen Dialoge mit anderen Kirchen dienen, welche die Frauenordination eingeführt haben. In diesem Punkt geraten die offiziellen Dialoge, etwa mit der Anglikanischen Kirche, ins Stocken. (Vgl. oben die deutsche Übersetzung des Dokuments.) [*Ekklesia* 65 (1988) 693 — *Enemerosis* Nr. 11/1988, 2 — *Episkepsis* Nr. 409 (15. 11. 1988) 2—4 (Texte, Teilnehmerliste, griech. u. franz.)]

Zur 25-Jahr-Feier der Griechisch-Orthodoxen Metropolie

Höhepunkt der Feierlichkeiten zum 25jährigen Jubiläum der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa war der Empfang verschiedener Persönlichkeiten aus Politik und Kirche in Anwesenheit des Bundespräsidenten, Dr. Richard von Weizsäcker, in den Räumlichkeiten der Metropolie in Bonn. Auch im übrigen Bundesgebiet fanden im Rahmen dieses Jubiläums verschiedene Veranstaltungen statt. Metropolit Augoustinos zelebrierte in der griechisch-orthodoxen Allerheiligen-Kirche in München eine Vesper in Anwesenheit von Vertretern verschiedener Kirchen. Friedrich Kardinal Wetter, Erzbischof von München und Freising, und der Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Dr. Johannes Hanselmann, haben in ihren Ansprachen die Bedeutung der orthodoxen Anwesenheit in der Bundesrepublik betont, die den Alltag mitpräge und die aus dem kirchlich-theologischen Leben nicht »wegzudenken« sei. Der Kardinal bezeichnete die Gründung der Metropolie unter dem damaligen Bundeskanzler, Konrad Adenauer, als »einen historischen Brückenbau zwischen Ost und West«. Bischof Hanselmann nannte die Griechisch-Orthodoxe Metropolie »eine tragende christliche Säule in unserem Land«, die in den ökumenischen Beziehungen ihren festen Platz erhalten habe. Metropolit Augoustinos dankte den Vertretern beider Schwesterkirchen für die herzliche Aufnahme und die gute Zusammenarbeit und

begrüßte das Interesse des Gastlandes an der Metropolie, die in den 25 Jahren »viele deutsche Freunde gefunden« hat, die sie unterstützten.

Abschluß der Feierlichkeiten zum 900jährigen Jubiläum des Johannes-Klosters auf Patmos

Die Mittelmeerinsel Patmos wurde durch das 900jährige Jubiläum des berühmten Johannes-Klosters im Jahre 1988 zum Zentrum des kirchlichen und politischen Interesses. Verschiedene Kirchenoberhäupter — neben zahlreichen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens — wie der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios I., der geistige Oberhirte des Klosters, der Papst und Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika, Parthenios, der Patriarch von Rumänien, Theoktist und Vertreter anderer Kirchen pilgerten vom 25.—27. September 1988 nach Patmos, um dieses Ereignis würdig zu begehen. [*Ekklesia* 65 (1988) 576ff.]

Revision der Kirchenverfolgung in der UdSSR

Der Heilige Synod der russischen orthodoxen Kirche will durch eine Untersuchungskommission das Ausmaß der Repression gegen die Kirche während der Stalin-Ära erfassen. Wie Metropolit Juvenali von Krutitski und Kolomna in einer Fernsehdiskussion bekanntgab, will die Kommission alles brauchbare Material methodisch sichten, um Art und Umfang der Verfolgung des russischen Klerus durch Stalin bestimmen zu können, und stellte die Rehabilitierung der Opfer in Aussicht. Laut einer 1970 in der Stamisdat-Literatur verbreiteten Statistik wurden zwischen 1918 und 1929 111 Bischöfe getötet und 66 inhaftiert. [*Episkepsis* Nr. 411 (15. 1. 1989) 8; *Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 3 (11. 1. 1989) 1].

Sowjetischer Religionsminister beim ÖRK

Zum ersten Mal in seiner Geschichte hatte der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf einen Politiker der Sowjetunion zu Gast. Der sowjetische Religionsminister Konstantin Chartschew besuchte am 9. September 1988 den Weltkirchenrat. Der Minister konnte sich vor Ort über die Arbeit des ÖRK informieren und über den neuen Weg der sowjetischen Umgestaltung und deren Bedeutung für das religöse Leben in der Sowjetunion berichten. Seinen Aussagen zufolge soll demnächst die Gesetzgebung bezüglich der Religionsfreiheit novelliert werden. Der ÖRK hatte mehrmals in der Vergangenheit auf Fälle des Verstoßes gegen die Menschenrechte aufmerksam gemacht und sich für die Freilassung von Gefangenen eingesetzt, die wegen ihrer Glaubenszugehörigkeit inhaftiert worden waren. Gemäß der Aussage von Metropolit von Minsk und Weißrußland Filaret, konnten 1988 723 Kirchen neueröffnet werden (200 davon in der Ukraine) [*Episkepsis* Nr. 411 (15. 1. 1989) 8; *Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 37 (7. 9. 1988) 2.]

Staatlich verordnete Reduzierung der Anzahl der Theologiestudenten in Rumänien

Die rumänische Regierung hat für das Studienjahr 1989 in den theologischen Lehrbetrieb des Landes drastisch eingegriffen. Es dürfen nunmehr an den sechs Priesterseminaren und den beiden Theologischen Hochschulen (Bukarest und Sibiu) insgesamt nur 150 Theologiestudenten bzw. Priesteramtskandidaten neu zugelassen werden. Dies bedeutet einen Rück-

gang der Studenten um zwei Drittel ihrer bisherigen Stärke. Im Studienjahr 1988/89 waren allein schon 650 Hörer an der Theologischen Fakultät von Bukarest sowie 545 an jener von Sibiu, zu denen noch 1789 hinzukamen. Diese Zahl reichte bislang aus, um den Dienst an den 18 Mio. rumänischen orthodoxen Christen in den schätzungsweise 8500 Pfarrgemeinden hinreichend zu gewährleisten. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 5 (25. 1. 1989) 10.]

Zerstörung christlichen Kulturgutes auf Zypern

Über die Erhaltung des zyprischen Kulturgutes herrschen auf der geteilten Insel im Mittelmeer unterschiedliche Auffassungen. Während sich im Süden die griechischen Zyprioten darum bemühen, die Zeugen der islamischen Vergangenheit der Insel zu erhalten, wird im türkisch besetzten Norden die Zerstörung oder der Ausverkauf des christlichen Kulturgutes betrieben. Das Kultusministerium von Griechenland, das sich zum Anwalt der griechischen Zyprioten in dieser Frage gemacht hat, versucht diese Entwicklung dadurch zu bremsen, daß es Sammler dazu anregt, angebotene Kunstgegenstände zu kaufen, um sie durch den Wiederkauf durch das Ministerium der Nachwelt zu erhalten. [*Zypern Bulletin* Nr. 14 (23. 7. 1988) 2]

Kirche in Griechenland will das Altgriechische retten

Die orthodoxe Kirche in Griechenland will dem schon in den 70er Jahren einsetzenden Rückgang des Altgriechischen an den Oberschulen entgegenwirken, indem künftig den Gemeinden an Nachmittagen und Wochenenden auf freiwilliger Basis Unterricht angeboten werden soll. Die griechische Bischofskonferrenz ergriff diese Initiative, um »die Sprache der Septuaginta, des Neuen Testaments, der Liturgie und der Kirchenväter nicht zu einer Fremdsprache für das gläubige Volk« werden zu lassen. Es sei nicht möglich, die Fülle und den Reichtum christlicher Literatur altgriechischer Sprache einfach ins Neugriechische zu übersetzen. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 9 (22. 2. 1989) 9]

Situation der albanischen Christen

Weihnachten 1988 wurde von kirchlichen Kreisen im Bischofssitz Grevena (Nordgriechenland), der an der Grenze zu Albanien liegt, auf die unverändert schlechte Lage der Christen in Albanien aufmerksam gemacht. Nach neuesten Angaben leben in Albanien etwa 500000 Christen, die etwa je zur Hälfte der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche angehören. Viele von ihnen seien in Arbeitslagern, etwa in Sepat bei Elbasan, Barrel im Mat-Tal bei Kruja, im Erdölgebiet von Ballsh sowie in den Gefängnissen der Hauptstadt Tirana und in Shkodra inhaftiert. Etwa 100000 seien in den gebirgigen Norden des Landes zwangsumgesiedelt. [*Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI* Nr. 51 (14. 12. 1988) 2]

Katholikos von Georgien in München

Die neue Politik der sowjetischen Regierung wirkt sich auch für die Orthodoxe Kirche von Georgien positiv aus. So konnte das Oberhaupt der Georgischen Kirche, Katholikos Ilia II., erstmals in diesem Jahr (1988) in die Schweiz und in die BR Deutschland reisen. Seine Reise führte ihn u. a. auch zum Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München, nachdem er zuvor in der Griechisch-Orthodoxen Kirche Allerheiligen zusammen mit

Bischof Dimitrios von Thermai die göttliche Liturgie gefeiert hatte. Neben dem Vizepräsidenten der Münchner Universität, den Dekanen beider theologischen Fakultäten und einigen Hochschullehrern konnten sich auch die orthodoxen Geistlichen von München im persönlichen Gespräch mit dem Katholikos im Institut über die Lage der Georgischen Kirche informieren. Das Oberhaupt der Georgischen Kirche wies auf einige Projekte hin, die in nächster Zukunft realisiert werden sollen. Geplant ist eine neue Übersetzung bzw. Edition der Heiligen Schrift in alt- und neugeorgischer Sprache. In diesem Zusammenhang sprach er von der Gründung einer orthodoxen Akademie in Georgien und unterstrich, daß die Georgische Kirche vom sowjetischen Staat bereits historische Kirchen und Klöster zurückerhalten habe. Katholikos Ilia II. ist im Westen bereits seit 1975 als einer der damaligen Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen bekannt. [*epd; Ordinariats-Korrespondenz* Nr. 33 (8. 9. 88) 6—8]

Abschluß der ersten katholisch-koptischen Dialogphase

Im Anschluß an den Besuch des Oberhauptes der Koptischen Kirche, Shenuda III., wurde im Vatikan 1973 eine Kommission für den Dialog zwischen der Koptischen und der Römisch-katholischen Kirche gegründet, dessen erste Phase 1988 mit der gemeinsamen Erklärung »Das Geheimnis des menschgewordenen Wortes« abgeschlossen wurde. Beide Seiten hoffen auf weitere effektive Zusammenarbeit und sprachen nach einer Sitzung der gemischten internationalen Kommission im ägyptischen Kloster Amba Bishoi von einem »weiteren Schritt auf die volle Einheit hin«. [*Episkepsis* Nr. 405 (15. 9. 1988) 7]

39. Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Hannover

Unter dem Vorsitz von Dr. Heinz Joachim Held fand die 39. Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK vom 10.—20. August 1988 in Hannover statt. Diese Sitzung diente der Vorbereitung der Siebten Generalversammlung des ÖRK, die vom 7.—20. Februar 1991 in Canberra (Australien) mit dem Thema »Komm Heiliger Geist und erneuere die ganze Schöpfung« stattfinden soll. In zahlreichen Diskussionen haben die Unterausschüsse u. a. Unterthemen wie »Glaube und Ordnung«, »Kirche und Gemeinschaft«, »Gerechtigkeit, Frieden und Unantastbarkeit der Schöpfung« herausgearbeitet, die die nächste Generalversammlung beschäftigen sollen. [*Enemerosis* 1988/8, 8—10; Teilnehmerliste (gr.)]

40 Jahre ÖRK

Das 40jährige Jubiläum des Ökumenischen Rates der Kirchen wurde anläßlich der 39. Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK (10.—20. August 1988) in Hannover gefeiert. Der Generalsekretär des ÖRK, Dr. Emilio Castro betonte am 14. Aug. 1988 in der Marktkirche (Hannover) die Wichtigkeit der Einheit aller christlichen Kirchen, die auch das Hauptanliegen des ÖRK ist und sein muß. In diesem Rahmen wurden u. a. die Grußbotschaften des Bundespräsidenten, Dr. Richard von Weizsäcker, des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. sowie des Kardinals Johannes Willebrands verlesen. Eine weitere Feier fand in Amsterdam (Ouderek-Kirche) in Gegenwart der Königin der Niederlanden, Beatrix, des Ministerpräsidenten und anderer statt. Von seiten des Ökumenischen Patriarchats wurde an die historische Initiative des Ökumenischen Patriarchats erinnert, das schon

1920 in seiner Enzyklika die Gründung einer »Gemeinschaft der Kirchen« vorgeschlagen hatte. [*Enemerosis* Nr. 8/1988, 7—8]

Unterausschuß des Orthodox-Lutherischen Dialogs in Venedig

Vom 10. bis 13. 10. 1988 kam in Venedig der Unterausschuß des Offiziellen Theologischen Orthodox-Lutherischen Dialogs zusammen, um den Dialog in seiner weiteren Phase vorzubereiten. Vertreter beider Kirchen haben ein gemeinsames Dokument entworfen, das als Gesprächsgrundlage für die nächste Begegnung der »Gemischten Orthodox-Lutherischen Kommission« dienen soll, welche vom 1. bis 8. September 1989 in Bad-Segeberg zusammenkommen wird. Thema dieser Begegnung wird »Die Heilige Schrift als Kanon und als inspiriertes Wort Gottes« sein. Diese Thematik war auch Gegenstand der verschiedenen Referate und der anschließenden Diskussionen in Venedig. [*Episkepsis* Nr. 8 (1. 11. 1988) 5 (Teilnehmerliste, Text, gr., franz.)]

Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und den Evangelischen Kirchen von Deutschland

Vom 18.—27. Mai 1988 fand im Kloster Kirchberg/Sulz am Neckar die fünfte Begegnung im Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD mit dem Thema »Rechtfertigung und die Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus« statt. [Text des gemeinsam verabschiedeten Kommuniqués u. Teilnehmerliste s. *Informationen aus der Orthodoxen Kirche,* N. F. Nr. 19 (1989/1) 4—11.]

Erstes orthodoxes Kloster in Fernost

Der Metropolit von Neuseeland-Korea-Indien und Indonesien, Dionysios, hat das erste orthodoxe Kloster in Fernost, unweit von Seoul (Chong Pyong) eingeweiht. Das Frauenkloster, das der Verklärung Christi geweiht ist, soll Zentrum der Mission in Fernost werden und dem monastischen Leben in Korea dienen. Die ersten drei Ordensschwestern kommen aus Griechenland und haben schon ein Dutzend koreanischer Novizinnen aufgenommen. [*Christianike* Nr. 342 (9. 2. 1989) 5.]

Orthodoxe Jugend verfaßt Schreiben an die Bischöfe

Vom 22. bis 28. August 1988 fand auf der griechischen Insel Spetses das »3. Internationale Festival der orthodoxen Jugend« statt. Die 150 jungen orthodoxen Teilnehmer aus 23 Nationen, die sich im Weltbund »Syndesmos« zusammengeschlossen haben, verfaßten spontan einen Brief an alle orthodoxen Bischöfe. Darin nehmen sie Stellung zu vielen Punkten, welche die Transparenz und Aktualität der gesamten Orthodoxie betreffen. Sie weisen mit ihren 28 Fragen an die Bischöfe behutsam auf mehrere Probleme hin: die oft undurchsichtigen Jurisdiktionsangelegenheiten, die unzureichende Berücksichtigung der sog. »Diaspora«-Kirchen auf panorthodoxer Ebene sowie die Einheit aller Kirchen als ersehntes Ziel. [*Anaplasis* Nr. 322 (Nov.—Dez. 1988) 4—7 (Text, griech.) — *Orthodoxe Parousie* 2 (1988) 26—30 (Text, deutsch) — *SOP* 131 (1988) (Text, franz.)]

verstorben:

Alt-Erzbischof Hieronymos, der von 1967 bis 1973 Oberhaupt der orthodoxen Kirche von Griechenland war, im Alter von 77 Jahren am 13. November 1988.

Der ehemalige Erzbischof Paavali im Alter von 75 Jahren am 2. Dezember 1988 im Valamo-Kloster (Finnland), der von 1960 bis 1987 Oberhirte der orthodoxen Kirche von Finnland war. Erzbischof Paavali hatte sich für den Dialog zwischen der Finnischen Lutherischen Kirche und der Orthodoxen Kirche sehr engagiert. [*Episkepsis* Nr. 411 (15. 1. 1989) 3]

Der ehemalige Professor der Theologischen Fakultät in Belgrad, Erzpriester Dimitrije Dimitrović, am 23. November 1987.

Prof. Dr. Ivan Pančovski, früherer Hochschullehrer an der Theologischen Akademie in Sofia, am 3. November 1987.

red. v. *K. Savvidis*

Aus der Chronik des Instituts

Veranstaltungen:

Besuch des Oberhauptes der Georgischen Orthodoxen Kirche, Erzbischof von Tiflis und Katholikos von ganz Georgien, Ilia II., im Institut am 12. September 1988.

Wissenschaftliche Exkursion vom 4.—20. 4. 1988 nach Israel mit den Teilnehmern des Liturgieoberseminars, welches die Proff. Dr. R. Kaczynski (Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft) und Dr. Dr. Th. Nikolaou (Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie) im Wintersemester 1987/ 88 gemeinsam veranstaltet hatten. Neben den heiligen Stätten in Israel (u. a. Jerusalem, Nazareth, Bethlehem, Tabor) besuchten die Exkursionsteilnehmer auch das Katharinenkloster am Berg Sinai (Ägypten).

Gastvorträge:

Prof. Dr. Donga Petkanova (Universität Sofia): »Das Bogomilentum und die antibogomilische Literatur« (in Verbindung mit dem Institut für Deutsche und Vergleichende Volkskunde), München, 14. 1. 1988.

Prof. Dr. Christian Hannick (Universität Trier): »Konstantinopel und Bulgarien als Träger der schriftlichen Mission in der Kiever Rus'« (auf Anregung des Instituts hin durch die Katholisch-Theologische Fakultät), München, 21. 7. 1988.

Vortragstätigkeit von Prof. Th. Nikolaou:

»Spirituelle Einflüsse des Heiligen Berges Athos auf die Russische Orthodoxe Kirche« im Evangelischen Forum München. München, 19. 1. 1988.

»Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Vergöttlichung des Menschen«, im Rahmen der ökumenischen Fachtagung der Erzdiözese Wien. Wien, 22.—24. 1. 1988.

»Die Orthodoxe Kirche im ökumenischen Gespräch« und »Vom Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche und der Bedeutung der Ikonen in ihrem Leben«, Bildungswerk der Stadt München. München, 2. 2. 1988.

»Das Ideal des Mönchtums und seine Verwirklichung auf dem Berg Athos«, St. Otto-Gemeinde, Ottobrunn. Ottobrunn, 2. 3. 1988.

»Orthodoxie und Katholizismus. Verbindendes und Trennendes«, Familiengilde e. V. München. München, 11. 3. 1988.

»Griechische Akademiker an deutschen Universitäten, besonders an der Universität München«, im Rahmen einer Jubiläumsfeier des »Club Griechischer Akademiker« in München. München, 30. 4. 1988.

»Die ökumenischen Beziehungen der Orthodoxen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland«, in den Räumen der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, München. München, 30. 5. 1988.

»Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zum Römischen Katholizismus und zur

Reformation«, im Evangelischen Bildungswerk Schliersee, Josefstal. Josefstal, 18.—19. 6. 1988.

»Die Russische Orthodoxe Kirche gestern und heute«, in der Evangelischen Gemeinde Freising. Freising, 27. 9. 1988.

»Perspektiven und Erwartungen der orthodoxen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland«, im Rahmen der Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland in Bonn. Bonn, 17.—20. 10. 1988.

»Einigendes und Trennendes zwischen Orthodoxer und Römisch-Katholischer Kirche«, Hans-Seidel-Stiftung. Wildbad Kreuth, 13.—14. 11. 1988.

von wiss. Mitarb. K. Savvidis:

»Die Heiligen in der orthodoxen Hagiologie«, im Rahmen der »Orthodoxen Woche«, die von den griechischen, serbischen, rumänischen und bulgarischen orthodoxen Gemeinden in München veranstaltet wurde. München, 3. 3. 1988.

Eingesandte Schriften

Amiranašvili, Šalva, Freski Ubisi, Tiflis: Chelovneba 1987.

Anaplasis (1988).

Apostolos Barnabas 49 (1988).

Aristoteles-Universität v. Thessaloniki (Hg.), *Διακονία. Ἀφιέρωμα στὴ μνήμη Βασιλείου Στογιάννου*, Thessaloniki 1988.

Asimakopoulou-Atzaka, Pan., *Σύνταγμα τῶν Παλαιοχριαστιανικῶν ψηφιδωτῶν δαπεδῶν τῆς Ἑλλάδος II. Πελλοπόνησος-Στερεὰ Ἑλλάδα (Βυζαντινὰ Μνημεῖα, 7)*, Thessaloniki 1987.

Biserică Ortodoxă Română 106 (1988).

Bühring, G., Das kirchenslavische Troparion auf Vladimir. Eine Textinterpretation. Anläßlich der Feier des Millenniums der Kiever Rus', *Johanneum* 3 (1988) (Sonderdruck).

Bunge, G., Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrios Pontikos, *(Studia partistica et liturgica, Beiheft 21)*, Regensburg 1988.

Charalambidis, K. P., *Μελετήματα ἐπιγραφικῆς*, Sonderdruck aus *EEThSTh*, Thessaloniki 1984.

Ders., *Οἱ δενδρῖτες στὴν προχριστιανικὴ καὶ χριστιανικὴ ἱστοριοφιλοσοφικὴ παράδοση καὶ εἰκονογραφία*, Thessaloniki 1986.

Črkoven Vestnik. Zeitung der bulgarischen Kirche, Sofia 1988.

Delikostopoulos, Ath., *Ὁ ἀπολογητικὸς ἀγὼν τοῦ Χριστιανισμοῦ*, Athen 1971.

Dúchovna Kúltúra (1988).

Ekklesia (1988).

Ekklesia kai Theologia 9 (1988).

Episkepsis (1988).

Epistemonike Epeteris tes Theologikes Scholes tou Panepistemiou Thessalonikes 1 (1956); 8—28 (1963—1985)

Fouyas, Meth. (Archbishop) (Hg.), Theological and Historical Studies. A Collection of Minor Works, Bd. 12, Athen 1988.

Gamber, Kl., Berachia. Eucharistiegebet und Eucharistiefeier in der Urkirche, *(Studia patristica et liturgica, 16)*, Regensburg 1986.

Ders., Die Epiklese im abendländischen Eucharistiegebet, *(Studia patristica et liturgica, 18)*, Regensburg 1988.

Ders., Die Liturgie der Goten und der Armenier, *(Studia patristica et liturgica, Beiheft 21)*, Regensburg 1988.

Gamber, Kl. — Schaffer, Chr., Maria-Ecclesia. Die Gottesmutter im theologischen Verständnis und in den Bildern der frühen Kirche, *(Studia patristica et liturgica, Beiheft 19)*, Regensburg 1987.

The Greek Orthodox Theological Review 33 (1988).

Hemerologion tes Ekklesias tes Hellados 30 (1988)

Irénikon 61 (1988).

Isidoros, (Abt v. Patmos), *Ἀντίλαλοι ἀπὸ τὸ κάστρο τῆς Ὀρθοδοξίας*, Patmos 1987.

Istina 23 (1988).

Kalokyris, Kon., *Ἡ τέχνη στὴν ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος κατὰ τὴν παλαιότερη καὶ σύγχρονη ἐποχή*, Thessaloniki 1988.

Katsanis, B., *Ἰωάννης Κασταμονίτης. Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου, τοῦ ἔργου καὶ τῆς ἐποχῆς του (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται, 22)*, Thessaloniki: Center of Byzantine Studies 1988.

Kleronomia 17 (1985).

Larentzakis, Gr., Ehe, Ehelosigkeit und Wiederverheiratung in der Orthodoxen Kirche, *Theologische-Praktische Quartalsschrift* 125 (1977) (Sonderdruck).

Mantzaridis, G., *Εἰσαγωγὴ στὴν Ἠθική. Ἡ Ἠθικὴ στὴν κρίση τοῦ παρόντος καὶ τὴν πρόσκληση τοῦ μέλλοντος*, Thessaloniki 1988.

Mexis Ev. (Bearb.), *Παγκόσμιον Συνέδριον Ἀποδήμων Ἑλληνίδων Λονδίνου* 29. 1. — 1. 2. 1988. *Ἀναμνηστικὸς Τόμος*, Athen 1988.

Moutsoulas, Il., *Γρηγόριος ὁ Νύσσης. Βίος — Συγγράματα — Διδασκαλία — Βιβλιογραφία*, Sonderdruck aus: Nea Sion, Athen 1970.

Ders., *Ὁ Μέγας Ἀθανάσιος. Βίος — Συγγράματα - Διδασκαλία*, Athen 1974.

Münchener Theologische Zeitschrift 39 (1988).

Ökumenische Rundschau 37 (1988).

Ortodoxia. Rivista Patriarchiei Române 38—39 (1987—1988).

Ostkirchliche Studien 37 (1988).

Papandreou, Dam., *Ὀρθοδοξία καὶ ἡνωμένη Εὐρώπη, Ἐκδόσεις Τέρτιος*, Katerini 1989.

Papantzanakis, G. E., *Ἡ περὶ θλίψεως διδασκαλία κατὰ τὴν Καινὴν Διαθήκην — Ἡ*

πραγματικότης καὶ ἡ σωτηριολογικὴ αὐτῶν ἀξία, Diss., Athen 1988.

Pravoslavija Frankonija 8 (1988).

Rahr, Gl. A. — Sikojev, A., Klöster, Starzen und Ikonen. 1000 Jahre Russisch-Orthodoxe Kirche, aus d. Russ. übers. v. *Sergej Nehljudov*, Moers: Brendow 1988.

Roustaveli, Ch., Le Preux à la Peau de Tigre, ins Französ. übers. v. *Solomon Iordanischvili*, Tiflis: Éditions Sabtchota Sakartvelo 1977

Scazzoso, P., La teologia di S. Georgio Palamas (1296-1359). (In rapporto alle fonti e nel suo significato odierno), Mailand: Instituto di Studi Teologici Ortodossi S. Georgio Palamas 1970.

Seide, G. (G.), Die gespaltene Russische Orthodoxe Kirche nach 1000 Jahren, Sonderdruck aus *W. Kasack (Hg.)*, Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche, München 1988.

Simposio Christiano, hg. v. *Archimandrit Moschopulos*, 3 Bde., Mailand 1971—1982.

Skouteris, Kon., *Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης*, Diss., Athen 1969.

Služba Vsem' svatim v' Zemli Rossijstij prosiansim (Office en honeur des Tous les Saints, qui ont brillé sur la terre russe), Paris: Liturgica 1988.

Sobornost 10 (1988).

Sophrony (Archimandrite), La Félicité de Connaître la Voie De Principes en Orthodoxie, aus dem Russ. übertr. v. *Hiéromoine Symeon, (Perspective Orthodoxe, 9)*, Genf: Labor et Fides 1988.

Stathis, Gr. Th., *Ἡ δεκαπεντοσύλλαβος Ὑμνογραφία ἐν τῇ βυζαντινῇ μελοποιίᾳ*, Athen 1977.

Ders., *Ἡ ἐξήγησις τῆς παλαιᾶς βυζαντινῆς σημειογραφίας*, Athen 1978.

Studii Teologice 40 (1988).

Theologia 59 (1988).

Texts and Studies 7 (1988).

Trunte, H., Die zehnte englische Ordnung. Heterodoxe Angelologien in der älteren slavischen Literatur, Sonderdruck aus: *R. Olesch — W. Rothe (Hgg.)*, Slavistische Studien zum X. Internationalen Slavistenkongreß in Sofia, Köln-Wien: Böhlau Verlag 1988.

Una Sacta 43 (1988).

St Vladimir's Theological Quarterly 32 (1988).

Wendebourg, D., Person und Hypostase. Zur Trinitätslehre in der neueren orthodoxen Theologie, in: Vernunft des Glaubens, Festschrift W. Pannenberg, hg. v. *J. Rohls — G. Wenz*, Göttingen 1988 (Sonderdruck).

Wetter, Fr., Herausgeforderte Kirche, München 1987.

Ders., Gegenwart Mariens in der Kirche, München 1988.

Autoren

Basarab, Mircea
Dr. theol., Pfarrer der rumänisch-orthodoxen Gemeinde in München
Safferling Str. 2, D-8000 München 19

Härtel, Hans-Joachim
Dr. phil.,
Hansastr. 147, D-8000 München

Koev, Totju
Prof. Dr. theol., Theologische Akademie Sofia
Lenninplatz 19, BU-1000 Sofia C

Limouris, Gennadios
Univ.-Prof. Dr. theol., World Council of Churches
150, Route de Ferney, CH-1211 Genf 20

Metallinos, Georgios
Protopresb., Univ.-Prof. Dr. theol., Dr. phil., Theologische Fakultät der Universität Athen
Pindou 11, GR-15451 Psychiko-Athen

Miron, Constantin, Radu
Protopresb., der griechisch-orthodoxen Gemeinde in Brühl bei Köln
Graben Str. 41, D-5354 Weilerswist

Nikolakopoulos, Kostas
Dipl. theol.
Christoph-Probst-Str. 8, 8000 München 40

Nikolaou, Theodor
Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol., Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-8012 Ottobrunn

Panagopoulos, Theodor, J.,
Univ.-Prof. Dr. iur., Industrie-Hochschule Piräus
Karaoli-Dimitriou 40, GR-18531 Piräus

Pitters, Hermann
Prof. Dr. theol., Evangelisch-Theologische Fakultät von Sibiu
Strad General Magheru 4, R-2400 Sibiu

Savramis, Demosthenes
Univ.-Prof. Dr. theol., Dr. phil., Dr. rer. pol., Religionssoziologie Universität Köln
Masurenweg 8, D-5300 Bonn-Tannenbusch

Savvidis, Kyriakos
Wiss. Mitarb. am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Schießstättstr. 26, D-8000 München 2

Sbeghen, Renate
World Council of Churches
150, Route de Ferney, P.O. BOX No. 66,
CH-1211 Genf 20

Seide, Gernot
Dr. phil.,
Röntgen-Str. 22, D-8012 Ottobrunn

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei *S. Schwertner,* Abkürzungsverzeichnis, *Theologische Realenzyklopädie* nicht vorhanden sind oder davon abweichen]

BEP *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων,* Athen 1955 ff.

OFo Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.)

PAA *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν,* Athen 1926 ff.

ThEE *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία,* 12 Bde., Athen 1962—68.

Theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München

Die orthodox-katholischen Beziehungen

3. Jahrgang 1989 Heft 2

TR

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien

ISSN 0933-8586

14 AUG 1990

ORTHODOXES FORUM

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Kyriakos Savvidis

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
»Orthodoxes Forum«
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstraße 29
D-8000 München 22

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden; sie werden der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 42,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 22,— DM.

Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

Die orthodox-katholischen Beziehungen

3. Jahrgang 1989 Heft 2

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort 139

Friedrich Wetter, Der offizielle orthodox-katholische Dialog 141

Stylianos Harkianakis, Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche 149

Georgios Galitis, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen 165

Ernst Chr. Suttner, Die in München, Bari und Valamo verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen der gemischten Kommission für den orthodox-katholischen theologischen Dialog 177

Augoustinos Labardakis, Die Beziehungen zwischen der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz aus orthodoxer Sicht 189

Franz Eder, Orthodoxe Christen und Römische Katholiken in dem *einen* Haus Bundesrepublik Deutschland 197

Theodor Nikolaou, Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze 201

DOKUMENTE

A. Internationale Gemischte Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche 218

Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982) 219

Glaube, Sakrament und Einheit der Kirche (Bari 1987) 229

Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes (Valamo 1988) 241

B. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche von Deutschland: 251

Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft (Würzburg 1989) 251

REZENSIONEN

Serge Boulgakov, L'Echelle de Jacob (**M. Basarab**) — *Georg Galitis, Georg Mantzaridis, Paul Wiertz:* Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, mit einem Nachwort von *Werner O. Feißt.* Illustrationen von *Käthi Mantzaridou* (**K. Nikolakopoulos**) — *Bistumskommission für Ökumenische Fragen, Münster (Hg.),* Die Eucharistie im Gespräch mit Konfessionen. Ein Beitrag zur Rezeption des Dokuments "Taufe, Eucharistie und Amt" (**A. Basdekis**) — *Paul Evdokimov,* Die Frau und das Heil der Welt (**W. Klein**) — *Antonio Orbe,* Introducción a la teología de los siglos II y III (**W. Overbeck**) — *Günther Spitzing,* Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens (**Th. Nikolaou**) 267

CHRONIK 281

EINGESANDTE SCHRIFTEN 291

AUTOREN 293

ABKÜRZUNGEN 293

Geleitwort

Unter den offiziellen bilateralen Theologischen Dialogen, welche die Orthodoxe Kirche heute führt, ist der Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche wohl der wichtigste. Seine Bedeutung dürfte sich sogar auf die gesamte Ökumene erstrecken, nicht so sehr, weil es sich um die zwei zahlenmäßig größten Kirchen handelt, als vielmehr, weil der gemeinsame Weg im ersten Jahrtausend und die gemeinsam in den sieben Ökumenischen Konzilen getroffenen Entscheidungen die unverrückbaren Eckpfeiler christlicher Rechtgläubigkeit darstellen. Die in diesem Dialog angestrebte Einigung der beiden Kirchen erscheint heute nötiger denn je, will das Christentum seine Glaubwürdigkeit wieder erlangen und seine geoffenbarte Wahrheit der Welt gegenüber glaubhaft machen.

Angesichts der Tatsache, daß die sechste Plenarsitzung der »Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche« im Juni 1990 in München stattfinden wird, ist dieses Heft des Orthodoxen Forums der einheitlichen Thematik »Die orthodox-katholischen Beziehungen« gewidmet. Neben den vier ersten Artikeln über die orthodox-katholischen Beziehungen, die von prominenten Mitgliedern der Internationalen Gemischten Kommission verfaßt wurden, erscheinen in diesem Heft unter der Sparte »Dokumente« die drei Erklärungen (München 1982, Bari 1987 und Valamo/Finnland 1988), die bisher durch die Kommission gemeinsam verabschiedet wurden. Zwar sind diese Dokumente schon mehrfach in deutscher Sprache zugänglich, aber trotzdem insgesamt wenig bekannt. In einem Vergleich der vorhandenen deutschen Übersetzungen mit dem französischen Original wurden überdies einige Mängel festgestellt.

Außer diesen Dokumenten aus dem offiziellen Dialog der beiden Schwesterkirchen auf Weltebene zählt zu den »Dokumenten« dieses Heftes ein weiterer orthodox-katholischer Text mit dem Titel »Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft«. Dieser Text entstand im Rahmen der seit 1981 bestehenden Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland und wurde im Mai dieses Jahres in Bonn verabschiedet. Er ist die Frucht einer orthodox-katholischen Annäherung und der guten Beziehungen auf Ortsebene. Auf die vielfältigen Kontakte und die guten orthodox-katholischen Beziehungen in der Bundesrepublik Deutschland beziehen sich auch die Beiträge S.E. des Metropoliten von Deutschland, Herrn Augoustinos, und S.E. des Bischofs von Passau, Herrn Dr. Franz Eder. Mein Aufsatz schließlich versucht eine Antwort auf die Frage nach den Unterschieden zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche zu geben, die mir in diesem Lande immer wieder gestellt wird.

Den Autoren dieses Heftes, die trotz ihrer vielfältigen und verantwortungsvollen Verpflichtungen die vorliegenden Beiträge beisteuern konnten, sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Der Herausgeber

Der offizielle orthodox-katholische Dialog

von Friedrich Wetter, München

Es waren ekklesiologische Ereignisse, als die orthodoxe Kirche 1963 auf der 2. panorthodoxen Konferenz der katholischen Kirche die Aufnahme eines »Dialogs auf gleicher Ebene« anbot, und als das 2. Vatikanische Konzil zur Antwort gab, daß ein solcher Dialog angebracht sei, indem es 1964 im Ökumenismusdekret feierlich erklärte, daß in den orthodoxen Kirchen sich die Kirche Gottes auferbaut und heranwächst und daß die orthodoxen Kirchen »trotz ihrer Trennung ... in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns (den Katholiken) verbunden sind«[1]. Diese Ereignisse gaben den Anstoß, daß unsere beiden Kirchen begannen, sich auf jenes gegenseitige Verhältnis zurückzubesinnen, in dem sich die Kirchen in alter Zeit zueinander verstanden, wenn ernste Probleme Anlaß gegeben hatten, die Communio zwischen ihnen vorübergehend abzubrechen. Auch in den Jahrhunderten, in denen unsere beiden Kirchen miteinander ökumenische Konzilien feierten, kennt die Kirchengeschichte eine Reihe von Schismen. Die Kirchengeschichte zeigt jedoch, daß sich in einem solchen Fall beide Seiten dringlich vom Herrn in Pflicht genommen wußten, sich für das ehestmögliche Bereinigen der Probleme und für die Wiederaufnahme der Communio einsetzten.

Wenn wir, die wir in einer anderen Zeit leben, verstehen wollen, weswegen damals die Kirchen über solche Schwierigkeiten zwischen ihnen hinwegkamen, haben wir zu beachten, daß sie dazu in der Lage waren, weil sie trotz aller Vorwürfe — manchmal waren es begründete Vorwürfe, manchmal nur solche, die aus Mißverständnissen erwuchsen — und trotz der daraus entstandenen Ablehnung einander nicht die Würde des Kirche-Seins absprachen. Obgleich sie die Probleme, die es zwischen ihnen gab, so ernst nahmen, daß sie sich gehindert sahen, einander sakramentale Communio zu gewähren, waren sie doch der Überzeugung, daß diese nicht bis in die letzten Tiefen hinabreichten. Man zweifelte nicht, daß trotz der gewichtigen und nach Korrektur verlangenden Fragen beide Streitparteien Kirche Gottes und Verwalterinnen der göttlichen Gnadengaben blieben; daß dank dem Wirken des Heiligen Geistes hier wie dort das sakramentale Leben der Kirche weiterging. Die Tatsache, daß somit die Kirchen in der je anderen Gemeinschaft trotz allem die Kirche Gottes sahen, gab ihnen die Berechtigung und verpflichtete sie zugleich, nach der Erneuerung der Communio zu streben. Berechtigt wurden sie dazu, weil die sakramentale Communio nur erneuert werden kann mit der Kirche, nicht aber mit einer Gemeinschaft, die weniger wäre als Kirche Gottes. Daraus ergab sich aber auch die Verpflichtung, denn »es ist für eine Kirche wesentlich, mit den anderen in Gemeinschaft zu stehen«[2].

---

[1] Unitatis redintegratio, Nr. 15.

[2] Aus der gemeinsamen Erklärung der Dialogkommission von Valamo, Nr. 26.

»Groß sind die Werke des Herrn, kostbar allen, die sich an ihnen freuen« (Ps 111,2).

Die Spaltung zwischen Orthodoxen und Katholiken währt nun schon Jahrhunderte, und zahlreich sind die Probleme, die sich zwischen uns auftürmen. Es läßt sich nicht einmal genau und mit Sicherheit sagen, welche davon tatsächlich am Anfang standen und zum Abbruch der Gemeinschaft führten und welche erst im Lauf der Zeit dazukamen. Der Graben zwischen uns wurde größer und größer.

Dazu trug nicht nur bei, daß die Kontroverspunkte zahlreicher wurden; denn nicht darin besteht das Hauptproblem, daß die einzelnen zwischen uns stehenden Fragen nicht nur nicht bereinigt, vielmehr durch die Auswirkungen einer getrennten historischen Entfaltung beider Seiten sogar vermehrt und vertieft wurden. Viel schwerer wiegt, daß die gegenseitige Einschätzung, die Orthodoxe und Katholiken füreinander hatten, eine Wandlung erfuhr. Je länger das Schisma dauerte, desto ausschließlicher richtete man nämlich, wenn man sich mit den anderen befaßte, die Aufmerksamkeit auf deren Fehler und Mängel. Man vermochte sich kaum mehr über die Werke zu freuen, die der Herr trotz aller Fehler und Mängel bei ihnen wirkte. So verdunkelte sich das Bewußtsein von der sakramentalen Würde der anderen Seite. Als man schon einige Jahrhunderte getrennt war, begannen Katholiken Zweifel zu hegen, ob Bischöfe und Priester, die dem Nachfolger Petri nicht ausdrücklich Gehorsam als oberstem Hirten erwiesen, in legitimer Weise die hl. Sakramente vollzögen. Zeitweise bestritten amtliche Verlautbarungen von uns Katholiken das Kirche-Sein aller vom Papst getrennten kirchlichen Gemeinschaften, und damit auch dasjenige der orthodoxen Kirchen. Dies hat das 2. Vatikanische Konzil offiziell korrigiert; doch dieser Widerruf konnte die gegenseitige Ablehnung, die in den Jahrhunderten eskaliert war, in denen man zu wenig auf Gottes Wirken hinblickte, nicht einfach ungeschehen machen. Aber auch auf orthodoxer Seite kam es in dieser Zeit zu Zweifeln an der ekklesialen Würde der katholischen Kirche. Man begann zu lehren, daß selbst die Taufe der Katholiken nicht als ein die Gnade des Heiligen Geistes vermittelndes Sakrament anerkannt werden könne. So geschah es also, daß in unseren beiden Kirchen Stimmen laut wurden, die den aufgetürmten Problemen tiefstgehende Auswirkungen zusprachen. Man hielt das Gewicht der Mängel auf der je anderen Seite für so gravierend, daß man in der getrennten Gemeinschaft nicht mehr die Schwesterkirche und die Verwalterin der Gnadengaben Gottes sah. Ein Zustand war eingetreten, bei dem nicht mehr wie bei den Schismen der alten Zeiten beide Seiten sich verpflichtet wußten, aufeinander zuzugehen. Dem neuen Verständnis, welches das Kirche-Sein und die Sakramentalität der anderen Seite in Frage stellte, wenn nicht sogar bestritt, konnte nicht mehr die Wiederaufnahme der unterbrochenen Communio als der richtige Weg zur Aussöhnung erscheinen. Beim Bedenken, was angesichts der ekklesiologischen Sicht von der anderen Seite, die man neuerdings vertrat, geschehen müsse, um die Spaltung zu überwinden, drängte sich auf beiden Seiten die Konklusion auf, daß der bestehende Zustand nur durch eine Bekehrung und Rückkehr der Getrennten zur wahren Kirche, von der sie bzw. ihre Väter sich entfernten, behoben werden könne. Jedoch waren beide Seiten überzeugt, selbst die Kirche zu sein und daß es die andern seien, die der Bekehrung bedürfen. Weil also beide Seiten auf die Umkehr der anderen warteten, war es soweit gekommen, daß keine Hoffnung auf Aussöhnung zu bestehen schien.

Als in jüngster Zeit die panorthodoxe Konferenz und das 2. Vatikanische Konzil ein ekklesiologisches Neubewerten des Schismas, besser gesagt: das Wiederaufgreifen der in jüngster Zeit verdunkelten traditionellen ekklesiologischen Bewertung verlangten, sind die Auffassungen, die über mehrere Generationen in unseren Kirchen dominierten, nicht einfach verschwunden. Sie bestehen fort, und ihnen wird bis auf den heutigen Tag laut und deutlich Ausdruck verliehen. Der Dialogkommission ist darum als erstes die Aufgabe gestellt, die Argumente derer zu prüfen, die diese Auffassungen weiter vertreten. Wenn die Kommission ihnen nicht zustimmt, wird sie aufzuzeigen haben, daß es trotz der jahrhundertelangen Trennung angemessen ist, sich wieder zu jenem Verständnis vom Verhältnis zwischen uns zu bekennen, von dem die Kirchen im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte erfüllt waren, wenn es zu einem Schisma gekommen war. In diesem Fall wird sie selbstverständlich auffordern müssen, alsbald entsprechende Konsequenzen zu ziehen.

Es wäre ein Mißverständnis zu meinen, der theologische Dialog suche einen Kompromiß zwischen den zwei Standpunkten, von denen her die Orthodoxen und die Katholiken die zwischen ihnen bestehenden Probleme sehen. Um solche Kompromisse geht es bei politischen Verhandlungen von Regierungen. Im diplomatischen Verkehr sucht man Ausgleich, und wenn ein solcher glückt, schaffen die Regierungen Frieden. Ganz anders ist der Auftrag der Dialogkommission. Die Kirche wird nicht durch menschliches Tun geeint, sondern durch die Gnade des Heiligen Geistes. Im Dialog wird Kircheneinheit nicht geschaffen, sondern, sofern sie besteht, aber verschüttet ist, entdeckt. Es geht zuerst einmal um die Frage, ob die Unterschiede zwischen uns bedeuten, daß nur mehr die eine von den beiden Seiten vom Heiligen Geist belebte Kirche Gottes ist, die andere dieser Gnade hingegen verlustig ging, oder ob die Unterschiede zwischen uns nur derart sind, daß hinter den verschiedenen Erscheinungsformen unserer Kirchen doch derselbe Gottesgeist am Wirken ist und es also Kurzsichtigkeit und Oberflächlichkeit wäre, wenn wir weiterhin wegen der Verschiedenheit der Erscheinungsformen die tiefe, uns in Gott verbindende Einheit übersähen.

Dies bedeutet selbstverständlich nicht, daß wir die Unzulänglichkeiten unserer Kirchen, die zum Entstehen der zwischen uns aufgetürmten Probleme führten, überspielen dürften. Doch darf es nicht geschehen, daß allein schon deswegen, weil eine Anzahl von Unzulänglichkeiten festgestellt wird, die Kirchenspaltung einfach weiterbesteht. Denn den Unzulänglichkeiten und den von ihnen verursachten Problemen stehen göttliche Gaben, verbindende Elemente der Heiligung und der Wahrheit, gegenüber. Diese Gaben zu würdigen, sich an ihnen zu freuen und dem Herrn dafür zu danken, ist die geistliche Aufgabe beim Dialog. Forschungsauftrag der Dialogkommission ist es, sie abzuwägen gegen die Unzulänglichkeiten. Nur wenn die Kommission sowohl ihre geistliche als auch ihre forschungsmäßige Pflicht ernst nimmt, kann sie zu einem wahrhaft theologischen Urteil über die Nähe bzw. Ferne zwischen den getrennten Kirchen kommen, wie es die Kirchen, die sie eingesetzt haben, von ihr erwarten. Denn Theologie ist nicht nur forschendes Suchen, sondern auch mit lobpreisendem Dank an Gott verbundenes Nachdenken über sein Heilswerk.

Beim Abwägen ist zu bedenken, daß jede unserer Kirchen von Unzulänglichkeiten betroffen ist: von Unzulänglichkeiten im christlichen Leben, denn jede Kirche besteht aus Sündern und bleibt bis ans Zeitenende die »ecclesia semper reformanda«; von Unzuläng-

lichkeiten im Verstehen der göttlichen Wahrheit, denn Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser prophetisches Reden, und erst wenn das Vollendete kommt, wird das Stückwerk vergehen (vgl. 1 Kor 13,9-10); von Unzulänglichkeiten im Entfalten des sozialen Gefüges, denn immer bleibt zu tun, um das kirchliche Leben mit der historischen Entwicklung der Völker Schritt halten zu lassen. Frei sein von Unzulänglichkeiten kann nicht zur Bedingung erklärt werden, wenn über die Würde der getrennten Kirchen und über die Erlaubtheit der Kirchengemeinschaft bzw. über die Pflicht zur Abgrenzung nachgedacht wird. Die Frage muß lauten, welches Gewicht den vorhandenen Unzulänglichkeiten eignet; welche Bedeutsamkeit sie angesichts der gemeinsamen Elemente der Heiligung und der Wahrheit besitzen. Das Beispiel des Petrus kann dabei leiten. Von ihm berichtet die Apostelgeschichte, daß er, als man ihm vorwarf, Menschen getauft zu haben, deren Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche nicht legitim gewesen sei, zur Antwort gab: »Wenn nun Gott ihnen, nachdem sie zum Glauben an Jesus Christus, den Herrn, gekommen sind, die gleiche Gabe verliehen hat wie uns: wer bin ich, daß ich Gott hindern könnte?« (Apg 11,17). Metropolit Damaskinos Papandreou schreibt: »Es ist von kirchlicher Seite noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, ob unsere Unterschiede eine gegenseitige Kommunionsverweigerung rechtfertigen. ... Ich denke, man muß in der Tat auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: ›Dürfen wir miteinander kommunizieren‹, sondern auch: ›Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?‹ Denn auch dies darf doch nur geschehen, wenn wirklich das Wesentliche des Glaubens und der Kirchenordnung dazu zwingt. Geschieht es ohne solchen zwingenden Grund, machen wir uns schuldig«[3].

»Darum tröstet und mahnt einander, und einer richte den anderen auf, wie ihr es schon tut« (1 Thess 5,11).

Wenn es sich als wahr erweist, daß die orthodoxe und die katholische Kirche trotz der Jahrhunderte währenden Spaltung dank der Gnade Gottes Verwalterinnen der sakramentalen Gnadengaben bleiben durften, sind sie Schwesterkirchen. Sie sind dann freilich zerstrittene Schwesterkirchen. Damit aus zerstrittenen Geschwistern wieder eine harmonische Familie wird, müßten sie den Streit beenden. Dies zu tun würde genügen; denn Geschwister sind sie ja bereits. Sie bräuchten die Zusammengehörigkeit als Glieder ein und derselben Familie nicht erst zu erwerben. Da aber kein Streit ohne Ursachen ist, weder ein Streit zwischen den Geschwistern einer zerstrittenen Familie noch ein Streit zwischen Schwesterkirchen, wird es keine Harmonie geben, solange die Ursachen nicht behoben werden.

Wenn im Dialog also die Prüfung, ob beide Seiten vom Heiligen Geist geführte Kirchen sind, eine positive Antwort gefunden hat, folgt die Aufgabe, den Gründen für das lange Gespalten-Sein nachzugehen und jene Korrekturen einzuleiten, die — wenn sie früher vorgenommen worden wären — längst schon die Erneuerung der Communio ermöglicht hätten. Das Überdenken dieser Korrekturen geschieht in einer dem theologischen Dialog

---

[3] Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou, hg. von *W. Schneemelcher*, Stuttgart 1986, S. 91.

angemessenen Weise, wenn beide Partner dabei geben und empfangen. Wenn sie nämlich Schwesterkirchen sind, die der Herr Verwalterinnen seiner Gnadengaben bleiben ließ, wenn also beide auf je ihre eigene Weise über die Jahrhunderte in der Kraft des Heiligen Geistes am göttlichen Heilswerk mittrugen, haben beide ihre eigenen geistlichen Erfahrungen und Früchte. Sie können sich daher wechselseitig fördern, und sie sind es sich auch schuldig, dies zu tun; denn keine Kirche darf die geistlichen Erfahrungen, die ihr geschenkt sind, eifersüchtig für sich alleine reservieren wollen. Auch soll sich jede Kirche durch die Erfahrungen der Schwesterkirchen geistlich fördern lassen, um zu jener geistlichen Fülle zu gelangen, die Gott ihr zugedacht hat. Unsere Kirchen haben es nötig, stets auf die Mahnung des Geistes zu Metanoia und Erneuerung zu hören; denn sie wissen, daß sie die Gaben Gottes in zerbrechlichen Gefäßen tragen (vgl. 2Kor 4,7) und von menschlicher Schwachheit und von der Vorläufigkeit des irdischen Lebens gezeichnet sind, obwohl sie die hohe Berufung haben, Angeld des Gottesreiches zu sein.

Wie die Geschichte aufzeigen kann, gab es zwischen den Kirchen stets das wechselseitige Geben und Nehmen, selbst wenn sie durch Schismen voneinander getrennt waren und sie, weil sie sich voneinander abzugrenzen bestrebt waren, dies nicht oder kaum bemerkten[4]. Die Kirchen können sich nämlich voneinander abgrenzen, aber nicht lossagen zum einen, weil derselbe Geist des Herrn in ihnen wirkt, und zum anderen, weil diesseits und jenseits der Grenze, die zwischen ihnen aufgerissen wurde, die Menschen in derselben geschichtlichen Situation leben und daher auch von kulturellen Banden zusammengehalten werden. Das menschliche und das göttliche Element, aus dem die Kirche als eine einzige komplexe Wirksamkeit zusammenwächst, ist ihnen auch nach Abbruch der Communio in solchem Maß gemeinsam, daß das sie Trennende den Lebensstrom eines wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen ihnen nie ganz zum Erliegen brachte.

Im Sinn der Mahnung von 1Thess 5,11 ist es aber erforderlich, daß der theologische Dialog das wechselseitige Geben und Nehmen neu anwachsen lasse. In den letzten Jahrhunderten hat vielen Katholiken und Orthodoxen die rechte Aufgeschlossenheit dafür gefehlt. Sie haben nicht mehr die Notwendigkeit für Geben und Nehmen verspürt, sondern das Verhältnis ihrer eigenen Kirche zu den von ihnen getrennten Christen in einer Art verstanden, die einem Lehrgespräch vergleichbar wäre. Man wollte die eigene Kirche für die Lehrmeisterin aller getrennten Christen halten, und Schüler sind ihrem Lehrer nun einmal nicht ebenbürtig. Lange Zeit verhielten sich, wie Yves Congar meint, die Katholiken wie Lehrer zu den Orthodoxen und umgekehrt, und beide Seiten versuchten, die anderen von der ausschließlichen Gültigkeit ihrer eigenen Ansicht zu überzeugen. Congar schreibt: »Während der Jahrhunderte einer Trennung, die nie vollständig durchgeführt worden ist, wurden Bestrebungen unternommen, die Gemeinschaft wiederherzustellen und zu einem Einvernehmen zu gelangen. Leider ging man auf beiden Seiten nur darauf aus, die andere Seite zu sich herüberzuziehen«[5]. Solches Herüberziehen, bei dem die einen nur geben und die anderen nur empfangen sollen, ist Uniatismus. Im Lauf der Geschichte nahm der

---

[4] *E. Chr. Suttner*, Wege und Abwege wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen Kirchen des Ostens und Westens nach dem Abbruch der Communio, *Ostk. Studien* 36 (1987) 123-153.

[5] *Yves Congar*, Vom Heiligen Geist, Freiburg 1982, S. 444

Uniatismus vielerlei Formen an. Sie alle haben eines gemeinsam: Immer versuchte eine Kirche, die sich allein für die gottwohlgefällige Kirche hielt, Christen, die nicht zu ihr gehörten, dahingehend zu beeinflussen, daß sie sich ihr anschlossen.

Kirchen, die so vorzugehen bestrebt waren, wollten die Gaben Gottes, die ihnen anvertraut waren, weiter vermitteln. Sie taten damit etwas von dem, was auch beim Dialog zu geschehen hat. Aber sie vergaßen darüber, Gaben, die außerhalb ihrer kanonischen Grenzen aufblühten, in Ehrfurcht aufzunehmen. Weil sie meinten, den anderen Kirchen gegenüber ausschließlich die Rolle einer Lehrerin innezuhaben, nahmen sie weder jene Erfahrungen, welche diese Kirchen als Verwalterinnen der Gaben des Heiligen Geistes machen durften, zur Kenntnis, noch hörten sie auf den Ruf zu Umkehr und Erneuerung, der ihnen durch andere Kirchen hätte zukommen sollen. Sie legten Zeugnis ab für die von ihnen erkannte Wahrheit, aber sie taten dies nicht in der Art eines Dialogs.

Wenn man also im Dialog festgestellt hat, daß sich Schwesterkirchen gegenüberstehen, und wenn man deshalb jene Probleme angeht, die verursachten, daß sie nicht geschwisterlich zueinander stehen, sondern sich eben gegenüberstehen, werden abermals nicht Kompromisse zwischen den bisherigen traditionellen Positionen beider Kirchen gesucht. Dann geht es vielmehr um einen prophetischen Dienst, den Schwesterkirchen einander zu leisten haben. Sie haben einander nämlich behilflich zu sein, daß sie aus der Vorläufigkeit ihrer gegenwärtigen Existenz nach Maßgabe der Hilfe Gottes der ihnen verheißenen endzeitlichen Fülle entgegenreifen, indem sie die eigenen Charismata einbringen und sich von jenen der Schwesterkirche befruchten lassen. Ihrer endzeitlichen Fülle entgegenreifend, wachsen sie zu auf die vollendete Einheit der Endzeit, die schattenlose Wirklichkeit sein wird, sobald »das Vollendete kommt« (vgl. 1 Kor 13,10). Sehr nahe könnten sich unsere Kirchen einander fühlen, wenn sie im ihnen schon anvertrauten Angeld dieser Einheit die Fülle vorauszuahnen vermöchten und Gott jetzt schon preisen wollten für die Vollendung, die Er aus dem Angeld erwachsen zu lassen verhieß!

»Wir müssen, solange es Tag ist, die Werke dessen vollbringen, der uns gesandt hat; es kommt die Nacht, in der niemand etwas tun kann« (Joh 9,4).

Eine große Aufgabe ist also der Dialogkommission gestellt. Um ihr nachkommen zu können, sollen die Mitglieder nach Herzensreinigung streben. Sie bedürfen großer Empfindsamkeit ihrer »geistlichen Sinne«, damit sie hüben wie drüben, auf beiden Seiten des Grabens der Kirchenspaltung, das Wirken des Heiligen Geistes zu »sehen« vermögen. Gott zu schauen, erfordert ein reines Herz (vgl. Mt 5,8); wer sein Herz nicht gereinigt hat, erkennt Gottes Handeln daher nicht. Auch bedarf es demütiger Bescheidenheit, um von denjenigen Belehrung anzunehmen, auf die frühere Generationen zumeist als auf Verirrte herabblickten.

Aber es gilt auch, daß die Kommission nur vorbereitend prüft. Sie kann durch ihre Arbeit die Erneuerung der Communio nur vorbereiten, nicht erreichen. Denn Kirchengemeinschaft erwächst nicht mit logischer Stringenz aus der theoretischen Einsicht, daß die dafür erforderlichen Bedingungen erfüllt sind. Kirchengemeinschaft bedeutet wechselseitige Liebe. Liebe aber ist frei; sie muß geschenkt werden. Ob Kirchengemeinschaft also tatsächlich gewährt wird, bleibt auch dann offen, wenn die Theologie zu der Einsicht fin-

det, daß sie gewährt werden sollte. Diese Entscheidung ist dann die Aufgabe der Kirchen selbst.

Möge Gottes Geist, das Band der Liebe im Geheimnis der Dreifaltigkeit, die Arbeit der Dialogkommission durchwehen, daß sie die Voraussetzungen für die volle Communio zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen ans Licht bringt. Mögen unsere Kirchen dann zu jener vollen Einheit finden, in der sie miteinander »als das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk« erscheinen[6].

---

[6] Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Kirchenkonstitution Lumen Gentium 4; *Cyprian*, De Orat. Dom. 23.

Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche*

von Stylianos Harkianakis, Sydney

Der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz und der hiesigen Diözese Graz-Seckau, die ein so ehrwürdiges Jubiläum feiert, möchte ich die brüderlichen Gratulationen meiner Kirche und meine persönlichen Glückwünsche aussprechen. Ebenso möchte ich dem Organisationskomitee unter dem Vorsitz von Herrn Prof. Dr. Anton Kolb meinen herzlichsten Dank aussprechen für die Ehre und Freude, die Sie mir dadurch bereitet haben, daß Sie mich zu diesem internationalen Symposion eingeladen haben, was Ihre ökumenische Offenheit beweist. Wir Orthodoxen vergessen ja nicht, daß die Theologische Fakultät von Graz nicht nur eine der ersten gewesen ist, die orthodoxe Sprecher zu Gastvorlesungen und Vorträgen eingeladen hat, sondern daß sie seit fünfzehn Jahren einen orthodoxen Theologen zu ihren Dozenten zählt und somit der orthodoxen Theologie Heimatrecht gegeben hat. Für diese ökumenische Offenheit und die brüderlichen Gefühle, die auf verschiedene Weise unserer Kirche gegenüber zum Ausdruck gebracht werden, möchte ich Ihnen unseren aufrichtigen Dank aussprechen.

Freundlicherweise wurde ich gebeten, über den Stand des seit dem Jahr 1980 sich regelmäßig fortsetzenden offiziellen theologischen Dialogs zwischen Orthodoxen und römischen Katholiken zu berichten. Das Thema steht an Tragweite der Ehrwürdigkeit eines 400jährigen Jubiläums keineswegs nach. Die Wichtigkeit des Themas ist nun nicht nur *positiv* damit gegeben, daß es der Wille des Herrn ist, »daß alle eines seien« (Joh 17,21), sondern auch *negativ* in der Tatsache einer 1000jährigen Trennung und Entfremdung voneinander, ausgerechnet jener Leute, an welche Christus die Mahnung gerichtet hatte: »Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt« (Joh 13,35).

Mein Vortrag zu diesem gewichtigen Thema des offiziellen theologischen Dialogs zwischen unseren beiden Kirchen ist durch einige moraltheologische Voraussetzungen bedingt, welche sich nicht nur aus der Natur der Dinge herleiten oder sich aus meiner Verantwortung als Bischof ergeben, sondern auch mit der Tatsache zusammenhängen, daß ich in diesem historischen Einigungsdialog von Anfang an die Ehre habe, mit Kardinal Willebrands den Vorsitz zu teilen — eine Funktion, die zweifellos eine zusätzliche Empfindlichkeit und Verantwortung bedeutet.

Es ist also offensichtlich, daß es für mich unmöglich wäre, vor Ihnen einfach als Professor der systematischen Theologie zu sprechen, der eventuell an seinem Schreibtisch Spekulationen und Theorien entwickelt, die nur allzu oft mit dem um ihn pulsierenden Leben

---

* Bereits erschienen in: Glaube — Wissen — Zukunft. Festakt u. Symposion zum 400-Jahr-Jubiläum d. Kath. Theol. Fak. d. Karl-Franzens-Univ. Graz, hg. v. *A. Kolb*, Wien-Köln 1987, S. 41-58 [Anm. d. Red.].

des Kirchenvolkes nichts zu tun haben. Genauso unmöglich wäre es für mich, als nicht theologisierender Bischof zu sprechen, als ein Bischof nämlich, der in der Sorge und Eile, kurzfristige pastorale Probleme des Alltags zu lösen, unglücklicherweise nicht selten vergißt, daß keine kirchenpolitische Tätigkeit und Praxis im weiteren Plan der göttlichen Vorsehung von Dauer sein kann, wenn sie nicht von oben inspiriert ist und die zeitlose Gültigkeit der ewigen Wahrheiten des christlichen Glaubens zum Ausdruck bringt.

Schon aus diesen kurzen einführenden Bemerkungen wird es klar, daß man in diesem Vortrag keine Beschreibung des äußeren geschichtlichen Verlaufs des Dialogs erwarten darf. Diesbezügliche Informationen werden ja in der Presse und in theologischen Zeitschriften von Ost und West regelmäßig veröffentlicht, und so möchte ich sie als Ihnen allen mehr als bekannt annehmen. Indem ich im Rahmen dieses Jubiläums vor einem so hohen Publikum sprechen darf, halte ich es für einen viel substantielleren Dienst meinerseits, Ihnen nicht so sehr Dinge aus meinem *Bewußtsein* mitzuteilen, sondern Ihnen eher Freuden und Sorgen aus meinem *Gewissen* anzuvertrauen.

Damit wir imstande sind, den Wert des zwischen uns in vollem Lauf befindlichen Dialogs einzuschätzen, müssen wir zunächst auf zwei Hauptmerkmale des Dialogs zurückgreifen, die im voraus feierlich beiderseits als wegweisende Qualitätskriterien des Dialogs proklamiert wurden. Als erstes Merkmal wurde die Bestimmung der zu erreichenden Ziele aufgestellt, die zusammenfassend im folgenden Postulat Ausdruck fand: Der Dialog sollte einerseits zu Ehren Gottes, andererseits zum Heil seines Volkes dienen.[1] Als zweites Merkmal wurde die Voraussetzung gemacht, daß ein Dialog, der so hohe und heilige Ziele hat, durchwegs ein Gespräch zwischen gleichwertigen Partnern sein sollte.[2] Diese beiden Grundvoraussetzungen müssen wir also in aller Ehrlichkeit und Objektivität untersuchen, damit wir feststellen können, ob und bis zu welchem Grad sie bisher eingehalten worden sind.

Was die erste der genannten Grundvoraussetzungen betrifft, d.h. jene, die mit den Zielen des Dialogs zu tun hat, so muß ich hier darauf hinweisen, daß ich vor etwa drei Jahren versucht habe, sowohl innerhalb als auch außerhalb des Dialogs einige moraltheologische Grundprinzipien hervorzuheben, aus deren Verfolgung das *Ethos* des Dialogs ersichtlich wird.[3] Diese Grundprinzipien hatte ich versucht, unter fünf Aspekten darzustellen; und dadurch wurde mir eindeutig klar, daß unser Dialog nur dann seine gestellten hohen Ziele erreichen würde, wenn er erstens als Frucht von Reue, Buße und Demut, zweitens als Frucht von Dankbarkeit, drittens als ein Werk der Geduld, viertens als ein Werk der Vorsicht und Ehrfurcht und fünftens als ein Werk des Gebetes verstanden wird.

Damit auch Sie, meine Damen und Herren, genau wissen, mit welchen konkreten moraltheologischen Kriterien ich mir erlaube, eine verantwortliche Bilanz unseres bisherigen Dialogs zu ziehen, muß ich Ihnen unbedingt den Grundgehalt der genannten fünf Aspekte

---

[1] Diese doppelte Zielsetzung des damals noch bevorstehenden Dialogs hatte Papst Johannes Paul II. in seiner Anrede an den Ökumenischen Patriarchen Demetrios I. in Konstantinopel, anläßlich seines Besuches in Phanar am 30. November 1979, besonders hervorgehoben.

[2] Die Bedingung »in equal terms« wurde feierlich von beiden Seiten in allen publizistischen Organen beider Kirchen proklamiert.

[3] Vgl. *Voice of Orthodoxy* (Monatsschrift der griechisch-orthodoxen Erzdiözese von Australien), Bd. 3, Nr. 6 und 7, Sydney 1982.

darlegen und dann an einigen charakteristischen Tatsachen die faktische Situation des Dialogs zu verdeutlichen versuchen.

Somit ergeben sich für unser heutiges Referat folgende Punkte, die ich in der inneren Logik ihrer Reihenfolge ansprechen möchte:

A) Die fünf Grundvoraussetzungen, welche das Ethos und die Qualität unseres Dialogs bestimmen.

B) Die berühmte Formel der *Gleichberechtigung* im Dialog und die objektiven Möglichkeiten ihrer Anwendung.

C) Eine einfache und doch bittere Wahrheit: »Unbewältigt« ist nicht nur unsere »Vergangenheit«, sondern auch und vor allem unsere Gegenwart.

D) Das »Trotzdem« Gottes innerhalb unserer Schwächen.

A) Die fünf Grundvoraussetzungen, welche das Ethos und die Qualität unseres Dialogs bestimmen:

1. Der Dialog als Frucht von Reue, Buße und Demut

Jeder Dialog setzt einen Abstand und eine Differenz voraus. Ebenso setzt jeder Dialog eine gemeinsame Wurzel voraus, nämlich einen gemeinsamen Orientierungspunkt, auf den man mit dem gleichen Recht und mit dem gleichen Vertrauen verweisen bzw. appellieren kann. Wir Christen des 20. Jahrhunderts, die wir uns so eifrig an bilateralen oder multilateralen Gesprächen beteiligen, müssen uns zweifellos des Abstandes und der Entfremdung bewußt sein, die als Ergebnis der verschiedenen Schismen im Laufe der Geschichte entstanden sind. Das Bewußtsein dieser Entfremdung und der Zerrissenheit des einen Leibes des Herrn muß als natürliche Folgen sowohl Reue und Buße als auch eine unendliche Demut bewirken, abgesehen zunächst davon, wer größere oder kleinere Schuld daran zu haben glaubt. Wenn der Friede und die Einheit einer Familie zerbrechen, so leidet doch darunter nicht nur derjenige, der Gewissensbisse hat wegen seiner Schuld, sondern auch die übrigen, die unschuldigen Mitglieder der Familie, die von der Verstümmelung nicht weniger betroffen werden. Trennung bedeutet somit ein gemeinsames Unglück. Und wer die Kirche wirklich liebt, der empfindet ein tiefes Bedürfnis an Reue und Buße angesichts dieses elenden Zustandes der Christen, die »das Licht der Welt« und »das Salz der Erde« sein sollten! *Metanoia* ist ja nicht — wie vielleicht die selbstsicheren Frommen glauben möchten — das bittere »Privileg« nur derjenigen, die für ihre Sünden verurteilt werden. Denn verurteilt werden ja, wie bekannt, nur diejenigen, deren Sünden offenbar sind und über die ein Urteil ausgesprochen wird, während in Wirklichkeit wir alle dauernd sündigen und gegen den Willen Gottes verstoßen.

Dieses Bewußtsein unserer gemeinsamen Sündhaftigkeit und auch unserer gemeinsamen tatsächlichen Sünden bringt ein Gebet aus der orthodoxen Liturgie wunderbar zum Ausduck, welches folgende an Gott gerichtete Worte enthält: »Nur Dir gegenüber sündigen wir, aber auch nur Dich verehren wir.«[4]

---

[4] Aus dem zweiten Gebet, das der orthodoxe Priester knieend vor dem auch knieenden Gottesvolk am Vespergottesdienst von Pfingsten laut vorliest.

2. Der Dialog als Frucht von Dankbarkeit

Jeder, der über einen gesunden Menschenverstand verfügt, sollte eigentlich dafür dankbar sein, daß alle Streitigkeiten und Differenzen zwischen den Menschen immer noch eine offene Möglichkeit erlauben, nämlich die Vernunft und das Gespräch. Wenn es nicht die Vernunft und das Gespräch gäbe, dann müßte jede Auseinandersetzung fatalerweise in eine gegenseitige Verurteilung, ja in eine endgültige Isolierung führen. Vorher sagten wir, daß jeder Dialog eine gemeinsame Appellationsinstanz voraussetzt. Diese ist nun zunächst die gemeinsame *menschliche Natur*, was wir gewöhnlich zusammenfassend *menschliche Vernunft* nennen. Für die Christen jedoch existiert darüber hinaus noch etwas Höheres und Heiligeres, was sie miteinander teilen: Das ist die *gemeinsame Offenbarung*.

Dem einen Wort Gottes gegenüber sind wir alle gleichermaßen verpflichtet, weil wir gemeinsam daraus geschöpft haben, weil dieses Wort uns allen als Christen anvertraut worden ist. Indem wir die Ehre zu schätzen wissen, daß wir zu den »Hörern des Wortes« zählen dürfen, müssen wir dieses Vertrauen dadurch ehren, daß wir dieser Heilsbotschaft durch unsere Gespräche zu dienen suchen. Vor allem wir orthodoxe Christen, die wir behaupten, die Wahrheit der ungeteilten Kirche beibehalten zu haben, sind auf eine ganz besondere Weise aus *Dankbarkeit* zum Dialog verpflichtet. Denn wir wissen ja nur zu gut, daß unsere Rechtgläubigkeit keineswegs unsere eigene Errungenschaft ist, sondern vielmehr eine Gunst bedeutet, die wir der Barmherzigkeit Gottes verdanken. Wir wissen, daß wir »diesen Schatz in irdischen Gefäßen haben«; so wird deutlich, daß »das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt« (2 Kor 4,7). Der Herr hat uns den »Überfluß des Lebens« anvertraut, der die Liebe ist: »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10). Er hat uns aber nicht »das Übermaß der Kraft« anvertraut, weil er wußte, daß wir nicht fähig sind, in Bescheidenheit und Nüchternheit einen Überfluß von Kraft zu behalten.

3. Der Dialog als ein Werk der Geduld

Es gibt oft eine allgemein verbreitete, falsche Meinung über die Natur der Geduld. Viele glauben, daß Geduld das Kennzeichen von schwachen und gleichgültigen Menschen ist. Dies ist aber in Wahrheit ein großer und tragischer Irrtum. Derjenige, der die Kraft hat zu dulden, der ist immer der Starke. Geduld hat gewöhnlich nur der, der weiß, daß er Recht hat und deswegen bereit ist, für sein Recht alles zu dulden. Dulden aber bedeutet jedoch keineswegs tolerieren. Toleranz ist eine Haltung, die sowohl den Tolerierenden wie auch den Tolerierten gleichermaßen beleidigt.

Das griechische Wort für Geduld heißt ὑπομονή und kommt aus dem Verb ὑπο-μένω, wörtlich »ich verbleibe unter«. Dies bedeutet: Ich bleibe ungestört unter den unsteten Gegebenheiten des geschichtlichen Zeitzustandes, weil ich von der moralischen Kraft meiner inneren Haltung überzeugt bin und weiß, daß diese meine Beständigkeit mir erlauben wird, die wechselnden Gegebenheiten zu überwinden. Geduld ist somit Kraft, und zwar nicht eine blinde Kraft, sondern eine wissende und selbstbewußte Kraft.

In meiner Beziehung mit den Mitmenschen gibt es immer nur drei mögliche Vergleichsbilder:[5] Erstens, daß ich meinem Partner moralisch gleich bin, wobei der Dialog mit

[5] Vgl. *S. Harkianakis*, Toleranz im säkularen und im christlichen Sinne, *Kerygma und Dogma* 12 (1966) S. 65.

ihm als eine elementare Form der sogenannten Gleichberechtigung erscheint. Zweitens, daß ich meinem Partner gegenüber tiefer stehe, wobei der Dialog mit ihm als eine moralische Verpflichtung von mir gegenüber der Wahrheit erscheint. Und drittens, daß ich meinem Partner gegenüber höher stehe, wobei meine Verpflichtung zum Dialog mit ihm noch größer ist, damit ich ihm eventuell das geben kann, was ihm noch fehlt. Aus all dem vorhin Gesagten ergibt sich somit, daß Geduld nicht nur eine Haltung von Kraft, sondern zugleich auch eine Haltung von Gerechtigkeit ist. So können wir sagen, daß der Dialog eine Tat des Tapferen und des Gerechten ist, nicht des Feigen und des Servilen.

4. Der Dialog als Werk von Vorsicht und Vernunft

Hängt der Erfolg eines beliebigen Versuchs von dem Grad der Vorsicht ab, mit der wir dagegen vorgehen, so gilt dies in ganz besonderer Weise für einen Dialog, und zwar für einen Dialog im Namen Jesu Christi. Denn in einem solchen Dialog laufen wir Gefahr, nicht bloß das erwünschte Ziel nicht zu erreichen, sondern gar zum diametral entgegengesetzten Resultat zu gelangen. Dies würde mit anderen Worten heißen, daß wir in einem solchen Fall nicht nur die ersehnte gegenseitige Annäherung verpassen, sondern daß zu den bisherigen Hindernissen ein neues noch hinzukommt, nämlich die Bitterkeit und die Verzweiflung aus dem gescheiterten neuen Versuch. Der Grund, warum ein solcher Dialog ein so empfindliches Unternehmen ist, liegt auf der Hand: Im Dialog sind wir nicht in unmittelbarer Weise mit diesen oder jenen Gütern des Mitmenschen oder sogar mit einem Teil seiner Person konfrontiert, sondern wir haben in der unmittelbarsten Weise mit der ganzen Persönlichkeit des Mitmenschen zu tun, und zwar in bezug auf seine heiligsten und endgültigsten Ansprüche. Nicht einmal der Chirurg, von dessen Vorsicht selbst das Leben des Mitmenschen abhängig ist, würde so unmittelbar mit dem *ganzen* Menschen in einer so radikalen Weise konfrontiert werden, wie dies zwischen Christen im theologischen Dialog der Fall ist. Denn im Falle des Chirurgen ist weder die Voraussetzung der »*Gleichberechtigung*« gegeben noch ist das gefährdete Gut das *Heil* des Menschen und das *ewige Leben*.

Der Mensch ist nicht eine statische mathematische Größe, die wir in jeder Zeit genau ermessen können, sondern vielmehr ein unergründliches Geheimnis, ein pulsierendes Gewissen, welches sein Schicksal in jedem Augenblick in voller Freiheit vor Gott aufs Spiel setzt. Deswegen dürfen wir den heutigen heterologen Christen nicht in der gleichen Weise und mit der gleichen Strenge ansehen, wie die Kirche den ursprünglichen Kirchenspalter ansah. Bei aller Treue zu der überlieferten Wahrheit des Glaubens müssen wir gestehen, daß der Einführer einer Häresie und seine Nachkommen — und zwar nach so vielen Jahrhunderten — keineswegs auf der gleichen Ebene stehen. Hier wäre es vielleicht angebracht zu fragen, wie viele von uns den Mut oder das Interesse gehabt hätten, die Orthodoxie aufzusuchen und sich anzueignen, falls wir von nichtorthodoxen Eltern und in westlicher Umgebung geboren wären. Deswegen sollte man zunächst zugeben, daß die Beharrlichkeit der Gläubigen von anderen Konfessionen moralisch gesehen genauso eine Tugend darstellt wie unsere eigene Beharrlichkeit im orthodoxen Glauben. Nur nachdem wir im theologischen Dialog unser Glaubenszeugnis in aller Fülle abgelegt haben, sind wir berechtigt, festzustellen, ob unsere Gesprächspartner tatsächlich guten Willens sind und bis zu welchem Grad sie nach unserer Meinung den rechten Glauben beibehalten haben.

Dazu dürfen wir auch folgende schwerwiegende Tatsache nicht vergessen: Die objektive Forschung der authentischen christlichen Glaubensquellen hat heutzutage eine derartige Kommunikation zwischen den Theologen von Ost und West ermöglicht, daß wir in unseren interkonfessionellen Konferenzen oft einige Nichtorthodoxe mehr orthodox finden als manche Anhänger unseres eigenen Glaubens, die mit pharisäischer Autarkie und Selbstgefälligkeit auf ihre »archivarische« Orthodoxie pochen.

5. Der Dialog als ein Werk des Gebetes

Aus dem oben Gesagten wird klar, daß der theologische Dialog kein einfaches Werk ist, welches mit gewöhnlichen Zweckmäßigkeiten unternommen werden kann, auch wenn diese Zweckmäßigkeiten noch so edel wären. Vielmehr ist der Dialog Gipfelleistung eines geistlichen Versuches, Symposium einer anderen Ordnung, an dem wir nicht »ohne Festgewand« teilnehmen dürfen. Ein so erhabenes Werk braucht es, nicht nur ständig vom Gebet hergeleitet zu werden, sondern der Dialog selbst als eine Funktion für sich muß in seinem tiefsten Wesen nichts anderes als ein inbrünstiges Gebet sein. Und der Dialog ist wahrhaftig ein Gebet, wenn er gemäß seiner Zielsetzung die Menschen untereinander und mit Gott versöhnt. Aber der Dialog ist ein Werk des Gebets auch von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet: von der Tatsache nämlich her, daß der Dialog keine im voraus fertigen Lösungen hat. Hier gelten ganz und gar die Worte des Herrn: »Macht euch keine Sorgen, wie und was ihr reden sollt, denn es wird euch in jener Stunde eingegeben, was ihr sagen sollt« (Mt 10,19).

B) Die berühmte Formel der »Gleichberechtigung« und die objektiven Möglichkeiten von deren Anwendung

Nach der bitteren Erfahrung, die unsere beiden Kirchen mit den Einigungsversuchen der Vergangenheit gemacht hatten, war es eine zu erwartende Folge, daß beide Seiten heute ähnliche Versuche nur mit großer Vorsicht unternehmen würden. So haben beide Kirchen mit Recht verlangt und bestätigt, daß der Einigungsdialog heute auf der ganzen Strecke und in all seinen Themen ein Gespräch von gleichberechtigten Partnern sein solle. Dies zeigte zunächst auch den auf beiden Seiten bestehenden guten Willen, was von großer Wichtigkeit war, damit die Wunden der Vergangenheit leichter geheilt werden konnten.

Wenn wir jedoch die Formel *»Gleichberechtigung«* in diesem Fall vorsichtiger untersuchen, so werden wir in aller Ehrlichkeit gestehen müssen, daß das dadurch ausgesprochene Postulat nur als Voraussetzung eines formal demokratischen Benehmens im modernen Sinne zu rechtfertigen ist. Sonst ist es unmöglich, die objektiven Gegebenheiten von beiden Seiten zu übersehen, welche einen solchen moralischen Anspruch nicht nur als »frommen Wunsch«, sondern sogar als das *πρῶτον ψεῦδος* in unseren Wiedervereinigungsbestrebungen charakterisieren. Doch diese bittere Sprache der Wahrheit wird besser verstanden, wenn man an einige konkrete Tatsachen erinnert, die den heutigen Stand der Dinge in beiden Kirchen genauer zu verdeutlichen vermögen.

Erstens, man braucht kein großer Kenner der heutigen Weltverhältnisse zu sein, um zu wissen, daß die orthodoxe Welt, die heute als eine moraltheologische Einheit mit dem Katholizismus im Gespräch ist, in Wirklichkeit eine Föderation von vierzehn autokephalen orthodoxen Einzelkirchen darstellt, die meistens aus nationalem Ehrgeiz oder aus rein politischen Motiven miteinander konkurrieren, zumal sie fast ausnahmslos unter totalitären politischen Regimen ihr Leben führen müssen. Dieser schwer in einer gewissen Disziplin zu haltenden Kircheneinheit der Orthodoxen steht nun ein römischer Katholizismus gegenüber, der selbst einen Staat darstellt und alle weltlichen Mittel zur Verfügung hat, um seine Gläubigen in der ganzen Welt auf eine einheitliche Weise zu beeinflussen. Dabei vergißt man natürlich nicht, daß auch die römische Kirche besonders nach dem 2. Vatikanum überall mit einer Vielfalt von disziplinären, sozialen und selbst rein theologischen Problemen konfrontiert ist, deren Lösung nicht mehr mit der magischen Formel »Roma locuta causa finita« erreicht werden kann.

Trotzdem bewegt sich der Weltkatholizismus mit der traditionellen, fast militärischen Disziplin, so daß ein Vergleich mit dem Kirchenmosaik der Orthodoxen den Anspruch an Gleichberechtigung im Gespräch lächerlich, wenn nicht sogar tragisch erscheinen läßt. Hier darf man jedoch nicht den Eindruck erwecken, als ob ich mit dieser Beschreibung irgendwie die Einheit der römischen Katholiken beneidete oder die Widerspenstigkeit der Orthodoxen beklagte. Wir Orthodoxe wissen nur zu gut, daß man für die Freiheit immer einen hohen Preis zahlen muß. Und wenn ich hier die faktische Situation beider Gesprächspartner skizzieren mußte, so geschah dies nur mit der Absicht, die inneren Schwierigkeiten des Dialogs zu unterstreichen, damit dadurch die Heiligkeit dieses nicht ganz unumstrittenen Anliegens in voller Klarheit zum Ausdruck kommt.

Zweitens, wenn aus dem disziplinären Leben und aus den organisatorischen Fähigkeiten des Vatikans ein Vorteil des Weltkatholizismus im Dialog mit der Weltorthodoxie zu ziehen ist, so muß man in moralischer Hinsicht das Umgekehrte behaupten, d.h. von einem Vorteil der Orthodoxie gegenüber dem römischen Katholizismus sprechen. Dieser moralische Vorteil der Orthodoxie gründet in der schwerwiegenden Tatsache: Während die Orthodoxen den überlieferten gemeinsamen Schatz des Glaubens der ungeteilten Kirche um jeden Preis unversehrt zu bewahren wußten, unterließ es die römische Kirche nicht, ihre Konzile auch nach dem Schisma (1054) als ökumenische Konzile zu berufen, weswegen sie auch den ursprünglichen Glauben der Kirche in substantiellen Kapiteln zu ändern wagte.

Es liegt nun auf der Hand, daß es eine solche Differenzierung auf keinen Fall erlauben würde, daß die beiden Gesprächspartner als gleichberechtigt bezeichnet werden konnten. Dies bedeutet natürlich zunächst kein Werturteil über die einzelnen Personen auf beiden Seiten, wohl aber ein Werturteil über die kollektive Haltung und Verantwortung einer jeden der beiden Kirchen. Aus den erwähnten Hauptdifferenzen zwischen Orthodoxie und Katholizismus wird es also klar, daß die Gleichberechtigung in unserem Dialog nur *methodologisch* und nicht *prinzipiell* verstanden werden darf.

C) Eine einfache und doch sehr bittere Wahrheit: »Unbewältigt« ist nicht nur unsere »Vergangenheit«, als vielmehr und vor allem unsere Gegenwart

Nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches sprach das deutsche Volk immer wieder von seiner »unbewältigten Vergangenheit« als Sühnezeichen für die übrigen Völker, die von seiten der Deutschen Unrecht erlitten hatten. Diese Redewendung wurde mit der Zeit so etwas wie ein Sprichwort im Munde der Nachkriegsdeutschen. Doch das gleiche deutsche Volk lehrte uns alle in sehr kurzer Zeit, daß jeder einzelne und jedes Volk nur durch seine eigene Gegenwart geehrt oder geschmälert wird und nicht durch eine Vergangenheit, für die die Vorväter verantwortlich waren. Das gleiche gilt auch für uns heutige Christen. Wenn vom Ärgernis einer zerspalteten Christenheit die Rede ist, erklärt sich jeder bereit, alles Mögliche für die Wiedervereinigung zu tun. Sobald aber die Zeit der Arbeit kommt, d.h. die Zeit der Verhandlungen und des Dialogs, verlagert sich alles in die Vergangenheit, als ob wir nicht mehr freie, verantwortliche Menschen wären, die wohl mit voller Berücksichtigung der Vergangenheit, aber zugleich auch mit richtiger Einschätzung der Nöte der Gegenwart handeln sollen. Es ist nämlich falsch, das Vergangene als allmächtig gelten zu lassen, damit wir unsere eigene Verantwortung umgehen können. Wenn der Wert und die Verbindlichkeit der Tradition völlig unangetastet bleiben sollen, so darf auch unsere Verantwortung, die primär in der Gegenwart realisiert wird, nicht vergessen werden.

Ich wäre bereit, alle möglichen Unterschiede zwischen Orthodoxen und Nicht-Orthodoxen in aller Ruhe und Nüchternheit zu besprechen, wenn ich wüßte, daß jeder bereit wäre, seinen Teil an Verantwortung zu übernehmen, damit eine gerechte und ehrliche Lösung des Problems erreicht werden kann. Das Unrecht der Vergangenheit würde man leichter verzeihen können, wenn man konkrete Zeichen von echter Reue sehen würde. Gerade hier stellt sich nun die Frage: Gibt es eigentlich solche Zeichen heute zwischen Orthodoxen und römischen Katholiken? Die Antwort ist leider nicht sehr erfreulich.

Zunächst dürfen wir natürlich nicht leugnen, daß der sogenannte Dialog der Liebe, der die Geister vorbereiten sollte und die richtige Atmosphäre für den theologischen Dialog schuf, einen nicht zu unterschätzenden Erfolg hatte. Keiner hätte in einer so kurzen Zeit eine solche Herzlichkeit in den Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen erwarten können nach tausendjähriger Entfremdung. Ich werde hier die zahlreichen Tatsachen nicht erwähnen, die als Gesten guten Willens sehr bezeichnend sind und unter denen natürlich die Aufhebung der gegenseitigen Exkommunikation[6] theologisch und ekklesiolo-

---

[6] Es besteht kein Zweifel darüber, daß man nach diesem epochemachenden Akt gegenseitiger Vergebung die ekklesiologische Situation zwischen den beiden Kirchen als einen Zustand der »ἀκοινωνησία« bezeichnen darf, wie der Athener Kirchenhistoriker Vlassios Fidas vorgeschlagen hat. Dies darf uns jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß jetzt einer Interkommunion nichts im Wege stünde. Denn obwohl tatsächlich kein Ökumenisches Konzil sich über die entstandene Trennung äußern konnte, so haben doch mehrere Ökumenische Konzilien im voraus Verhaltensweisen und Lehren verurteilt, die in der späteren westlichen Christenheit erscheinen und die Trennung herbeiführen sollten.

gisch den Gipfelpunkt darstellt. Der vor einigen Jahren veröffentlichte »Tomos Agapis«, der den historischen Briefwechsel zwischen Phanar und Vatikan enthält, stellt eine aufschlußreiche Dokumentensammlung dar für das neue Klima, welches mit der Hilfe Gottes zwischen Ost und West entstehen konnte.

Trotzdem müssen wir leider bemerken, daß weder die Katholiken noch die Orthodoxen die entsprechende Vorsicht und das notwendige Interesse aufgebracht haben, damit das gesamte Kirchenleben beiderseits konsequenterweise sich den neuen Gegebenheiten anpasse, so daß es von einer neugeborenen Brüderlichkeit Kunde gäbe. Fangen wir doch mit den »Unterlassungssünden« der Orthodoxen an, so daß wir auch ein bißchen Selbstkritik zu üben lernen: Die Orthodoxen haben bis heute nichts oder fast nichts unternommen, um das einfache Kirchenvolk aufzuklären, obwohl sie genau wissen, wie verletzt dieses noch ist von den Erinnerungen nicht so sehr an die Trennung und an die damit zusammenhängenden Lehrunterschiede, die das einfache Volk meistens doch nicht versteht, sondern vielmehr an die Kreuzzüge, an die Unia und an den Proselytismus schlechthin. So sehen wir, daß innerhalb der orthodoxen Kirche sich Dinge ereignen, die mit der Wahrheit des Evangeliums und der sogenannten orthodoxen Spiritualität, auf die wir so oft pochen, gar nicht zu vereinbaren sind.

Wie kann man z.B. die Kirche Griechenlands in einer Reihe von Tatsachen verstehen, welche sich untereinander aufs tiefste widersprechen? Einerseits ist diese Kirche offiziell an dem Dialog durch regelmäßige Vertreter wie alle übrigen autokephalen orthodoxen Kirchen beteiligt, andererseits aber erlaubt sie einer großen Anzahl von ihren Bischöfen und auch einigen engstirnigen fanatischen Kirchenkreisen ununterbrochen, nicht nur die römischen Katholiken und den Dialog als konkretes Unternehmen zu kritisieren, sondern auch die orthodoxen Bischöfe und Laientheologen, die daran beteiligt sind, in einer äußerst provozierenden Weise zu verleumden, weil sie einfach den Dialog im voraus als einen Verrat bezeichnet und verwirft.

So fragt man sich mit Recht: Will die Kirche Griechenlands wirklich den Dialog mit den römischen Katholiken, oder will sie ihn nicht? Falls sie ihn will, warum gibt sie dann keine diesbezügliche offizielle Erklärung ab, um jene ihrer Mitglieder, die von Zeit zu Zeit Befürchtungen äußern, aufzuklären? Warum tut diese Kirche nichts, um jene Schwachen unter ihren Mitgliedern, für die der Dialog ein Ärgernis darstellt, zu beruhigen? Warum tut sie auch nichts, um die Würde der am Dialog beteiligten orthodoxen Geistlichen und Laien von den ungerechten Angriffen seitens böswilliger Leute zu verteidigen, nachdem sie ja genau weiß, daß diese orthodoxen Geistlichen und Laien sich nicht aus eigener Initiative an dem Dialog beteiligen, sondern aus Gehorsam gegenüber der offiziellen Stimme der Kirche?

Noch etwas Wichtiges muß man hier erwähnen: Während der letzten Jahrzehnte findet in der Kirche Griechenlands ein massiver Mißbrauch statt, der auf ein grobes Mißverständnis zurückzuführen ist und fatalerweise nicht nur zu einer bestimmten Einzelhäresie führt, sondern eine ganze geistige Haltung echt protestantischer Prägung verrät. Die ökumenische Bewegung unserer Zeit hat häufige interkonfessionelle Treffen und Verhandlungen ermöglicht, die für einige orthodoxe Gläubige eine Gefahr für den echten Glauben bedeuten können. Diese zunächst zu lobende Sorge kann jedoch manchmal vielleicht unbewußt zu einer anarchistischen Anmaßung führen, wenn sie nicht in liebevoller pastora-

ler Wachsamkeit von den zuständigen Hirten und Lehrern, d.h. den Bischöfen, geleitet wird.

Weil nun diese verantwortliche Überwachung oft fehlt, glauben einige, nicht nur einfache Laien, sondern völlig Ungebildete unter den Gläubigen, daß sie das Recht haben, Bischöfen und auch ganzen Kirchen ihre eigenen »theologischen« Ansichten zu diktieren, nicht selten mit der Androhung von kanonisch-disziplinären Maßnahmen. Bezeichnend dafür ist die Tatsache, daß alle diese merkwürdigen orthodoxen Christen sich auf das bekannte Rundschreiben der orthodoxen Patriarchen vom Jahre 1848 berufen, wonach der »ὑπερασπιστής« = der »Verteidiger« der Religion der »Leib der Kirche, das Volk selbst« ist. Dabei übersehen natürlich diese »Weisen« ganz demagogisch, daß »Leib der Kirche« und »Volk« in der Enzyklika der Patriarchen keineswegs eine Art Volksdemokratie bedeuten können, d.h. nur die Laien der Kirche ohne ihre Hirten und Lehrer. Vielmehr bedeuten beide Termini das einheitliche und untrennbare Volk Gottes, welches aus Laien und Geistlichen besteht.

Für diese Anomalie, die besonders wegen des Dialogs mit den römischen Katholiken in den letzten Jahren die Merkmale einer Hysterie und Dämonisierung aufweist, trägt die Kirche Griechenlands eine große Verantwortung. Und sie muß ohne weiteres dazu Stellung nehmen, falls sie tatsächlich von der Notwendigkeit des Dialogs überzeugt ist, sowie von der Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit der Beauftragten für diesen Dialog, die ja nicht von sich selbst, sondern von der Kirche dazu aufgefordert wurden, um ein verantwortliches, heiliges und gottgefälliges Werk zu vollziehen.

Das bisher Gesagte bedeutet aber nicht, daß auch die Kirchenführer, die für den Dialog arbeiten, keine Fehler machen. Es ist zu bedauern, daß ausgerechnet die bedeutsamsten orthodoxen Befürworter des Dialogs durch einige unnötige Gesten von übertriebener Freundlichkeit gegenüber Rom das heilige Anliegen im voraus belasteten, wobei sie es unglaubwürdig und verdächtig machten. Lassen Sie mich nur zwei Beispiele solcher unberechtigter Gesten nennen:

Der Friedenskuß in der westlichen Gottesdienstordnung hat anscheinend keine verpflichtende liturgisch-theologische Bedeutung. Für die Orthodoxen aber ist es ganz anders. Bei uns gibt es einen Friedenskuß nur unter den konzelebrierenden Geistlichen in dem bestimmten Zeitpunkt der Liturgie, wobei eindeutig klar wird, daß nur diejenigen, die unmittelbar danach aus dem gemeinsamen Kelch trinken wollen, einander liturgisch küssen dürfen, und zwar als konkretes Zeichen des gemeinsamen Bekenntnisses. Diesen streng liturgisch-theologischen Friedenskuß unter Orthodoxen und Katholiken zu teilen, wenn die einen einfach dem Gottesdienst der anderen beiwohnen, ist nicht nur eine tiefe theologische Inkonsequenz, sondern auch eine Provokation für alle Widersacher des Dialogs, die uns vorwerfen, daß wir voreilig eine Interkommunion zu erreichen suchen. Wir haben so viele andere offizielle Gelegenheiten, um einander als Brüder zu küssen, daß es unnötig wäre, diese irreführende Geste innerhalb der Liturie zu wiederholen.

Ein zweites Beispiel übertriebener Freundlichkeit, die von keinem Nutzen ist, während sie viel unnötigen Aufruhr erweckt, ist die Verwendung von Titeln, die traditionsgebunden sind und deswegen einen konkreten theologischen Gehalt haben, den man nicht übersehen darf, um sie einfach aus Höflichkeit oder zur gegenseitigen Komplimentierung zu benutzen. Es ist keine Frage, daß der Papst in einer wiedervereinigten Christenheit als Bischof

vom alten Rom den Ehrenvorrang unter den übrigen Patriarchen und Bischöfen wieder haben wird. Solange aber die Christen noch getrennt sind, den Papst »ersten Bischof der Christenheit« zu nennen, oder für den römischen Stuhl von heute die bekannte patristische Bezeichnung »*προκαθημένη τῆς ἀγάπης*« — »Vorsteher der Liebe« undifferenziert zu verwenden, bedeutet nicht nur unverantwortliches Sprechen, sondern eine regelrechte theologische Lüge. Diese Lüge manifestiert sich einfach in der Tatsache, daß diejenigen Orthodoxen, die aus verschiedenen nicht-theologischen Gründen solche Schmeicheleien benützen, es doch nie wagen würden, den Papst in den Diptychen (im Kanon) zu kommemorieren, was ja nach solchen Anreden nur konsequent, wenn nicht sogar obligatorisch wäre.

Untersuchen wir jetzt auch das Benehmen der römischen Katholiken in ihren Beziehungen zu den Orthodoxen: Unumwunden müssen wir leider feststellen, daß hier noch weniger konsequent vorgegangen wird. Unsere römischen Brüder scheinen nicht besonders interessiert zu sein, ihren nicht so guten Ruf unter den Orthodoxen zu bessern; und damit helfen sie natürlich dem Fortschritt unseres Dialogs nicht. Aus der großen Anzahl von einschlägigen Beispielen werde ich hier nur einige erwähnen.

a) Während der Entwicklung des Dialogs der Liebe und bevor der theologische Dialog selbst anfangen konnte, hatten der Erzbischof von Athen und die Theologischen Fakultäten Griechenlands den Vatikan verschiedentlich gebeten, nach dem Tod des Bischofs, der für die Unierten Griechenlands zuständig war, keinen Nachfolger zu ernennen, wegen der bekannten Empfindlichkeit in dieser Frage. Der Vatikan hat diese vollberechtigte Bitte völlig übersehen und setzte auch in dieser Sache die alte Taktik in einer herausfordernden Weise fort, als ob inzwischen gar nichts geschehen wäre. Den Wunsch der Orthodoxen dagegen, in Rom einen orthodoxen Bischof einzusetzen, der nicht nur konkreten pastoralen Nöten dienen würde, sondern auch eine Art ständige Vertretung beim Vatikan darstellte, haben die Behörden des Vatikans nie akzeptiert.

b) Als man beiderseits die Liste der offiziellen Vertreter, die den theologischen Dialog durchführen sollten, bereitete, baten die Orthodoxen den Vatikan, von den Unierten völlig abzusehen wegen der erwähnten Verwundbarkeit in dieser Frage. Auch hier hat man kein Verständnis gezeigt, und so wurden unter den 30 Vertretern der römischen Kirche in der Vollkommission mindestens *acht* Unierte gezählt. Dieses bereitete eine äußerst schlechte Atmosphäre, ja sogar eine große Krise in der letzten gemeinsamen Sitzung der Kommission auf Rhodos, was zu einem Scheitern des Dialog gerade in seiner Geburtsstunde hätte führen können. Diese Krise wurde glücklicherweise dank der Großmütigkeit und des theologischen Realismus der Mehrheit der orthodoxen Teilnehmer überwunden, welche dem gemeinsamen Gut der sich nach Wiedervereinigung sehnenden Christen viel größere Bedeutung beizumessen wußten.

c) Die immer noch bestehende Spannung zwischen Griechen und Slawen, die leider auf den bekannten Panslawismus zurückzuführen ist und von neueren, rein politischen Interessen genährt wird, ist dem Vatikan keineswegs unbekannt. Obwohl man genau weiß, wieviel Schaden dieser Phyletismus der Gesamtorthodoxie — nicht nur innerhalb der orthodoxen Länder, sondern auch in der Diaspora — anrichtet, hat der Vatikan diese Spannung dadurch verstärkt, daß er mit jeder autokephalen orthodoxen Einzelkirche getrennte Verhandlungen zu führen pflegt.

Anstatt die traditionelle kanonische Ordnung der Orthodoxen zu berücksichtigen und neutral zu bleiben, hat der Vatikan dadurch dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel besondere Probleme bereitet, obwohl es doch immer dieses Patriarchat war, das alle Initiativen für den allchristlichen Frieden ergriffen hatte. So hat der Vatikan z.B. mit der Kirche Rußlands eine merkwürdige Interkommunion vereinbart, die keine von den übrigen orthodoxen Kirchen anerkennt. Eine ähnliche unerlaubte Haltung ist die Art und Weise, wie der Vatikan die sogenannte russische Metropolia in den Vereinigten Staaten Amerikas behandelt, als ob diese eine *autokephale* orthodoxe Kirche wäre. Doch weiß der Vatikan ganz genau, daß die »Autokephalie« dieser lokalen Diaspora-Diözese nicht in der traditionellen kanonischen Weise, d.h. vom Patriarchat von Konstantinopel mit der Zustimmung der übrigen autokephalen Kirchen, sondern von dem Moskauer Patriarchat eigenmächtig verliehen wurde, weswegen sie auch von den übrigen Orthodoxen nicht anerkannt wird.

d) Der heutige Papst Johannes Paulus II. besitzt vielleicht nicht die charismatische Natur eines Johannes XXIII. oder die theologische Gelehrsamkeit eines Paulus VI., aber seine tapfere und entschiedene Haltung in vielen internationalen soziopolitischen Fragen unserer Zeit haben ihn als einen ehrwürdigen und volkstümlichen Kirchenführer etabliert. Was das ökumenische Anliegen und insbesondere die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken betrifft, so wollte auch hier der heutige Papst seinen Vorgängern nicht nachstehen. Deswegen hat er von Anfang seines Pontifikates an auch hier ein reges Interesse gezeigt, dessen Gipfelpunkt sein Besuch beim Ökumenischen Patriarchen im Jahre 1979 war. Während dieses Besuches hatte der Papst der ganzen hl. Liturgie, die vom Patriarchen und der Synode zelebriert wurde, beigewohnt; anschließend machten sie zusammen mit dem Patriarchen die Namen der Vertreter bekannt, die den offiziellen theologischen Dialog durchführen sollten.

Mit diesem lebendigen Interesse läßt sich jedoch eine ganze Reihe von päpstlichen Initiativen schwer vereinbaren. Darunter würde ich die Wiederholung seiner anachronistischen Prärogativen als »Nachfolger Petri« erwähnen sowie die posthume Huldigung römischer Prälaten in slawischen Ländern, welche unter den Orthodoxen keine gute Erinnerung hinterlassen haben. Ein drittes Ärgernis in diesem Zusammenhang stellt natürlich der Fall von Prof. Daniel Ols dar, der neulich mit seinen Erklärungen bezüglich des Buches von Rahner-Fries die ganze Welt alarmiert hat. Denn wenn diese Erklärungen im Osservatore Romano veröffentlicht werden, so ist es damit ganz eindeutig, daß diese Erklärungen nicht die Stimme eines unbekannten und unbedeutenden Dominikaners wiedergeben, sondern einer viel höherstehenden Instanz, was auch das Bedauerlichste ist.

e) Im Jahre 1981 feierten wir das 1600jährige Jubiläum des II. Ökumenischen Konzils, welches uns allen das gemeinsame Glaubensbekenntnis beschert hatte. Der Papst erließ ein Rundschreiben an alle römische Hierarchen, um die Wichtigkeit dieses Konzils zu unterstreichen. Während nun das Original der päpstlichen Enzyklika den authentischen Text des Glaubensbekenntnisses zitierte, hatten einige Übersetzungen dieser Enzyklika (wie z.B. die englische, die polnische, die portugiesische) den Zusatz »filioque« in den ursprünglichen Text des Bekenntnisses hinzugefügt, und zwar in solcher Weise, als ob das Konzil selbst den Text so verfaßt hätte. Sobald ich diesen tragischen »Fehler« entdeckte, protestierte ich in der Sitzung unseres Koordinationskomitees für den Dialog, das in Vene-

dig tagte.[7] Alle orthodoxen Mitglieder verlangten einstimmig, daß eine neue Auflage einer korrigierten Übersetzung vom Vatikan vorgenommen werde und daß man die Weltöffentlichkeit auf den geschehenen Fehler dadurch aufmerksam mache, daß der Osservatore Romano darüber entsprechend berichte.

Innerhalb von zwei Wochen hatte uns der Vatikan eine korrigierte englische Übersetzung vorgelegt, was aber aus den übrigen Übersetzungen wurde, wissen wir immer noch nicht. Eine diesbezügliche Erklärung wurde jedenfalls in keinem publizistischen Organ des Vatikans veröffentlicht, was sehr zu bedauern ist. Denn dieser »Fehler« betrifft ja nicht eine harmlose Stelle eines gewöhnlichen patristischen Textes. Er betrifft den eigentlichen Kern unserer Unterschiede im Glauben, d.h. den Ausgang des Heiligen Geistes, was nicht nur die Struktur der Kirche als solche, sondern auch die ganze *Sakramentenlehre*, die *Soteriologie* und die *Eschatologie* unmittelbar angeht. Deswegen wäre meines Erachtens nicht nur eine nachträgliche Erklärung erforderlich, sondern sogar eine öffentliche Entschuldigung äußerst nötig, damit jeder Verdacht der unerlaubten Manipulation ausgeschlossen werden könnte. Obwohl ich persönlich glaube, daß das erwähnte Jubiläum unseren römischen Brüdern eine einzigartige und einmalige Gelegenheit bot, den Zusatz des »filioque« endgültig vom Credo zu streichen. Denn was wäre sonst der Wert der päpstlichen Geste, das Nizäno-Konstantinopolitanum in seiner ursprünglichen Form auf einer Tonbandkassette vorzulesen für die offizielle Feier im St. Petersdom, an der der Papst wegen des damaligen Attentats gegen sein Leben nicht persönlich teilnehmen konnte? Hatte nicht auch der heutige Erzbischof von Canterbury R. Runcie eine solche Perspektive offengelassen, als er bei seiner Inthronisationsfeier das Credo ohne den Zusatz vorzulesen forderte? Eine solche Initiative seitens der westlichen Kirche würde viel glaubwürdiger erscheinen für eine Änderung in der Denkweise als jene sensationelle Geste des seligen Papstes Paul VI., der öffentlich den Fuß des Metropoliten von Chalkedon, Meliton, zu küssen wagte.

f) Die Frage des Proselytismus stellt leider immer noch das größte praktische Problem dar, an dem alle guten Versuche scheitern werden, weil dadurch nicht nur das Selbstbewußtsein der römischen Kirche, sondern auch ihre Aggression zum Ausdruck kommen. Während der Tagung der Vollkommission des Dialogs auf Kreta im vorigen Sommer übergab uns der Vertreter der Jerusalemer Kirche einen Protestbrief des Patriarchen Diodoros, in dem es heißt, daß seit dem Beginn des theologischen Dialogs die Lateiner in Jerusalem den Proselytismus von orthodoxen Schülern, die in ihren Schulen studieren, besonders intensiviert haben. Der Patriarch droht, seine Vertreter im Dialog zurückzuberufen, falls der Vatikan diesem Zustand nicht ein Ende setzt. Ähnliche Beschwerden hörten wir auch von den Vertretern des Patriarchats von Antiochien und von anderen kirchlichen Behörden des Nahen Ostens. Aber auch unsere eigene Erfahrung aus den kirchlichen Beziehungen in der orthodoxen Diaspora, d.h. in Amerika, Kanada, Australien, Westeuropa usw., bestätigt die gleiche bittere Wahrheit.

---

[7] Vgl. *S. Harkianakis*, Prinzipielle Voraussetzungen und Konsequenzen eines einheitlichen Glaubensbekenntnisses (griech.), in: *Μνήμη Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου*, Thessaloniki 1983, S. 272, Anm. 4.

Dazu erklärte sich nun der friedliebende Kardinal Willebrands bereit, alles Mögliche zu unternehmen, damit die Situation sich bessert. Zugleich aber bemerkte er freundlich, daß auch die römischen Katholiken gegen ähnlichen Proselytismus seitens der Orthodoxen in der Diaspora protestieren könnten, weil auch diese — wie er sagte — den liturgischen Reichtum und die Spiritualität der Ostkirche durch Gottesdienst unter westlichen Christen propagieren. Dieser Vergleich aber war gar nicht treffend. Denn wie wir dem lieben Kardinal antworteten, ist es doch etwas anderes, sich an unerfahrene, noch nicht volljährige und vor allem abhängige Schüler zu wenden, als sich mit volljährigen, unabhängigen und geistig vollentwickelten Intellektuellen zu unterhalten.

D) Das »Trotzdem« Gottes innerhalb unserer Schwächen

Aus dem bisher Gesagten geht eindeutig folgendes hervor: Wenn die römische Kirche den in vollem Gang befindlichen Dialog mit einer Haltung verhindert, die ich als »Hochmut der Macht« bezeichnen würde, so hindert auch die orthodoxe Kirche dieses heilige Anliegen nicht weniger mit einer ähnlichen Haltung, die ich den »Hochmut der Wahrheit« nennen möchte. Beide Kirchen leiden somit unter einer frevelhaften »Rechthaberei«, die den Blick für das Geheimnis Gottes nicht frei läßt, sondern eher in einer Selbstbestätigung endet, einem Zustand, der bekanntlich von Luther sehr treffend als »incurvatio hominis in se« bezeichnet und zugleich mit Recht verworfen wurde.

Dazu stellt sich nun die Frage: Ist Gott nicht unendlich größer als unsere Kleinlichkeit? Der deutsche römisch-katholische Bischof Scheele hat in seiner Ansprache anläßlich der Tagung unserer Vollkommission in München im Jahre 1982 sehr richtig bemerkt: »Für ein so erhabenes Werk haben wir nicht die Mittel. Aber wir haben die Mittler!« Ich finde, daß dieser schlichte Satz nicht einfach ein kluges und glückliches Wortspiel darstellt, sondern uns tatsächlich für unsere Wiedervereinigung ein gemeinsames Bekenntnis die *Conditio sine qua non* ausmacht, so muß doch dieses Bekenntnis *primär* unseren *trinitarischen Glauben*, unsere trinitarische Hoffnung und unsere trinitarische Liebe ganz eindeutig zum Ausdruck bringen.

Alles andere in diesem Bekenntnis muß *sekundär* und von dem Primären abgeleitet sein. Noch radikaler: Im Leben der christlichen Kirche darf nichts als verbindlich und prinzipiell gelten, wenn es nicht eine klare Interpretation und Manifestierung des trinitarischen Glaubens darstellt. Das Bekenntnis zur Trinität ist ja, wie bekannt, die *differentia specifica* des Christentums, und als solches muß es alle Lebensstrukturen der Kirche bestimmen und immer wieder mit trinitarischer Gesinnung erneuern. Es genügt nicht, die göttliche Trinität zu nennen, sondern diese muß im »Ursakrament« der Kirche als tägliches Essen und Trinken erfahren werden. Diese Fülle des geheimnisvollen Erlebnisses der Trinität in der Kirche wird nur dadurch von allen möglichen Formen des Monismus geschützt, daß sie mit keinem Einzelamt in den institutionellen Strukturen der Kirche identifiziert wird. Deshalb finde ich es aber schwer zu verstehen, wie ein Theologe wie mein Lehrer und Freund Kardinal Ratzinger, der das Geheimnis in der Kirche so hoch zu schätzen behauptet, eine solche grobe — ja, ich würde sagen blasphemische — Identifizierung vornehmen zu dürfen glaubt. Ratzinger schreibt: »Bekenntnis und Petrusamt,

Bekenntnis zu Jesus Christus und Einheit der Kirche mit und um Petrus hängen untrennbar zusammen.«[8]

Eine solche Auffassung des Petrusamtes wird natürlich von den Orthodoxen nie verstanden und nie akzeptiert werden; einfach deshalb, weil sie immer noch einen unerlaubten Christomonismus der römischen Ekklesiologie verrät, der eigentlich schon längst überwunden sein sollte. Denn man kann nicht einerseits die Trinität als den eigentlichen Ort und »das höchste Prinzip« der Ekklesiologie bezeichnen, wie dies das 2. Vatikanum in seinen fundamentalsten Dokumenten getan hat,[9] andererseits aber eine solche Hypertrophie des sogenannten Petrusamtes als des Garanten der Kircheneinheit vorschreiben.

Für die Grundintention und für die bisher geleistete Arbeit unseres Dialogs ist die Tatsache bezeichnend, daß wir den trinitarischen Gedanken programmatisch und prinzipiell als die Grundlage aller Theologie und Ekklesiologie herauszustellen versuchen. Deswegen lautet das Thema unseres ersten gemeinsamen Dokuments, das als »Münchner Dokument« bekannt ist, folgendermaßen: *»Das Sakrament der Eucharistie und der Kirche im Licht des Geheimnisses der göttlichen Trinität«*. In unmittelbarem Zusammenhang von Trinitätslehre und Ekklesiologie versuchten wir, die Struktur und das Leben der Kirche nicht nur als Trinität wiederzuentdecken. Die Widerspiegelung, der *»εἰκονισμός«*, wie das griechische Wort dafür heißt, hat einen gewissen Beigeschmack von statischem Institutionalismus, während die imitatio die Dynamik des Lebens im Heiligen Geist leichter zum Ausdruck bringt.

Die patristische »imitatio Christi« ist aber keine äußere Abschreibung des geschichtlichen Lebens des Herrn, die zu einer selbständigen Pietistenethik führen würde. Sie wird vielmehr als eine charismatische Beteiligung an dem einzigartigen Leben des Gottessohnes verstanden, und als solche vermeidet sie beide Extreme in der christlichen Anthropologie, welche vom 4. Ökumenischen Konzil mit den berühmten Formeln der Zwei-Naturen-Lehre in der hypostatischen Union ein für allemal grundgelegt wurde. Im gleichen Sinn wird auch die imitatio des trinitarischen Lebens seitens der Kirche verstanden werden müssen, wobei sowohl die unendliche Transzendenz der Trinität als ungeschaffenen Wesens wie auch der sakramentale Charakter der Kirche als geschaffenen Wesens unverkennbar unterstrichen werden.

Wenn Kirche grundsätzlich Kommunio bedeutet, und zwar Kommunio zunächst zwischen ungeschaffenen und geschaffenen Wesen, und dann auch Kommunio der Menschen untereinander, dann gibt es keinen anderen Weg, diese Kommunio zu erreichen, als indem die trinitarischen Analogien sich im kirchlichen Leben widerspiegeln. Dadurch wird das Bekenntnis, das in griechisch sehr charakteristisch *»ὁμο-λογία«* (Homologie) heißt, nicht eine unverbindliche juristische Formalität, sondern eher eine glaubwürdige Existenzweise für die Kirche sein.

Den inneren Zusammenhang zwischen Trinität und Kirche, den auch unser Münchner Dokument so zentral zeigt, habe ich verschiedentlich in einigen meiner früheren Arbeiten

---

[8] *Joseph Kardinal Ratzinger,* Schauen auf den Durchbohrten, Einsiedeln 1984, S. 17f.

[9] Vor allem denke ich an Art. 4 der Kirchenkonstitution und an Art. 2 des Ökumenismusdekretes.. Vgl. *S. Harkianakis,* Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums (griech.), Thessaloniki 1969, S. 119ff.

dargestellt. Die konkreten ekklesiologischen Implikationen und Konsequenzen dieses Zusammenhanges hatte ich mit genügender Präzision, so glaube ich, vor etwa zehn Jahren folgendermaßen formuliert: »Das innertrinitarische Leben geschieht, wie die Väter es formulieren, in Perichorese, d.h. in gegenseitiger Durchdringung der drei Personen, geeint mit dem Band der unendlichen Liebe. Liebe ist der Grund der *Homoousie*. Liebe ist das erste und letzte Prinzip der trinitarischen Einheit, nicht ein Subordinationsprinzip, welches die Eigenständigkeit der Pesonen gefährden oder beeinträchtigen könnte. Die drei Personen werden somit als untrennbar, aber zugleich als unvermischt betrachtet. Wenn wir jetzt dies in ekklesiologische Kategorien übertragen wollen, so heißt das, daß bei der Lösung der trinitarischen Frage sowohl das Prinzip der *Kollegialität* in der Einheit wie das Prinzip der *Autokephalie* in diesen drei Personen zu erkennen ist. Diese Lösung ist also auch für die ekklesiologische Frage die einzig richtige und legitime, die einzig biblische und traditionelle, wenn die Kirche wahrhaft glaubt, daß sie ihren Ursprung und ihr Vorbild in der Trinität hat.«[10]

Daß wir diesen so ausschlaggebenden Zusammenhang zwischen Trinität und Kirche in unserem gemeinsamen Münchner Dokument als ein bekennendes theologisches Manifest über unsere tiefste gemeinsame Wurzel unterschreiben konnten, dies nenne ich das »Trotzdem« Gottes innerhalb unserer Schwächen. Inwieweit dieses Manifest die weiteren Schritte unseres Dialogs beeinflussen wird, das ist eine Frage, die damit eng zusammenhängt, wie ernst und wie verbindlich wir unseren trinitarischen Glauben nehmen und erleben.

---

[10] *S. Harkianakis*, Die Entwicklung der Ekklesiologie in der neueren griechisch-orthodoxen Theologie, *Catholica* 28 (1974) S. 9.

Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen*

von Georgios Galitis, Athen

Nicht ohne Grund ist unser Jahrhundert in theologischer und kirchlicher Sicht als das Jahrhundert des Ökumenismus bezeichnet worden. Die orthodoxe Kirche, der der Verfasser dieser Zeilen ein demütiges Mitglied sein darf, ist ihrer ökumenischen Aufgabe für die Einheit innerhalb der christlichen Welt bewußt. Demzufolge nimmt sie aktiv teil an der Ökumenischen Bewegung unserer Zeit. Sie betet nicht nur unaufhörlich »für die Einheit des Glaubens« und »für die Vereinigung aller«, sondern sie bemüht sich auch darum. Schon in den Jahren 1902 und 1904 betonten zwei Patriarchal- und Synodalschreiben die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit der Orthodoxie mit der übrigen christlichen Welt. Unmittelbar kommt diese Notwendigkeit in einem Aufruf des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel »an die Kirchen Christi allerorts« im Jahre 1920 zum Ausdruck, was mit zur Gründung des Weltkirchenrates führte. Außerdem hat die orthodoxe Kirche seit Jahren bilaterale Dialoge mit den anderen Kirchen angefangen, aufgrund der Beschlüsse panorthodoxer Konferenzen, die in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts stattfanden.

Der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche, der der Gegenstand dieses Aufsatzes ist, hat nach dreijähriger Vorbereitung im Jahre 1980 auf Patmos und Rhodos angefangen. Dies war die erste Begegnung der zwei Kirchen seit dem sog. »Pseudo-Konzil« von Ferrara-Florenz 1438-39 und das glückliche Ende der Bemühungen beider Kirchen für eine Annäherung, die vor etwa zweieinhalb Jahrzehnten begann. In diesem Rahmen sollten erwähnt werden:

1) Die erste Berührung zwischen den Kirchen auf dem II. Vatikanischen Konzil;
2) die Reise von Papst Paul VI. nach Jerusalem und die Begegnungen dort mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und dem Patriarchen von Jerusalem, Benediktos, (1964) sowie die weiteren Reisen von Papst Paul VI. nach Konstantinopel (Juli 1967) und Patriarch Athenagoras nach Rom (Oktober 1967);
3) die Nichtigerklärung der Exkommunikationen von 1054, die am 7.12.1965 gleichzeitig in Rom und Konstantinopel stattfand;
4) die theologischen Gespräche auf niedrigeren Ebenen, wie z.B. die Regensburger Symposien (seit 1969);

---

* Revidierte Fassung eines Vortrags, der am 17. Juli 1989 am Institut für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München abgehalten wurde [Anm. d. Red.].

5) der Austausch von Zeichen der Brüderlichkeit zwischen den Kirchen, wie z.B. die Rückgabe von Reliquien an die orthodoxe Kirche von seiten der römisch-katholischen Kirche;
6) die gemeinsame Herausgabe von Schriften zur Begegnung, wie z.B. der Tomos Agapis, Rom-Konstantinopel 1971.

Erwartungsgemäß bestehen Schwierigkeiten im Primats- und Jurisdiktionsanspruch des Papstes, in der Lehre von seiner Unfehlbarkeit und im »filioque«.

Das erste positive Ereignis des Dialogs ist das Dokument, das von der Vollversammlung der Kommission in München (im Juli 1982) verabschiedet wurde[1]. Es folgten das zweite in Bari (1987) und das dritte in Valamo/Finnland (1988).

Vorausgesetzt, daß der Inhalt aller drei Dokumente bekannt ist, wird im folgenden in einem ersten Teil über die geschichtliche Belastung als *Hindernis* des Dialogs und im zweiten über die *theologischen und ekklesiologischen Voraussetzungen* eines zwischenkirchlichen Dialogs und einer gemeinsamen Erklärung gesprochen, um im dritten dann zu *allgemeinen* und *speziellen* Bemerkungen voranzuschreiten. Das Thema ist so umfangreich, daß das, was aufgeführt wird, nur sehr knapp und dicht sein kann.

I. Die geschichtliche Belastung als Hindernis des Dialogs

Bereits im Römischen Reich haben wir Römer und Griechen als verschiedene Völker, die sich in ihrer Denk- und Lebensweise voneinander unterschieden. Durch die Teilung des Reiches (396 n. Chr.) bildeten sich nach und nach zwei in sich geschlossene und voneinander entfremdete Welten: die von Byzanz geprägte griechische, die ihr Zentrum in der Hauptstadt des Oströmischen, d.h. des Byzantinischen Reiches, Konstantinopel, hatte, und die vom Papsttum geprägte lateinische mit ihrem Zentrum Rom.

Einer der wichtigsten Faktoren im Prozeß der Entfremdung ist die allmähliche Bildung und Entfaltung des Primatsanspruchs der Päpste von Rom. Diesen Anspruch lehnte der Osten entschieden ab, weil er darin eine grundsätzliche Änderung der Struktur der Kirche sah, die von Anfang an keine zentrale Autorität besaß und kollegial verwaltet wurde.

Keineswegs unwichtiger Faktor für die Entfremdung zwischen Ost und West ist die Differenzierung auf dem Feld des Glaubens. Neue Lehren und Sitten, wie z.B. das filioque, der Zölibat des Klerus oder der Gebrauch des ungesäuerten Brotes in der Eucharistie wurden vom Osten als Untreue zum überlieferten apostolischen Glauben und als Verletzung seiner Einheit und Reinheit verstanden.

Die Reibereien zwischen Ost und West führten wiederholt zu Zeiten der Trennung, bis zum großen Schisma des Jahres 1054, das bis heute anhält. Während der Jahre der Trennung wurde die Kluft zwischen den beiden Kirchen immer größer. Die Orthodoxen, die in der Mehrzahl inzwischen unter fremdem Joch lebten, fühlten sich vom päpstlichen Anspruch auf eine universale Jurisdiktion bedroht und bedrückt; denn es wurde von seiten

---

[1] *G. Galitis - G. Mantzaridis - P. Wiertz*, Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, München [2]1988, S. 216—282.

des Westens sehr oft unternommen, diese Jurisdiktion gewaltsam auch dem Osten aufzuerlegen. Dazu bediente sich die römische Kirche hautpsächlich zweier Mittel: 1) Durch Waffengewalt mittels der Kreuzzüge, (der erste schon nur 45 Jahre nach dem großen Schisma), was für den Osten viel Schmerz, Leid und Elend bedeutete. Nachdem der vierte Kreuzzug den griechischen (byzantinischen bzw. oströmischen) Staat auflöste und die »Franken«, wie die Kreuzritter insgesamt im Osten genannt wurden, in Konstantinopel 57 Jahre und auf den griechischen Inseln und auf dem Peloponnes 400 Jahre lang herrschten, wurde die Kluft gefestigt.

2) Durch die Erzwingung einer *Union* unter unannehmbaren Bedingungen und mit fragwürdigen Mitteln.[2] Die unierten Kirchen des Ostens sind für die Orthodoxen Früchte einer Proselytenmacherei von schlimmster Form. Der Dorn der *Unia* schwebt immer noch im Dialog und ist ein bis jetzt ungelöstes Problem. Gleich nach der Eröffnung des Dialogs auf Rhodos 1980 und vor dem Beginn der Diskussionen erklärten die Orthodoxen, daß das Thema offen bleibe, bis die Kommission entscheidet, daß die Zeit gekommen ist, sich damit zu beschäftigen. Diese Zeit kam voriges Jahr in Valamo/Finnland, wo eine Subkommission zur Behandlung dieses Themas gebildet wurde.

Mit dieser Belastung und trotz aller geschichtlichen, psychologischen und nicht zuletzt theologischen und besonders ekklesiologischen Hindernisse kamen beide Kirchen zum Dialog, mit dem festen Willen, diese Hindernisse zu überwinden und zur Einheit des Glaubens und demzufolge zum gemeinsamen Kelch zu gelangen. Ist es eine leichte Aufgabe? Um diese Frage zu beantworten, muß das Feld der theologischen und ekklesiologischen Voraussetzungen eines solchen Dialogs erörtert werden. Also:

II. Die theologischen und ekklesiologischen Voraussetzungen

1. Die theologische *Rechtfertigung* jedes zwischenkirchlichen Dialogs findet sich im Mysterium der Inkarnation, das ein Dialog zwischen Gott und dem Menschen ist. Gott sprach zwar im Alten Bund »viele Male und auf vielerlei Weise einst zu den Vätern durch die Propheten, im Neuen aber durch den Sohn« (Hebr 1,1-2a). Christus ist der Mittler, durch (griech.: *διά*) den der *Dia*-logos zwischen den beiden ganz anderen und absolut unvereinbaren Teilen Gott und Mensch geschieht. Der *Logos,* der Fleisch geworden ist, ermöglicht als Katalysator den Dia*logos* zwischen Gott und Mensch. Weil er Mensch ist, kann er die Menschen im Namen Gottes anreden und ihnen die Botschaft Gottes vermitteln, und weil er Gott ist, kann er die Antwort des Menschen zu Gott hinbringen.

Der Raum, wo dieser Dialog stattfindet, ist die Kirche. Dort wird dem Menschen der Logos Gottes angeboten und dort wird er ihm eigen: einerseits in der Verkündigung des Kerygmas und andererseits in der Teilnahme am Abendmahl. Das Kerygma ist kein passives Verkünden und Hören von moralischen oder dogmatischen »Thesen«, sondern ständiger »Dialog«, ein ständiges Ringen um das Begreifen des Wortes Gottes, also dessen, was Gott zu uns sagt, und um eine entsprechende Antwort darauf. Auch das Abendmahl ist nicht eine Teilnahme an einer neutralen Handlung, die außerhalb von uns geschieht und

---

[2] A.a.O., S. 29—33.

uns gar nicht oder nur sehr wenig berührt. Es ist vielmehr eine Handlung von absolut existentieller Bedeutung, die vollendetste Form des Dialogs, wo der Austausch vom Wort in der Eucharistie verwirklicht wird: da bietet Gott dem Menschen seinen inkarnierten Logos in der Gestalt der eucharistischen Gaben an, damit er vom Menschen aufgenommen und der Mensch auf diese Weise mit ihm vereinigt werde. Gleichzeitig schließt dieser Akt auch die dankbare Darbietung (griech.: *εὐχαριστία)* des Menschen selbst, d.h. seines Körpers, der dem Fleischgewordenen und dem zum Essen und zum Trinken dargebotenen Logos entgegenkommt, und damit seiner ganzen Existenz ein, um die Vereinigung mit dem Logos Gottes voll und ganz anzunehmen. So ist die Vereinigung des Menschen als Körper und als ganze Existenz mit dem eucharistischen Logos Gottes das Telos, d.h. der Zweck, das Ziel und das Ende jeglichen Dialogs zwischen Gott und dem Menschen, wie der Zweck, das Ziel und das Ende jeglichen zwischenkirchlichen Dialogs die gemeinsame Vereinigung im Kelch ist.

Um die Menschen zu diesem Ziel, das mit dem Heil des Menschen identisch ist, zu gewinnen, benutzte Jesus auch den Dialog; das Neue Testament durchziehen Erzählungen von Gesprächen, die er mit den Jüngern, mit Nikodemus, der Samaritanerin, mit Leuten aus dem Volk, mit Sündern und Sünderinnen, Pharisäern, Vertretern der religiösen und staatlichen Autoritäten führte.

Nach seiner Auferstehung pflegten auch seine Jünger seinem Beispiel zu folgen. Den Höhepunkt des Dialogs im Neuen Testament bildet das sog. »Apostelkonzil«, auf dem wichtige Streitfragen mittels Dialog gelöst wurden (Apg 15). Dieses Konzil ist dann zum Vorbild geworden für jeden Dialog innerhalb der Kirche, der in der Form eines Konzils durchgeführt wurde.

Die heutigen bilateralen Dialoge zwischen den verschiedenen Kirchen unterscheiden sich von den Konzilien darin, daß sie nicht innerhalb der *einen* Kirche stattfinden, sondern daß sie *zwei* Kirchen voraussetzen. Die Tatsache, daß jede von diesen beiden Kirchen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche im Credo bekennt und gleichzeitig zwei Kirchen anerkennt, die miteinander einen Dialog führen müssen, ist eine Antinomie: wie kann man die *eine* Kirche als Glaubensartikel annehmen und gleichzeitig über *Kirchen* sprechen?[3] Damit stoßen wir auf die primäre Schwierigkeit, deren Überwindung die absolute Voraussetzung für einen zwischenkirchlichen Dialog ist.

2. Es ist nicht unsere Aufgabe, die Antworten der verschiedenen Kirchen oder Konfessionen zu überprüfen. Was die römisch-katholische Kirche aber betrifft, die uns aufgrund unseres Themas interessiert, können wir eine Änderung ihrer Grundhaltung nach dem Decretum de Oecumenismo des II. Vaticanums[4] beobachten. Zwar stützen sich die Ausführungen des Dekrets auf die diesbezügliche Lehre Augustins, der Geit ist aber m.E. anders. Augustinus führt in seiner Sakramentenlehre aus, daß alle Unmündigen, die außerhalb der katholischen Kirche getauft werden, wie auch diejenigen Erwachsenen, die

---

[3] *G. Galitis*, Die orthodoxe Ekklesiologie und der zwischenkirchliche Dialog, in: Études Théologiques 5, Chambésy 1986, S. 340—342.

[4] § 3.4.22.

einer schismatischen Kirche *bona fide* angehören, doch Mitglieder der katholischen Kirche sind.

Während dieser Gedanke früher zu einer Art kirchlichen Imperialismus führte, der sich in Handlungen wie z.B. der Benennung von Bischöfen in Diözesen von »Schismatikern« oder »Häretikern« ausdrückte, ist der Wille des II. Vaticanums deutlich, durch diese Äußerung Brücken zu den christlichen Brüdern zu schlagen und sie positiv zu betrachten. Was nun den Dialog betrifft, ist in dieser Änderung der Haltung in der Praxis der Grundstein zu sehen, der den Dialog ermöglichte, und zwar von derselben Wichtigkeit, die auch von seiten der Orthodoxen die Beschlüsse der Panorthodoxen Konferenzen der sechziger Jahre besitzen. Die offizielle Anerkennung und feierliche Erklärung, daß das ganze geistige und liturgische, kanonische und theologische Erbe des Ostens völlig der Katholizität und Apostolizität der Kirche angehört, zeigt, daß die römische Kirche all die Komponenten, mit denen sie die Vergangenheit belastete, beiseite legen will. Natürlich bleiben auch andere Hindernisse psychologischer, geschichtlicher oder einfach realer Art, die noch im Wege sind, der Anfang aber, der die Tür zum Dialog geöffnet hat, ist schon gemacht.[5]

3. Nun kommen wir zu den theologischen Voraussetzungen der *orthodoxen* Kirche.

Zuerst müssen wir kurz den Begriff »Kirche« innerhalb der orthodoxen Ekklesiologie klären.

Wie bekannt, gibt es in der orthodoxen Theologie, wie übrigens auch im Neuen Testament, keine Definition über die Kirche. Das Neue Testament gebraucht nur Bilder und Gleichnisse, um über die Kirche zu sprechen. Auch die Patristik und weiter die orthodoxe Ekklesiologie baut auf diesen Bildern und Gleichnissen die Lehre über die Kirche auf, ohne daß sie dabei aber behauptet, daß sie in das Mysterium der Kirche eindringt. Für die orthodoxe Ekklesiologie ist die Kirche als Leib Christi eine eucharistische Gemeinschaft, die durch den Glauben an das Wort Gottes und durch die Kommunion des einen gewandelten Brotes und Weines vereinigt bleibt. Sie versammelt sich um einen Vorsteher (griech.: ἐπίσκοπος, von daher das deutsche Wort Bischof), der an Stelle Gottes und als Vorbild des Messias Christus steht. So ist die Kirche die messianische Gemeinde, das Volk Gottes, das zum himmlischen Jerusalem hinaufschreitet. Jede Versammlung um einen Bischof bzw. einen seiner Beauftragten, der ein Ältester ist (griech.: πρεσβύτερος, daher auch deutsch: Priester), ist die lokale Erscheinung der einen, der katholischen Kirche.

Damit eine solche messianisch-eucharistische Versammlung oder eine solche lokale »Erscheinung« der gesamten katholischen Kirche als Kirche erkannt wird, braucht sie nach der orthodoxen Auffassung hauptsächlich zwei Kriterien, muß sie zwei Bedingungen erfüllen: rechten Glauben und apostolische Sukzession.

---

[5] S. zum ganzen *J. Karmiris*, Die Orthodoxe Katholische Kirche über das I. Vaticanum und die auf ihm entwickelten Aspekte und Tendenzen hinsichtlich der christlichen Einheit, *Kyrios N.F.* 4 (1964) 241 ff. und bes. 256 ff. *N. A. Nissiotis*, Ecclesiology and Ecumenism of the second Session of the Vatican Council I, *The Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964) Nr. 1, S. 22 ff. 30. *Ders.*, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht, *Kerygma und Dogma* 10 (1964) 158 ff. Vgl. auch Anm. 1 und die dort angegebene Literatur.

Sie steht in Kommunion, d.h. in eucharistischer Gemeinschaft mit allen lokalen Kirchen, die diese Kriterien auch besitzen und also auch lokale Erscheinungen der einen katholischen Kirche sind. Diese gegenseitige Anerkennung ist das Band, das die orthodoxen Lokalkirchen bindet und das sie zu *einer* Kirche macht.

Was geschieht aber mit den Gemeinschaften, die diese zwei Kriterien nicht im Vollmaß haben? Sind sie nicht Kirche? Wenn ihre Mitglieder aber an den dreieinigen Gott glauben, Christus als Erlöser bekennen, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft sind? Gibt der Glaube und die Taufe ihnen kein Recht, sich »Christen« zu nennen und zur Kirche Christi zu gehören?

Zu diesem Problem gibt es in der orthodoxen Theologie mehrere Antworten und Auffassungen, die hier nicht erwähnt werden können. Nur das eine kann gesagt werden, daß man nach der Meinung vieler orthodoxer Theologen unterscheiden muß zwischen »kanonischen« und »charismatischen« Grenzen der Kirche, die nicht immer zusammenfallen; Und wie der große orthodoxe Theologe Florovsky schreibt, »kann die Kirche als mystischer Organismus, als sakramentaler Leib Christi, durch kanonische Definitionen allein nicht zureichend beschrieben werden...[6]. Es gibt zahlreiche Bande, die noch nicht gebrochen sind und die die Schismata in einer gewissen Vereinigung halten... All unsere Achtung und unser Wille müssen sich auf die Verminderung des Trotzes der Uneinigkeit richten.«[7] Auf jeden Fall wissen wir, wo die Kirche ist; wir wissen aber nicht, wo die Kirche nicht ist. Wir können von einer Gemeinschaft sagen, daß sie im orthodoxen Sinne nicht im Vollmaß die Merkmale der Kirche besitzt, wir können sie aber nicht von dem Begriff »Kirche« ausschließen.[8]

Das bedeutet natürlich nicht, daß man die bestehende, traurige Tatsache der Trennung verkennen oder die bestehenden Grenzen und Unterschiede relativieren darf. Gerade die ehrliche und mutige Begegnung von Angesicht zu Angesicht mit der bestehenden Trennung und den Unterschieden sowie das Erkennen und Anerkennen der Grenzen, die uns trennen, ist der einzige Weg zu ihrer Behebung. Ein romantisierendes Verhalten, als ob es die Trennung, die Unterschiede und die Grenzen nicht gäbe, und ihre Relativierung, ist ähnlich wie die Taktik des Strausses, der seinen Kopf in den Sand steckt, wenn er vor einer Gefahr steht, die er nicht sehen will. Diese Taktik hemmt aber die Möglichkeit der Vereinigung oder sie führt zu einer Vereinigung, die sich auf ein morsches Fundament, auf Sand stützt, so daß sie zum Fall bestimmt ist. (vgl. Mt 7,27).[9]

---

[6] *G. Florowsky*, Le corps du Christ vivant, in: La sainte église universelle, Neuchâtel-Paris 1948, ins Griech. übertr. von *J. K. Papadopoulos*, *Τὸ σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ*, Thessaloniki 1972, S. 131—132.

[7] *A.a.O.*, S. 148.

[8] *T. Ware*, The orthodox Church, London 1963, 315ff. — Vgl. *N. A. Nissiotis*, Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die ungeteilte Kirche, in: Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962, 549, vgl. auch 543 ff.

[9] *G. Galitis*, Die Vergebung als Brücke zwischen den Kirchen, *Kerygma und Dogma* 12 (1966) 338—341; *Ders.*, Die orthodoxe Ekklesiologie und der zwischenkirchliche Dialog, S. 344—347.

III. Spezielle Bemerkungen zu den gemeinsamen Erklärungen

1. Die Entfremdung beider Kirchen führte auch zur Spaltung in der *theologischen* Sprache. Der Westen ist in der scholastisch-praktischen Denkweise geschult, der Osten dagegen in der theoretisch-mystischen. Viele Termini sind von der eigenen Denkweise geprägt, so daß, wenn sie am anderen »Ufer« übersetzt ankommen, sie mit verschiedenen theologischen Inhalten belastet erscheinen. So z.B. entspricht das deutsche Wort »Weihe« oder »Ordination« nicht dem griechischen *χειροτονία*, d.h. Handauflegung; ähnlich das Wort *βάπτισμα*, das »tauchen« heißt, es verliert seinen Inhalt, wenn man es mit »Taufe« übersetzt; *εὐχέλαιον* heißt eigentlich »Öl des Gebets«, also nicht »Krankenölung« und gar nicht »Letzte Ölung«; *μυστήριον* ist »Geheimnis« oder »geheimnisvoller Akt«, und nicht Sakrament; und vieles mehr.

Die Folge dieser Tatsache ist, daß ein westlicher und ein östlicher Christ beim Lesen eines gemeinsamen Textes nicht dasselbe verstehen. Wie überwindet man eine solche Schwierigkeit? Ich fürchte, diese Schwierigkeit ist aus den oben erwähnten Gründen der verschiedenen Denkweise und Schulung fast unüberwindbar. Jedenfalls muß man sich jetzt bemühen, eine *gemeinsame Sprache zu finden*, die von beiden Seiten annehmbar ist. Das versuchte man im Dialog zu tun. Wenn die Texte rein orthodox bzw. römisch-katholisch, nur von Orthodoxen bzw. Römisch-Katholiken geschrieben und ausschließlich für ihre Glaubensbrüder bestimmt wären, hätten sie ohne weiteres eine andere Sprache benutzt. Jetzt aber haben beide Teile bewußt eine gemeinsame Sprache gewählt. Obwohl das nicht leicht war, war es doch nicht unmöglich. In der heutigen römisch-katholischen Theologie kann man eine Tendenz zur Rückkehr zu den Quellen und eine Annäherung zum patristischen Denken feststellen, was der theologischen Tradition des Ostens entspricht. Viele römisch-katholische Theologen stellen Thesen auf, die ein Bild der römisch-katholischen Theologie malen, das verschieden ist von dem, was ein orthodoxer Theologe in seinem Studium gelernt hat. Auch orthodoxe Theologen bemühen sich krampfhaft, sich von scholastischen und westlichen Einflüssen freizumachen und eine neue Einstellung zu ihren patristischen Quellen zu gewinnen. So begegnen sich heute die westliche und die östliche Theologie in vielen Punkten. Es kann sein, daß diese Begegnung nur oberflächlich ist, was bedeutet, daß der Konsensus sich im Ausdruck und nicht im Wesen befindet; oder daß wir mit demselben Ausdruck Verschiedenes meinen; oder daß die Punkte, wo wir einig sind, anders interpretiert werden können, angesichts der verschiedenen theologischen Voraussetzungen; endlich kann man die Texte als sehr arm betrachten im Verhältnis zu dem, was man in ihnen sehen wollte. Wie alles auch sein mag, die Tatsache, daß wir begonnen haben zu versuchen, eine gemeinsame Sprache zu finden, ist bereits ein großer Fortschritt. Um den Grad der Schwierigkeit zu ermessen, denke man, daß auch zwischen Theologen innerhalb derselben Kirche oft keine Einigkeit herrscht bei der Formulierung oder der Terminologie oder der Betonung eines Lehrsatzes. Auf solche Schwierigkeiten stößt man in der Dialogkommission jedesmal, wenn ein Text diskutiert wird, oder beim Versuch, aus zwei Texten verschiedener Herkunft einen gemeinsamen zu formulieren. Ein gemeinsamer Text ist also kein wirklicher Konsensus, sondern ein Kompromiß und eine Widerspiegelung aller dieser Tendenzen. Das ist auch der schwache Punkt der Texte.

2. Eine große Hilfe bei den Bemühungen, eine gemeinsame Sprache zu finden, leistete das Thema selbst. Als während der Arbeiten der Vorbereitungs-Kommission die Frage aufgeworfen wurde, ob wir diejenigen Themen zuerst diskutieren, die uns trennen, oder umgekehrt, die uns binden, hatte man folgendes bedacht: wenn wir mit dem uns Trennenden beginnen, werden wir sofort unsere Meinungsverschiedenheit und Uneinigkeit feststellen, den Dialog abbrechen und... uns trennen. Wenn wir umgekehrt mit dem Bindenden anfangen, werden wir uns doch an denselben Tisch setzen, auch dann, wenn man später feststellt, daß das Bindende nicht so tiefgreifend ist. Ich möchte die Richtigkeit dieser Ansicht, die sich durchgesetzt hat, nicht bewerten. In dem Moment aber, wo wir als Diskussionsbasis das Bindende setzen, taucht zwanglos als erstes Thema die Sakramentenlehre auf. Es ist ein Glück, daß die Sakramentenlehre und besonders die Lehre über die Eucharistie in den zwei oder drei letzten Jahrzehnten der Zentralpunkt der Ekklesiologie, sowohl im Westen wie auch im Osten, geworden ist. Ein anderer Punkt, der zur gleichen Zeit erforscht wurde, ist die zentrale Stellung des Bischofs als Abbild Christi. Es ist erfreulich, daß auch die römisch-katholische Theologie, besonders nach dem I. Vaticanum, wenn auch nicht in dem vom Osten gewünschten Umfang, nicht mehr so auf dem institutionellen Charakter der Kirche besteht und die scholastische Theologie nicht mehr als die einzige theologische Methode ansieht. Dies alles war der Grund dafür, daß das Finden einer gemeinsamen Sprache da, wo wir sie gefunden haben, nicht unmöglich war.

3. Alle guten Aussichten, daß wir uns näher kommen werden, wenn wir den Dialog mit dem Bindenden und nicht mit dem Trennenden anfangen, haben sich bald als zu optimistisch erwiesen. Obwohl wir eine gemeinsame Sprache benutzten, war es klar, daß man sie oft anders gebraucht und verstanden hatte. Außerdem sah man, daß auch in dem Bindenden die Einigkeit oft nur oberflächlich war, geschweige denn, daß auch da, wo wir im Grunde einig waren, in den Einzelheiten doch Uneinigkeit herrschte. Immer wieder stießen wir auf die größten und schwierigsten Themen, wie Primat und Unfehlbarkeit. Und immer wieder haben wir sie absichtlich ignoriert, weil wir es so vorher verabredet hatten. Sie gehörten ja zu den trennenden Themen!... Das führte natürlich zu einem Zeitverlust, einem Umherwandern in der Wüste!

Nun kommen wir zu dem Trennenden, nach dem Beschluß der dritten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz in Genf (1986), der auch von den Brüdern von der römisch-katholischen Seite angenommen wurde. Das Thema, das jetzt vorbereitet und nächstes Jahr in München diskutiert wird, lautet: Die ekklesiologischen und kanonischen Konsequenzen der sakramentalen Struktur der Kirche. Synodalität und Autorität in der Kirche.

Der Übergang von der Sakramentenlehre in das Problem des Verhältnisses zwischen der synodalen Struktur der Kirche, welche der Ekklesiologie der orthodoxen Kirche entspricht, und der Macht einer zentralen Autorität, wie es im Westen praktiziert wird, ist offensichtlich. Ob dieser Übergang der richtige Weg ist, zum gewünschten Ziel zu gelangen, wird die Zukunft zeigen.

4. Was ist aber trennend und was bindend? Es gibt Dinge, die uns den Anschein geben, uns zu trennen oder zu binden, das ist aber die Spitze des Eisbergs, während das Bindende

oder das Trennende darunter steckt. Und *hierin liegt die eigentliche Schwierigkeit,* sowohl beim Durchführen des Dialogs wie auch beim Durchlesen eines gemeinsamen Textes.

Weil das Thema sehr wichtig ist, bleiben wir ein wenig dabei und konkretisieren es: Es gibt Dinge, die uns offensichtlich trennen, diese Differenzierungen aber sind von sekundärer Art und der Grund liegt tiefer. Nehmen wir als Beispiel das filioque, was ein großes Hindernis neben dem Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes ist. Das filioque aber ist nicht der ganze Eisberg. In der Tiefe liegt der Unterschied in der Pneumatologie verborgen, welche mit dem Problem der Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes verbunden ist. Nach der scholastischen Theologie (*Thomas von Aquin*) ist Gott *actus purus,* reine Energie. Dagegen unterscheidet die östliche Theologie zwischen dem unerschaffenen, unerkennbaren und unzugänglichen göttlichen Wesen und den auch unerschaffenen, aber doch zugänglichen Energien Gottes, durch die er sich dem Menschen offenbart und sich zugänglich macht. Bei dieser Unterscheidung kann man verstehen, daß, als Jesus den Jüngern sagte: »Nehmet den Heiligen Geist«, er ihnen nicht die Hypostase und das unzugängliche Wesen der dritten Person der Trinität überreichte, sondern ihre unerschaffene, aber doch zugängliche Gnade und Energie. Dasselbe gilt für den Geist an Pfingsten oder den Heiligen Geist, den der Täufling und der Konfirmand empfangen, oder den Geist, der »in unseren Herzen wohnt und ruft: Abba, Vater« (Gal 4,6). Der Heilige Geist als Hypostase geht *nur* vom Vater aus, eine unerschaffene *Energie* und *Gnade* aber wird vom Vater *und* vom Sohn in die Welt gesandt.

Gehen wir in unserem Beispiel weiter. Wenn wir über Trinität reden, meinen wir dasselbe? Im Grunde genommen, natürlich ja. Was den Inhalt aber des Begriffes betrifft, taucht sofort das filioque auf, mit all den Konsequenzen bezüglich der hypostatischen Verhältnisse der drei göttlichen Personen. Oder wenn wir über die Gnade reden, sind wir uns einig, was sie ist? Die lateinische Theologie spricht von der »gratia creata«, weil »increatus« als »actus purus« nur Gott sei und wenn auch die Gnade »increata« wäre, wäre sie identisch mit dem Wesen Gottes und deshalb den Menschen unzugänglich. Für die Orthodoxen dagegen, die die Energien nicht mit dem Wesen Gottes identifizieren, ist die göttliche Gnade increata, unerschaffene Energie Gottes, aber nicht dem Wesen Gottes identisch, weil eben diese Unterscheidung in der orthodoxen Theologie grundsätzlich ist. Auch die Theosis, die Gottwerdung des Menschen, hat für die Orthodoxen ontologische Konsequenzen, weil die göttliche Gnade, die sie bewirkt, als unerschaffene »Gott« selbst ist, d.h. alles, was der Mensch von Gott erfahren kann. Bei einer erschaffenen Gnade, wie bei den Lateinern, müssen die Konsequenzen der Gottwerdung moralisch oder anderswie verstanden werden, aber nicht ontologisch, weil eben das Wesen Gottes, was als identisch mit seinen unerschaffenen Energien aufgefaßt wird, eine unerschaffene Gnade, die für die Orthodoxen die Gottwerdung bewirkt, als unzugänglich ausschließt.

Ich bestand auf dem Thema des Trennenden und Bindenden, um vor einem oberfächlichen Lesen der Dokumente zu warnen. Ich will keinesfalls die Bedeutung des Bindenden unterschätzen. Ich brauche aber nicht darüber sprechen; denn es spricht für sich selbst. Es ist aber für alle sehr wichtig, sowohl für diejenigen, die sich für den Dialog interessieren, wie auch natürlich für diejenigen, die den Dialog durchführen, daß sie den tieferen Grund der Unterschiede und den vollen und genauen Inhalt der Begriffe, die wir gemeinsam gebrauchen, wissen.

5. Was nun den Aufbau und den Inhalt des ersten Textes (*München 1982*) angeht, könnte man folgendes beobachten:

Es gab zwei Wege, das Thema aufzubauen. Nennen wir sie *scholastisch* und *liturgisch*. Beim ersten Weg beginnt man mit dem Begriff der Kirche an sich. Sie ist eine Institution, die die Sakramente spendet. Eines der (sieben!) Sakramente ist auch die Eucharistie, die hauptsächlich als Mittel der Gnade und der Heiligung der Mitglieder der Kirche behandelt wird. Dementsprechend beschränken sich die Folgen grundsätzlich auf die einzelnen Personen. Der zweite Weg beginnt umgekehrt mit den Sakramenten und besonders mit der Eucharistie, die als das Sakrament/Mysterion der Kirche »kat exochen« betrachtet wird, das jeden Gläubigen, aber auch den ganzen Leib der *Kirche* aufbaut. So gelangt man von der Eucharistie und den Sakramenten überhaupt zum Begriff der Kirche, die der in der Eucharistie sich darbietende Christus und die an ihr teilnehmenden Gläubigen ausmachen und verwirklichen. Unser Text hat diesen zweiten Weg eingeschlagen, weil er besser der Tradition der ungeteilten Kirche, aber auch den zeitgenössischen Tendenzen der Ekklesiologie entspricht.

Der Struktur ähnlich ist auch der *Inhalt* des Textes. Er versucht nicht, die Kirche zu definieren, noch betont er ihre sichtbare und institutionelle Seite. Er interessiert sich nicht für die Zahl der Sakramente, die Materie und die Form, die »materia remota« und die »materia proxima«, oder den Moment der Wandlung der heiligen Gaben. Er betrachtet die Kirche als das Urmysterion, das Ursakrament, aus dem alle Mysterien bzw. Sakramente, d.h. heiligende Handlungen quellen und auf das sie sich stützen in einer ontologischen und sakramentalen Beziehung.

6. Ähnliches gilt auch für das *zweite* Dokument (*Bari 1987*), das die Gedanken des ersten einen Schritt weiter führt. Was der Text sagen will, ist, daß es keine gemeinsame Feier der Eucharistie, also keine sakramentale Gemeinschaft, die identisch mit der Einheit der Kirche ist, geben kann ohne Gemeinschaft im Glauben (§ 3. Kap. 5.6). Der Glaube wird auf diese Weise nicht als ein privates Anliegen, sondern als ein kirchliches Geschehen (§ 2) verstanden, der in der Liturgie seinen Ausdruck findet (2. Kapitel).

Ferner muß man den Gebrauch einer traditionellen bzw. patristischen Terminologie begrüßen, die eine Annäherung zur orthodoxen Denkweise bedeutet. So wird z.B. der trinitarische (§ 15), doxologische (§ 30) und soteriologische (§ 31) Charakter des Glaubens wie auch der ungebrochene Zusammenhang der Überlieferung betont und über die Vergöttlichung des Menschen und die Verklärung der Schöpfung gesprochen.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Aussage, daß der Text die Unfehlbarkeit dem ökumenischen Konzil, also nicht einer Person, etwa dem Papst, zuschreibt. Ist das ein Fortschritt? Meiner Meinung nach können solche Aussagen zweideutig sein und je nach dem Wunsch des Lesers interpretiert werden in dem Moment, wo sie die Unfehlbarkeit des Papstes expressis verbis nicht ausschließen. Immerhin ist es angesichts der geschichtlichen Voraussetzungen doch ein Fortschritt, daß man dies heute auch sagen kann, und eine Hoffnung für die Zukunft.

Der Text erwähnt auch Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Kirchen (§ 48.50), die einen heiklen Punkt während der Diskussionen bildeten. Das ist eine erste

Erwähnung des Trennenden in einer solchen Ausführlichkeit und so begreift der Leser langsam, daß zwischen den beiden Kirchen nicht alles glatt und reibungslos läuft und daß wir trotz allem guten Willen doch nicht eins sind. Der Text versucht, in diesem Moment eine klare und sachliche Registrierung der Unterschiede zu machen, die vor allzu optimistischen Voraussichten warnt.

Zum Schluß sei hier die erfreuliche Tatsache der Berufung auf das Konzil von 879/80 erwähnt, das nach der Meinung der Orthodoxen die Basis für eine Übereinstimmung sein kann, sowohl in den dogmatischen wie auch in den praktischen Fragen. Natürlich gilt die Festsetzung des Konzils, die im §53 erwähnt wird, daß nämlich »jeder (Patriarchal-)Sitz die alten Gewohnheiten seiner Überlieferung beibehalten solle«, nur unter der Voraussetzung, daß diese Gewohnheiten das Dogma nicht verletzen und zu den Maßstäben und Kriterien der §§29-31 nicht in Widerspruch stehen;

7. Was nun schließlich das *dritte* Dokument von *Valamo* (1988) angeht, könnte ein orthodoxer Theologe mit Freude feststellen, daß es eine Annäherung an die theologische Sprache, die ihm vertraut ist, versucht. Eine angenehme Überraschung ist für ihn zuerst die Pneumatologie. Sowohl in der Einleitung wie auch im I. Kapitel (Christus und der Heilige Geist) setzt die Bezugnahme auf den Heiligen Geist eine von den Orthodoxen annehmbare Pneumatologie voraus. So steht z.B. im I. Kap., daß »der Geist... ewig vom Vater ausgeht« (§6) und Christus ihn »der Kirche gesendet hat« (§11).

Verleugnen damit die römischen Katholiken das filioque? Expressis verbis nicht; die Zukunft aber, auf die wir alle hoffen, wird zeigen, was das bedeutet.

Andere Punkte, die aus orthodoxer Seite positiv zu beurteilen sind, sind die Erhebung der Bedeutung der Ortskirche (§§25.26), die triadologischen Züge des Textes (z.B. §36) und die Betrachtung der Kirche als eucharistische Versammlung (z.B. §41). §53 berührt das Thema der Synodalität der Kirche, welches im nächsten Treffen der Kommission (*München 1990*) ausführlicher behandelt wird.

Ein so umfangreiches Thema wie das des Dialogs zwischen zwei Kirchen, die sich vor fast tausend Jahren voneinander getrennt haben, und zwar aus Gründen, die auch auf einige Jahrhunderte davor zurückzuführen sind, kann nicht in einem Artikel komprimiert werden. Alles, was hier geschrieben wurde, war notwendigerweise spärlich und fragmentarisch. Es konnte aber nicht anders sein. Für eine gründliche und systematische Bewertung ist es noch zu früh.

Außerdem müssen solche Texte reif werden. Und damit sie reifen, müssen sie viele Prüfungen bestehen. Zuerst bei den Theologen, dann aber auch beim gläubigen Volk. Die Arbeit, die die Orthodoxen gemeinsam mit ihren westlichen Brüdern durchführen, ist nicht von akademischer Art. Natürlich ist die Ebene der Diskussionen, die im kirchlichen Raum durchgeführt werden, wissenschaftlich. Eine Sache des Glaubens aber ist nicht nur Wissenschaft. Sie ist vielmehr Leben, weil sie das Leben der Kirche betrifft. Und was zumindest die Ostkirche angeht, kann in Glaubenssachen nichts von oben auferlegt werden. Im Westen ist es vielleicht leichter, daß das Volk einen Beschluß annimmt, wenn er etwa vom Papst und der Hierarchie getroffen wird. Im Osten dagegen ist das nicht möglich, wenn das Volk den tradierten Glauben in ihm nicht erkennt.

Das letzte Wort hat also das kirchliche Gesamtbewußtsein des Gottesvolkes. Der Theologe urteilt und bewertet, das Kirchenvolk aber wird annehmen oder verwerfen. Der Theologe klärt auf, kann aber nichts auferlegen. Das Volk, dem natürlich auch seine Führer zugezählt werden, erkennt das Eigene und Zugehörige an und ignoriert das Fremde. Das letzte Kriterium ist das Bewußtsein des Volkes, das selbst die Kirche und also der unfehlbare Leib Christi ist. Das rechtgläubige Volk ist der Hüter und Garant des rechten Glaubens. Die Theologen haben dieses Bewußtsein zu kultivieren, zu formieren, ändern können sie es gar nicht. So wird jede ihre ganze Arbeit danach beurteilt. Und auch die Texte, die die Theologen schreiben, beurteilen und bewerten, unterliegen letzten Endes dem Urteil und der Bewertung des Kirchenvolkes und erwarten die Aufnahme oder die Verwerfung von ihm.

Was bleibt den Theologen übrig? Natürlich zu arbeiten. Und betend zu warten auf das endgültige Urteil des Gottesvolkes. Inzwischen brauchen sie sich nicht vor den Diskussionen, der Kritik und den Gegensätzen zu fürchten. Sie sind unentbehrlich, denn sie sind die Gärung. Und in der Gärung spielen auch sie ihre Rolle. Das Entscheidende dabei ist, daß sie diese Rolle mit Gottesfurcht und Pflichtgefühl wahrnehmen.

Die in München, Bari und Valamo verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen der gemischten Kommission für den orthodox-katholischen theologischen Dialog

von Ernst Chr. Suttner, Wien

Erst dann wird die Arbeit der Dialogkommission wirklich zur Überwindung des seit Jahrhunderten bestehenden Schismas zwischen unseren Kirchen beigetragen haben, wenn ihr bei Katholiken und bei Orthodoxen weltweite Zustimmung zuteil geworden ist. Es wäre also unsinnig, jetzt, ein Jahrzehnt nach der Einsetzung der Kommission, wo es zu ihren bisherigen Dokumenten noch kaum Reaktionen aus dem Pleroma der Kirchen gibt und wo zu zahlreichen offenen Fragen noch nicht einmal Lösungsvorschläge erarbeitet sind, schon über Erfolg oder Mißerfolg beim Dialog befinden zu wollen. Auch das wäre schon übereilt, wenn man angesichts der vorliegenden drei gemeinsamen Erklärungen[1] und weil die Kommission 1988 in Valamo beschloß, sich von jetzt an neuen, voraussichtlich dornigeren Problemkreisen zuzuwenden, bereits fest behaupten wollte, daß zumindest eine erste Phase der Arbeit zu ihrem Abschluß gekommen sei. Im folgenden sei darum nur zur Erwägung gestellt, was eventuell vermuten läßt, daß wirklich ein Wendepunkt erreicht sei, ohne daß über diese Vermutung ein Urteil gewagt werden soll.

Ohne Zweifel haben die Kommissionsmitglieder die theologischen Untersuchungen in ernstem Bewußtsein von der ihnen aus ihrer Entsendung durch die Kirchen erwachsenden Verantwortung geleistet. Sie waren bestrebt, die anstehenden Probleme nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer persönlichen Lehrverantwortung, sondern aus der Sichtweise des Pleromas der sie entsendenden Kirchen anzugehen. Damit waren sie einerseits zwar in manchen Fällen genötigt, großzügigen Formulierungen gegenüber zurückhaltender zu sein, als sie es vielleicht gewesen wären, wenn sie zur selben Frage aus ihrer persönlichen theologischen Sicht um eine Stellungnahme gebeten worden wären. Andererseits berechtigt aber gerade dies zu der Hoffnung, daß mit den Kommissionsmitgliedern auch deren Kirchen zu der Überzeugung finden mögen, die bisherigen Themen seien soweit besprochen, daß auf der Grundlage der erzielten gemeinsamen Aussagen über andere Fragen nachgedacht werden könne, und daß es darum nun an der Zeit sei für einen weiteren Schritt,

---

[1] a) »Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit«, verabschiedet von der 2. Vollversammlung in München, 30.6.—6.7.1982, deutsch: *Una Sancta* 37 (1982) 334—340; b) »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche«, verabschiedet von der 4. Vollversammlung in Bari, 9.—16.7.1987, deutsch: *Una Sancta* 42 (1987) 262—270; c) »Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes«, verabschiedet von der 5. Vollversammlung in Valamo, 19.—27.6.1988, deutsch: *Una Sancta* 43 (1988) 343—351.

für einen Wendepunkt in der Arbeit. Bedenkt man aber, daß unsere Kirchen über die fünf Kontinente des Erdballs verteilt sind und unter recht unterschiedlichen kulturellen und sozialen Bedingungen leben, und daß es, wie unter anderem auch in den Kommissionsberatungen deutlich zutage trat, sowohl in der katholischen als auch in der orthodoxen Kirche stark divergierende theologische Strömungen gibt, die vielleicht nicht allesamt bzw. nicht entsprechend dem Gewicht, das ihnen im Pleroma der Kirchen eignet, in der Kommission vertreten werden - NB! wir beziehen uns hier nur auf die von den Kirchen mitgetragenen theologischen Positionen, nicht auf solche, die nur von »Randgruppen« vertreten werden - dann ergeben sich Gründe genug, daß es voreilig wäre, das Votum der Kommission für das Überwechseln zu anderen Problemkreisen schon als eindeutigen Beweis für den Abschluß der ersten Etappe des Dialogs anzusehen.

1) Ehe wir uns mit dem Inhalt der gemeinsamen Erklärungen der Dialogkommission befassen, sei ein Wort erlaubt zur Kritik, die an ihnen wegen ihrer schweren Lesbarkeit geübt wird. Trifft nicht die Schuld dafür, daß sich das Pleroma der Kirchen und vielfach sogar Theologen und Bischöfe (zu) wenig mit diesen Dokumenten befassen, die Kommission selbst, weil sie sich keiner leichter verständlichen Sprache bedient? Zugegeben: Die Texte sind schwierig zu lesen. Aber kann es anders sein?

Texte, die in Gremien verabschiedet werden, weisen natürlicherweise stilistische Härten auf und leiden unter einer Fluktuation in der Terminologie, weil die Ergänzungen und Korrekturen, die im Lauf der Verhandlungen eingebracht werden, je nach der Diktion des Antragstellers unterschiedlichem Sprachgebrauch folgen. Erst recht gilt dies, wenn ein Gremium mit Hilfe von Dolmetschern arbeitet, weil seine Mitglieder keine gemeinsame Verhandlungssprache beherrschen, wie dies bei der Dialogkommission der Fall ist. Wer schon Übersetzungsarbeiten verrichtete, weiß, welche Schwierigkeiten es bereitet, daß die Bedeutungsfelder der Wörter in den verschiedenen Sprachen bisweilen stark voneinander divergieren. Im theologischen Dialog werden diese an sich schon beträchtlichen Schwierigkeiten aber noch bei weitem überboten von einer Erschwernis, die aus den von jeher unterschiedlichen theologischen Arbeitsweisen und Denkgepflogenheiten der orthodoxen und der katholischen Theologietradition erwächst, aus eben jener Unterschiedlichkeit, um derentwillen der mühevolle theologische Dialog notwendig wurde. Die Kommission hat nämlich die Aufgabe, für unterschiedliche Traditionen **gemeinsame Texte** zu erstellen. Dies kann sie nur tun, wenn sie sich weder der geläufigen Sprache und Argumentationsweise der einen noch der anderen Seite bedient. Für ihre je eigene Vortragsweise besitzen Katholiken und Orthodoxe katechetische Erfahrung. Dürfte die Kommission sich »typisch orthodox« oder »typisch katholisch« ausdrücken, besäße sie eine erprobte Redeweise, die leichter verstanden würde, allerdings jeweils nur auf einer Seite, nicht auf der anderen. Versucht man aber, »für beide« zu sprechen, fehlen im katechetischen Gebrauch erprobte Formulierungen. Um in den gemeinsamen Erklärungen alle Redewendungen zu vermeiden, die durch Kontroversen aus vergangenen Jahrhunderten belastet sein könnten, muß in ihnen manches in bisher nicht üblicher und daher der katechetischen Erfahrung entbehrenden Form zum Ausdruck kommen. Außerdem ergibt sich, weil die Anliegen beider Seiten eingebracht werden müssen, eine sehr breite Zusammenstellung von Teilaspekten der zu untersuchenden Fragen. Denn, um ein geflügeltes Wort des Metropoliten Szepticky

zu verwenden, »Orient und Okzident unterscheiden sich sogar in Fragen, in denen sie sich überhaupt nicht unterscheiden — und zwar durch zahlreiche subtile Einzelheiten, die sich schwerlich durch das menschliche Wort ausdrücken lassen.«[2] So muß also ein Text, der vorträgt, was den Orthodoxen und was den Katholiken zum Thema wichtig erscheint, und der dies unter Verzicht auf alle konfessionsspezifischen Redewendungen zu tun hat, auf beiden Seiten schwerfällig erscheinen. Denn anstatt herkömmlicher Formulierungen, die dem Leser die Darlegungen verständlicher machten, bedient er sich aus unerläßlicher Rücksichtnahme fremdartiger Redewendungen. Zudem enthält er Passagen, die herkömmlicherweise nicht aufscheinen, wenn Theologen aus nur einer der dialogführenden Kirchen zum selben Thema schreiben. Diese Passagen können von Lesern der jeweils anderen Konfession leicht für »überflüssige Länge« gehalten werden.

Es ist zu hoffen, daß die Dialogkommission im Lauf ihrer Arbeit noch zu einer flüssigeren gemeinsamen Sprache findet. Auch mag es mit der Zeit gelingen, die von beiden Seiten vorgebrachten Aspekte in besserer Form redaktionell zueinander in Beziehung zu setzen, statt sie mehr oder weniger nebeneinander zu reihen, wie das bisher zumeist geschah. Der manchmal geäußerte Wunsch, die Kommission möge ihre Dokumente in solcher Weise abfassen, daß sie auch in den Gemeinden leicht lesbar wären, muß aber leider unerfüllt bleiben. Denn um ihm nachzukommen, müßte Gebrauch gemacht werden von den Sprachgewohnheiten und von dem theologischen Zugang zur anstehenden Fragestellung, der jeweils jener Gemeinde vertraut ist, für die der Text leicht zugänglich sein soll. Ein solcher Text wäre nur mehr für eine Kirche bestimmt und hörte auf, gemeinsamer Text zu sein. Geht man daran, die gemeinsamen Erklärungen entsprechend umzuschreiben, um diesen Wunsch zu erfüllen, erstellt man etwas, das Kommentar genannt werden könnte. Es wird erforderlich werden, in mehrfachen Varianten für die einzelnen Kirchen, Sprachen und Kulturen solche Kommentare zu erarbeiten. Dies kann und soll geschehen durch Kommentatoren, die reichliche katechetische Erfahrung in ihrer eigenen Kirche erwarben und über die Sachkompetenz verfügen, daß sie die Anliegen der Theologie einer anderen Kirche sinngemäß zu erfassen und in den in ihrer Kirche vertrauten Redewendungen wiederzugeben vermögen. Die internationale Dialogkommission, deren Aufgabe es ist, die unterschiedlichen Sichtweisen der Theologie zueinander in Beziehung zu setzen, kann keinesfalls für die vielen Einzelkirchen die erforderlichen Kommentare erstellen.

2) Freude herrschte, als die Kommission 1982 in München ihr erstes Dokument verabschieden konnte. Denn seit dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39), seit mehr als 500 Jahren also, wurde zum ersten Mal wieder im Auftrag unserer beiden Kirchen gemeinsam eine theologische Erklärung vorgelegt. Sie verschweigt die Probleme nicht, die zwischen unseren Kirchen liegen. Aber nicht die Probleme, sondern die uns gemeinsamen Lehren über die hl. Eucharistie sind ihr Thema, und manchen Katholiken, dessen Wissen über

---

[2] Metropolit *Szepticky* in: *Irénikon*, Jahrgang 1, Seite 231: »Deux communautés chrétiennes qui ont la même foi et les mêmes dogmes peuvent avoir des idées essentiellement identiques, mais accidentellement si différentes que toutes deux semblent être tout à fait autres. C'est ainsi que l'Orient diffère de l'Occident, même dans les questions où il n'en diffère pas du tout — et cela par tant de subtilités qu'il est bien difficile de les exprimer au moyen de la parole humaine.«

die orthodoxe Kirche, bzw. manchen Orthodoxen, dessen Informationen über die katholische Kirche aus den landläufigen apologetischen Handbüchern stammen, muß der Umfang des gefundenen Konsenses in Erstaunen setzen.

Den reichen Inhalt des Dokuments auf wenigen Seiten auszuschöpfen, ist unmöglich. Darum wollen wir uns beschränken, Hinweise zu geben auf jene Züge, die nach unserem Dafürhalten besondere Handhabe bieten für die Behandlung der dornigeren Probleme, denen sich die Kommission im 2. Jahrzehnt ihrer Arbeit zuwenden will. In erster Linie, scheint uns, ist dafür eine zentrale Aussage wichtig, die sich durch das Dokument zieht: überall dort ist die Kirche, wo in Wahrheit Eucharistie gefeiert wird; Einheit ist geboten zwischen allen lokalen Verwirklichungen der Kirche Christi, die Eucharistie feiern, weil es nur eine einzige Eucharistie gibt; diese Einheit bedeutet im Licht des Geheimnisses des Leibes Christi Aufeinanderangewiesen- und Eingeordnetsein der einzelnen Kirchen in die eine, vom Haupt her belebte und geführte Kirche, im Licht des Geheimnisses der heiligsten Dreifaltigkeit ist sie zugleich die Perichorese vom Heiligen Geist in gleicher Fülle begnadeter und ranggleicher Kirchen. Vier wichtige Hilfen sehen wir in dieser zentralen Aussage für die künftige Arbeit der Dialogkommission.

Zum ersten wird für beide Kirchen, also auch für die katholische Kirche, gesagt, daß ihre Theologie im wahren Sinn dort die Kirche findet, wo vom Bischof, bzw. in seinem Auftrag, Eucharistie gefeiert wird. Somit ist es eine Verzeichnung der katholischen Ekklesiologie, wenn man ihr Verständnis von der Einheit der Kirche in einer Weise darstellt, die es ausschließen würde, die Mehrzahl zu gebrauchen und von Kirchen Gottes auf Erden zu reden. Dies ist bereits eindeutig bezeugt in der dogmatischen Konstitution des 2. Vat. Konzils über die Kirche. Das Konzil rückte eine Tatsache wieder ins Licht, die weithin vergessen worden war. Es gab recht viele Katholiken, und es gibt zweifellos noch heute solche, in deren ekklesiologischem Denken die katholische Kirche so sehr als ein einheitliches, ja geradezu monolithisches Ganzes um den Papst erscheint, daß sie eine einzelne Bischofskirche oder den regionalen Zusammenschluß mehrerer Bischofskirchen zu Metropolien bzw. Patriarchaten nicht im eigentlichen Sinn als die Kirche Gottes anzusprechen wagen, sondern darin nur einen Teil, so etwas wie ein Bruchstück der Kirche sehen. Die ekklesiologischen Vorstellungen dieser Kreise dominieren das Bild, das in den apologetischen bzw. konfessionskundlichen Handbüchern anderer christlicher Kirchen von der katholischen Ekklesiologie gezeichnet wird. Es hat große Tragweite für die Behandlung der ekklesiologischen Divergenzen im weiteren Verlauf des Dialogs und mußte in der gemeinsamen Erklärung deutlich herausgestellt werden, daß katholischerseits die Ergänzungsbedürftigkeit einer Ekklesiologie festgestellt ist, die nur in der Einzahl, nicht auch in der Mehrzahl von Kirche Gottes auf Erden spricht. Manche Besorgnis auf orthodoxer Seite, die sich von der vermeintlich exzessiven, nach der Befürchtung vieler sogar monolithischen Einheit der katholischen Kirche herleitet, dürfte damit an Gewicht verlieren.

Zum zweiten entzieht umgekehrt die Aussage, daß die Gemeinschaft zwischen den Bischofskirchen innerhalb einer Region in die Gemeinschaft zwischen den Schwesterkirchen hinein überschritten werden muß[3], mancher Besorgnis auf katholischer Seite den

---

[3] Siehe Münchener Dokument, Teil III, Abschnitt 3b.

Boden. Wie nämlich die Einheitsvorstellungen bestimmter Katholiken auf orthodoxer Seite Beunruhigung und Widerspruch auslösten, so haben manche Aussagen von orthodoxen Theologen über die kirchliche Autokephalie bei Katholiken Befürchtungen und die weit verbreitete Vorstellung geschaffen, daß es für die orthodoxe Ekklesiologie über die autokephalen Kirchen hinaus keinen institutionellen Ausdruck der Einheit mehr gäbe. Auch dies ist in der gemeinsamen Erklärung als unbegründet bzw. ergänzungsbedürftig ausgewiesen. Das Münchener Dokument zeigt, wieviel Anlaß Katholiken wie Orthodoxe haben, ihre alten Bedenken zur Ekklesiologie der Schwesterkirche neu auf Stichhaltigkeit zu überprüfen.

Zum dritten erscheint uns wichtig, daß die gemeinsame Erklärung den christologischen und den trinitarischen Vergleich nebeneinanderstellt, den das Neue Testament beim gleichnishaften Reden von der Kircheneinheit verwendet. Die beiden Vergleiche ergänzen einander. Der eine zeigt, wie die Kirche ihr Leben von oben her, von ihrem Haupt, empfängt und im Gehorsam zum Erlöser und Heiland, der sie begründete und sie führt, und zu den Amtsträgern, die in Christi Sendung stehen, auf das Eschaton zugeht, damit schließlich alles dem Vater übergeben werde. Der andere Vergleich macht deutlich, wie der Heilige Geist, der Lebendigmacher, in den Erlösten ewiges Leben aufblühen und die von ihm getragenen vielen, an jedem Ort je voll begnadeten Kirchen in Brüderlichkeit zur Koinonia zusammenwachsen läßt, damit sie die Einheit und wechselseitige Liebe der drei göttlichen Personen abbilden, bei denen es weder Subordination noch Herrschaft des einen über den anderen gibt. In unterschiedlicher Deutlichkeit ist beides in der Ekklesiologie unserer beiden Kirchen gewahrt. Daß die gemeinsame Erklärung beides nebeneinandersetzt[4], weist für die weitere Kommissionsarbeit den Weg, daß es beide Sichtweisen anzuerkennen, nicht zwischen ihnen zu wählen gilt.

Zum vierten halten wir es für vielversprechend und wichtig, daß die Dialogkommission mit dem 2. Vat. Konzil gleicher Auffassung ist, welches Kriterium beim Fragen nach der ekklesialen Würde einer anderen Ortsgemeinde Anwendung finden solle. Das 2. Vat. Konzil richtete diesbezüglich das Augenmerk auf die Eucharistie und sagte im Ökumenismusdekret von den Ortskirchen, »die in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum besitzen«, daß »sich durch die Feier der Eucharistie in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes aufbaut und wächst«, denn in der Eucharistiefeier anerkennt es »die Quelle des Lebens der Kirche und das Unterpfand der kommenden Herrlichkeit, bei der die Gläubigen, mit ihrem Bischof geeint, Zutritt zu Gott dem Vater haben durch den Sohn, das fleischgewordene Wort, der gelitten hat und verherrlicht wurde, in der Ausgießung des Heiligen Geistes, und so die Gemeinschaft mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit erlangen, indem sie der göttlichen Natur teilhaftig geworden sind.«[5] Als ebenso entscheidend wird die Feier einer wahren Eucharistie in der Münchener Erklärung bezeichnet: »Tatsächlich wird das Ereignis, das ein für allemal eingetreten ist, aktualisiert und manifestiert, wenn

---

[4] Teil III, Abschnitte 1 und 2.

[5] Vgl. Unitatis redintegratio, Nr. 15. Weitere Ausführungen über die Verwendung dieses Kriterions durch das 2. Vat. Konzil und über Perspektiven für den Ökumenismus, die sich daraus ergeben, in unserem Beitrag: "Die ökumenische Dimension der Liturgie", in: *Karl Schlemmer* (Hg.), Gottesdienst — Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene (Quaestiones disputatae, 122), Freiburg 1989, S. 127—142.

die Lokalkirche die Eucharistie feiert. Dann gibt es in der Ortskirche weder Mann noch Frau, weder Sklaven noch Freie, weder Juden noch Heiden. Dann wird eine neue Einheit mitgeteilt, die alle Trennungen übersteigt und die Gemeinschaft mit dem Leib Christi wieder herstellt. ... Sie ist die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, welcher die zerstreuten Kinder Gottes sammelt. Die Einheit von Taufe und Firmung trägt dann ihre Frucht. Und durch die Kraft des Leibes und des Blutes des Herrn, welches erfüllt ist vom Heiligen Geist, wird die Sünde geheilt, die nicht aufhört, auch die Christen anzugreifen, und die das Hindernis für die Wirksamkeit des Lebens für Gott in Christus Jesus, das wir in der Taufe empfangen haben, darstellt. Dies gilt auch von der Sünde der Spaltung, deren sämtliche Formen dem Willen Gottes widersprechen.«[6] Die Kommission spricht ebenso deutlich wie das 2. Vat. Konzil vom Beschenktwerden mit der Fülle der Heilsgaben durch eine jede wahre Eucharistiefeier. Sie trat aber aus gewichtigen Gründen noch nicht heran an die Frage, in welchen Ortskirchen die Feier einer wahren Eucharistie anerkannt werden darf. Sonst wäre sie vor der — gewiß unangemessenen — Notwendigkeit gestanden, schon im ersten Dokument die gegenseitige Anerkennung unserer beiden Kirchen für angebracht oder aber ihre gegenseitige Verwerfung für notwendig erklären zu müssen. Selbstverständlich darf ein solcher Schritt am Beginn des theologischen Dialogs noch nicht gesetzt werden. Die Unausweichlichkeit aber, mit der bereits das erste gemeinsame Dokument auf ihn hindrängt, beweist, daß sich die Kommission von Anfang an um die Kernfrage mühte.

Wie oben betont, übergehen wir vieles, dem großes Gewicht zukommt. Nur das, was in besonderer Weise Hilfe sein mag für das Gespräch über alsbald anstehende Probleme, wollten wir herausstellen. So müssen wir selbstverständlich auch den Satz, daß sich das eucharistische Geheimnis »in dem Gebet, welches die Worte, durch die das fleischgewordene Wort das Sakrament eingesetzt hat und die Epiklese miteinander verbindet,«[7] vollzieht, ausdrücklich erwähnen. Er charakterisiert den Geist, in dem der Dialog aufgenommen wurde. Zu dem leidigen Streit, ob das eucharistische Mysterion durch die Einsetzungworte oder durch die Epiklese vollzogen wird, kam es erst, als das Schisma zwischen unseren Kirchen längst bestand und unsere zerstrittenen Väter jeden Anlaß, die Kontroversen zu vermehren, gerne aufgriffen. Wie die Geschichte zeigt, wurden mehrfach Verschiedenheiten, die es seit ältesten Zeiten gab und die lange friedlich nebeneinander galten, irgendwann zu Kontroversfragen hochgespielt. Daß die Dialogkommission, wie dieses Beispiel zeigt, über solches ruhig hinweggeht, soll hervorgehoben werden.

3) Die Erklärung von Bari handelt, wie die Dialogkommission in der Einleitung herausstellt, sowohl von der Einheit im Glauben als Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten, als auch von der Zusammengehörigkeit von Taufe, Firmung (Myronsalbung) und Eucharistie als sogenannter Initiationssakramente und von der Beziehung zwischen diesen Sakramenten und der Einheit der Kirche (Nr. 4). Dabei gilt besondere Aufmerksamkeit der Frage, wie der Glaube, der als göttliches Geschenk vollendet ist, von der Kontingenz

---

[6] Teil II, Abschnitt 1.
[7] Teil I, Abschnitt 6.

geschichtlichen Daseins betroffen wird, weil Gott diese Gabe den heilsbedürftigen Menschen, die endlich sind, tatsächlich zueignet und der Glaube dadurch unauflösbar zugleich Antwort des Menschen ist, der die göttliche Gabe annimmt (Nr. 5). Wiederum wollen wir davon Abstand nehmen, daß wir die in der Erklärung aufgezeigten vielen Aspekte einer Lehre vom heiligen Glauben hier zusammenstellen. Wir möchten nur hinweisen auf eine bedeutsame Feststellung über das Wachstum des Glaubens aufgrund gewährter Koinonia im sakramentalen Leben, und insbesondere wollen wir eingehen auf die Ausführungen über die Formulierungen des Glaubensbekenntnisses und über die Standardgebete der Eucharistiefeier, die geschichtlich bedingt sind, denen aber trotzdem große Wichtigkeit zukommt. Beides, scheint uns, ist hilfreich beim Gespräch über noch anstehende Themen.

Wie gleich die Einleitung in Erinnerung bringt, muß, wenn vom Glauben als der Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten gehandelt wird, bedacht werden, »daß der Glaube als vorausgehende Bedingung, die schon in sich selbst vollendet ist, vor der sakramentalen Gemeinschaft betrachtet werden muß, daß er aber durch die sakramentale Gemeinschaft, welche Ausdruck des Lebens der Kirche und Mittel für das geistliche Wachstum jedes ihrer Glieder ist, vermehrt wird. Das muß bedacht werden, damit man das Problem des Glaubens als Bedingung der Einheit nicht auf unzulängliche Weise angeht« (Nr. 3). Sooft also bei weiteren Arbeiten im Dialog ein Schatten entdeckt wird, der die alarmierende Sorge wachruft, daß man auf ein Ungenügen des hl. Glaubens gestoßen sei, wird die Kommission dies solange nicht als ein verbietendes Hindernis für die sakramentale Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen ansehen dürfen, als sie noch nicht überprüft hat, ob es zu dem entdeckten Schatten vielleicht wegen der verweigerten Gemeinschaft kam und er überwunden würde durch jenes geistliche Wachstum, das aus der sakramentalen Gemeinschaft erflösse. Denn »die Kirche ernährt und entwickelt durch die Sakramente die Gemeinschaft des Glaubens ihrer Glieder« (Nr. 6).

Unzweideutig bekennt sich die Erklärung zur Wichtigkeit und Unverletzlichkeit der kirchlichen Glaubensformeln. Deren Geringachtung gilt als schwerer Verlust und als Verstoß gegen die Glaubenseinheit. Doch dieses Bekenntnis wird in einer Form ausgesprochen, die zugleich die historische Kontingenz der Formulierungen aufleuchten läßt. Denn sie wurden zu einem bestimmten Zeitpunkt geschaffen, und sie konnten in früherer Zeit und können noch heute mit anderslautenden Formulierungen koexistieren, soferne gewisse Bedingungen erfüllt sind. Auch ist es evident, daß in bestimmten Fällen konkrete Entwicklungen, die in einem Teil der Christenheit eintraten, von dem anderen Teil als legitime Entwicklungen betrachtet wurden. Die stets als Vorbedingung für die Einheit in den Sakramenten eingeforderte Einheit im Glauben war deshalb nie gleichbedeutend mit einer Forderung auf Einheitlichkeit in den Formulierungen. Die Erklärung von Bari erscheint uns zukunftsweisend für die weitere Arbeit im Dialog, weil die Kommission, die in ihr ein klares Bekenntnis aussprach zur Unverletzlichkeit und historischen Kontingenz der kirchlichen Glaubensformulierungen, auch Kriterien erarbeitete, an denen die Legitimität von Entwicklungen überprüft werden kann, die in einem Teil der Christenheit erfolgten. In den Jahrhunderten des Schismas zwischen Griechen und Lateinern gingen beide Seiten in Einzelfragen der Lehrentwicklung ihren je eigenen Weg. So steht die klarstellende Untersuchung an, ob die verschiedenen Ausformulierungen der kirchlichen Lehre, zu denen es bei beiden Dialogpartnern kam, »als ein legitimer Ausdruck des Glau-

bens betrachtet werden (können), der die Sakramentengemeinschaft nicht unmöglich macht« (Nr. 32). Indem die Dialogkommission von konkreten Entwicklungen in einem Teil der Christenheit spricht, die legitim sein können, weist sie die aprioristische Haltung jener Apologetik als ekklesiologisch unrichtig ab, die kirchlichen Lehrentwicklungen nur dann Legitimität und Gültigkeit zuerkennen wollte, wenn diese auf ökumenischen Konzilien sanktioniert wurden. Dies eröffnet neue Wege im Dialog und zeigt die richtige Methode auf für weitere wichtige Schritte[8].

Bezüglich der sogenannten Initiationssakramente befaßt sich das Dokument mit der unterschiedlichen Spendepraxis von Katholiken und Orthodoxen. Es stellt fest, daß kontingente Bedingungen der Geschichte die Unterschiede herbeiführten, und macht klar, daß verschiedenes pastorales Vorgehen, sofern es die nötigen Bedingungen wahrt, ebenso legitim sein kann wie unterschiedliches Formulieren in der kirchlichen Glaubensverkündigung. Doch werden anders als in den Passagen, in denen von den verschiedenen Lehrformulierungen und ausdrücklich auch von den Bedingungen ihrer Kombinierbarkeit die Rede ist, die nötigen Bedingungen für die Legitimität unterschiedlichen pastoralen Vorgehens nicht niedergeschrieben. Nur wird »in Erinnerung gerufen, daß das 879/80 gemeinsam durch die beiden Kirchen gefeierte Konzil von Konstantinopel festgesetzt hat, jeder (Patriarchal-)Sitz solle die alten Gewohnheiten seiner Überlieferung beibehalten, die Kirche von Rom ihre eigenen Gewohnheiten, die Kirche von Konstantinopel die ihrigen, ebenso die orientalischen Throne« (Nr. 53). Diese pauschalen Worte am Schluß der Erklärung lassen aber unausgesprochen, auf welche Gewohnheiten sie genau vom genannten Konzil bezogen wurden, wie weit oder wie eng also die Variabilität sein darf, die sie rechtfertigen können. Der Hinweis auf das Konzil möge daher von Kirchenhistorikern als Forschungsauftrag verstanden werden.

Darüber, daß es mancherorts in der katholischen Kirche die Zulassung zur hl. Kommunion vor der Spendung der Firmung gibt, kam es zu einer Kontroverse, die für nicht wenige Mitglieder der Kommission eine Überraschung bedeutete. Als Folge davon heißt es im Dokument: »Man muß sich auch fragen, ob für die Initiationssakramente ein Unterschied in der liturgischen Praxis zwischen den beiden Traditionen ein Problem unterschiedlicher Lehre aufwirft, welches als ernsthaftes Hindernis für die Einheit betrachtet werden könnte« (Nr. 4). Die diesbezügliche Antwort in der gemeinsamen Erklärung läßt an Klarheit zu wünschen übrig. Nach einer Benennung »wesentlicher Lehrpunkte über die Taufe, über die sich die beiden Kirchen einig sind« (Nr. 49), und nach dem Erwähnen von Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Taufe (Nr. 50) und der Reihenfolge in der Spendepraxis (Nr. 51) heißt es nur: »die pastorale Praxis darf nie den Sinn der ursprünglichen Überlieferung und ihre Bedeutung für die Lehre vergessen« (Nr. 51). Nicht einmal versucht wird eine Aussage, die erläutert hätte, wann Gründe vorliegen, um derentwillen eine Verdunklung der reinen Überlieferung zu befürchten sei, und wie Divergenzen von solch gefahrvoller Art abzugrenzen wären von den Unterschieden in der Praxis, die legitime alte Gewohnheiten darstellen, denen schon 879/80 zugestimmt wurde.

---

[8] Hinsichtlich der Filioque-Frage haben wir unter Anwendung der in der Erklärung von Bari empfohlenen Methode nach einer Lösungsmöglichkeit gesucht in unserem Beitrag: »Ist das Filioque noch kirchentrennend?«, *Theol.-prakt. Quartalschrift* 137 (1989) 248—258.

4) Mehrfach betont die Kommission in der Erklärung von Valamo expressis verbis, daß das Gesagte hindrängt auf die Weiterführung angeschnittener Fragen und daß es dabei hilfreich ist. Unserem bisherigen Verfahren gemäß wollen wir wieder darauf verzichten, die Aussagen zu überblicken, bezüglich derer beide Partnerkirchen des Dialogs voll übereinstimmen, und nur wenige Punkte herausgreifen, die von besonderem Gewicht für die weitere Arbeit der Kommission erscheinen.

Es heißt in der Erklärung: »Durch seine Weihe erhält der Bischof alle Vollmachten, die zur Erfüllung seiner Aufgaben notwendig sind« (Nr. 29), und: »Durch seine Weihe wird jeder Bischof Nachfolger der Apostel, welche auch immer die Kirche ist, der er vorsteht, oder welche Vorrechte diese Kirche auch hat unter den übrigen Kirchen« (Nr. 49). So wird außer Streit gestellt, daß das Weihesakrament den Bischöfen die geistliche Würde und die verantwortungsvollen Pflichten ihres Dienstes überträgt, und daß allen Bischöfen durch die Weihe dieselbe Amtsvollmacht gegeben wird. Das 2. Vat. Konzil hat eine innerkatholische Unsicherheit bezüglich der Relation zwischen Priester- und Bischofsweihe behoben. So konnte katholischerseits diese Aussage mit der erforderlichen Klarheit gemacht werden, um tief wurzelnden orthodoxen Besorgnissen zu begegnen, die katholische Ekklesiologie sähe im Papst etwas wie ein Überbischofstum. Auch wurde ausdrücklich herausgestellt (Nr. 27 und 29), daß es der kanonischen Rechtmäßigkeit bedarf, damit ein Bischof geweiht werden und er als Geweihter seine Amtsvollmachten ausüben kann. Daß die katholische Ekklesiologie herkömmlicherweise zwischen »potestas ordinis« und »potestas regiminis« unterscheidet, ist also nicht unbegründet, und dem Mißverständnis wird gesteuert, daß hohe Wertschätzung für die Sakramentalität der Bischofsweihe zwinge, neben der sakramentalen Weihe jede andere Grundlage für Amtsausübung in der Kirche in Zweifel zu ziehen. Eine Klärung dieser Art, die hitzigen Streitereien der letzten Jahrhunderte den Boden entzieht, erlaubt zu hoffen, daß manches Kapitel konfessioneller Polemik zwischen unseren beiden Kirchen, das ähnlich der Kontroverse um den Augenblick der Konsekration der eucharistischen Gaben nach dem Ausbruch des Schismas aufgebläht wurde, bei ehrlichem Aufeinander-Hinhören zur Ruhe kommen wird. Entbrannten die meisten Streitfragen doch deswegen, weil man den echten »Sitz im Leben« für die Aussagen und kirchlichen Lebensformen der anderen nicht zur Kenntnis nahm, sondern ihnen aus Mißverständnis Motive unterstellte, die ihnen ferne lagen.

Besondere Hoffnung machen die Schlußworte der Erklärung (Nr. 55), die auffordern, das Thema des Primats des Bischofs von Rom nicht als isoliertes Problem zu betrachten, vielmehr das Gespräch darüber anzugehen mit Blick auf die Notwendigkeit einer Gemeinschaft zwischen den Ortskirchen: »Im Laufe ihrer Geschichte hat die Kirche im Osten und im Westen verschiedene Formen der Ausübung der Gemeinschaft unter den Bischöfen gekannt: Austausch von Briefen, Besuche von einer Kirche bei einer anderen, aber hauptsächlich das synodale oder konziliare Leben. Seit den ersten Jahrhunderten hat sich eine Unterscheidung und Rangordnung zwischen den Kirchen älterer Gründung und denen jüngerer Gründung, zwischen Mutterkirchen und Tochterkirchen, zwischen den Kirchen der Hauptstädte und den mehr am Rande liegenden Kirchen herausgebildet. Diese Rangordnung oder taxis hat bald ihren kirchenrechtlichen Ausdruck in den Kanones der Konzilien gefunden, besonders in denen, die im Gesamt der Kirchen des Ostens und des Westens angenommen wurden. ... Selbst wenn diese Kanones nicht immer im Osten und im

Westen im gleichen Sinne ausgelegt wurden, gehören sie doch zum Erbgut der Kirche. Sie haben den Bischöfen, die bestimmte Metropolitansitze oder größere Kirchen innehatten, in der Organisation des synodalen Lebens der Kirche einen besonderen Platz eingeräumt« (Nr. 52). Es ist einer theologischen Dialogkommission angemessen, bei einem Thema, dem eine der Schwesterkirchen größtes geistliches Gewicht beimißt und worin sie eine Kernfrage ihrer Ekklesiologie erblickt, sich gegen die Vorgehensweise polemischer Apologeten zu verwahren, die selbst die wichtigsten Fragen wie isolierte Einzelthemen abhandeln, weil sie hoffen, sie dann umso leichter angreifen und abschmettern zu können. Über ein Thema von großem Gewicht kann eine theologische Dialogkommission nur dann die Beratung in einer ihrem kirchlichen Auftrag würdigen Weise aufnehmen, wenn sie sich alle Mühe gegeben hat, den vollen ekklesiologischen Kontext der Fragestellung zu erfassen und in allen seinen Voraussetzungen und Konsequenzen mit zu bedenken. Der Aufruf in der Erklärung von Valamo zur Kontextualisierung des Papstthemas erscheint uns als großes Hoffnungszeichen für den Dialog.

»Auf den ökumenischen Konzilien, die in kritischen Augenblicken im Heiligen Geist versammelt waren, haben die Bischöfe der Kirche mit höchster Autorität gemeinsam Glaubensentscheidungen getroffen und Kanones erlassen, um die Überlieferung der Apostel unter geschichtlichen Bedingungen zu bestätigen, welche unmittelbar den Glauben, die Einheit und das Werk der Heiligung des ganzen Volkes Gottes bedrohten und so die Existenz der Kirche selbst und ihre Treue zu ihrem Gründer, Jesus Christus, aufs Spiel setzten« (Nr. 54), legt die Dialogkommission dar. Sie fügt keine Konklusion an die Feststellung an. Aber es ist nur zu evident, daß es kritische Augenblicke des öfteren gab, und daß es um der Treue der Kirche zu ihrem Gründer willen mehrfach der Bestätigung der Überlieferung der Apostel unter geschichtlichen Bedingungen bedurft hätte und heute wieder bedarf. Ohne es direkt auszusprechen, fragt die Kommission hier nach der Gegenwart. Wird ihre Arbeit hilfreich sein, damit im dritten Jahrtausend auf angemessene Weise wieder geschieht, was in den Jahrhunderten der gemeinsamen Konzilien von der Kirche getan wurde, was aber im zweiten Jahrtausend unterblieb?

5) Der hier versuchte Durchblick ist weit davon entfernt, eine Würdigung der bisher von der Dialogkommission verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen zu sein. Wir haben dies bereits mehrfach unterstrichen. Stünde es uns überhaupt zu, eine Würdigung zu unternehmen? »Nemo iudex in propria causa«. Wer als Mitglied der Kommission von Anfang an alle Wege und Umwege der Beratungen in Unterkommission, Koordinierungskommission und Plenum mitging, über Aussagen, die enthalten sind, und über solche, die es nicht sind, mitfocht und in allzu vielen Fällen nur allzugut weiß, warum im Endtext wirklich steht, was da steht, welchen Wandlungen der Text unterworfen war, welche Rücksichten erforderlich wurden, welche mehr und welche weniger berechtigten Wünsche in Erfüllung gingen und welche nicht, welcher Zeitdruck manchmal die Beratungen erschwerte, welche Verzögerungen es gab usw., kann unseres Erachtens das Ergebnis der Arbeit nicht unbefangen würdigen. Er soll das Urteil über die Reife der erreichten gemeinsamen Aussagen anderen überlassen. Wir haben aus diesem Grund bewußt davon Abstand genommen, uns zur Darstellung der gemeinsamen theologischen Lehrüberzeugung beider Kirchen in den gemeinsamen Erklärungen zu äußern; wir wollten auch jede

Stellungnahme darüber vermeiden, ob die Dokumente vielleicht Wichtiges verschweigen und statt dessen weniger Bedeutsames vortragen. Denn Lob und Tadel für die Arbeit der Kommission können nur dann fruchtbar sein, wenn sie von Unbefangenen kommen. Vielleicht kann unsere Unterlassung sachverständige Leser veranlassen, zur Feder zu greifen und die kritische Würdigung nachzutragen.

Was also war unser Ziel? Da, wie wir eingangs sagten, die Vermutung nicht von der Hand gewiesen werden kann, daß eine erste Phase des Dialogs beendet sei, wollten wir darüber nachdenken, was dann aus dem bisher gemeinsam Gesagten als tragfähige Basis für Untersuchungen zu den der orthodoxen und der katholischen Kirche nicht mehr schlichtweg gemeinsamen Themen in eine neue Phase hinüberleiten könnte. Nicht um den theologischen Ertrag der bisherigen Kommissionsarbeit und um den Wert des Erreichten ging es uns also in diesen Zeilen, denn über diesen haben andere zu urteilen, sondern um eine Bestandsaufnahme über das, was hilfreich sein könnte beim Erfüllen künftiger Pflichten.

Eine solche Bestandsaufnahme ist freilich nicht Aufgabe eines einzelnen Kommissionsmitglieds. Sie ist Sache der ganzen Kommission. So mag, was wir vortrugen, ein vorbereitender Beitrag sein für eine Antwort auf die Frage nach dem jetzt erlangten »status quaestionis«. Ohne sich um die Antwort auf diese Frage bemüht zu haben, wird die Kommission kaum an neue Aufgaben herantreten können. Wenn unsere bescheidenen Überlegungen dabei behilflich sind und wenn sie einzelne Leser veranlassen, sich über die Qualität der bisherigen theologischen Arbeit der Kommission zu äußern, ist unser Ziel erreicht.

Die Beziehungen zwischen der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz aus orthodoxer Sicht

von Augoustinos Labardakis, Bonn

Seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts gibt es in Deutschland zwar namhafte griechisch-orthodoxe Kirchengemeinden, die Gesamtzahl der griechisch-orthodoxen Christen war aber im Vergleich zu den anderen christlichen Kirchen eher unbedeutend. Erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges wurden die in Deutschland lebenden orthodoxen Griechen in einer eigenen Eparchie zusammengefaßt. Bis dahin waren die wenigen Pfarrgemeinden dem Erzbistum von Thyateira und Großbritannien unterstellt. Mit der Migration griechischer Arbeitnehmer und ihrer Familien auch in die Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) nahm aber die Zahl der Gläubigen derart zu, daß das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel im Jahr 1963 die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland errichtete. Das war ein wichtiger Einschnitt in der Geschichte der griechischen Orthodoxie in Deutschland, nahm doch von diesem Zeitpunkt an die Orthodoxie auch hierzulande als Kirche mehr und mehr Gestalt an. Von Anfang an war allein die Metropolie — von den anderen orthodoxen Gemeinden in Deutschland zu schweigen — die zahlenmäßig drittgrößte Kirche der Bundesrepublik.

Sicherlich gab es vor der Gründung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland auch Begegnungen einzelner Geistlicher und Gemeinden mit den anderen Kirchen. Sie waren aber zumeist formaler und oberflächlicher Art und konnten keine engen Kontakte zur Folge haben. Mit der Gründung und Organisation einer eigenen Eparchie aber war eine Basis gegeben, von der aus ökumenische Beziehungen und zwischenkirchliche Begegnungen geknüpft und immer mehr intensiviert werden konnten. Sowohl für die orthodoxen Griechen als auch für die westlichen Kirchen begann nun etwas Neues: Alle Beteiligten ahnten, daß hier eine Chance gegenseitigen Kennenlernens vor ihnen lag und man sich um eine Annäherung der Kirchen bemühen konnte, und zwar auf allen Ebenen.

Durch die besondere ökumenische Situation in Deutschland, wo zwei große christliche Kirchen im Laufe der Jahrhunderte vom Gegeneinander zum Nebeneinander und in unserer Zeit sogar zum kirchlichen Miteinander kamen, war der kirchliche Boden bereitet, auch eine dritte, die griechisch-orthodoxe Kirche, mit hineinzunehmen in die wachsende ökumenische Gemeinschaft der Kirchen. Dabei ging es nicht nur um Begegnungen zwischen Bischöfen und Ökumene-Experten, vielmehr fand das Kennenlernen in den Gemeinden und im alltäglichen Umgang der Gläubigen miteinander am Arbeitsplatz, in Schule und Universität, in Haus und Nachbarschaft statt.

Besonders bedeutsam ist in dieser Entwicklung das Jahr 1972 geworden. Denn zu dieser Zeit erkannte man, daß die Migration der griechisch-orthodoxen Familien in Deutschland etwas Bleibendes sein würde. Die Familien fingen an, sich mehr und mehr in die deutsche Arbeits- und Lebenswelt zu integrieren; und auch die griechische Kirche fügte sich in die deutsche Ökumene ein. Mit Beginn dieses selben Jahres trat Metropolit Irineos (Galanakis) an die Spitze der Metropolie, ein ökumenisch aufgeschlossener, tatkräftiger und sowohl kirchlich als auch sozial ungemein aktiver Bischof. Von jetzt an wurde die Metropolie wirklich »Fleisch« in Deutschland. Es begann eine Konsolidierung ihrer etwa 50 Pfarrgemeinden, es wurde eine den deutschen Gesetzen entsprechende kirchliche Verwaltung aufgebaut, die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland erhielt eine Verfassung und im Laufe weniger Jahre in allen Bundesländern die Körperschaftsrechte, die finanzielle Lage wurde geordnet, mit einem Wort: die griechisch-orthodoxe Kirche in Deutschland, ihre Geistlichen und Gläubigen begannen, gezielt eine angestrengte und intensive Aufbauarbeit zu leisten.

Eng verbunden mit diesem innerkirchlichen Geschehen waren die Wirkungen nach außen, d. h. nicht nur in das öffentliche Leben, sondern auch in die deutsche Ökumene hinein. Dort wurde uns eine Tür geöffnet, und wir wurden brüderlich in die ökumenische Gemeinschaft der deutschen Kirchen aufgenommen.

Vor dem Hintergrund dieser Geschichte unserer Griechisch-Orthodoxen Metropolie hier in Deutschland zeichnet sich auch die Entwicklung unserer Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche in diesem Land ab. Sie entwickelten sich in mehreren Stufen. Am Anfang standen die persönlichen Begegnungen bei offiziellen Anlässen: Die Bischöfe und Pfarrer trafen bei gesellschaftlichen, staatlichen und kirchlichen Ereignisse zusammen so wie auf örtlicher Ebene die Gläubigen. Es folgten die gegenseitigen Einladungen zu Gottesdiensten und Kirchenfesten. Die Griechisch-Orthodoxe Metropolie, die noch kaum über die nötigen Räumlichkeiten verfügte, um selbst größere Veranstaltungen zu organisieren, folgte gern den Einladungen der Schwesterkirche zu Symposien, Akademietagungen und Kolloquien. Zwischen Geistlichen und Laien beider Kirchen wurden auf diese Weise mannigfache Beziehungen angeknüpft; in gemeinsamer Arbeit lernte man sich gegenseitig kennen und auch die Probleme des anderen verstehen. Aufgeschlossenheit und Interesse auf beiden Seiten führten zu immer neuen persönlichen Kontakten und auch zu Freundschaften, die sich seither in jahrzehntelanger Zusammenarbeit bewähren konnten. Ein nächstes Stadium der Beziehungen begann damit, daß die Griechisch-Orthodoxe Metropolie als Folge dieser Kontakte sehr bald viel praktische Hilfe und ideelle Unterstützung ihrer kirchlichen Arbeit erfahren durfte. Die wichtigsten dieser Hilfeleistungen muß ich hier doch erwähnen, damit deutlich wird, wie sich dabei immer die materielle Gabe mit dem geistlichen Austausch verband. Die Überlassung von Gotteshäusern und kirchlichen Räumen an die orthodoxen Gemeinden brachte der westlichen Kirche den orthodoxen Gottesdienst und die griechischen kirchlichen Feste nahe. Es ist kein Zufall, daß gerade dort, wo eine solche Hilfe vom katholischen Bistum erfolgte, die Beziehungen zwischen der durch das nun »eigene« Gotteshaus neu belebten orthodoxen Gemeinde und der katholischen Kirche besonders intensiv sind. Eine besondere Tradition, die letztlich auf katholische Anregung zurückgeht, soll in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben: Alljährlich findet im Juni die »Griechenwallfahrt« zu Ehren des

hl. Slawenapostels Methodios in die Wallfahrtskirche »Unserer Lieben Frau auf dem Schönenberg« bei Ellwangen statt. Auch hier sind die lebendigsten Beziehungen zwischen unseren Kirchen dadurch entstanden.

Ähnliches gilt von der Aufnahme orthodoxer Stipendiaten durch die deutschen Diözesen und von ihrer Betreuung durch das Ostkirchliche Institut der Deutschen Bischofskonferenz in Regensburg. Hier werden Beziehungen nicht nur in der Gegenwart, sondern auf die Zukunft hin geschaffen und gepflegt, und es ist sicher, daß beide Kirchen in mehr als einer Hinsicht Gewinn davon haben. Die orthodoxen Stipendiaten, meist Akademiker, die zum »Nachstudium« nach Deutschland kommen, sind sozusagen »Botschafter« ihrer Kirche, und sie kehren zurück als solche, die wichtige ökumenische Erfahrungen sammeln durften und diese als Multiplikatoren weitergeben.

Noch ausgeprägter ist ein solcher geistiger und geistlicher Austausch möglich geworden durch die Errichtung zweier Lehrstühle für Orthodoxe Theologie an deutschen Universitäten. Lehrstuhlinhaber sind griechisch-orthodoxe Professoren der Theologie. Beide Lehrstühle verdanken wir vor allem dem Entgegenkommen, der Hilfe und der Bereitschaft zum Opfer von seiten der Katholisch-Theologischen Fakultäten, aber auch der Unterstützung durch die Bistümer und durch staatliche Stellen. Auch wenn dies bis jetzt nur relativ bescheidene Anfänge orthodoxer wissenschaftlicher Theologie in Deutschland sind, befruchten sie doch die kirchliche und theologische Arbeit aller Kirchen hierzulande. Natürlich leisten sie zuerst der eigenen Kirche einen wichtigen und sehr notwendigen Dienst. Unentbehrlich ist aber auch der Beitrag von orthodoxer Seite zur Besinnung auf vorhandene Gemeinsamkeiten unserer Kirchen sowie zur Klärung dessen, was uns noch immer trennt. Man wird überhaupt sagen dürfen, daß diese orthodoxen Lehrstühle zielstrebig und bewußt darauf hinwirken, ihre theologische Arbeit in die gemeinsamen kirchlichen Bemühungen einzubringen.

Bereits an diesen wenigen Beispielen wird deutlich, wie vielfältig, aber auch wie intensiv die Beziehungen zwischen der griechisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche sich hierzulande entwickelt haben. Natürlich vollzog sich solche Entwicklung nicht im luftleeren Raum, sondern im Hier und Jetzt der kirchengeschichtlichen Situation unseres Jahrhunderts in einem Land, das, wie schon gesagt, in besonderer Weise geeignet ist, eine ökumenische Gemeinschaft der Kirchen zu fördern. An anderer Stelle[1] bin ich auf die Besonderheit der ökumenischen Situation in Deutschland ausführlich eingegangen. Hier möchte ich nur soviel sagen, daß unsere Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche in Deutschland eingebettet sind in die gesamtökumenische Lage dieses Landes; damit sind sie auch den Wechselwirkungen unterworfen, wie sie zwischen allen christlichen Kirchen in Deutschland bestehen.

Die Griechisch-Orthodoxe Metropolie ist mehr und mehr in die deutsche Ökumene hineingewachsen. Sie sucht und pflegt die Begegnungen mit den westlichen Christen auf allen Ebenen der ökumenischen Arbeitskreise. In die »Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)« wurde sie in demselben Jahr

---

[1] *Metropolit Augoustinos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa:* Die Ökumene in Deutschland und die Griechisch-Orthodoxe Metropolie, hg. v. *Kommissariat der der Deutschen Bischöfe,* (Dokumente 7), Bonn 1983.

aufgenommen wie die Deutsche Bischofskonferenz, nämlich 1974. In praktischer und theologischer Arbeit, im Austausch und in der Auseinandersetzung über Zeitfragen und kirchliche Probleme arbeiten wir auch dort eng zusammen. Daß sich durch die Zusammenarbeit überhaupt ein Vertrauensverhältnis zwischen unserer Metropolie und den römisch-katholischen Bistümern herausgebildet hat, beweisen auch die regelmäßigen Einladungen an uns, an den Veranstaltungen des Deutschen Katholikentages mitzuwirken. Dabei ist die griechisch-orthodoxe Kirche wirklich als Partner in der kirchlichen Arbeit, insbesondere des Verkündigungsdienstes akzeptiert. Vor allem mit der Kölner Erzdiözese gab es — entweder in Bonn oder Köln — eine ganze Reihe von Veranstaltungen entweder anläßlich oder zum Gedächtnis von Ereignissen, die für die ökumenische Geschichte zwischen Rom und Konstantinopel von Bedeutung sind.

Wenn ich die Entwicklung der zwischenkirchlichen Beziehungen zwischen uns und der Deutschen Bischofskonferenz auf diesen Seiten auch nur in großen Zügen darstellen kann, so wird vielleicht doch deutlich geworden sein — und ich möchte das auch noch einmal betonen —, daß in den ersten anderthalb Jahrzehnten des Bestehens unserer Metropolie eine Annäherung der römisch-katholischen und der griechisch-orthodoxen Kirche in Deutschland stattgefunden hat. Und zwar eine Annäherung in dem Sinne, daß wir uns immer besser gegenseitig kennengelernt haben, weil wir zahlreiche Kontakte anknüpfen konnten, daß wir mit großem Interesse innerlich und äußerlich an den Ereignissen der Schwesterkirche teilnehmen und daß inzwischen auf Gemeindeebene wie im regionalen und überregionalen Bereich vielfältige Beziehungen zwischen uns bestehen. Die bisher höchste Stufe der kirchlichen Zusammenarbeit und gleichsam ihr Höhepunkt ist die Bildung einer »Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz« im Jahr 1980. Diese Kommission entstand einmal wegen der praktischen Bedürfnisse, wie sie in der Arbeit der Kirchengemeinden auftreten; d.h., daß die theologische Arbeit dieser Gemeinsamen Kommission nicht Selbstzweck ist, sondern immer im Blick auf die Gemeinden getan wird und den Gläubigen dient. Zum andern versucht sie, die Themen und Ergebnisse des Panorthodoxen/Römisch-Katholischen Dialogs aufzuarbeiten und an die Geistlichen und Gläubigen unserer Kirchen weiterzugeben. Das Ziel unserer Zusammenarbeit ist also einmal die Lösung praktischer Fragen vor allem des pastoralen Dienstes, die die katholischen und orthodoxen Christen im Nebeneinander ihrer Gemeinden beschäftigen oder gar belasten; zum andern aber findet in dieser Kommission der theologische Dialog vor Ort statt.

Das »Gemeinsame Wort« dieser Kommission über »Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft« aus dem Jahr 1989 macht bereits durch seinen Titel den Charakter dieser Arbeit deutlich. Es wurde zusammen mit den entsprechenden offiziellen Äußerungen der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche von München 1982, Bari 1987 und Valamo 1988 veröffentlicht.[2] Anläßlich dieser Veröffentli-

---

[2] *Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel, Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa, Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland*: Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft. Bonn 1989 und: *Katholische-Nachrichtenagentur Dokumentation*, Nr. 3, (21.6.1989).

chung des Dokuments unserer Kommission zum Sakrament der Eucharistie sagte der Bischof von Würzburg, Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, in einem Interview: »Bei dem, was wir in unserer gemeinsamen Arbeit tun konnten, ist für mich das wichtigste, daß wir es in Verbindung mit unseren Kirchen tun durften, daß wir also nicht nur eine Expertengruppe waren, die versucht hat, irgendwelche Einsichten zu formulieren. Es ist zudem im Zusammenhang mit dem internationalen Dialog geschehen unter Berücksichtigung der Ergebnisse dieses Bemühens...«.[3] Ich selbst bin übrigens der Meinung, daß dieses Papier eine Rezeptionsaufgabe hat und helfen soll, daß das, was im internationalen Dialog geschieht, in den Gemeinden angenommen werden kann. Das wird für die Priester und Gläubigen unserer Kirchen von großer Bedeutung sein, weil es dazu beiträgt, daß wir uns in der wichtigen Frage der Eucharistie besser kennenlernen und verstehen.

Natürlich ist die Entwicklung eines guten Verhältnisses zwischen der römisch-katholischen und der griechisch-orthodoxen Kirche hier in Deutschland auch auf dem Hintergrund der fortschreitend guten Beziehungen zwischen der Kirche Konstantinopels und Roms zu sehen. Gerade die sechziger und siebziger Jahre, die so bedeutsam für eine Annäherung der beiden Kirchen in Deutschland waren, brachten ja auch entscheidend wichtige Ereignisse für die Geschichte beider Kirchen, die die Bereitschaft zur Versöhnung und zur Überwindung der Trennung zeigten. Unter Patriarch Athenagoras I. und Papst Paul VI. kamen Rom und Konstantinopel überein, den gegenseitigen Bann von 1054 dem Vergessen anheim zu geben; zehn Jahre später geschah in der Peterskirche zu Rom der Kniefall des Papstes vor dem Abgesandten des Patriarchen; und schließlich begann der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxie und der römischen Kirche. Das Vertrauensverhältnis, das damit entstand, durchdrang die Kirche und brachte auf lokaler Ebene die schönsten Früchte, denn auch hier bildete sich mit dem gegenseitigen besseren Kennenlernen und mit wachsendem Verständnis füreinander Vertrauen, und man gelangte in Theorie und Praxis zu partnerschaftlicher Zusammenarbeit. Daß ökumenische Gemeinschaft auf hoher und höchster Ebene sich in die Bistümer und Gemeinden hinein auswirkte, daß andererseits die Ökumene der Gemeinden und die der Hierarchen in Wechselwirkung miteinander stehen, dafür möchte ich zwei Beispiele anführen: Die Gemeinsame Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland nutzte eine ihrer Sitzungen dazu, das Ökumenische Patriarchat zu besuchen. Es war ein für alle Teile denkwürdiges Ereignis, das die theologische mit der kirchlichen Begegnung vereinte. Von noch größerer Bedeutung war der Besuch des Metropoliten von Myra, Prof. Dr. Chrysostomos Konstantinidis, aus dem Phanar in Deutschland im Frühjahr 1989. Dies war nicht in erster Linie eine Reise, um die eigene Kirche zu besuchen. Vielmehr folgte der Metropolit der Einladung der beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland, die der Rat der EKD und die Deutsche Bischofskonferenz ausgesprochen hatten. Und so trug sein Aufenthalt in Deutschland vor allem einen ausgeprägten ökumenischen Charakter und war auch eine Erwiderung auf mehrere Besuche evangelischer und katholischer deutscher Bischöfe in Konstantinopel. Sowohl für die deut-

[3] »Mitte des kirchlichen Lebens« Bedeutung des neuen orthodox-katholischen Dokuments über die Eucharistie erläutert (Interview mit *Metropolit Augoustinos von Deutschland* und Bischof Dr. Paul-Werner Scheele von Würzburg), *Katholische Nachrichtenagentur, ÖKI*, Nr. 26, (21.6.1989), S. 8.

sche Ökumene als auch für das Ökumenische Patriarchat war dieser Besuch von großer Bedeutung; er war außerdem ein Zeichen dafür, daß alle weltweiten Bemühungen um ökumenische Gemeinschaft auf höchsten Ebenen in den weltumfassenden Konferenzen ihre Entsprechung finden müssen in den regionalen und lokalen zwischenkirchlichen Begegnungen. Im 20. Jahrhundert sind in der ökumenischen Bewegung wichtige Schritte auf die kirchliche Einheit hin getan worden, die kaum mehr rückgängig zu machen sind. Sie müssen aber auch ständig von den Ortskirchen, den Bistümern und Gemeinden gelebt und aufs neue realisiert werden. Dazu war dieser Besuch eine große Hilfe, gerade weil er einen rein kirchlichen Charakter trug.

Zusammenfassend wird man über das gegenwärtige Verhältnis zwischen der römisch-katholischen und der griechisch-orthodoxen Kirche in Deutschland sagen dürfen, daß im letzten Vierteljahrhundert ein ökumenischer Prozeß stattfand, wie wir ihn kaum erahnen konnten und erwarten durften. Das geschah in einem Land, das seit mehreren Jahrhunderten eine kirchliche Spaltung durchlebt und erleidet. Diese Spaltung hat aber auch zur Folge, daß den Christen in Deutschland ein Nebeneinander mehrerer Kirchen durchaus vertraut ist und daß sie die Sehnsucht und auch den Antrieb haben, diese Spaltung zu überwinden. Ganz anders ist die Situation der Griechen. Sie kommen aus einem Land, das kirchlich einheitlich ist und nur orthodoxe Gemeinden und in der Öffentlichkeit allein orthodoxes kirchliches Leben kennt. Die Möglichkeit der Begegnung mit evangelischen oder katholischen Christen ist in Griechenland praktisch nicht vorhanden. Deshalb ist das Bild, das ein griechisch-orthodoxer Christ von der westlichen Kirche hat, bis heute geprägt von traumatischen Erlebnissen der Kirchengeschichte vor allem des Mittelalters. So stehen bei den Griechen nicht nur eine andere Mentalität, ein unterschiedliches kulturelles und historisches Bewußtsein, sondern auch der Mangel an jeder Erfahrung im Umgang mit anderen Christen und sicher auch fehlende praktische und theoretische Kenntnisse über die anderen Kirchen der Entwicklung eines ökumenischen Verständnisses entgegen. Daß trotz alledem die griechisch-orthodoxen Christen in Deutschland und ihre Geistlichen, für die das oben Gesagte genauso zutrifft, die Chance der Begegnung mit den westlichen Christen begriffen und ergriffen haben, ist großartig. Zwar ist es für eine Eparchie des Ökumenischen Patriarchats, das ja zu den Initiatoren der ökumenischen Bewegung unserer Epoche gehört, selbstverständlich, ökumenisch offen zu sein. Ohne das Verständnis und die Mitwirkung des Pleroma, des Kirchenvolks, bleiben aber alle ökumenischen Bemühungen oberflächlich. Während der fünfundzwanzig Jahre des Bestehens unserer Metropolie hat die griechisch-orthodoxe Kirche in Deutschland einen Lernprozeß durchgemacht, der zu einer intensiven Begegnung mit den westlichen Kirchen führte, und zwar nicht nur, wie es vonseiten der anderen orthodoxen Kirchen z.T. geschieht, von Bischof zu Bischof, sondern tatsächlich von Gemeinde zu Gemeinde, von Christ zu Christ. Die orthodoxen Christen aus Griechenland haben in Deutschland gelernt und erfahren, *daß* und *wie* Ökumene möglich ist. Und unsere Geistlichen und Gläubigen wollen die ökumenische Begegnung und Zusammenarbeit. Sie ist ein Teil ihrer Integration in die deutsche, auch in die kirchliche Lebenswelt, wobei allerdings die eigene griechisch-orthodoxe Identität nicht aufgegeben werden soll. Jedenfalls werden jahrhundertealte Ressentiments abgebaut, das gegenseitige Kennenlernen führt zum Verstehen und schließlich zum Verständnis füreinander. In einer Zeit, da in der Ökumene die Theologie leider zu oft auf

ein Minimum beschränkt wird, sind wir uns dabei mit den katholischen Brüdern und Schwestern darin einig, daß wir im Interesse einer verheißungsvollen Ökumene vor allem gemeinsam theologisch arbeiten sollten. Die Ergebnisse solcher Arbeit müssen dann den einzelnen Christen vermittelt und nahegebracht werden. Das ist durchaus möglich, aber ohne seriöse theologische und pastorale Bemühungen werden wir kein Fortschreiten auf dem Weg zur kirchlichen Einheit erwarten dürfen.

Nicht unerwähnt soll bleiben, daß all das, was uns hier in Deutschland an ökumenischer Annäherung und Gemeinschaft gelingt, nicht ohne Wirkung auf die Kirche in Griechenland bleibt. Man darf in dieser Hinsicht die Bedeutung derjenigen, die in die Heimat zurückkehren, nicht unterschätzen. Überhaupt wirken sich die engen Kontakte, die die Migranten mit der Heimat haben, positiv im Sinne der Verbreitung des ökumenischen Gedankens aus. Auf diese Weise breitet sich der ökumenische Lernprozeß unter den orthodoxen Griechen aus, ein Lernprozeß, der zweierlei bewirkt: Einmal lernen wir, was der andere ist und will, zugleich aber lernen wir auch uns selbst, unser Wesen und unsere Eigenart als Orthodoxe besser kennen. Das kann natürlich nicht in kurzer Zeit geschehen, ich glaube aber, daß im Hinblick auf die römisch-katholische Schwesterkirche ein verheißungsvoller Anfang gemacht wurde. Wir haben gelernt, die andere Kirche in ihrer Wirklichkeit zu sehen und zu verstehen, wir haben aber auch gelernt, in dieser Begegnung mit den katholischen Brüdern und Schwestern uns selbst in unserer Wirklichkeit zu sehen und schließlich fähig zu werden, das Eigene in das ökumenische Gespräch hineinzutragen. Dazu gehört allerdings auch, daß es uns erlaubt sein möge, das falsche Bild von der Orthodoxie, das im Westen immer noch anzutreffen ist, zu korrigieren, so daß ein authentisches Bild entstehen kann.

Ich bin zuversichtlich, daß wir auf dem einmal eingeschlagenen Weg weiter fortschreiten werden und daß eine tragfähige Brücke zwischen östlicher und westlicher Kirche geschaffen werden kann, über die wir aufeinander zugehen können. Der Dialog in Wahrheit und Liebe, der zwischen uns begonnen hat, muß und wird sich auf allen kirchlichen Ebenen fortsetzen und bewirkt nicht nur eine zunehmende Annäherung, sondern führt auch bereits zu Übereinstimmungen, wie das oben erwähnte Dokument der »Gemeinsamen Kommission« unserer Kirchen hier in Deutschland beweist. Das Trennende zwischen uns nicht zu verschweigen, auf das Gemeinsame immer mehr hinzuarbeiten, das wird uns nicht nur im bilateralen Dialog helfen, sondern das gesamtökumenische Gespräch fördern und die Gemeinschaft in Christo unter uns wachsen lassen.

Orthodoxe Christen und Römische Katholiken in dem einen Haus Bundesrepublik Deutschland

von Franz Eder, Passau

Der 2. Weltkrieg und seine Schrecken hatte sehr viele Menschen aus Ost- und Südosteuropa nach Deutschland geführt: als Zwangsarbeiter, als Gefangene oder als Flüchtlinge. Die alliierten Militärbehörden riefen die Kirchen in der Bundesrepublik auf, bei der Betreuung und Eingliederung dieser »displaced persons« mitzuhelfen. Da sehr viele Christen unter ihnen römisch-katholischen Glaubens waren (Polen, Tschechoslowaken, Jugoslawen, Italiener usw.), sollte die Katholische Kirche und deren Caritas-Organisation vor allem sich dieser eigenen Glaubensbrüder annehmen, während man den Kirchen der Reformation die Mitbetreuung der Orthodoxen zuwies. Dies blieb so in den beiden ersten Jahrzehnten nach dem Krieg. Als dann im »Wirtschaftswunder« der 50er Jahre immer mehr Arbeitskräfte in Deutschland benötigt wurden, kam dazu ein Strom von ausländischen Arbeitnehmern teilweise mit Familien aus den verschiedenen Ländern Europas. Darunter waren auch viele Menschen aus orthodoxen Ländern. Später gesellten sich noch Flüchtlinge, Aussiedler und Asylanten dazu, und diese kommen bis auf den heutigen Tag.

Die weitaus stärkste Gruppe von orthodoxen Gläubigen stammt aus Griechenland. Bald organisierten die orthodoxen Kirchen ihre Seelsorge unter den Flüchtlingen, Gastarbeitern, Asylanten und Aussiedlern in Deutschland selbst. Wenn es auch keine offizielle Vereinbarung darüber gab, so war es doch weiterhin vor allem das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche, das mithalf beim Aufbau einer pastoralen und sozialen Betreuung der orthodoxen ausländischen Mitbürger, während die Katholische Kirche und ihre caritativen Einrichtungen genug zu tun hatten mit den ausländischen Mitbürgern aus den katholischen Gebieten (Polen, Tschechoslowakei, Jugoslawien, Italien, Spanien, Portugal usw.). So blieb es durch die Jahrzehnte, so ist es auch weithin noch heute. Gleichsam nebenher ist aber inzwischen viel nachbarliche Hilfe und Begegnung entstanden zwischen den Gemeinden und Diözesen der orthodoxen Christen in Deutschland und den Gemeinden und Diözesen der Katholischen Kirche hier. Es wurden und werden von katholischen Gemeinden vor allem Gottesdiensträume und Räume zu geselligem Zusammensein zur Verfügung gestellt. Es ist ja typisch für orthodoxe Christen, daß sie sich nach dem Gottesdienst auch noch zu persönlichem und geselligem Zusammensein direkt bei der Kirche treffen und daß sie ihre Hochfeste des Kirchenjahres in der Kirche und im Festsaal miteinander feiern. Darüber hinaus ist die Kirche immer bemüht, das Kulturgut und Volkserbe zu erhalten und zu fördern, darum auch Folklore und nationale Volksmusik, Tanz und Kunst.

Es ist heute schon selbstverständlich geworden, daß orthodoxe, katholische und evangelische Gemeinden in einem herzlichen Miteinander Freud und Leid teilen und auch die Feste des Kirchenjahres in nachbarschaftlicher Verbundenheit feiern.

Wie gesagt, konnten sich die aus verschiedenen nationalen und autokephalen Kirchen kommenden orthodoxen Christen hier zu kirchlichen Gemeinden zusammenfinden. Teilweise wurden sogar Diözesanstrukturen errichtet. So konnte die griechisch-orthodoxe Metropolie in Deutschland im vorigen Jahr (1988) mit ihrem Erzbischof, der von Konstantinopel ernannt wird, auf ein 25-jähriges Bestehen schauen. Obwohl nach alter Tradition alle orthodoxen Christen, die außerhalb ihrer eigenen Territorien leben, möglichst dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel unterstellt sein sollen, sind es de facto nur Griechen aus Griechenland, die in dieser Metropolie ihre geistliche Heimat in Deutschland gefunden haben. Die Metropolie zählt die weitaus meisten Mitglieder, derzeit ca. 320.000 Gläubige. Nach ihr kommt die Diözese der Serbisch-Orthodoxen Kirche in Westeuropa, zu der sich etwa 160.000 Gläubige in Deutschland zählen. Somit ist die Orthodoxie in der Bundesrepublik zu einer »dritten Kraft« des christlichen Glaubens- und Lebenszeugnisses geworden. Dies hat begrüßenswerte Folgen für das christliche Lebenszeugnis überhaupt:

1. Früher lebten die Christen des Ostens und des Westens geographisch getrennt und oft in ganz anders gearteten Lebensumständen. 400 bzw. 500 Jahre Türkenherrschaft hatten große Teile Osteuropas von Westeuropa getrennt. Dazu kam innere Entfremdung, schon seit dem Jahre 1054, das die Trennung zwischen Ost- und Westkirche festgeschrieben hat. Nach all dem ist nun etwas wie ein nachbarschaftliches Miteinander geworden.

2. In den letzten Jahrzehnten hat die *ökumenische Bewegung* die Christen des Ostens und des Westens auch innerlich wieder näher zusammengeführt. Ich erinnere an die bedeutungsvollen Begegnungen der letzten Päpste mit höchsten orthodoxen Hierarchen. Die *liturgische Bewegung* innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche wurde sehr stark beeinflußt durch die Präsenz der orthodoxen Christen in unserer Mitte. Immer wieder wiesen führende katholische Liturgiereformer auf die Praxis der alten Kirche hin, die besonders in der Orthodoxie bis heute bewahrt blieb. Auch eine stärkere Besinnung auf die Theologie und Spiritualität der Kirchenväter wurde durch die Gegenwart der orthodoxen Christen unter uns angeregt. Es waren vor allem seit der Zeit der russischen Oktober-Revolution und der stalinistischen Repression Flüchtlinge und Vertriebene, unter ihnen viele russische Intellektuelle und Theologen, die dieser *»patristischen Bewegung«* im Westen neue Impulse gegeben haben.

3. Die Römisch-Katholische Kirche hat seit dem II. Vatikanum durch die vielen Begegnungen mit orthodoxen Beobachtern am Vatikanischen Konzil sowie durch die inzwischen zur Regel gewordenen gegenseitigen Besuche hoher Vertreter beider Kirchen ein ganz neues Verhältnis zur Orthodoxie gefunden. Man spricht nicht mehr einfach von Einigung im Sinne von »Union«, sondern strebt nach Aufhebung der Entfremdung, nach tieferer innerer und äußerer Einheit im Sinne von »Koinonia«. Wir wollen zunächst einmal miteinander menschliche und persönliche Beziehungen aufbauen, den »Dialog der Liebe« beginnen. Dieser erst führt weiter zum »Dialog der Wahrheit«, durch den dann die volle Einheit nach dem Willen unseres Herrn innerlich und äußerlich wiederhergestellt werden kann.

4. In den Dekreten des II. Vatikanischen Konzils und daraus resultierenden Bestimmungen des neuen Gesetzbuches der Römisch-Katholischen Kirche (vgl. can. 844 CIC) ist ausgesprochen, daß nach katholischem Kirchenverständnis die Sakramente (Mysterien) sowohl in der Orthodoxen als auch in der Katholischen Kirche recht verwaltet werden. Deshalb könnten in pastoralen Notfällen die Sakramente von Beichte, Kommunion und Krankensalbung in der jeweils anderen Kirche erlaubt empfangen werden. Die Orthodoxie konnte sich freilich dem nicht anschließen und hat die Entscheidung des Vatikanums II als »Alleingang« der Römischen Kirche kritisiert.

5. Die extreme Diasporasituation, in der sich manche orthodoxe Christen (vor allem die nichtgriechischen) befinden, drängt in der Praxis oft zu Kompromissen im Religionsunterricht. Das Miteinander in Schule und Freizeit führt die Kinder auch dazu, Glaubenserfahrungen einander mitzuteilen. So wächst eine junge Generation heran, die lernt, aus der Erfahrung der je anderen Kirche geistlich zu gewinnen, ohne selbst die Identität des eigenen kirchlichen Lebens aufzugeben. Diese Diaspora-Situation bringt auch mit sich, daß orthodoxe und katholische Christen miteinander eine Ehe schließen. In die Erziehung der gemeinsamen Kinder fließen östliches und westliches Traditionsgut, katholische und orthodoxe Lebensformen ein. Neben diesen positiven Faktoren sind allerdings auch negative Faktoren zu beachten:

a. Es ist Gefahr, daß Christen aus den verschiedenen Kirchen des Ostens inmitten der westlichen Welt ihre eigene Glaubenstradition und nationale *Identität* verlieren. Darum ist die Tätigkeit des je eigenen Klerus und kirchlicher Laien unverzichtbar beim Aufbau von Gemeinden der eigenen Kirche und bei der Betreuung der orthodoxen Christen in der Diaspora.

b. Die Entdeckung von christlichem Gemeingut in Ost und West, besonders in der orthodoxen und katholischen Tradition, könnte dazu führen, daß die orthodoxen Christen sich den beiden Großkirchen in der Bundesrepublik innerlich und äußerlich anschließen. Eine kluge, von liebendem Respekt geführte Pastoral von beiden Seiten kann dem entgegenwirken. Bei der gegebenen äußeren und inneren Gemeinsamsamkeit der Schwesterkirchen müssen diese in dem Bewußtsein der *einen* Kirche des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses zu einer tieferen Form von Communio/Koinonia zusammenwachsen.

c. Wenn die eigene Kirche nicht in der Lage ist, pastoral alle zu erreichen und der gutnachbarschaftliche Dienst der großen Kirchen nicht geleistet oder nicht angenommen würde, wächst die Gefahr, daß die in der extremen Diaspora lebenden orthodoxen Christen in die zahlreichen *Sekten und nicht-kirchlichen Bewegungen* abwandern. Diese Gefahr wird sowohl von der orthodoxen als auch von der katholischen und evangelischen Kirchenleitung erkannt. Noch sind aber nicht die rechten Wege gefunden, diese Bedrohung abzuwehren. Staatliche Maßnahmen sind in einem demokratischen Land unangebracht. Wirksam helfen können nur die Bezeugung des christlichen Glaubens, tätige Liebe und Sorge. Manche Sekten finden relativ großen Zulauf durch ausländische Gastarbeiter. Das

liegt auch daran, daß die sozial-caritative Betreuung weder durch die eigene Kirche, noch durch die Nachbarschaftshilfe der Katholischen und Evangelischen Kirche hinreichend geleistet wird. Es gilt, noch wirksamer zusammenzuarbeiten.

d. Ebenso kann der uns gemeinsamen Gefahr des *Säkularismus und Indifferentismus* nur durch eine überzeugende Gemeinsamkeit im Glauben wirksam begegnet werden. Wir können nur beten und hoffen, daß die aus der Herausforderung unserer Tage begonnene Gemeinsamkeit und die zur nachbarschaftlichen und menschlichen Begegnung gewordene Symbiosis orthodoxer und katholischer (und evangelischer) Christen ein Baustein wird zur sichtbaren Einheit der Kirche, die wir als die »eine, heilige, katholische und apostolische Kirche« bekennen.

Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze

von Theodor Nikolaou, München

Geographische, politische, sprachliche, kulturelle und andere Gründe, aber auch theologische Mißverständnisse und nicht zuletzt kirchlich-theologische Differenzen haben im Laufe der Zeit die große Spaltung zwischen Osten und Westen verursacht. So entstanden die Orthodoxe Katholische und die Römisch-katholische Kirche. Es gehört, Gott sei Dank, der Vergangenheit an, sich gegenseitig zu beschuldigen und herausstellen zu wollen, wer sich von wem abgespaltet hat. Sicher ist auf jeden Fall, daß es im Westen später zu neuen Spaltungen kam und daß diesen wiederum neue folgten. Es ist nicht unsere Aufgabe festzustellen, ob und wieweit dies vielleicht im Zusammenhang mit dem Schicksal des Weges der Neuerungen und der Abweichungen von der biblisch-patristischen Wahrheit steht. Die Orthodoxe Kirche hat jedenfalls weiterhin versucht, auf dem Boden der Alten ungeteilten Kirche zu stehen, und sie betont in jeder Hinsicht und Richtung, daß sie der apostolischen Überlieferung und den sieben gemeinsamen Ökumenischen Konzilen treu geblieben ist. Und obwohl eine vollständige Stagnation selbstverständlich im Bereich des Unmöglichen liegt, beinhaltet diese Aussage einen beachtenswerten, ernsten und respektablen Wahrheitskern.

Dieser durch die Jahrhunderte auf uns überkommenen kirchlichen Spaltung begegnete unser Jahrhundert mit einer großen Anzahl bedeutender Ereignisse, welche als »Ökumenismus« oder »ökumenische Bewegung« bekannt sind. Es handelt sich um jene dynamische kirchliche Entwicklung, die eine bessere Verwirklichung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen und die Wiederherstellung der Einheit der Christen anstrebt. Dieses letztere Moment, die Einheit der Kirche Christi, ist heutzutage das große Anliegen vieler Christen. Mit Schmerz nehmen sie den Zustand der kirchlichen Spaltung und Zerrissenheit wahr und ergreifen jene »Tätigkeiten und Unternehmungen, die je nach den verschiedenartigen Bedürfnissen der Kirche und nach Möglichkeit der Zeitverhältnisse zur Förderung der Einheit der Christen ins Leben gerufen und auf dieses Ziel ausgerichtet sind«[1].

Den ersten nennenswerten Beitrag zum Ökumenismus hat bekanntlich die Orthodoxe Kirche geleistet. Es waren die Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchats von 1902, 1904 und 1920[2], die wegweisend und im gewissen Sinne der Ausgangspunkt der Ökumenischen Bewegung gewesen sind. Besonders die Enzyklika von 1920, die an alle Kirchen

---

[1] Das Zweite Vatikanische Konzil, Dekret über den Ökumenismus, 4, in: *LThK*, II, Freiburg, 1967, S. 61.

[2] Vgl. die Dokumente bei *J. Karmiris*, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, 2 Bde, Graz ^{2}1968 (im folgenden: DSMn, I und II), II, S. 1032 ff und 1055 ff.

in der Welt gerichtet ist und die Bildung eines »Kirchenbundes« (*κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν*) — entsprechend dem damals entstandenen »Völkerbund« — anregt[3], beweist die Sorge der Orthodoxie um die Einheit der Kirche und ihre Bereitschaft, wieder mit der westlichen Christenheit den Kontakt aufzunehmen. Es darf allerdings in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß auch Überlegungen zur Abwehr des protestantischen, aber auch des römisch-katholischen Proselytismus unter den Orthodoxen der ökumenischen Bewegung einen Anstoß gegeben haben.[4] Indem der Dominikaner Le Guillou die Enzyklika von 1920 bewertet, schreibt er: »Die Ökumenische Bewegung entsprang einfach einem Ruf nach Begegnung, der aus dem Innersten der orthodoxen Welt hervorgedrungen war.«[5] Der Ruf der Orthodoxie nach Begegnung galt und gilt nicht nur der Altorientalischen, der Anglikanischen, der Altkatholischen und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, sondern auch und in erster Linie der Schwesterkirche des Westens, der »verehrungswürdigen Römisch-katholischen Kirche«, wie sie bereits im Beschluß der Zweiten Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos (1963) bezeichnet wurde.[6]

So befinden wir uns heute in der erfreulichen Situation, diese Begegnung bzw. die Beziehungen der beiden Kirchen als ein werdendes Ereignis, eine fortdauernde Realität zu erleben. Diese Beziehungen sind bestimmt das von Gott gegebene »Gedeihen« (1 Kor 3,6-7) der menschlichen Bemühungen. Papst Johannes XXIII. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. verdanken wir einen erheblichen Teil dieser Bemühungen. Denn ist die Einberufung des Zweiten Vatikanums das größte Werk dieses Papstes und der Römisch-katholischen Kirche in unserem Jahrhundert, so gehen die Panorthodoxen und die darauffolgenden Präkonziliaren Konferenzen der Orthodoxen Kirche seit Anfang der sechziger Jahre besonders auf die charismatische Gestalt des Patriarchen Athenagoras I. zurück.[7]

---

[3] Vgl. *J. Karmiris*, DSMn, II, S. 1058.

[4] Charakteristisch ist folgender Abschnitt aus dem Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchen Joakim III. vom Jahr 1904: Nachdem er Schwierigkeiten und Spaltungen in der Orthodoxen Kirche als das Ergebnis der Nicht-Beachtung »der kirchlichen und kanonischen Ordnung und Lehre« beklagt hat, fährt er fort, »daß die mannigfachen Versuche seitens der Römischen Kirche und vieler der Protestantischen, die (Christen) der Orthodoxen Kirche zu fangen und zu Proselyten des eigenen Stalls zu machen, die Schwierigkeiten vermehren«. Anschließend beschreibt er genauer die »für den heiligen christlichen Namen verleumderischen« Methoden des angewandten Proselytismus (z.B. Ausbeutung der sozialen Umstände von Waisenkindern und Witwen). Die Lösung des Problems erblickt er nicht nur in der verstärkten pastoralen Fürsorge der Bischöfe für die ihnen anvertrauten Kirchen, sondern auch in den Bemühungen »um die Einheit aller« (*J. Karmiris*, DSMn, II, 1041—1042). Vgl. auch das Rundschreiben von 1920 (*J. Karmiris*, DSMn, II, 1056).

[5] Bei *B. Stavridis*, *Σκέψεις ρωμαιοκαθολικοῦ θεολόγου ἐπὶ τῶν ἑνωτικῶν προβλημάτων*, Istanbul 1963, S. 10.

[6] *J. Karmiris*, DSMn, II, S. 1089.

[7] Nach *Yves Congar* (Athenagoras I. Der Patriarch spricht, Wien 1965, S. 12) war Athenagoras ein »prophetischer Mann, dessen gegenwärtiges Handeln der Zukunft angehört«. Über die Persönlichkeit des Patriarchen Athenagoras vgl. darüber hinaus: *B. Ohse*, Der Patriarch Athenagoras I. von Konstantinopel. Ein ökumenischer Visionär, Regensburg 1968; *O. Clément*, Patriarch Athenagoras. Porträt eines Propheten, München-Zürich-Wien 1982; *A. Payer*, Der ökumenische Patriarch Athenagoras I. Ein Friedensbringer aus dem Osten, Salzburg: Universitätsverlag Anton Pustet 1985. Über den Anstoß des Zweiten Vatikanums vgl. *Th. Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 110—126.

Es war in der Tat Athenagoras I., der erkannte, daß nach den gescheiterten Unionsversuchen im Mittelalter die psychologisch tiefgreifende Entfremdung und die gegenseitige Polemik in den folgenden Jahrhunderten zwischen den beiden Kirchen sich nicht allein durch einen direkten theologischen Dialog überwinden lassen. Dem theologischen Dialog, oder, wie er ihn zu nennen pflegte, dem »Dialog der Wahrheit« müßte ein sozusagen vorbereitendes Stadium, ein Stadium der gegenseitigen Information, der liebevollen Annäherung und des gegenseitigen eingehenden Kennenlernens vorausgehen. Dies nannte er den »Dialog der Liebe«. Dieser Dialog sollte seiner Auffassung nach nicht nur vorangehen, sondern auch den »Dialog der Wahrheit«, d.h. den Dialog um den wahren Glauben der Kirche, begleiten und gestalten. Hierbei lag wohl die Erkenntnis zugrunde, daß das gegenseitige Vertrauen und die gegenseitige Liebe das unerläßliche Fundament nicht nur der persönlichen, sondern auch der interkirchlichen Beziehungen bilden.

Die gesamte Orthodoxe Kirche hat sich diese Auffassung von Athenagoras zu eigen gemacht und auf dieser Basis ein Programm des interkirchlichen Dialogs aufgestellt. Sie spricht seit der I. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (1961) vom »Dialog der Liebe« und dem »Dialog der Wahrheit«. In den Beschlüssen der IV. Panorthodoxen Konferenz von Chambésy/Genf (1968) heißt es über den Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche:

»1. daß die gegenseitigen Kontakte und Beziehungen brüderlicher Liebe und des Respektes zwischen den Orthodoxen autokephalen Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche fortgesetzt werden sollen im Hinblick auf eine endgültige Überwindung der für einen fruchtbaren theoretischen und theologischen Dialog bestehenden Schwierigkeiten;
2. daß den Orthodoxen autokephalen Kirchen empfohlen werden soll, die künftige systematische Vorbereitung eines theologischen und theoretischen Dialogs mit der Römisch-katholischen Kirche fortzusetzen, und
3. daß dies in der Weise geschehen soll, daß der Gegenstand des Studiums dieses Dialogs von jeder der Orthodoxen Kirchen mit den dem theologischen Studium am besten angemessenen Mitteln und Methoden betrieben wird und daß die Kirchen darin fortfahren, die Ergebnisse ihrer Studien sowie jegliche anderen diesbezüglichen Informationen untereinander auszutauschen«.[8]

An dieser Stelle muß hervorgehoben werden, daß Patriarch Athenagoras ziemlich früh den Begriff »Schwesterkirchen« zur Bezeichnung der beiden Kirchen verwendete.[9] Wie bahnbrechend die Verwendung dieses Terminus in diesem ekklesiologisch erweiterten Sinne war, zeigt gewissermaßen die Vorsicht, die im Dekret über den Ökumenismus zweieinhalb Jahre später immer noch in Erscheinung tritt. Im Art. 14 des Dekrets taucht zwar der Begriff auf, aber nur als Bezeichnung der Altorientalischen bzw. der Orthodoxen au-

---

[8] Vgl. *Dam. Papandreou*, Die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche, *Una Sancta* 25 (1970) 312.

[9] Bereits in seinem Antwortschreiben vom 12.4.1962 an Kardinal Augustin Bea: *ΤΟΜΟΣ ΑΓΑΠΗΣ*. Vatican-Phanar (1958—1970), Rome—Istanbul 1971, Nr. 10, S. 40. *Pro Oriente (Hg.)*, Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958—1971, Innsbruck u.a.: Tyrolia-Verlag 1978, Nr. 10, S. 16.

tokephalen Kirchen untereinander.[10] Erst im Breve »**Anno ineunte**« von Papst Paul VI. anläßlich seines Besuches im Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel am 25. Juli 1967 wird römisch-katholischerseits von den »Schwesterkirchen« in bezug auf die beiden Kirchen gesprochen.[11]

Der Begriff »Schwesterkirchen« weist eine tiefe ekklesiologische Dimension und Tragweite auf, weil er die brüderliche Verbundenheit und Einheit von Lokalkirchen (autokephalen Kirchen) im Glauben, im sakramentalen Leben und der Grundverfassung der Kirche zum Ausdruck bringt. Auf die beiden Kirchen angewandt, bedeutet er somit eine enorme Erweiterung seines Sinngehaltes und auch einen Fortschritt ihrer Beziehungen. Zugleich macht er allerdings bewußt, daß die Verbundenheit im oben beschriebenen Sinne nicht vorhanden ist und deshalb erst hergestellt werden muß, wenn dieser »Fortschritt« nicht rein verbal bleiben sollte. Mit Sicherheit wird die Richtigkeit der Anwendung des Begriffes noch fraglicher, wenn die eine oder die andere Kirche auf Bedingungen pocht, die sich nicht auf die apostolische Überlieferung zurückführen lassen und von daher für den jeweils anderen Partner von vorneherein unannehmbar erscheinen[12]. Solche Bedingungen und Positionen müßten im Dialog der Wahrheit unter dem Lichte der gemeinsamen Tradition erörtert und geklärt werden.

In diesem Zusammenhang kann nicht auf eine Reihe von bedeutenden Ereignissen (wie z.B. die Begegnungen zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I., die sogenannte »Aufhebung« des gegenseitigen Bannes, die Begegnungen zwischen Papst Johannes Paul II. und Patriarch Dimitrios I. und vor allem die Bildung und die Arbeiten der Offiziellen Orthodox-Katholischen Theologischen Kommission) näher eingegangen werden, nicht nur, weil sie allgemein bekannt sein dürften[13], sondern auch, weil sie den

---

[10] Dekret über den Ökumenismus, 14, in: *LThK* 13, S. 97.

[11] Tomos Agapis, Nr. 176, S. 117—118. Vgl. hierzu auch die Beiträge von *John Meyendorff*, Schwesterkirchen — Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis, und *Em. Lanne*, Schwesterkirchen — Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis, in: *Pro Oriente (Hg.)*, Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, Innsbruck u.a.: Tyrolia-Verlag 1976, S. 41—88.

[12] Eine solche für die orthodoxe Kirche unannehmbare Bedingung stellt die Bemerkung von *W. de Vries* bei der Diskussion im Anschluß an die obengenannten Beiträge von Meyendorff und Lanne dar, in: *Pro Oriente (Hg.)*, Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, S. 84: »Rom ist nicht bereit, diese (sc. die von Lanne genannten) Bedingungen anzunehmen, auch nicht Papst Paul VI., der von seinem Primat sehr überzeugt ist und nicht auf seine Jurisdiktion über den Orient verzichten würde. Hier darf man sich keine Illusionen machen.«

[13] Vgl. hierzu die bereits zitierte wichtige Dokumentation zu den Beziehungen zwischen beiden Kirchen: Tomos Agapis. Vgl. auch *Ger. Zaphiris*, Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, (Sonderdruck aus »Theologia«), Athen 1982. *Th. Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 117ff.

Es gibt mehrere Ereignisse kleinerer Tragweite, die hier angeführt werden könnten: Stipendien, Rückgabe von hl. Reliquien, Kontakte und Dialoge von Ortskirchen. Fragt man sich nach der Effektivität all dieser Ereignisse, so wird man vielleicht einiges mit Skepsis beurteilen. Aber eins darf nicht übersehen werden, daß diese Ereignisse sich oft in der Gestaltung der Beziehungen unmittelbarer und gravierender als theologische Dialoge auswirken. Diese Ereignisse laufen in entgegengesetzter Richtung zu den Geschehnissen der Spaltung. Sie verpflichten somit die Theologen, eine neue Haltung zu entwickeln, d.h. an das zu denken und es in den Vordergrund zu stellen, was uns eint. Daraus läßt sich die Hoffnung ableiten, daß der Wunsch des Herrn nach »Vollendung in der Einheit« sich verwirklichen wird: »Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einigkeit, damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie micht« (Joh 17,22—23).

Rahmen dieses Beitrages sprengen würden. Diese Ereignisse haben zum heutigen Stand der orthodox-katholischen Beziehungen entscheidend beigetragen und werden, besonders der Offizielle Theologische Dialog, auch für die Zukunft dieser Beziehungen bestimmend sein.

Im Rahmen dieses Dialogs wurden inzwischen drei gemeinsame Erklärungen[14] verabschiedet: »Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Mysteriums der Heiligen Dreieinigkeit« (München 1982), »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche« (Bari 1987) und »Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes« (Valamo/Finnland 1988). Die Bedeutung dieser Dokumente kann nicht leicht überschätzt werden, nicht nur, weil sie nach Jahrhunderten der Isolation, des Schweigens, aber genauso des römisch-katholischen Proselytismus unter den Orthodoxen und der gegenseitigen Polemik gemeinsam verfaßt wurden, sondern auch, weil sie die ersten, wenn auch behutsamen Schritte in Richtung auf die Wiederherstellung der Einheit der beiden Kirchen bilden.

Diese Erklärungen verdeutlichen überdies durch ihren Duktus die auch ansonsten bekannte und unumstrittene Tatsache, daß die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche zwar Jahrhunderte hindurch ihren eigenen Weg gegangen sind, jedoch **in den grundlegenden Glaubensartikeln** ihre Verbundenheit miteinander bewahrt haben. Sie zeigen, daß beide Kirchen weitgehend auf dem Boden der altkirchlichen Tradition stehen und daß diese Tradition feste Ansätze für eine Verständigung bietet. Während theologische Differenzen sich leicht benennen lassen, nicht nur, weil sie zahlenmäßig begrenzt sind, sondern auch und vor allem, weil sie im Arsenal der Auseinandersetzungen und der gegenseitigen Polemik im Laufe der Kirchengeschichte konkret auftauchen, ist die Frage nach dem, was die beiden Kirchen eint, etwas schwieriger. Die Schwierigkeit, die keine Schwierigkeit im wahren Sinn des Wortes ist oder — um es als Oxymoron auszudrücken — eine angenehme, leichte Schwierigkeit darstellt, besteht darin, daß fast alles andere in Theologie, kirchlichem Leben und christlichem Glauben **die feste Basis für die Wiedervereinigung** liefert. Es beginnt mit unserem im Grunde gemeinsamen Kanon des Alten und des Neuen Testaments und reicht bis zu der konkreten Feier der Eucharistie und der übrigen Sakramente. Es umfaßt die fundamentalen Entscheidungen der sieben Ökumenischen Konzile von der Gottheit Christi (Nikaia 325) bis zu seiner ikonographischen Darstellung als Zeichen seiner tatsächlichen Menschwerdung (Nikaia 787). Es ist präzise und zusammengefaßt im unverfälschten Nicaeno-Constantinopolitanum. Dies und noch viel, viel mehr hier nennen bzw. behandeln zu wollen, wäre eine schier endlose Aufgabe: Die vielen gemeinsamen Heiligen mit der immerwährenden Jungfrau und allheiligen Gottesmutter an der Spitze, das wahre Priestertum, das Mönchtum, die Frömmigkeit etc. All dies sind wichtige Ansätze für die Verständigung der beiden Kirchen.

---

[14] Diese Dokumente sind original in französischer Sprache verfaßt und von den beiden Vorsitzenden der Gemischten Kommission unterzeichnet worden. Ihren Wortlaut vgl. unten S. 218—250. Einen geschichtlichen Überblick über den offiziellen orthodox-katholischen Dialog bis zum Jahr 1985 siehe *Th. Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 121 ff. Darüber hinaus vgl. *Episkepsis*, Nr. 359, 15.6.1986, S. 3—5. Nr. 382, 15.7.1987, S. 9—12. Nr. 403, 15.7.1988, 7—9. Nr. 404, 1.9.1988, S. 9—18.

Die Einigung und die volle Kirchengemeinschaft selbst, welche letzten Endes die Frucht des Heiligen Geistes sein wird, setzt allerdings nach orthodoxer Auffassung die Verständigung in den überkommenen Lehrunterschieden voraus. Sie kann nicht im Zuge einer globalen und unkritischen »gegenseitigen Anerkennung« erfolgen, weil dies die Lehrdifferenzen verschleiert und notgedrungen den Eindruck erweckt, daß die christliche Wahrheit einmal so, einmal anders verstanden und geglaubt werden darf. In diesem Sinne läßt es sich nicht leugnen, daß die tatsächliche Aufgabe der Kommission noch aussteht.

Der orthodox-katholische Dialog, wie auch die übrigen offiziellen Theologischen Dialoge, welche die Orthodoxe Kirche heute führt, benötigen deshalb dringend **ein kirchlich-theologisches Kriterium**, auf dessen Basis die vorhandenen Lehrdifferenzen überprüft und die gemeinsamen Texte erstellt werden. Während die Orthodoxe Kirche und Theologie **die Fülle der Überlieferung der Alten ungeteilten Kirche** voll bejaht und sich darauf stützt, wird diese Überzeugung von der Römisch-katholischen Kirche nicht in derselben Weise geteilt. Für sie ist eine **Entwicklung**[15] in der Lehre möglich. Denn nur auf dieser Grundlage läßt sich letzten Endes z.B. die Dogmatisierung der Lehren über das Papsttum[16] und die Gottesmutter im vorigen und in diesem Jahrhundert rechtfertigen. Weil diese Grundeinstellung die Verständigung erschweren könnte, so wäre die Übereinkunft über den übergeordneten und daher verpflichtenden Charakter der apostolischen Überlieferung und der altkirchlichen Lehre die sichere Basis und das entscheidende Kriterium bei Lehrdifferenzen.

Untersucht man die Kirchengeschichte von der Mitte des 9. Jhs. bis heute unter dem Gesichtspunkt der Spaltung und untersucht man insbesondere die Flut der Streitschriften, die von griechischen und lateinischen Theologen bereits im Mittelalter verfaßt wurden, so wird man leicht mehrere theologische Differenzen genannt finden. Es versteht sich von selbst, daß nicht alle dieselbe dogmatische Relevanz besitzen.

Wenn man einem orthodoxen Theologen die Frage nach den Hauptunterschieden stellen würde, die der Einigung zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche im Wege stehen, wäre die Antwort einfach: **Die Papstdogmen** (der Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom). Damit würde man sicher nicht leugnen, daß es auch andere Lehrdifferenzen (z.B. das »Filioque«) gibt, die Antwort wäre jedoch wegweisend dafür, wo nach orthodoxem Verständnis die Hauptschwierigkeit liegt. Diese Unterschiede will ich im Folgenden kurz behandeln und dabei versuchen, Ansätze für eine Verständigung aufzuzeigen.

---

[15] *Augustin* (De baptismo contra Donatistas 2,14: *CSEL* 51,178f) sprach hierbei von »Verbesserung« (emendatio), und zwar nicht in sprachlicher, sondern in inhaltlicher Hinsicht.

[16] Eindeutig geht die Entwicklung in der Lehre der Römisch-katholischen Kirche in dieser Frage aus den Worten von Kardinal *Joseph Ratzinger* (Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Forum* 1,1977,36—37) hervor: »Rom muß vom Osten nicht **mehr** an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.... Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die **westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends** als häretisch zu bekämpfen...«. (Die Hervorhebung stammt von mir).

I. »Filioque«

Theologiegeschichtlich gehört das Filioque zu den schwerwiegenden trennenden Lehrpunkten. Nach der für alle Christen verbindlichen Entscheidung des Zweiten Ökumenischen Konzils (Konstantinopel 381) und dem dort authentisch ausformulierten Glaubensbekenntnis der Kirche glauben wir »an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, **der vom Vater ausgeht**, der mit dem Vater und dem Sohne angebetet und verherrlicht wird...«.

Seit dem 5. Jh. (Augustin) wurde jedoch im Westen die theologische Betrachtung entwickelt, daß der Hl. Geist »vom Vater und vom Sohne (filioque) ausgeht«. Im Dritten Konzil von Toledo/Spanien im Jahr 589 wurde die Formulierung »Spiritus... est a Patre et a Filio procedere«[17] in das Glaubensbekenntnis aufgenommen. Auch das Vierte Konzil von Toledo bekannte den Heiligen Geist »ex patre et filio«[18]. In die fränkischen Glaubensbekenntnisse fand der Zusatz des Filioque erst in der zweiten Hälfte des 8. Jhs. (wohl um das Jahr 767) Eingang. Als Reaktion darauf ließ Papst Leo III. (795-816) zwei Silbertafeln mit dem unveränderten Text des Credos, d.h. ohne den Zusatz, in griechischer und lateinischer Sprache eingravieren und in St. Peter aufstellen. Die Frage des Ausgangs des Hl. Geistes »vom Vater und vom Sohne« oder »vom Vater allein« hat in der Kontroverse zwischen Papst Nikolaus I. und Patriarch Photios eine wichtige Rolle gespielt. Photios wies das Filioque zurück, und zwar nicht nur aus dogmatischen Gründen, sondern auch, weil die lateinischen Missionare das Glaubensbekenntnis mit diesem Zusatz in Bulgarien verbreiteten; dadurch hörte die entsprechende Lehre auf, eine lokale und vielleicht deshalb zulässige Tradition zu sein. Und obwohl die Einfügung in Rom offiziell erst durch Papst Benedikt VIII. im Jahr 1014 erfolgte, so ist die Feststellung jedenfalls nicht übertrieben, daß diese Frage schon vorher, aber auch danach zum Schisma zwischen Ost- und Westkirche erheblich beigetragen hat.

Die Frage nach dem Filioque in ihrer geschichtlichen und theologischen Dimension hier auszubreiten, würde uns zu sehr weit führen. Trachtet man jedoch nach Ansätzen einer orthodox-katholischen Annäherung, so muß **die Notwendigkeit einer Streichung des Zusatzes vom Glaubensbekenntnis** betont werden. Es ist nicht zufällig, daß sich dies auch aus der Entscheidung des letzten wirklich gemeinsamen Konzils, des Konzils von 879-880, ergibt. Im Horos dieses Konzils wird jede »Einfügung« als »ungerechtfertigte Hybris gegen die Väter« ausdrücklich zurückgewiesen[19]. Für einige orthodoxe Theologen könnte dieses Konzil als das achte Ökumenische Konzil angerechnet werden. Unabhängig davon, ob man es als das achte Ökumenische Konzil gelten lassen will oder nicht,

---

[17] *A. Hahn-G.L. Hahn (Hgg.)*, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, Hildesheim [3]1962, S. 232. Der Versuch von *Sp. Mpilalis (Ἡ αἵρεσις τοῦ)* Filioque, Bd. 1, Athen: Orthodoxos Typos 1972, S. 62 ff) den entsprechenden Text dieser Synode als Fälschung zu beweisen, scheint mir nicht geglückt.

[18] *A. Hahn-G.L. Hahn (Hgg.)*, a.a.O., S. 235.

[19] Vgl. den Horos bei *J. Meijer*, A Successful Council of Union. A theological Analysis of the Photian Synod of 879—880, (Analecta Vlatadon, 23), Thessaloniki 1975, S. 267. Es ist positiv hervorzuheben, daß auch das Dokument von Bari »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche« § 53 dieses Konzil als das »gemeinsam durch die beiden Kirchen gefeierte Konzil« zitiert.

verdient dieses Konzil in der Tat besondere Beachtung, weil es im Hinblick nicht nur auf das Filioque, sondern auch auf den »Primat« des Bischofs von Rom Entscheidungen getroffen hat, welche für die Bestrebungen um Wiedervereinigung der beiden Kirchen grundlegenden Wert und wegweisenden Charakter besitzen.

Für die Streichung des Zusatzes aus dem Credo sprechen ohnedies mehrere Gründe. Neben dem oben genannten Grund, der die Wiederherstellung des urspünglichen Wortlautes des Glaubensbekenntnisses bedeuten würde, ist aus orthodoxer Sicht der wichtigste **Grund der theologische**, daß nämlich das Ausgehen (*ἐκπόρευσις*) des Heiligen Geistes vom Vater seine persönliche Existenzweise (*τρόπος ὑπάρξεως*) anzeigt und als solches dem Ungezeugtsein des Vaters (*ἀγεννησία*) und dem Gezeugtsein des Sohnes (*γέννησις*) entspricht. Der ewige Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater — belegt durch die Schrift — bezeugt die unaufgebbare christliche Wahrheit, daß es in der göttlichen Trinität eine *ἀρχὴ* (Prinzip) und *αἰτία* (Ursache) gibt. Der entsprechende Text von Joh 15,26 unterscheidet eindeutig zwischen einem ewigen Ausgang vom Vater (vgl. das zeitlose Präsens »*ἐκπορεύεται*«) und einem zeitlichen Ausgang, d.h. einer Sendung des Heiligen Geistes auch vom Sohne (vgl. das Futur »*πέμψω*). Während beide Kirchen den zeitlichen Ausgang bzw. die Sendung des Heiligen Geistes auch vom Sohne bzw. durch den Sohn in der Zeit gemäß der Schrift bekennen, weist die Orthodoxe Kirche den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater »und vom Sohne« zurück. Manche westlichen Theologen meinen, den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater »und vom Sohne« per analogiam begründen zu können. Sie schließen hierbei von der Beteiligung des Sohnes bei der Sendung in der Zeit auf den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes »vom Vater und vom Sohne«. Aber der Gedanke der Analogie erweist sich in diesem Zusammenhang als kaum hilfreich, wenn man bedenkt, daß es auch andere Akte des Heilshandelns Gottes in der Geschichte gibt (z.B. Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung etc.), die in der Heiligen Trinität keine analoge Entsprechung haben können. Dies ist der Grund, warum die Kirchenväter zwischen dem »Mysterium der Oikonomia« und dem »Dogma der Theologia« deutlich unterschieden haben.

Der Schritt zur Streichung scheint mir außerdem wichtig, weil einige westliche Kirchen diesen bereits getan (z.B. die Altkatholische) bzw. beschlossen (z.B. die Anglikanische) haben. Auch Papst Johannes Paul II. selber hat in der Pfingstmesse am 7. Juni 1981 zum 1600jährigen Jubiläum des Zweiten Ökumenischen Konzils (Konstantinopel, 381) das Glaubensbekenntnis in seinem ursprünglichen Wortlaut, d.h. ohne den Zusatz, gebetet. Es wäre ein wahrhaftes ökumenisches Zeichen für den begonnenen orthodox-katholischen Dialog, wenn der Bischof von Rom die Streichung des Filioque, aber auch einen häufigeren Gebrauch des nikäno-konstantinopolitanischen Symbols in der Römisch-katholischen Kirche empfehlen würde. Eine solche Streichung würde zwar die theologische Differenz nicht aufheben, aber doch ganz erheblich entschärfen und dadurch den Boden für eine inhaltliche Verständigung vorbereiten[20], wenn die Gemischte Kommission sich dazu entschließen sollte.

---

[20] Ein Schritt in die richtige Richtung ist folgender Passus aus der Münchener Erklärung von 1982, I§6: »Ohne die zwischen dem Osten und dem Westen hinsichtlich der Beziehung zwischen dem Sohn und dem Geist aufgekommenen Schwierigkeiten lösen zu wollen, können wir schon zusammen sagen, daß dieser Geist, der

II. Papstdogmen

Unter den Problemen und Lehrdifferenzen, welche die Vergangenheit uns aufgebürdet hat, stellen die Papstdogmen selbst nach den Worten von Papst Paul VI. »ohne Zweifel das schwierigste Hindernis auf dem Wege des Ökumenismus«[21] dar. Es handelt sich um den »**Universellen Jurisdiktionsprimat**« und die »**Unfehlbarkeit**« des Bischofs von Rom, welche in der dogmatischen Konstitution »Pastor Aeternus« des Ersten Vatikanums festgelegt wurden (18. Juli 1870).

Zur richtigen Einschätzung der wahren Dimension und Tragweite dieser beiden Lehrdifferenzen sei an dieser Stelle die Erklärung des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. zitiert, der im Jahr 1973 die orthodoxe Lehre in knappen Formulierungen dargelegt und sie dadurch den Papstdogmen deutlich gegenübergestellt hat:

» — Erstens, die höchste Autorität (*αὐθεντία*) der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche liegt in der ökumenischen Synode der Gesamtkirche.

— Zweitens, niemand unter den Bischöfen in dieser katholischen Kirche besitzt eine Autorität (*ἐξουσία*) oder Rechtsanspruch oder kanonisch festgelegtes Recht auf irgendeine kirchliche Jurisdiktion ohne den eigenen kanonischen Willen und die Zustimmung des anderen (sc. Bischofs).«[22]

Beide Lehrunterschiede berühren auf radikale Weise die Fundamente des Kirchenverständnisses, der Ekklesiologie. Sie bezeugen zugleich die grundlegend »verschiedene Art, wie Ost und West die Struktur der Kirche sehen«[23]. Angesichts der Kluft beider Positionen einerseits und der Bedeutung andererseits, welche die beiden Kirchen ihren jeweiligen ekklesiologischen Auffassungen beimessen, muß man sich prinzipiell fragen, ob diese Lehrunterschiede im offiziellen Dialog gelöst werden können. Vor allem muß man kritisch fragen, ob die Papstdogmen nicht die Kompetenzen der Römisch-katholischen Delegation in der Gemischten Theologischen Kommission übersteigen und deshalb auf außer-

---

vom Vater ausgeht (Joh 15,26) als der einzigen Quelle in der Dreieinigkeit und zum Geist unserer Kindschaft (Röm 8,15) geworden ist, weil er der Geist des Sohnes ist (Gal 4,6), uns insbesondere in der Eucharistie durch diesen Sohn in der Zeit und in der Ewigkeit mitgeteilt wird (Joh 1,32)«. Die Literatur über das »Filioque« ist ziemlich umfangreich; vgl. hier eine kleine Auswahl: Von einem russ. Theologen, Thesen über das ›Filioque‹, *Revue Internationale de Théologie*, 6 (1898) 681—712 und 12 (1904) 159—189. *S. Boulgakof*, Le Paraclet, Paris 1943. *Vl. Lossky*, La procession du Saint Ésprit, Paris 1948. *P. Evdokimov*, L'Ésprit Saint dans la Tradition Orthodoxe, Paris: Cerf 1969. *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος. Σύναξις Ὀρθοδόξων Θεολόγων (Θεολογικαὶ μελέται*, 1), Athen 1971. *Sp. Mpilalis Ἡ αἵρεσις τοῦ* Filioque, Bd. 1, Athen: Orthodoxos Typos 1972. Orient et Occident. La procession du Saint Ésprit, *Istina* Heft 3—4 (1972). *Romanides John*, The Filioque, *Kleronomia* 7 (1975) 285—314. *M. Orfanos*, *Ἡ ἐκπόρευσις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος κατὰ τὸν ἅγιον Φώτιον*, *Theologia* 50 (1979) 47—70. *L. Vischer (Hg.)*, Geist Gottes — Geist Christi. Ökum. Überlegungen zur Filioque-Kontroverse (Beih. z. *Ökumenischen Rundschau*, 39), Frankfurt 1981. *Evangelische Akademie Tutzing*, Der Lobpreis des Dreieinigen Gottes im Heiligen Geist. 1600 Jahre Bekenntnis von Nicäa-Konstantinopel, *Tutzinger Studien* Heft 2 (1981). *B. Bobrinskoy*, Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe, Paris: Cerf 1986. *Th. Nikolaou*, Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente, *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 32 f.

[21] Information Servise, 1967/2, S. 4 f.

[22] Siehe *Episkepsis*, Nr. 90, 11.12.1973, S. 18—19.

[23] *W. de Vries*, Orthodoxie und Katholizismus, Freiburg-Basel-Wien 1965, S. 54.

gewöhnliche Weise vom Papst persönlich angegangen werden mußten[24]; dies umso mehr, als sie der Prüfstein der orthodox-katholischen Beziehungen sind. Trotz dieser grundlegenden Schwierigkeit will ich im Folgenden die beiden Fragen kurz umreißen und nach Ansätzen zu einer Lösung fragen.

a. »Jurisdiktionsprimat«: Dieser Lehrunterschied scheint in den Streitigkeiten im Mittelalter nur hintergründig zu wirken, ist aber m.E. der primäre Grund des Schismas gewesen. Sein eigentliches trennendes Gewicht erhielt er besonders durch seine Dogmatisierung im Ersten Vatikanum, als nämlich für die Römisch-katholische Kirche festgelegt wurde, daß »Christus der Herr den Vorrang der Rechtsbefugnis über die gesamte Kirche unmittelbar und direkt dem seligen Apostel Petrus **verheißen** und verliehen (hat)«; daß der heilige Petrus in seinen Nachfolgern, »den Bischöfen des Heiligen Römischen Stuhls (lebt), der von ihm selbst gegründet und mit seinem Blut geweiht ist«; daß infolgedessen »die römische Kirche ... nach der Anordnung des Herrn den **Vorrang der ordentlichen Gewalt** über alle anderen Kirchen (besitzt). Diese Gewalt der Rechtsbefugnis des römischen Bischofs, die wirklich bischöflichen Charakter hat, ist unmittelbar. Ihr gegenüber sind Hirten und Gäubige jeglichen Ritus und Rangs, einzeln sowohl wie in ihrer Gesamtheit, zur Pflicht hierarchischer Unterordnung und wahren Gehorsams gehalten, nicht allein in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern auch der Ordnung und Regierung der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche«; daß **»der römische Bischof ... der oberste Richter aller Gläubigen (ist)«**.[25]

Diese Lehre über den Universellen Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom widerspricht nach orthodoxem Verständnis sowohl den Gegebenheiten der Heiligen Schrift als auch der Tradition und dem Leben der Alten ungeteilten Kirche; insbesondere ist sie nicht mit den Entscheidungen der sieben gemeinsamen Ökumenischen Konzile vereinbar. Nach den Beschlüssen dieser Konzile erhielten die Bischöfe der fünf wichtigen Bischofssitze der Kirche damals (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) wegen der Bedeutung dieser Bistümer einen **Ehrenprimat** (*πρεσβεῖα τῆς τιμῆς*) und zwar in der entsprechenden Ehrenreihenfolge; sie hatten einen Ehrenvorrang unter den anderen Bischöfen in den größeren kirchlich-geographischen Sprengeln, in denen sie lebten. Von ihrem Amt und ihrer jurisdiktionellen Gewalt her waren sie mit allen anderen Bischöfen gleichrangig und den jeweiligen Ortssynoden untergeordnet.[26] Das objektive Studium der Kirchengeschichte der Alten Kirche belegt eindeutig, **daß es damals keinen universellen Jurisdiktionsprimat eines dieser Bischöfe gegeben hat und daß der Ehrenpri-**

---

[24] Der Metropolit von Chalkedon, Meliton, der sich in den orthodox-katholischen Beziehungen der letzten Jahrzehnte große Verdienste erworben hat, hat immer wieder die Einberufung eines dritten Vatikanischen Konzils mit der Aufgabe der Neubewertung und Neuinterpretation der Papstdogmen als die beste Perspektive eines echten, schnellen Fortschritts des orthodox-katholischen Dialogs dargestellt; Episkepsis, Nr. 234, 1.7.1980, S. 11—12 und Nr. 308, 1.2.1984, S. 12—13.

[25] Nach der Übersetzung von *J. Neuner u. H. Roos (Hgg.)*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg: Verlag Fr. Pustet [7]1965, S. 236ff. Vgl. den Originaltext *H. Denziger u. A. Schönmetzer (Hgg.)*, Enchiridion Symbolorum, Freiburg/Br. u.a.: Herder [36]1965, S. 295—299 (3050—3064).

[26] Vgl. Kanones 6 und 7 des Konzils von Nikaia, 2 und 3 des Konzils von Konstantinopel, 9, 17 und 28 des Konzils von Chalkedon, und 36 des Trullanums.

mat im pentarchischen System geschichtlichen Ursprungs ist. Dieses theologiegeschichtliche Faktum wird oft ignoriert und, was viel gravierender ist, gelegentlich durch voreingenommene oder vielleicht inkompetente Auslegung von Quellen auf den Kopf gestellt.[27] Die orthodox-katholischen Beziehungen und der offizielle Dialog benötigen heute mehr denn je den Mut der Kirchenhistoriker und der Theologen, zwischen theologischen Wahrheiten und geschichtlich gewachsenen kirchlichen Strukturen zu unterscheiden.

Erst im Laufe der Zeit und insbesondere durch die sogenannte konstantinische Schenkung und die Pseudo-Isidorischen Dekretalien (1. Hälfte des 9. Jhs.) erhob der Bischof von Rom und Patriarch des Westens jurisdiktionelle Ansprüche über die Gesamtkirche. Die Einmischung von Nikolaus I. in die Angelegenheiten des Konstantinopler Patriarchats und die Verurteilung von Photios sowie die Tätigkeit der lateinischen Missionare in Bulgarien bedeuten den ersten nennenswerten Versuch zur Durchsetzung dieser Ansprüche. Eklatanter geschah dies im Jahre 1204, und es brachte die **Vervollständigung der kirchlichen Spaltung** mit sich: Als nämlich die Kreuzritter Konstantinopel eroberten und plünderten und Papst Innozenz III. seinerseits durch die Kreuzfahrer den rechtmäßigen Patriarchen von Konstantinopel absetzen ließ und den Venetianer Thomas Morosini zum Patriarchen ernannte. Mit Recht betont Hans Georg Beck[28], daß »die kaum zu verkennenden Absichten des Papstes *Innozenz III.* ... dahin gingen, von der byzantinischen Hierarchie einen Eid totaler Obödienz zu bekommen,« und daß Innozenz »darüber hinaus wohl als Fernziel die völlige Latinisierung als wünschenswert« erachtete. Wenige Jahre später, und zwar im IV. Laterankonzil (1215), erfahren diese Ansprüche des Papstes ihre erste konziliare Festlegung. Durch den fünften Kanon dieser westlichen Synode hört der Bischof von Rom auf, einer der fünf Patriarchen zu sein. Die vier übrigen Patriarchen werden zu einer Art von »Suffraganbischöfen« des Papstes erklärt und sind nicht mehr die Vorsteher von Patriarchaten, d.h. von selbständigen Kirchen, die in Gemeinschaft miteinander leben.[29]

Es ist nicht möglich, uns hier mit weiteren geschichtlichen Fakten zu beschäftigen. Wir wenden uns deshalb kurz den Entscheidungen des Zweiten Vatikanums zu, um eventuelle Fortschritte in dieser Frage herauszustellen, welche vielleicht die Verständigung mit den anderen Kirchen, speziell mit der Orthodoxie, erleichtern und ermöglichen.

Einer der bekannten zeitgenössischen griechischen Theologen, Nikos Nissiotis, hat im Jahre 1961 bei der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Blick auf das Zweite Vatikanum folgendes ausgeführt: »Die Kirchen des Ostens haben den Primat des Bischofs von Rom honoris causa, als primus inter pares, nie bestritten. Doch im Dienst für die Einheit müssen wir jetzt unsere Vorstellungen von diesem Primat neu durchdenken. Wir müssen ihn als Antwort auf den Wunsch der örtlichen Kirchen anse-

---

[27] An dieser Stelle weise ich auf die Dissertation von *Gr. Larentzakis* (*Ἡ Ἐκκλησία Ρώμης καὶ ὁ Ἐπίσκοπος αὐτῆς βάσει ἀρχαίων πατερικῶν πηγῶν*, (Analecta Vlatadon, 45), Thessaloniki 1983) hin, der sich mit Beispielen solcher Auslegungen befaßt. Vgl. hierzu auch meine Rezension in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95 (1984) 410—412.

[28] *H.-G. Beck*, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1, D 1), Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1980, S. 184.

[29] Vgl. *Th. Nikolaou*, Patriarchalstruktur und Kircheneinheit, in: Primum Regnum Dei. Festgabe für Abt Joh. M. Hoeck, Benediktinerabtei Ettal 1987, S. 34.

hen, daß jemand die Berufung allchristlicher Konzilien übernimmt und das Bindeglied zwischen den Kirchen bildet, wie es heute das Patriarchat von Konstantinopel für die Kirchen des Ostens tut. Die orthodoxe martyria (Zeugnis) für die Einheit muß auch psychologische und theologische Vorarbeit einbegreifen, damit diese Funktion der ungeteilten Kirche, eines der grundlegenden Mittel zur Erhaltung der Einheit, wiederhergestellt wird. Wir müssen auch hoffen und beten, daß das 2. Vatikanische Konzil das Diözesansystem wieder zur Geltung bringt durch eine neue Interpretation des Primats des Heiligen Stuhls, und zwar im vollen katholischen und orthodoxen Sinn ex consensu ecclesiae et non ex sese«[30].

Acht Jahre später, drei Jahre nach dem Konzil, schrieb derselbe Theologe mit Enttäuschung über dasselbe Thema: »Manche Entscheidungen des Konzils entsprachen nicht den großen Hoffnungen und Erwartungen der Ostkirche. Zum Beispiel hat das Zweite Vatikanum zwar versucht, den **päpstlichen Primat**, das Hauptanliegen des Ersten Vatikanums, neu zu interpretieren, jedoch handelt es sich in Wirklichkeit nicht immer um eine Neuauslegung, sondern um eine Ergänzung und sogar Vervollständigung. Auch die Stellungnahme zur Kollegialität im Bischofsamt, obwohl unanfechtbar richtig, bleibt nur ein vereinzelter Versuch, da der Primat des Papstes neben der Kollegialität unveränderlich stark dasteht oder sogar noch erweitert wurde. Vom östlichen Standpunkt aus wäre es wünschenswert gewesen, wenn das Konzil konsequenterweise das Amt des Papstes als **primus inter pares**, so wie es in der Alten Kirche war, parallel zur Kollegialität gestellt und auf eine echte, charismatische und eucharistische Amtstheologie gegründet hätte. Vielleicht waren die orthodoxen Erwartungen zu unrealistisch, oder die Römisch-katholische Kirche war aus taktischen Gründen der Meinung, daß die Zeit für solche Verbesserungen noch nicht reif sei. Aber die Tatsache der Kollegialität ist für das Leben der Kirche, auch für das der Römisch-katholischen vor dem Konzil, schon immer eine Selbstverständlichkeit gewesen. Damit läge das radikal Neue des Vatikanums in der Ausweitung nicht nur des Bischofsamtes des Papstes, sondern vor allem des Dienstes aller Glieder der Kirche und aller ihrer Amtsträger. Das findet seinen Ausdruck in dem Schema ›De Ecclesia‹, wo das Kapitel über das Volk Gottes vor das Kapitel über den hierarchischen Aufbau gestellt ist. Gleichzeitig wird aber wieder ein Mangel an Konsequenz sichtbar, denn das Volk Gottes wird in den folgenden Kapiteln zugunsten einer hierarchischen Disziplin in einer echt römisch-monarchischen Ordnung dargestellt. Hier ist das Konzil dem Versuch einer Überwindung der Hauptthese des Ersten Vatikanischen Konzils nicht gerecht geworden«[31].

---

30 Vgl. Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962, S. 550.

31 *N. Nissiotis*, Die Weltchristenheit nach dem 2. Vatikanischen Konzil, in: *Dam. Papandreou (Hg.)*, Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des 2. Vaticanums, Wien u.a.: Herder Verlag 1969., S. 355—356. Ähnliche Kritik üben viele andere orthodoxe Theologen. Eine weitere Darstellung der Ansichten griechisch-orthodoxer Theologen findet sich neben dem oben genannten, von Damaskinos Papandreou herausgegebenen Buch auch in einem zusammenfassenden Bericht von *Konstantin Kallinikos*, »Orthodoxe Stimmen zum 2. Vatikanischen Konzil«, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 114 (1966) 190—200. Siehe auch die neuere eingehende Behandlung des Themas von *Maria Blum*, Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung (Ökumenische Beihefte, 18), Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1988. In diesen Veröffentli-

Wenn man sich wirklich die Mühe macht, die Dokumente des Zweiten Vatikanums durchzulesen, wird man oft daran Anstoß nehmen, daß die Verfasser dieser Texte glaubten, den Primat und die Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom immer wieder zum Ausdruck bringen zu müssen; sogar dann, wenn es nicht unbedingt nötig war. Es erübrigt sich hier, bestimmte Stellen zu nennen, da sie häufig belegbar sind. Indem Johannes Karmiris das zweite Kapitel »Über das Volk Gottes« der »Dogmatischen Konstitution über die Kirche« bespricht, schreibt er z. B. darüber: »Wenngleich der orthodoxe Leser« mit dem, was in diesem Kapitel steht, »einverstanden ist, stellt er nichtsdestoweniger fest, daß es die Verfasser des Textes auch hier nicht versäumt haben, dreimal den Vorrang und die Unfehlbarkeit des Papstes dazwischenzuschalten, was für die Orthodoxen unannehmbar ist.«[32] Und mit Unzufriedenheit führt er an anderer Stelle aus: »Es ist besonders bemerkenswert, daß beim Zweiten Vatikanischen Konzil jeder Versuch gemacht wurde, den Vorrang des Papstes und seines Absolutismus — allgemeiner gesprochen: die kirchliche Monarchie — nicht zu verletzen oder durch die beschlossene Kollegialität (collegialitas) der Bischöfe zu begrenzen, deren Macht auch nach diesem Konzil begrenzt ist und im Grunde nur als Ausfluß der unbegrenzten und einzigartigen päpstlichen Macht wie schon vorher angesehen wird. Zu diesem Zwecke wurde, passend oder unpassend, besonders in den Text des dritten Kapitels (sc. der »Dogmatischen Konstitution über die Kirche«) eine Menge von Ausdrücken eingefügt, durch welche die päpstliche Macht als die vollkommene, höchste und einzige Macht dargestellt wird, der jede andere legitime Macht der Bischöfe und der Konzilien (sogar der ökumenischen) unterworfen ist. Der Begriff des synodischen Zusammenkommens wurde damit verfälscht und das System der ersten sieben Ökumenischen Synoden der antiken Kirche und ihrer Lehre von der Gleichheit aller Apostel und ihrer Nachfolger, der Bischöfe, umgestürzt.«[33]

Trotz dieser berechtigten Kritik und besonders der zutreffenden Feststellung, daß das Konzil den Erwartungen einer Überwindung oder zumindest einer wahren Neuinterpretation der Hauptthese des Ersten Vatikanums nicht gerecht geworden ist, darf nicht übersehen werden, daß das Zweite Vatikanum die zwei wichtigen ekklesiologischen Aspekte der **Kollegialität der Bischöfe** und vor allem der **Bedeutung der Ortskirche** nicht bloß wiederentdeckt und thematisiert, sondern auch in einer Weise beschrieben hat, welche der wahren katholischen (im altkirchlichen Sinn des Wortes) Lehre nahekommt. Das Konzil hat dadurch einen dynamischen und hoffnungsvollen Anstoß für eine weitreichende Entwicklung gegeben. In der darauffolgenden Zeit und in einer vom Zweiten Vatikanum veranlaßten ökumenischen Euphorie gewann man den festen Eindruck, daß die römisch-katholischen Ortskirchen mit ihren Bischofskonferenzen ein eigenes, wenn auch kleines Gewicht dem päpstlichen Zentralismus gegenüber zu erhalten begannen. Auch im theolo-

---

chungen findet der interessierte Leser nicht nur viele Informationen und eine Heraushebung von positiven Punkten, sondern auch mancherlei Kritik. In den meisten der zitierten Beiträge stehen die Fragen des Primates und der Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom im Mittelpunkt.

[32] *J. Karmiris*, Zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: *Dam. Papandreou (Hg.)*, Stimmen der Orthodoxie, S. 62.

[33] *J. Karmiris*, Zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: *Dam. Papandreou (Hg.)*, Stimmen der Orthodoxie, S. 55—56.

gischen Schriftum wurden durch die Hervorhebung der Kollegialität der Bischöfe und der Bedeutung der Ortskirche Hoffnungen auf eine Neuinterpretation der Papstdogmen erweckt. Papst Paul VI. leistete selbst, und zwar über die Grenzen der eigenen Kirche hinaus, Vorschub zu solchen Hoffnungen — sei es z.B. durch die oben zitierte selbstkritische Äußerung oder die ökumenisch bedeutende Geste, als er am 14. Dezember 1975 anläßlich des 10. Jahrestages der »Aufhebung« des gegenseitigen Bannes in der sixtinischen Kapelle die Füße des Metropoliten Meliton von Chalkedon (Ökumenisches Patriarchat) küßte.

Inzwischen gewinnt man einen anderen Eindruck, daß nämlich die oben beschriebene, vom Zweiten Vatikanum eingeläutete Entwicklung zurückgeschraubt wird.[34] Als orthodoxer Theologe fragt man sich kritisch, ob die geweckten Hoffnungen unberechtigt waren; ob die Römisch-katholische Kirche sich heute von manchen Ansätzen des Zweiten Vatikanums her in entgegengesetzter Richtung bewegt und die Entscheidungen des Ersten Vatikanums sogar ausbaut; ob verschiedene Ereignisse in der Römisch-katholischen Kirche (die neu formulierten Bestimmungen zum Verhältnis von Papst und Bischöfen des Codex Iuris Canonici von 1983, can. 330 ff, die Praxis der Bischofsernennungen durch den Papst auch gegen den Widerstand der Ortskirchen, der neue Eid des Gehorsams dem Papst gegenüber für Bischöfe und Theologieprofessoren vom Februar 1989, die Reisen von Papst Johannes Paul II. in die verschiedenen Ortskirchen, wodurch der Jurisdiktionsprimat auf eine bisher nicht dagewesene Weise *in die Praxis umgesetzt wird*[35] etc.) die Aussichten auf eine Verständigung mit der Orthodoxen Kirche in der zentralen Frage der Ekklesiologie nicht de facto zunichte machen.

Abschließend läßt sich zu der Frage des Jurisdiktionsprimates des Papstes sagen: Indem die Orthodoxe Kirche den Entscheidungen der Alten Kirche treu bleibt, würde sie in einer wiedervereinten Kirche auch heute dem Bischof von Rom den **Ehrenprimat** unter allen

---

[34] Bezeichnend dafür scheint mir neben der sogenannten »Kölner Erklärung« und anderen ähnlichen Protestaktionen, was *Gisbert Greshake* (»Papstkirche« oder »Communio Ecclesiarum«? Zur Notwendigkeit regionaler kirchlicher Strukturen, *Ökumenisches Forum* 11, 1988, 116—117) kritisch bemerkt: Das Kirchenbild »von der pyramidenartig geordneten societas hierarchica, deren Spitze der Papst ist, (bringt) die Gefahr mit sich, daß die bischöfliche Ortskirche als eine Art organisatorischer Unterabteilung der einen Universalkirche erscheint und daß der Bischof dann leicht in die Rolle einer Art von ›Oberkaplan‹ des Papstes, welcher der eigentliche ›Chef‹ ist, gedrängt wird. Denn in diesem hierarchischen Kirchenkonzept bestimmt letztlich und endlich der Papst, was in der Kirche recht zu sein hat: er ernennt die Bischöfe, die ihr Amt in strikter Abhängigkeit von ihm ausüben (man denke nur an die pflichtgemäßen Rom-Besuche der Bischöfe, an ihre Überwachung durch Nuntiaturen, an das An-sich-Ziehen aller wichtigen Dinge durch Rom) .... Nun, auch wenn das Bild der Papstkirche ... durch das 2. Vatikanische Konzil aufgebrochen wurde und auch wenn seitdem eine Fülle von synodalen Elementen in die Kirche eingeflossen sind, so stellt sich doch die Frage, ob wirklich das Reizwort ›Papstkirche‹ zu den Akten gelegt werden kann. Muß man nicht heute wieder ein steigendes Maß an Zentralisierung und einsamer päpstlicher Autoritätsausübung beklagen? Das Volk Gottes und seine Erfahrungen gelten wenig; die Autorität der Bischöfe, die sich der Papst ohnehin mehr oder minder allein aussucht, wird ständig von Rom überspielt. Und sind die Reisen des gegenwärtigen Papstes und ihr Stil und die zum Teil sehr zustimmende emotionale Reaktion vieler Christen nicht ein äußeres Zeichen dafür, daß so etwas wie ›Papstkirche‹ noch recht vital ist?«

[35] Nach der Entscheidung des Ersten Vatikanums steht dem Bischof von Rom zu, »die ganze Kirche zu verwalten« und »in Ausübung dieses seines Amtes mit den Hirten und Herden der ganzen Kirche **frei zu verkehren**«: *J. Neuner u. H. Roos (Hgg.)*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg: Verlag Fr. Pustet ^{7}1965, S. 240. Vgl. den Originaltext *H. Denziger u. A. Schönmetzer (Hgg.)*, Enchiridion Symbolorum, Freiburg/Br. u.a.: Herder ^{36}1965, S. 599 (3064).

Bischöfen zuerkennen und ihn als »Ersten unter Gleichen« **(primus inter pares)** hochschätzen. Auf der Basis des Ehrenprimates und auf dem Wege konziliarer Entscheidungen könnte die Orthodoxie dem Bischof von Rom auch konkrete Aufgaben und Rechte zugestehen.[36] Es bleibt also zu wünschen, daß die Römisch-katholische Kirche sich beweglich zeigt und überkommene Machtstrukturen, welche sogar in den eigenen Reihen Probleme schaffen, überdenkt. Das erwähnte Konzil von 879/880 hatte auch in dieser Frage die altkirchliche goldene Regel bekräftigt und den Grundansatz zur Lösung dieser Frage folgendermaßen umschrieben: Die Entscheidungen des Bischofs von Rom sind auch für den Bischof von Konstantinopel verbindlich und umgekehrt,[37] d.h. daß weder der eine noch der andere einen Jurisdiktionsprimat über den jeweils anderen hat und daß demnach jeder Bischof in seiner Diözese selbständig ist.

b. »Unfehlbarkeit«. Eng mit dem Jurisdiktionsprimat hängt auch die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes zusammen. Ebenfalls im Ersten Vatikanischen Konzil wurde definiert: »Wenn der römische Bischof in höchster Lehrgewalt (ex cathedra) spricht, das heißt, wenn er seines Amts als Hirt und Lehrer aller Christen waltend in höchster Apostolischer Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so besitzt er auf Grund des göttlichen Beistandes, der ihm im heiligen Petrus verheißen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet haben wollte. Diese endgültigen Entscheidungen des römischen Bischofs sind daher aus sich (ex sese) und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche (non ex consensu ecclesiae) unabänderlich«.[38]

Auch dieses römisch-katholische Dogma widerspricht nach orthodoxem Verständnis der altkirchlichen und somit der darauf bauenden orthodoxen Ekklesiologie, welche, wie bereits angedeutet, an der Gleichheit, Selbständigkeit und Kollegialität aller Bischöfe untereinander einerseits und der Bedeutung des episkopal-synodalen Systems andererseits festhält. Demnach werden unfehlbare (besser authentische) Entscheidungen auf den Synoden, speziell den ökumenischen, getroffen, sofern sie in Konsens mit der Kirche (ex consensu ecclesiae) sprechen. Indem die Bischöfe als die Vorsteher der eucharistischen Gemeinschaft ihrer Ortskirchen als Zeugen des katholischen Glaubens ihrer Ortskirchen par excellence auf den Synoden wirken, sprechen Synoden authentisch und verbindlich; eine Verbindlichkeit, die sich im darauffolgenden Prozeß der **Rezeption** der synodalen Entscheidungen demonstriert.[39]

---

[36] Vgl. hierzu *Th. Nikolaou*, Das Bischofsamt in seiner Bedeutung für die Kircheneinheit, *Ökumenisches Forum* 9 (1986) 192.

[37] Vgl. Kanon 1 bei *J. Meijer*, A Successful Council of Union. A theological Analysis of the Photian Synod of 879—880, (Analecta Vlatadon, 23), Thessaloniki 1975, S. 269.

[38] *J. Neuner u. H. Roos (Hgg.)*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg: Verlag Fr. Pustet ^{7}1965, S. 244. Vgl. den Originaltext *H. Denziger u. A. Schönmetzer (Hgg.)*, Enchiridion Symbolorum, Freiburg/Br. u.a.: Herder ^{36}1965, S. 601 (3074).

[39] Vgl. hierzu *Th. Nikolaou*, Zur »Theologie« des Ökumenischen Konzils am Beispiel des Konzils von Konstantinopel (381), in: *Ökumenisches Patriarchat (Hg.)*, *Μνήμη Συνόδου Ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς*, Thessaloniki 1983, S. 302 ff. Siehe auch folgende Auswahl an Literatur: *B. Brobrinskoy u.a. (Hgg.)*, Der Primat des Pe-

Fragt man sich nach Ansätzen zur Lösung dieser Frage, so wird man feststellen müssen, daß das Zweite Vatikanum und auch der neue Codex Iuris Canonici die Definition des Ersten Vatikanums hinsichtlich der Unfehlbarkeit des Papstes zwar durch einige Äußerungen über die Kollegialität der Bischöfe und das Ökumenische Konzil etwas gemildert, aber im Grunde weder zurückgenommen noch neuinterpretiert haben; einerseits fällt nämlich das Ringen um Kontinuität mit dem Ersten Vatikanum auf und andererseits werden Halbherzigkeit und Lavieren offenkundig. So lesen wir z.B. in den can. 336-341 des neuen Codex, daß die Gewalt in Hinblick auf die Gesamtkirche vom Bischofskollegium auf dem Ökumenischen Konzil ausgeübt wird, daß aber letzten Endes das Ökumenische Konzil nichts mehr als ein Organ in den Händen des Papstes ist, zumal es ihm »allein zusteht, ... dessen Dekrete zu genehmigen« (can. 338, § 1). Bedenkt man dagegen, daß die Päpste in der Alten Kirche den Ökumenischen Konzilen untergeordnet waren und daß z. B. Papst Honorius vom Sechsten Ökumenischen Konzil verurteilt wurde, so wird deutlich, daß wohl nur eine gut durchdachte Theologie des Ökumenischen Konzils auf der Grundlage der altkirchlichen Erfahrung und Praxis, insbesondere der altkirchlichen Ekklesiologie, in dieser Frage weiterhelfen könnte.

III. Mariologische Dogmen

Zu den oben genannten Lehrunterschieden, welche mit Abstand die schwerwiegendsten zwischen Katholiken und Orthodoxen sind, gehören ferner die **mariologischen Dogmen**. Es handelt sich um die Dogmen der »unbefleckten Empfängnis« (Pius IX., 1854) und der »leiblichen Aufnahme« Mariens in den Himmel (Pius XII., 1950). Diese Dogmen gibt es in der Orthodoxen Kirche nicht. Hier gründet die Mariologie auf besondere Weise in der Christologie, und es wird nur das christologisch bedingte Dogma des Ökumenischen Konzils von Ephesos (431) gelehrt, daß die Jungfrau Maria den Logos Gottes geboren hat und deshalb Theotokos (Gottesgebärerin) genannt wird. Sie wird deshalb als die **höchste** unter den Heiligen betrachtet und im Leben der Kirche vielfach besungen und als *Παναγία* (Allheilige) tief verehrt.

---

trus in der orthodoxen Kirche, Zürich: EVZ-Verlag 1961. *O. Rousseau u.a. (Hgg.)*, L'Infalibilité de l'Église, Éditions de Chevetogne 1962. *Stylianos Harkianakis*, *Περὶ τὸ ἀλάθητον τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Θεολογίᾳ*, Athen 1965. *Ökum. Rat der Kirchen (Hg.)*, Konzile und die ökumenische Bewegung (Studien des Ökum. Rates, 5), Genf 1968. *Dim. Dimitrijevic*, Dogmatische Hauptunterschiede zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, in: *J. Madey (Hg.)*, Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens, Paderborn: Verlag Bonifacius 1974, S. 48 ff. *Deutscher Ökum. Studienauschuß (Hg.)*, Verbindliches Lehren der Kirche heute, (Beih. z. Ökum. Rundschau, 33), Frankfurt/M.: Verlag O. Lembeck 1978. *G. Nagy (Hg.)*, Die Konziliare Gemeinschaft (KEK Studienheft, 10), Frankfurt/M.: Verlag O. Lembeck 1978. *Pro Oriente (Hg.)*, Ökumene, Konzile, Unfehlbarkeit, Innsbruck u.a.: Tyrolia-Verlag 1979. *Chrys. Konstantinidis*, Autorität in der Orthodoxen Kirche, *Ökum. Rundschau* 31 (1982) 31—47. *Vasilios von Aristi u.a.*, Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene? Regensburg: Verlag Fr. Pustet 1985.

IV. Weitere Lehrunterschiede

Schließlich haben im Laufe der Kirchengeschichte im Mittelalter einige weitere Lehrdifferenzen den Prozeß der Spaltung begleitet und, wenn auch zu einem geringeren Maß, das Schisma mitverursacht: Die römisch-katholische Lehre vom **Fegefeuer** sowie die Frage nach dem **Zeitpunkt der Wandlung** der heiligen Gaben; während die Lateiner meinten, daß dies beim Aussprechen der Einsetzungsworte geschieht, betrachteten die Griechen das Gebet der Epiklese (der Herabrufung des Hl. Geistes) als den entsprechenden Zeitpunkt. Auch die Frage der **Azymen** sollte hier kurz erwähnt werden; es handelt sich um die Verwendung ungesäuerten Brotes in der Eucharistiefeier der westlichen Kirche seit dem 9. Jh. Diese Neuerung hat zu einigen Auseinandersetzungen geführt. Angesichts der Kluft in der Ekklesiologie aufgrund der Papstdogmen ist man zu Recht geneigt, solche Fragen als oberflächliche Streitfragen abzutun. Es bleibt jedoch eine unbestrittene Tatsache, daß sie einerseits die Trennung vollendeten und sich andererseits hinter solchen Fragen manchmal auch theologische Substanz verbirgt. So wurde z.B. mit den Azymen das überaus wichtige Problem verbunden, ob das ungesäuerte Brot eucharistisches Brot sein kann, da es kein Brot im eigentlichen Sinne ist. Sollte dies so sein, dann ergibt sich, daß die Eucharistie mit ungesäuertem Brot nicht gültig und heilbringend gefeiert wird. Aus dieser Perspektive wohl ein durchaus ernstzunehmendes Problem!

Es würde uns von der gestellten Aufgabe zu weit wegführen, würden wir die hier angeschnittenen Fragen eingehender behandeln bzw. in der Kirchengeschichte nach weiteren Lehrunterschieden suchen wollen. Unser Christsein bedeutet im Grunde Nachfolger und Jünger Christi sein. Die Nachfolge Christi verwirklicht sich auf besondere Weise durch das Charakteristikum des Christentums, **die Liebe**. Jesus hat dies eindeutig und unwiderruflich ausgesagt: »Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt« (Joh 13,34-35). Das Gebot der Liebe auch über die konfessionellen Grenzen hinweg ist das Gebot Christi. Nur die Realisierung dieses Gebots, d.h. konkret auch der Verzicht auf geschichtlich gewachsene Machtansprüche, macht unsere christliche Identität wahrhaftig und glaubwürdig. Die theologischen Differenzen ließen sich rasch beseitigen, wenn wir unser Christsein unter dem Gesichtspunkt der Liebe verwirklichen würden. Es ist vielleicht eine symbolträchtige Fügung Gottes, daß Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras sich vor fünfundzwanzig Jahren in Jerusalem getroffen haben. Daß diese Begegnung im Heiligen Land stattgefunden hat, ist ein eindeutiges Symbol der Suche nach der einen christlichen **Wahrheit in der Liebe**. Sie findet sich in den Anfängen des Christentums, in der Lehre und dem Leben der Alten Kirche. Wir Christen jeglicher Konfession werden die Einheit der Kirche nur in der unverfälschten Einen Wahrheit der ungeteilten Kirche der ersten Jahrhunderte wiederherstellen und wiedergewinnen können. Nur auf dem gemeinsamen Weg nach Jerusalem werden wir unsere trennende Vergangenheit abbauen können, sei diese trennende Vergangenheit die Verkündigung biblisch und kirchlich unbegründeter Dogmen oder Feindseligkeiten und Mißverständnisse, die das Fehlen der Liebe kundtun.

Dokumente

A. Internationale Gemischte Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche:

Ein erster Vergleich der bestehenden Übersetzungen der — ursprünglich in Französisch verfaßten — Texte der »Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche« ergab, daß gewisse Unstimmigkeiten zwischen den Übersetzungen und dem Original — bis zur Auslassung ganzer Sätze — vorhanden waren, die eine weitere Überarbeitung der Texte nötig machten.

Für die neu angefertigten Übersetzungen der drei Texte dieser Kommission sind neben dem französischen Original die halb-offizielle griechische Übersetzung — vor allem wegen der genaueren Wiedergabe des patristischen Wortbestands — wie auch die vorhandenen deutschen Übersetzungen eingesehen worden.

Die Vorsitzenden in diesen ersten drei Begegnungen zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche waren Johannes Kardinal Willebrands und Erzbischof Stylianos Harkianakis.

1. München 1982: a) **franz.:** *Istina* 27 (1982) 309-318; b) **deutsch:** *Una Sancta* 37 (1982) 334-340; *A. Rauch — P. Imhof*, Die Eucharistie der Einen Kirche, (Koinonia, 3), München 1983, S. 219-231; *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Die Eucharistie der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und internationaler Ebene, Bonn 1989, S. 25-35 [im folgenden: *Bischofskonferenz*]; *Griechisch-Orthodoxe Metropolie*, Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft, Bonn 1989, S. 25-35 [im folgenden: *Metropolie*]; — *Katholische Nachrichten-Agentur, Dokum.*, Nr. 24 (3.11.1982) 1-5; c) **griech.:** *Episkepsis* Nr. 277 (15.7/1.8.1982) 12-20; *D. Papandreou, Hg., Θεολογικοὶ Διάλογοι. Μία ὀρθόδοξος προοπτική, (Διάλογος, 1)*, Thessaloniki 1986.

2. Bari 1987: a) **franz.:** *Irénikon* 60 (1987) 336-349; b) **deutsch:** *Una Sancta* 42 (1987) 262-270; *Bischofskonferenz* S. 36-47; *Metropolie* S. 36-47; c) **griech.:** *Apostolos Barnabas* 49 (1987) 85-95;

3. Valamo 1988: a) **franz.:** *Irénikon* 61 (1988) 347-359; b) **deutsch:** *Una Sancta* 43 (1988) 343-352; *Bischofskonferenz* S. 48-58; *Metropolie* S. 48-58; — *Ostkirchliche Studien* (1988) 328-338; c) **griech.:** *Episkepsis* Nr. 404 (1.9.1988) 9-18;

von Kyriakos Savvidis, München

Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Dreieinigkeit (München 1982)

Getreu dem auf Rhodos erhaltenen Auftrag berührt dieses Dokument das Mysterium der Kirche nur von einem einzigen Aspekt her, aber von einem, der in der sakramentalen Sicht der Kirche besonders wichtig ist, nämlich das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Mysteriums der Heiligen Dreieinigkeit. Es war in der Tat unser Wunsch, von dem auszugehen, was wir gemeinsam haben, und es dann so zu entfalten, daß wir von innen her und schrittweise alle die Punkte angehen, in denen wir nicht übereinstimmen.

Mit der Abfassung dieses Dokuments wollen wir zeigen, daß wir gerade dadurch gemeinsam einen Glauben zum Ausdruck bringen, der die Fortsetzung des Glaubens der Apostel ist.

Dieses Dokument markiert die erste Etappe in der Bemühung zur Verwirklichung des Programms der Vorbereitungskommission, das bei dem ersten Treffen der Dialog-Kommission gebilligt wurde.

Da es sich um eine erste Etappe zur Behandlung des Mysteriums der Kirche unter einem seiner Aspekte handelt, wurden viele Punkte noch nicht ausgesprochen. Sie werden aber in den folgenden Etappen behandelt werden, so wie sie in dem schon erwähnten Programm vorgesehen sind.

1. Das Mysterium Christi

1. Christus, der menschgewordene, gestorbene und auferstandene Sohn Gottes, ist der einzige, der die Sünde und den Tod überwunden hat. Wenn man von der sakramentalen Natur des Mysteriums Christi spricht, so beziehen wir uns auf die Möglichkeit, die dem Menschen und durch ihn dem Kosmos gegeben ist, die Erfahrung der neuen Schöpfung, des Gottesreiches hier und jetzt (hic et nunc) in wahrnehmbaren und geschaffenen Wirklichkeiten zu machen. Dies ist die Art und Weise *(τρόπος)*, in der die eine Person und das eine Ereignis Christi existieren und in der Geschichte von Pfingsten bis zur Parusie wirken. Dennoch wird dieses ewige Leben, das Gott der Welt durch das Christusereignis, durch das Kommen seines ewigen Sohnes gegeben hat, in irdenen Gefäßen getragen. Es ist uns erst im Vorgeschmack, wie ein Angeld gegeben.

2. Beim letzten Abendmahl hat Christus bekräftigt, daß er den Jüngern seinen Leib für das Leben der Vielen in der Eucharistie gab. Dies ist die Gabe, die Gott der Welt schenkt, aber in sakramentaler Gestalt. Von diesem Augenblick an existiert die Eucharistie als das Sakrament Christi selbst. Sie wird zum Vorgeschmack des ewigen Lebens, zur Arznei der Unsterblichkeit, zum Zeichen des zukünftigen Reiches. So geht das Sakrament des Chri-

stusereignisses über in das Sakrament der Eucharistie, das Sakrament, das uns voll in Christus einverleibt.

3. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Tod und seine Auferstehung wurden von Anfang nach dem Willen des Vaters und im Heiligen Geist verwirklicht. Dieser Geist, der ewig vom Vater ausgeht und sich durch den Sohn kundtut, hat das Christusereignis vorbereitet und in seiner Auferstehung voll verwirklicht. Christus, der das Sakrament schlechthin ist, das vom Vater für die Welt gegeben wurde, fährt fort, sich für die Vielen im Geist, der allein lebendig macht (Joh 6), hinzugeben. Das Sakrament Christi ist ebenfalls eine Wirklichkeit, die nur im Heiligen Geist existieren kann.

4. Die Kirche und die Eucharistie

a) Obwohl die Evangelisten im Abendmahlsbericht über das Handeln des Geistes schweigen, war er doch mehr denn je mit dem menschgewordenen Sohn verbunden, um das Werk des Vaters zu vollenden. Noch wird er nicht als Person gegeben und von den Jüngern empfangen (Joh 7,39), aber als Jesus verherrlicht wird, gießt sich auch der Heilige Geist aus und tut sich kund. Der Herr Jesus tritt in die Herrlichkeit des Vaters ein und zugleich, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes, in seinen sakramentalen Tropos in dieser Welt. Pfingsten, die Vollendung des österlichen Mysteriums, leitet zugleich die letzte Zeit ein. Die Eucharistie und die Kirche, der Leib des gekreuzigten und auferstandenen Christus, werden so zu dem Ort der Energien des Heiligen Geistes.

b) Die Gläubigen werden im Geiste und im Namen der Heiligen Dreieinigkeit getauft, damit sie einen einzigen Leib bilden (vgl. 1 Kor 12,13). Wenn die Kirche die Eucharistie feiert, verwirklicht sie »das, was sie ist«, den Leib Christi (1 Kor 10,17). Tatsächlich werden die Glieder Christi in Taufe und Firmung durch den Heiligen Geist gesalbt und Christus aufgepfropft. Aber durch die Eucharistie entfaltet sich das Osterereignis zur Kirche. Die Kirche wird zu dem, wozu sie durch Taufe und Firmung berufen ist. Durch die Teilhabe am Leib und Blut Christi wachsen die Gläubigen in jene geheimnisvolle Vergöttlichung hinein, die ihr Bleiben im Sohn und im Vater durch den Geist vollendet.

c) So feiert die Kirche die Eucharistie einerseits als Ausdruck der himmlischen Liturgie in dieser Zeit; andererseits aber erbaut die Eucharistie die Kirche in dem Sinne, daß durch sie der Geist des auferstandenen Christus die Kirche zum Leib Christi gestaltet. Deshalb ist die Eucharistie in Wahrheit das Sakrament der Kirche, zugleich als Sakrament der Ganzhingabe, die der Herr selbst den Seinen macht, und als Manifestierung und Wachsen des Leibes Christi, der Kirche. Die pilgernde Kirche feiert die Eucharistie auf Erden, bis ihr Herr wiederkommt, um die Herrschaft Gott dem Vater zu übergeben, damit Gott alles in allem sei. So nimmt sie das Gericht über die Welt und ihre Verklärung am Ende schon vorweg.

5. Die Sendung des Geistes bleibt mit der des Sohnes verbunden. Die Feier der Eucharistie offenbart die göttlichen Energien, die dem Werk im Leib Christi durch den Geist kundgemacht werden:

a) Der Geist bereitet das Kommen Christi vor, indem er es durch die Propheten ankündigt, indem er die Geschichte des auserwählten Volkes auf ihn hinführt, indem er ihn durch Maria empfangen werden läßt, indem er die Herzen für sein Wort öffnet.

b) Der Geist macht Christus in seinem Wirken als Erlöser offenbar, als Evangelium, das er selbst ist. Die eucharistische Feier ist die Anamnese (das Gedächtnis): In Wahrheit, aber sakramental, ist das *»Einfürallemal«* heute gegenwärtig und geschieht. Die Feier der Eucharistie ist der Kairos des Mysteriums schlechthin.

c) Der Geist wandelt die heiligen Gaben in den Leib und das Blut Christi (*μεταβολή*), damit sich das Wachstum des Leibes, der die Kirche ist, vollendet. In diesem Sinne ist die ganze Feier eine Epiklese, die sich aber in bestimmten Augenblicken deutlicher ausdrückt. Die Kirche ist unablässig im Zustand der Epiklese.

d) Der Geist bringt diejenigen mit dem Leib Christi in Gemeinschaft, die am selben Brot und selben Kelch Anteil haben. Dadurch macht die Kirche kund, was sie ist: Das Sakrament der trinitarischen Koinonia, die »Wohnung Gottes unter den Menschen« (vgl. Offb 21,3).

Indem der Geist das aktualisiert, was Christus ein für allemal getan hat — das Ereignis des Mysteriums —, vollendet er es in uns allen. Dieser Bezug zum Mysterium, der in der Eucharistie besonders deutlich wird, findet sich auch in den anderen Sakramenten wieder, da sie alle Werke des Geistes sind. Deshalb ist die Eucharistie die Mitte des sakramentalen Lebens.

Die Rolle des Heiligen Geistes

6. Die Eucharistiefeier als Ganzes macht das trinitarische Mysterium der Kirche gegenwärtig. Man gelangt vom Hören des Wortes, das in der Verkündigung des Evangeliums — der apostolischen Ankündigung des fleischgewordenen Wortes — seinen Höhepunkt hat, zur Danksagung an den Vater, zum Gedächtnis des Opfers Christi und zur Gemeinschaft mit ihm dank des im Glauben gesprochenen epikletischen Gebets. Denn in der Eucharistie ist die Epiklese nicht nur eine Bitte um sakramentale Wandlung von Brot und Kelch; sie ist auch ein Gebet um die volle Wirkung der Kommunion aller mit dem durch den Sohn offenbarten Mysterium. Auf diese Weise erstreckt sich die Gegenwart des Geistes selbst durch die Teilhabe am Sakrament des fleischgewordenen Wortes auf den ganzen Leib der Kirche. Ohne daß wir jetzt auch noch die Schwierigkeiten lösen wollten, die zwischen Ost und West hinsichtlich der Beziehung von Sohn und Geist bestehen, können wir schon gemeinsam sagen, daß dieser Geist, der vom Vater als der einzigen Quelle in der Dreieinigkeit ausgeht (Joh 15,26) und für uns zum Geist der Sohnschaft geworden ist (Röm 8,15), weil er auch der Geist des Sohnes ist (Gal 4,6), uns in besonderer Weise in der Eucharistie durch den Sohn, auf dem er in der Zeit und in der Ewigkeit ruht (Joh 1,32), mitgeteilt wird.

Deshalb vollzieht sich das eucharistische Mysterium im Gebet, das die Worte, durch die das fleischgewordene Wort das Sakrament eingesetzt hat, und die Epiklese miteinander verbindet, in der die vom Glauben erfüllte Kirche durch den Sohn den Vater bittet,

den Heiligen Geist zu senden, damit in der einzigen Darbringung des fleischgewordenen Sohnes alles in der Einheit vollendet werde. Durch die Eucharistie vereinen sich die Gläubigen mit Christus, der sich mit ihnen dem Vater darbringt, und empfangen die Vollmacht, sich im Geiste des Opfers einander darzubringen, wie Christus selbst sich dem Vater für die Vielen darbrachte, indem er sich den Menschen hingab.

Diese Vollendung in der Einheit, die auf untrennbare Weise durch den Sohn und den Geist vollbracht wird, da sie im Blick auf den Vater und seinen Willen handeln, ist die Kirche in ihrer Fülle.

II. Das Mysterium der Kirche

1. Wenn man sich auf das Neue Testament bezieht, wird man zunächst bemerken, daß die Kirche eine »örtliche« Wirklichkeit bezeichnet. Die Kirche existiert in der Geschichte als Ortskirche. In Bezug auf eine Region spricht man vielmehr von Kirchen im Plural. Es handelt sich immer um die Kirche Gottes, aber an einem Ort.

Nun wird aber die Kirche, die an einem Ort existiert, im Grunde nicht durch Personen gebildet, die zu ihrer Konstituierung zusammenkommem. Es existiert »ein Jerusalem oben«, das »von Gott herabsteigt«, also eine Gemeinschaft, welche die Gemeinde selbst begründet. Die Kirche ist durch eine geschenkte Gnadengabe konstituiert, nämlich die der neuen Schöpfung.

Es ist jedoch klar, daß die Kirche, »die an einem Ort ist«, sich als solche kundtut, wenn sie »Versammlung« ist. Diese Versammlung selbst, deren Elemente und Bedürfnisse vom Neuen Testament angezeigt werden, besteht als solche in Fülle, wenn sie eucharistische Synaxis ist. Tatsächlich wird das Ereignis, das »ein für allemal« geschah, aktualisiert und manifestiert, wenn die Lokalkirche die Eucharistie feiert. In der Ortskirche gibt es weder Mann noch Frau, weder Sklaven noch Freie, weder Juden noch Heiden. Eine neue Einheit wird mitgeteilt, die alle Trennungen übersteigt und die Gemeinschaft mit dem einzigen Leib Christi wiederherstellt. Diese Einheit übersteigt jede psychologische, rassische, sozio-politische oder kulturelle Einheit. Sie ist die »Gemeinschaft des Heiligen Geistes«, welche die zerstreuten Kinder Gottes sammelt. Das Neue von Taufe und Firmung trägt dann seine ganze Frucht. Und durch die Kraft des vom Heiligen Geist erfüllten Leibes und des Blutes des Herrn wird die Sünde geheilt, die nicht aufhört, auch die Christen zu bedrängen, und die das Hindernis für die Dynamik »des Lebens für Gott in Christus Jesus«, das wir in der Taufe empfangen haben, darstellt. Dies gilt auch von der Sünde der Spaltung, deren sämtliche Formen dem Willen Gottes widersprechen.

Einer der wichtigsten Texte, an den hier zu erinnern ist, ist 1 Kor 10,15-17: Ein einziges Brot, ein einziger Kelch, ein einziger Leib Christi in der Vielheit der Glieder. Dieses Mysterium der Einheit in der Liebe vieler Personen stellt im vollen Sinn die Neuheit der trinitarischen Koinonia dar, die dem Menschen in der Kirche durch die Eucharistie mitgeteilt ist. Dies ist das Ziel des Erlösungswerkes Christi, das sich in den letzten Zeiten, seit Pfingsten ausbreitet.

Deshalb hat die Kirche ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihr Ziel im Mysterium des einen Gottes in drei Personen. Mehr noch, die Eucharistie stellt, wenn sie so im Licht

des trinitarischen Mysteriums der Dreieinigkeit verstanden wird, das Kriterium für das Funktionieren des gesamten kirchlichen Lebens dar. Die institutionellen Elemente dürfen dabei nichts anderes sein als eine sichtbare Widerspiegelung der geheimnisvollen Wirklichkeit.

Die Aktualisierung der trinitarischen Gemeinschaft in der Kirche

2. Der Ablauf der Eucharistiefeier in der Ortskirche zeigt, wie sich die *koinonia* in der Kirche aktualisiert, wenn sie Eucharistie feiert. Wenn die Gemeinde, die aktiv um ihren Bischof oder den mit ihm in Verbindung stehenden Priester versammelt ist, die Eucharistie feiert, werden folgende Aspekte sichtbar, die ineinandergreifen, auch wenn dieser oder jener Moment der Feier mehr diesen oder jenen Aspekt akzentuiert:

Die Koinonia ist eschatologisch. Sie ist das Neue, das in den letzten Zeiten kommt. Deshalb beginnt alles in der Eucharistie wie im Leben der Kirche mit der Bekehrung und der Versöhnung. Die Eucharistie setzt die Umkehr *(μετάνοια)* und das Bekenntnis *(ἐξομολόγησις)* voraus, die aber in anderem Zusammenhang ihren sakramentalen Ausdruck finden. Aber die Eucharistie vergibt und heilt auch die Sünden, da sie das Sakrament der durch den Sohn im Heiligen Geist vergöttlichenden Liebe des Vaters ist.

Diese Koinonia ist aber auch kerygmatisch. Dies wird in der Synaxis verwirklicht, nicht nur, weil die Feier das Ereignis des Mysteriums »verkündet«, sondern auch, weil sie dieses heute im Geist aktualisiert. Dies schließt auch die Verkündigung des Wortes an die Versammlung und die Antwort des Glaubens aller ein. So aktualisiert sich die Gemeinschaft der Versammlung in der Botschaft, also die Einheit im Glauben. Der rechte Glaube gehört zur eucharistischen Koinonia. Dieser rechte Glaube drückt sich am deutlichsten durch das Glaubensbekenntnis aus, das die Zusammenfassung der apostolischen Tradition darstellt, deren Zeuge kraft seiner apostolischen Nachfolge der Bischof ist. So ist die Eucharistie auf untrennbare Weise zugleich Sakrament und Wort, denn in ihr ist das fleischgewordene Wort gegenwärtig, das im Geiste heiligt. Deshalb stellt die ganze Liturgie, nicht nur die Lesung der Heiligen Schriften, eine Verkündigung des Wortes in der Gestalt von Lobpreis und Gebet dar. Andererseits ist das verkündete Wort das Wort, das Fleisch und Mysterium wurde.

Die Koinonia ist zugleich Dienst und Geistesgabe. Deshalb ist die Eucharistie ihre Manifestation schlechthin. Die ganze Versammlung, jeder in seinem Rang, ist »Liturg« der Koinonia, und sie ist es nur durch den Heiligen Geist. Obwohl die Koinonia Gabe des trinitarischen Gottes ist, ist sie zugleich doch auch Antwort der Menschen. Diese verwirklichen im Glauben, der vom Geist und vom Wort herkommt, die Berufung und die Sendung, die sie in der Taufe empfangen haben: jeder in seinem Rang lebendiges Glied des Leibes Christi zu werden.

Der Dienst des Bischofs

3. Das Amt des Bischofs erschöpft sich nicht in einer taktischen oder rein praktischen Funktion (weil es eben einen Vorsitzenden geben muß), sondern ist organische Funktion.

Der Bischof empfängt die Gabe der bischöflichen Gnade (1 Tim 4,14) im Sakrament der Weihe, die durch Bischöfe vollzogen wird, die ihrerseits diese Gabe empfangen haben, weil es eine ununterbrochene Sukzession bischöflicher Handauflegungen gibt, die bei den heiligen Aposteln ihren Anfang nahm. Durch das Sakrament der Weihe »verleiht« der Geist des Herrn dem Bischof nicht nur rein jurisdiktionell eine bloße Vollmacht, sondern sakramental die Exousia des Dieners, die der Sohn vom Vater empfangen und die er auf menschliche Weise durch seine Zustimmung im Leiden übernommen hat.

Die Funktion des Bischofs ist eng mit der eucharistischen Versammlung verknüpft, der er vorsteht. Die eucharistische Einheit der Ortskirche impliziert die Gemeinschaft zwischen dem Vorsitzenden und dem Volk, dem er das Wort des Heiles und die eucharistischen Gaben austeilt. Andererseits ist der Amtsträger seinerseits jemand, der von seiner Kirche dieses Wort, das er weitergibt, empfängt, da sie der Tradition treu ist. Und die große Fürbitte, die er zum Vater emporsendet, ist keine andere als die seiner ganzen Kirche mit ihm zusammen. Ebensowenig, wie sie vom Bischof getrennt werden kann, kann der Bischof von seiner Kirche getrennt werden.

Der Bischof steht im Herzen der Ortskirche als Diener des Geistes, um die Gnadengaben zu unterscheiden und darüber zu wachen, daß sie in Eintracht zum Wohle aller und in Treue zur apostolischen Überlieferung ausgeübt werden. Er stellt sich in den Dienst der Initiativen des Geistes, damit nichts sie hindert, zur Auferbauung der Koinonia beizutragen. Er ist Diener der Einheit, Knecht Christi des Herrn, dessen Sendung es ist, »die Kinder Gottes in der Einheit zu versammeln«. Und da die Kirche durch die Eucharistie aufgebaut wird, ist er es, der, bekleidet mit der Gnade des priesterlichen Dienstes ihr vorsteht.

Aber dieses Vorstehen will recht verstanden sein. Der Bischof steht der Darbringung vor, welche die Darbringung der ganzen Gemeinde ist. Indem er die Gaben konsekriert, welche die Gemeinde darbringt, damit sie Leib und Blut werden, feiert er nicht nur für sie, auch nicht nur mit ihr oder in ihr, sondern durch sie. Er erscheint also als Diener Christi, der die Einheit seines Leibes wirkt, der die Gemeinschaft durch seinen Leib schafft. Die Einheit der Gemeinde mit ihm gehört zuerst zur Ordnung des *Mysteriums*, nicht in erster Linie zur iurisdiktionellen Ordnung. Diese Einheit, die in der Eucharistie zum Ausdruck kommt, setzt sich fort und aktualisiert sich in der Gesamtheit der »pastoralen« Beziehungen des Lehramts, des Leitungsamtes des sakramentalen Lebens. Die kirchliche Gemeinschaft wird so aufgerufen, der Vorentwurf einer erneuerten menschlichen Gemeinschaft zu sein.

Die kirchliche Gemeinschaft

4. Es besteht eine tiefe Gemeinschaft zwischen dem Bischof und der Gemeinde, in welcher der Geist ihm die Verantwortung für die Kirche Gottes überträgt. Die frühe Überlieferung machte dies in gelungener Weise durch das Bild von der Hochzeit deutlich. Aber diese Gemeinschaft hat ihren Ort innerhalb der Gemeinschaft mit der apostolischen Gemeinde. In der frühen Tradition (die besonders durch die apostolische Überlieferung des Hippolyt bezeugt ist), wird der Bischof vom Volk gewählt, der als Garant seines (des Bi-

schofs) apostolischen Glaubens auftritt in der Übereinstimmung mit dem, was die Ortskirche bekennt; er empfängt die Gnade seines Dienstamtes von Christus durch den Geist im Gebet der Gemeinde und durch die Handauflegung (*χειροτονία*) der Nachbarbischöfe, die ihrerseits Zeugen des Glaubens ihrer eigenen Kirchen sind. Seine unmittelbar vom Geist kommende Gnadengabe ist ihm also in der Apostolizität seiner Kirche gegeben (welche zurückgebunden ist an den Glauben der apostolischen Gemeinden) und in der der anderen Kirchen, die durch ihre Bischöfe repräsentiert sind. Deshalb fügt sich sein Dienst in die Katholizität der Kirche Gottes ein.

Die apostolische Sukzession bedeutet also viel mehr als eine reine Gewaltenübertragung. Sie ist die Nachfolge in einer Kirche, die Zeugin des apostolischen Glaubens ist, in Gemeinschaft mit den anderen Kirchen, die ihrerseits Zeugen desselben apostolischen Glaubens sind. Der Bischofssitz *(sedes, καθέδρα)* spielt eine zentrale Rolle bei der Eingliederung des Bischofs in die kirchliche Apostolizität. Andererseits wird der Bischof, wenn er einmal geweiht ist, zum Garanten der Apostolizität in seiner Kirche, da er sie im Schoße der Gemeinschaft der Kirchen repräsentiert und ihre Verbindung mit den anderen Kirchen darstellt. Deshalb kann in seiner Kirche Eucharistie in Wahrheit nur unter seinem Vorsitz oder unter dem Vorsitz eines mit ihm in Gemeinschaft stehenden Priesters gefeiert werden. Die Nennung seines Namens in der Anaphora ist wesentlich.

Durch den Dienst der Priester, die beauftragt sind, dem Leben und der Eucharistiefeier der ihnen anvertrauten Gemeinden vorzustehen, wachsen diese in der Gemeinschaft mit allen Gemeinden, für die der Bischof in erster Linie verantwortlich ist. In der gegenwärtigen Situation ist die Diözese selbst eine Gemeinschaft von eucharistischen Gemeinden. Eine der wesentlichen Funktionen der Priester ist es, sie mit der Eucharistie des Bischofs zu verbinden und sie mit dem apostolischen Glauben zu nähren, dessen Zeuge und Garant der Bischof ist. Sie müssen auch darüber wachen, daß die Christen, genährt durch Leib und Blut dessen, der sein Leben für seine Brüder hingegeben hat, Zeugen der brüderlichen Liebe sind in dem gegenseitigen Opfer, das aus dem Opfer Christi gespeist wird. In der Tat gemäß dem Apostelwort: »Wenn jemand seinen Bruder in Not sieht und sein Herz vor ihm verschließt, wie kann dann die Liebe Gottes in ihm bleiben?« Die Eucharistie bestimmt die christliche Weise, das österliche Mysterium Christi und die Gabe von Pfingsten zu leben. Dank ihr vollzieht sich eine tiefe Umgestaltung der menschliche Existenz, die stets mit der Versuchung und dem Leiden konfrontiert ist.

III. Die Kirche — Gemeinschaft von Gemeinden

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

In gleicher Weise ist die Ortskirche, die um ihren Bischof versammelt Eucharistie feiert, nicht ein Teil des Leibes Christi. Die Vielfalt der örtlichen Versammlungen teilt die Kirche nicht, sondern manifestiert im Gegenteil auf sakramentale Weise ihre Einheit. Wie die Schar der Apostel, die um Christus versammelt waren, so ist jede eucharistische Versammlung in Wahrheit die heilige Kirche Gottes, der Leib Christi, da sie mit der ersten Gemeinde der Jünger in Verbindung steht und mit allen, die auf der Welt das Gedächtnis des Herrn feiern oder gefeiert haben. Sie steht auch in Gemeinschaft mit der Versammlung der Heiligen im Himmel, derer sie in jeder Feier gedenkt.

Einheit in der Verschiedenheit

2. Weit davon entfernt, die Verschiedenheit in der Vielfalt auszuschließen, setzt die Koinonia diese voraus, heilt die Wunden der Spaltung, indem sie diese in die Einheit transzendiert.

Da Christus einer ist für die Vielen, sind ebenso in der Kirche, die sein Leib ist, einer und mehrere, das Universale und das Lokale, notwendigerweise gleichzeitig. Noch tiefer: Da der eine und einzige Gott Gemeinschaft dreier Personen ist, ist die eine und einzige Kirche Gemeinschaft von vielen Gemeinden und die Ortskirche Gemeinschaft von Personen. Die eine und einzige Kirche ist identisch mit der Koinonia der Kirchen. Einheit und Vielfalt erscheinen so sehr miteinander verbunden, daß die eine ohne die andere nicht bestehen kann. Dieser für die Kirche konstitutive Bezug wird durch die Institutionen sichtbar und, man könnte sagen, in der Geschichte verwirklicht.

3. Da die katholische Kirche sich in der Eucharistiefeier der Ortskirche kundtut, müssen vor allem zwei Bedingungen erfüllt werden, damit die Ortskirche, die Eucharistie feiert, in Wahrheit in der kirchlichen Gemeinschaft steht.

a) In der Tat ist die Identität des Mysteriums der Kirche, das in der Ortskirche gelebt wird, mit dem Mysterium der Kirche, das von der Urkirche gelebt wurde — Katholizität in der Zeit —, grundlegend. Die Kirche ist apostolisch, weil sie gegründet ist und unablässig erhalten wird im Mysterium des Heils, das in Jesus Christus offenbar wurde und im Geist durch die überliefert ist, die seine Zeugen waren: die Apostel. Ihre Glieder werden von Christus und den Aposteln gerichtet werden (vgl. Lk 22,30).

b) Die gegenseitige Anerkennung zwischen dieser Ortskirche und den anderen Kirchen ist heute gleichfalls grundlegend. Jeder muß in ihnen, trotz der örtlichen Besonderheiten, die Identität des Mysteriums der Kirche anerkennen. Es handelt sich um eine gegenseitige Anerkennung der Katholizität als Gemeinschaft in der Unversehrtheit des Mysteriums. Diese Anerkennung vollzieht sich zunächst auf regionaler Ebene. Die Gemeinschaft in demselben Patriarchat oder in einer anderen Form regionaler Einheit ist zunächst eine Manifestation des Lebens des Geistes innerhalb derselben Kultur und unter denselben historischen Bedingungen. Sie impliziert ebenso die Einheit des Zeugnisses und ruft nach der Ausübung der brüderlichen Zurechtweisung in Demut. Diese Gemeinschaft innerhalb

derselben Region muß aber in die Gemeinschaft zwischen Schwesterkirchen hinein überschritten werden.

Aber diese gegenseitige Anerkennung ist nur dann wahr, wenn sie die Bedingungen erfüllt, die in der Anaphora des heiligen Johannes Chrysostomos und in den ersten antiochenischen Anaphoren ausgedrückt sind. Eine davon ist die Gemeinschaft im selben Kerygma, also derselbe Glauben. Diese Notwendigkeit ist schon in der Taufe ausgesprochen, wird aber offenkundig in der eucharistischen Feier. Es braucht aber darüber hinaus den Willen zur Gemeinschaft in der Agape und in der Diakonie, nicht nur in Worten, sondern in Taten.

Sowohl Beständigkeit in der Geschichte als auch gegenseitige Anerkennung werden besonders dadurch zum Ausdruck gebracht, daß in der eucharistischen Versammlung im Hochgebet die Heiligen und in den Diptychen die für die Kirche Verantwortlichen erwähnt werden. So begreift man, warum diese letzteren Zeichen der katholischen Einheit in der eucharistischen Gemeinschaft sind; sie sind, jedes auf seiner Ebene, dafür verantwortlich, daß die Gemeinschaft in der universalen Übereinstimmung der Kirchen und in ihrer gemeinsamen Treue zur apostolischen Überlieferung aufrechterhalten wird.

Die Episkope *der Kirchen*

4. Man findet also zwischen den Kirchen die Bande der Gemeinschaft wieder, die das Neue Testament aufzählt: Gemeinschaft im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe, Gemeinschaft in den Sakramenten, Gemeinschaft in der Verschiedenheit der Gnadengaben, Gemeinschaft in der Versöhnung, Gemeinschaft im Dienst. Diese Gemeinschaft bewirkt der Geist des auferweckten Herrn. Durch ihn integriert die universale katholische Kirche die Verschiedenheit oder die Vielfalt, indem sie daraus sogar eines ihrer wesentlichen Elemente macht. Diese Katholizität stellt die Erfüllung der Bitte aus dem 17. Kapitel des Johannesevangeliums dar, die in den eucharistischen Epiklesen wieder aufgenommen wird.

Die Rückbindung an die apostolische Gemeinschaft verbindet die Gesamtheit der Bischöfe, welche die *episkope* in den Ortskirchen sichern, mit dem Kollegium der Apostel. Auch sie bilden ein Kollegium, das »Einfürallemal« durch den Geist in der Schar der Apostel seine Wurzeln hat, den Zeugen des Glaubens. Dies bedeutet nicht nur, daß sie untereinander durch den Glauben, die Liebe, die Mission, die Versöhnung vereint sein müssen, sondern auch, daß sie an derselben Verantwortung und an demselben Dienst der Kirche teilhaben. Weil sich in seiner Ortskirche die eine und einzige Kirche verwirklicht, kann kein Bischof die Sorge für seine Kirche von der Sorge für die universale Kirche trennen. Und wenn er durch das Sakrament der Weihe das Charisma des Geistes für die *episkope* einer Ortskirche empfängt, der seinigen, dann empfängt er dadurch auch das Charisma des Geistes für die *episkope* der ganzen Kirche. Im Volke Gottes übt er sie in Gemeinschaft mit allen Bischöfen aus, die *hic et nunc* für Kirchen verantwortlich sind, und in Gemeinschaft mit der lebendigen Überlieferung, welche die Bischöfe der Vergangenheit weitergegeben haben. Die Anwesenheit von Bischöfen der Nachbarsitze bei seiner Bischofsweihe macht diese Gemeinschaft »sakramental« und aktualisiert sie. Sie bringt eine

Osmose seiner Sorge für die Ortskirche und der Sorge für die auf der ganzen Erde verbreitete Kirche hervor. Die *episkope* der universalen Kirche ist also durch den Geist der Gesamtheit der Ortsbischöfe anvertraut, die miteinander Gemeinschaft haben. Diese Gemeinschaft findet ihren traditionellen Ausdruck in der Konzilspraxis. Wir werden die Art und Weise, wie diese verstanden und verwirklicht wird, genauer zu untersuchen haben, und zwar unter der Perspektive dessen, was wir präzisiert haben.

München, den 6. Juli 1982

Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche (Bari 1987)

Einleitung

(1) Nach unserem Treffen in München 1982 und in Übereinstimmung mit dem Plan, der von unserer Kommission bei ihrem ersten Treffen auf Rhodos 1980 angenommen wurde, hat diese 4. Sitzung der Kommission es unternommen, die Frage der Beziehung zwischen dem Glauben und der sakramentalen Gemeinschaft zu untersuchen.

(2) Wie es im Plan unseres Dialogs, der auf Rhodos gebilligt wurde, festgehalten wurde, ist Einheit im Glauben eine Voraussetzung für Einheit in den Sakramenten und besonders in der Heiligen Eucharistie. Aber dieser gemeinsam anerkannte Grundsatz rückt einige wichtige Punkte ins Licht, die einer genauen Untersuchung bedürfen. Beschränkt sich der Glaube darauf, bestimmten Ausdrucksformen anzuhaften, oder ist er noch etwas anderes? Der Glaube, der eine göttliche Gabe ist, muß verstanden werden als ein Engagement des Christen, Engagement seines Intellekts, seines Herzens und seines Willens. In seiner tiefen Wirklichkeit ist er auch ein kirchliches Ereignis, verwirklicht und vollendet in der und durch die Gemeinschaft der Kirche in ihrer liturgischen und besonders eucharistischen Ausdrucksweise. Dieser kirchliche und liturgische Charakter des Glaubens muß ernsthaft in Erwägung gezogen werden.

(3) Wegen dieses fundamentalen Charakters des Glaubens muß betont werden, daß der Glaube als vorausgehende Bedingung betrachtet werden muß, die schon in sich selbst vor der sakramentalen Gemeinschaft vollendet ist, daß er aber auch durch die sakramentale Gemeinschaft, als Ausdruck des Lebens der Kirche und Mittel für das geistliche Wachstum jedes ihrer Glieder, vermehrt wird. Dies muß bedacht werden, damit eine unzulängliche Annäherung an die Problematik des Glaubens als Bedingung der Einheit vermieden wird. Es darf aber nicht dazu dienen, die Tatsache zu verdunkeln, daß der Glaube eine solche Bedingung ist und daß es keine sakramentale Gemeinschaft geben kann ohne Gemeinschaft im Glauben, sowohl im weiteren Sinne als auch im Sinne einer dogmatischen Formulierung.

(4) Neben der Frage nach dem Glauben als Voraussetzung für die sakramentale Gemeinschaft und in enger Beziehung zu ihr haben wir gemäß dem Plan des Dialogs bei unseren Treffen ebenfalls die Beziehung zwischen den sogenannten Initiationssakramenten, d.h. der Taufe, der Firmung oder Chrismasalbung und der Eucharistie, untereinander und (in Beziehung) zur Einheit der Kirche untersucht. An diesem Punkt muß geprüft werden, ob unsere beiden Kirchen nur mit einem Unterschied in ihrer liturgischen Praxis oder auch in der Lehre konfrontiert sind, da ja liturgische Praxis und Lehre miteinander verbunden sind. Müssen wir diese drei Sakramente als einer einzigen sakramentalen Wirklichkeit zugehörig betrachten oder als drei selbständige sakramentale Handlungen?

Man muß sich auch fragen, ob für die Initiationssakramente ein Unterschied in der liturgischen Praxis beider Traditionen ein Problem unterschiedlicher Lehre aufwirft, das als ernsthaftes Hindernis für die Einheit betrachtet werden könnte.

I. Glaube und Gemeinschaft in den Sakramenten

(5) Der Glaube ist untrennbar zugleich Gabe des sich offenbarenden Gottes und Antwort des Menschen, der diese Gabe annimmt. Dies ist das Zusammenwirken der Gnade Gottes und der menschlichen Freiheit. Der Ort dieser Gemeinschaft ist die Kirche. In ihr wird die offenbarte Wahrheit gemäß der Tradition der Apostel und auf der Grundlage der Heiligen Schrift durch die ökumenischen Konzilien, das liturgische Leben und die Väter der Kirche weitergegeben und durch die Glieder des Leibes Christi in die Tat umgesetzt. Der Glaube der Kirche bildet Norm und Kriterium für den persönlichen Glaubensakt. Der Glaube ist nicht das Produkt einer Tätigkeit oder einer logischen Notwendigkeit, sondern des Einflusses der Gnade des Heiligen Geistes. Der Apostel Paulus hat die Gnade »im Glaubensgehorsam« (Röm 1,5) empfangen. Der heilige Basileios hat dazu gesagt: »Der Glaube geht der Rede von Gott voraus; der Glaube, nicht der Beweis. Der Glaube, der über den logischen Methoden steht, führt zur Zustimmung. Der Glaube entsteht nicht aus geometrischen Notwendigkeiten, sondern durch die Energien des Geistes« (In Ps. 115,1).

(6) Jedes Sakrament setzt den Glauben der Kirche, die es feiert, voraus und drückt ihn aus. Tatsächlich tut die Kirche im Sakrament mehr, als nur ihren Glauben zu bekennen und auszudrücken: sie vergegenwärtigt das Mysterium, das sie feiert. Der Heilige Geist offenbart die Kirche als den Leib Christi, den er begründet und wachsen läßt. So ernährt und entwickelt die Kirche durch die Sakramente die Gemeinschaft des Glaubens ihrer Glieder.

1. Der wahre Glaube ist göttliche Gabe und freie Antwort des Menschen

(7) Der Glaube ist Gabe des Heiligen Geistes. Durch den Glauben gewährt Gott das Heil. Durch ihn hat die Menschheit Zugang zum Mysterium Christi, das die Kirche begründet und das die Kirche durch den Heiligen Geist, der in ihr wohnt, mitteilt. Die Kirche kann nicht umhin, das weiterzugeben, was sie existieren läßt. Nun gibt es aber nur ein Mysterium Christi, und die Gabe Gottes ist einzig, vollkommen und ohne Reue (Röm 11,29). Was seinen Inhalt betrifft, umfaßt der Glaube die Gesamtheit von Lehre und Praxis der Kirche bezüglich des Heils. Dogma, Lebensweise und liturgisches Leben verbinden sich zu einem einzigen Ganzen und machen gemeinsam den Glaubensschatz aus.

Der heilige Johannes von Damaskos verbindet auf bewundernswerte Weise den theoretischen und den praktischen Charakter des Glaubens, wenn er sagt: »Dieser (Glaube) wird vervollkommnet durch alles, was Christus angeordnet hat: glaubend im Werk, ehrfürchtig und die Gebote dessen erfüllend, der uns erneuert hat. Denn wer nicht gemäß der Tradi-

tion der katholischen Kirche glaubt oder wer durch falsche Werke in Gemeinschaft mit dem Teufel steht, ist ein Ungläubiger« (De fide orthodoxa IV, 10, 83).

(8) Von Gott gegeben, wird der Glaube, den die Kirche verkündet, bekanntgemacht, gelebt und weitergegeben in einer sichtbaren Ortskirche, die in Gemeinschaft mit allen über die Erde verstreuten Ortskirchen steht, d.h. mit der katholischen Kirche zu allen Zeiten und überall. Der Mensch wird in den Leib Christi eingegliedert durch seine *koinonia* mit dieser sichtbaren Kirche, die durch ihr sakramentales Leben und das Wort Gottes diesen Glauben in ihm nährt und in welcher der Heilige Geist an ihm wirkt.

(9) Man kann in diesem Sinne sagen: Die Gabe des Glaubens lebt in der einzigen Kirche in ihrer konkreten geschichtlichen Situation, die durch Zeit und Umgebung bestimmt wird, also in allen und in jedem einzelnen Gläubigen unter der Leitung ihrer Hirten. Unter den Bedingungen menschlicher Sprache und der Vielfalt der kulturellen und historischen Ausdrucksweisen muß der Mensch dieser Gabe des Glaubens immer treu bleiben. Man kann nicht mit Gewißheit sagen, daß der Ausdruck des wahren Glaubens, so wie er in der Feier der Sakramente weitergegeben und erlebt wird, die Fülle und den Reichtum des in Jesus Christus offenbarten Mysteriums ausschöpft. Dennoch gibt er innerhalb der Grenzen der Formulierung und der Personen, die ihn annehmen, Zugang zur ganzen Wahrheit des offenbarten Glaubens, d.h. zur Fülle des Heils und Lebens im Heiligen Geist.

(10) Nach dem Hebräerbrief ist dieser Glaube »ein Feststehen in dem, was man erhofft, ein Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht« (11,1). Er gibt Anteil an den göttlichen Gaben. Man erfaßt ihn auch in den Äußerungen existentiellen Vertrauens auf die Macht und die Liebe Gottes in der Annahme der endzeitlichen Verheißung, wie sie in der Person des Herrn Jesus Christus erfüllt sind. Wie aber wiederum der Hebräerbrief zeigt, fordert der Glaube überdies eine Haltung zur eigenen Existenz und zur Welt. Diese Haltung ist gekennzeichnet durch die Bereitschaft, seinen eigenen Willen zu opfern und das eigene Leben Gott und den anderen darzubringen, wie Christus es am Kreuz getan hat. Der Glaube verbindet mit dem Zeugnis Christi und mit der »Wolke von Zeugen« (Hebr 12,1), die die Kirche umhüllen.

(11) Der Glaube impliziert also eine bewußte und freie Antwort von Seiten des Menschen und einen ständigen Wandel des Herzens und des Geistes. Er ist in der Konsequenz eine innere Umwandlung und Umgestaltung; er bewirkt, daß man in der Gnade des Heiligen Geistes bleibt, die den Menschen erneuert. Er will die Neuorientierung an der Wirklichkeit des Reiches Gottes, das kommen wird und das bereits jetzt die Wirklichkeit dieser Welt umzuformen beginnt.

(12) Der Glaube ist Voraussetzung für die Taufe und für das ganze sakramentale Leben, das ihr folgt. Durch die Taufe hat man tatsächlich Anteil am Tod und an der Auferstehung Jesu Christi (Röm 6); so beginnt ein Prozeß, der sich durch die ganze christliche Existenz hindurch fortsetzt.

2. Der liturgische Ausdruck des Glaubens

(13) In der Kirche sind die Sakramente der Ort schlechthin, an dem der Glaube erlebt, weitergegeben und bekannt wird. In der byzantinischen Liturgietradition erbittet das erste Gebet für einen neuen Katechumenen vom Herrn folgendes für den Taufbewerber: »Erfülle ihn mit Glaube, Hoffnung und Liebe zu dir, damit er erkennt, daß du allein der wahre Gott bist, und dein eingeborener Sohn, unser Herr Jesus Christus, und dein Heiliger Geist«. Entsprechend lautet die erste Frage, welche die Kirche an einen Taufbewerber richtet, in der lateinischen Liturgietradition so: »Was erbittest du von der Kirche?« Und der Bewerber antwortet: »Den Glauben!« »Was gewährt dir der Glaube?« »Das ewige Leben!«

(14) Unsere beiden Kirchen sprechen ihre Überzeugung auf diesem Gebiet gemäß dem Grundsatz aus: »Lex orandi lex credendi«. Für sie ist deshalb die liturgische Tradition der maßgebliche Ausleger der Offenbarung und deshalb Kriterium für das Bekenntnis des wahren Glaubens. Tatsächlich hört im liturgischen Ausdruck des Glaubens unserer Kirchen das Zeugnis der Väter und der gemeinsam gefeierten ökumenischen Konzilien nicht auf, für das gläubige Volk der sichere Führer im Glauben zu sein. Unabhängig von der Verschiedenheit in der theologischen Ausdrucksweise wird dieses Zeugnis, das seinerseits das *Kerygma* der Heiligen Schriften ausdrückt, in der liturgischen Feier aktualisiert. Der verkündete Glaube seinerseits nährt das liturgische Gebet des Volkes Gottes.

3. Der Heilige Geist und die Sakramente

(15) Die Sakramente der Kirche sind »Sakramente des Glaubens«, in denen Gott der Vater die Epiklese erhört, in der die Kirche durch dieses Gebet um das Kommen des Geistes ihren Glauben zum Ausdruck bringt. Der Vater gibt darin seinen Heiligen Geist, der in die Fülle des Heiles in Christus einführt. Christus selbst begründet die Kirche als seinen Leib. Der Heilige Geist baut die Kirche auf. Es gibt in der Kirche keine Gabe, die nicht ihm zugeschrieben werden könnte (*Basileios der Große*: PG 30,289). Die Sakramente sind Gabe und Gnade des Heiligen Geistes in Jesus Christus in der Kirche. Dies wird sehr knapp in einem orthodoxen Pfingsthymnus ausgedrückt: »Alles gewährt der Heilige Geist: er läßt Prophezeiungen hervorquellen und macht die Priester vollkommen; er lehrte die Unwissenden Weisheit; aus Fischern machte er Theologen und festigt die Institution der Kirche.«

(16) Jedes Sakrament der Kirche verleiht die Gnade des Heiligen Geistes und ist selbst in untrennbarer Einheit zugleich Zeichen, das an das Werk Gottes in der Vergangenheit erinnert, Zeichen, das sein Wirken an den Gläubigen und in der Kirche manifestiert, Zeichen, das die endzeitliche Vollendung ankündigt und vorwegnimmt. So manifestiert, veranschaulicht und bekennt die Kirche in der Feier der Sakramente ihren Glauben an die Einheit des Planes Gottes.

(17) Man wird beachten, daß alle Sakramente eine wesentliche Beziehung zur Eucharistie haben. Sie ist die Verkündigung des Glaubens schlechthin, von der sich jedes Glau-

bensbekenntnis herleitet und auf die es hingeordnet ist. Sie allein tut tatsächlich in der Gegenwart des Herrn, die durch die Kraft des Geistes vollendet wird, das Wunder des göttlichen Wirkens vollständig kund. Denn der Herr läßt sein Werk sakramental in die Feier der Kirche übergehen. Die Sakramente der Kirche vermitteln die Gnade, drücken den Glauben an Jesus Christus aus und stärken ihn und sind so Zeugnisse des Glaubens.

4. Der in den Sakramenten ausgesprochene und gefeierte Glaube: die Glaubensbekenntnisse

(18) In der eucharistischen Versammlung feiert die Kirche im eucharistischen Gebet (Anaphora) das Ereignis des Heilsmysteriums zur Ehre Gottes. Das Mysterium, das sie feiert, ist dasselbe, das sie bekennt, indem sie die Heilsgabe empfängt.

(19) Obwohl Inhalt und Zweck dieser eucharistischen Feier in den Ortskirchen dieselben geblieben sind, haben diese doch vielfältige Formen und unterschiedliche Sprachen verwendet, die je nach Geistesart der verschiedenen Kulturen besondere Aspekte und Rücksichten des einen Heilsereignisses zu Tage treten lassen. Im Herzen des kirchlichen Lebens bei der eucharistischen Versammlung kennen unsere beiden Traditionen — die östliche und die westliche — so eine gewisse Verschiedenheit in der Ausformulierung des gefeierten Glaubensinhalts.

(20) Von Anfang an ist die Spendung der Taufe an eine Formulierung des Glaubens gebunden, in der die Ortskirche dem Katechumenen den wesentlichen Inhalt der Lehre der Apostel vermittelt. Dieses Glaubensbekenntnis spricht in knapper Form das Wesentliche der apostolischen Tradition aus, gegliedert hauptsächlich durch das Bekenntnis des Glaubens an die Heilige Dreieinigkeit und an die Kirche. Alle Ortskirchen, die den wahren Glauben bekennen, vermitteln im Taufritus diesen einzigen Glauben an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Dennoch wurde die Formulierung je nach Zeit und Ort, wie es die Umstände erforderten, in unterschiedlicher Weise ausgelegt, wobei man Begriffe und Sätze verwendete, die von Formular zu Fomular unterschiedlich waren. Aber alle achteten den Inhalt des Glaubens. Die Kirche des Ostens verwendet in ihrem Taufritual das Glaubenbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Getreu ihrer eigenen Überlieferung vermittelt die Kirche des Westens dem Katechumenen das sog. Apostolische Glaubensbekenntnis. Dieser Unterschied der Formulare zwischen der einen und der anderen Kirche bedeutet für sich genommen keine Divergenz im Inhalt des vermittelten und gelebten Glaubens.

5. Die Bedingungen für eine Gemeinschaft im Glauben

(21) Die erste Bedingung für eine wahre Gemeinschaft unter den Kirchen ist die, daß jede Kirche sich auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel als notwendige Norm dieser Gemeinschaft der einzigen Kirche bezieht, die sich über die ganze Erde und zu allen Zeiten erstreckt. In diesem Sinne ist der wahre Glaube Voraussetzung für eine

Gemeinschaft in den Sakramenten. Die Gemeinschaft ist nur zwischen Kirchen möglich, die den Glauben, das Priestertum und die Sakramente gemeinsam haben. Aufgrund dieser gegenseitigen Anerkennung der Identität und der Einzigartigkeit des Glaubens (wie übrigens auch der des Priestertums und des Sakraments), wie er in jeder Ortskirche weitergegeben wird, erkennen sie sich gegenseitig als wahre Kirchen Gottes an und wird jeder Gläubige in einer anderen Kirche als Bruder oder Schwester im Glauben angenommen. Aber zugleich wird der Glaube vertieft und erhellt durch die kirchliche Gemeinschaft, wie sie in jeder Gemeinde in den Sakramenten gelebt wird. Dieser kirchliche Charakter des Glaubens als Frucht des sakramentalen Lebens verwirklicht sich auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens.

(22) Zum ersten verkündet die Versammlung durch die Feier der Sakramente ihren Glauben, gibt ihn weiter und eignet ihn sich an.

(23) Zum anderen bringt jede Ortskirche in der Feier der Sakramente ihr eigenes Wesen zum Ausdruck. Sie steht in der Kontinuität mit der Kirche der Apostel und in Gemeinschaft mit allen Kirchen, die denselben und einzigen Glauben teilen und dieselben Sakramente feiern. In der sakramentalen Feier einer Ortskirche erkennen die übrigen Ortskirchen die Identität jenes Glaubens mit ihrem eigenen an und werden dadurch in ihrem eigenen Glaubensleben bestärkt. So bestärkt die Feier der Sakramente die Glaubensgemeinschaft zwischen den Kirchen und macht sie offenbar. Deshalb kann ein Gläubiger einer Ortskirche, der in dieser Kirche getauft ist, in einer anderen Ortskirche die Sakramente empfangen. Diese Gemeinschaft in den Sakramenten drückt die Identität und Einzigartigkeit des wahren Glaubens aus, den die Kirchen teilen.

(24) Bei der eucharistischen Konzelebration von Vertretern verschiedener Ortskirchen wird die Identität des Glaubens in besonderer Weise manifestiert und bestärkt durch die sakramentale Handlung selbst. Deshalb sind die Konzilien, auf denen die Bischöfe, vom Heiligen Geist geleitet, die Wahrheit des Glaubens der Kirche aussprechen, immer mit der Feier der Eucharistie verbunden. In der Verkündigung des einzigen Mysteriums Christi und in der Teilhabe an der einzigen sakramentalen Kommunion sind die Bischöfe, der Klerus und das ganze christliche Volk gemeinsam im Stande, für den Glauben der Kirche Zeugnis abzulegen.

6. Der wahre Glaube und die Gemeinschaft in den Sakramenten

(25) Die Identität des Glaubens ist also ein wesentliches Element der Kirchengemeinschaft in der Feier der Sakramente. Aber eine gewisse Unterschiedlichkeit in der Formulierung gefährdet nicht die *koinonia* zwischen den Ortskirchen, solange jede Kirche in der Vielfalt der Formulierungen den einzigen echten, von den Aposteln empfangenen Glauben erkennen kann.

(26) Während der Jahrhunderte der ungeteilten Kirche gefährdete die Vielfalt der theologischen Ausdrucksweisen der einen einzigen Lehre nicht die sakramentale Gemein-

schaft. Nachdem die Spaltung eingetreten war, haben sich Ost und West weiterentwickelt, nun aber getrennt voneinander. Sie hatten also nicht mehr die Möglichkeit, einstimmig für beide gültige Beschlüsse zu fassen.

(27) Die Kirche als »Säule und Fundament der Wahrheit« (1 Tim 3,15) bewahrt das Gut des Glaubens rein und unverfälscht und gibt es treu an ihre Glieder weiter. Wenn die Echtheit der Lehre oder die Einheit der Kirche durch Irrlehre oder Spaltung bedroht waren, erklärte die Kirche, gestützt auf die Bibel, die lebendige Überlieferung und die Entscheidungen der vorausgegangenen Konzilien auf einem ökumenischen Konzil den rechten Glauben in authentischer und unfehlbarer Weise.

(28) Wenn es unbestreitbar ist, daß die Unterschiede eine Verwerfung früherer Dogmen der Kirche darstellen und nicht nur einfache Unterschiede in der theologischen Ausdrucksweise sind, dann steht man offenbar vor einer wirklichen Spaltung im Glauben. Es gibt dann keine Möglichkeit mehr zu sakramentaler Gemeinschaft. Denn der Glaube muß durch Worte bekannt werden, die die Wahrheit selbst ausdrücken. Aber das Leben der Kirche kann zu neuen verbalen Ausdrucksweisen für den Glauben führen, der »ein für allemal den Heiligen gegeben ist« (Jud 3), wenn neue geschichtliche und kulturelle Erfordernisse dies mit dem ausdrücklichen Willen, nichts am Inhalt der Lehre selbst zu ändern, erfordern. In solchen Fällen kann die verbale Ausdrucksweise verbindlich werden für die Einmütigkeit im Glauben. Dies setzt aber voraus, daß man Beurteilungskriterien besitzt, mit denen man zwischen legitimen, d.h. vom Geist gewirkten Entwicklungen und anderen unterscheiden kann.

Dies sind folgende Kriterien:

(29) *Die Kontinuität der Tradition:* Die Kirche muß auf neue Probleme angemessene Antworten geben, die sich auf die Schrift gründen und in Übereinstimmung und Kontinuität mit den früheren dogmatischen Aussagen stehen.

(30) *Die doxologische Bedeutung des Glaubens:* Jede liturgische Entwicklung in einer Ortskirche muß von den anderen als in Übereinstimmung mit dem Mysterium des Heils, wie man es empfangen hat und feiert, verstanden werden.

(31) *Die soteriologische Bedeutung des Glaubens:* Jeder Ausdruck des Glaubens muß auf die endgültige Bestimmung des Menschen als dem Kind Gottes durch Gnade ausgerichtet sein, in seiner Vergöttlichung durch den Sieg über den Tod und in der Verklärung der Schöpfung.

(32) Wenn eine Formulierung des Glaubens dem einen oder dem anderen dieser Kriterien widerspricht, wird sie zum Hindernis für die Gemeinschaft. Wenn aber andererseits diese oder jene Einzelformulierung des Glaubens keinem dieser Kriterien widerspricht, dann kann diese Formulierung als ein legitimer Ausdruck des Glaubens aufgefaßt werden, der die sakramentale Gemeinschaft nicht unmöglich macht.

(33) Dies erfordert eine ernsthafte Betrachtung der Theologie der »theologoumena«. Es ist ebenfalls nötig klarzustellen, welche konkrete Entwicklung, die in einem Teil der Christenheit eingetreten ist, von dem anderen Teil als legitime Entwicklung betrachtet werden kann. Außerdem muß man einräumen, daß sich der Sinn der Begriffe im Laufe der Zeit oft geändert hat. Deshalb muß man sich bemühen, jedes Formular gemäß der Absicht seiner Verfasser zu verstehen, um weder fremde Elemente hineinzulesen noch andere Elemente beiseite zu lassen, die für die Denkweise seiner Verfasser selbstverständlich waren.

7. Die Einheit der Kirche im Glauben und in den Sakramenten

(34) Die Aufgabe der Amtsträger in der Kirche besteht vor allem darin, die Gemeinschaft im Glauben und in den Sakramenten aufrecht zu erhalten, zu garantieren und wachsen zu lassen. Als Verwalter der Sakramente und Lehrer des Glaubens verkünden die Bischöfe, unterstützt von den übrigen Amtsträgern, den Glauben der Kirche, bringen seinen Inhalt und seine Anforderungen an das christliche Leben zum Ausdruck und verteidigen ihn gegen falsche Auslegungen, welche die Wahrheit des Heilsmysteriums verfälschen oder gefährden würden.

(35) Die karitativen Aktivitäten der Amtsträger und ihre Haltungen gegenüber den Problemen einer Epoche oder in einer bestimmten Situation können nicht von den beiden Funktionen der Verkündigung und Unterweisung im Glauben einerseits und der Feier des Gottesdienstes und der Sakramente andererseits getrennt werden.

(36) Auf diese Weise hat die Einheit des Glaubens im Inneren einer Ortskirche und zwischen den Ortskirchen den Bischof als Garanten und Richter, als Zeugen der Tradition in der Gemeinschaft mit seinem Volk. Sie ist von der Einheit des sakramentalen Lebens unabtrennbar. Die Gemeinschaft im Glauben und die Gemeinschaft in den Sakramenten sind nicht zwei unterscheidbare Wirklichkeiten. Sie sind zwei Aspekte ein und derselben Wirklichkeit, die der Heilige Geist bei den Gläubigen hervorbringt, wachsen läßt und beschützt.

II. Die Sakramente der christlichen Initiation: ihre Beziehung zur Einheit der Kirche

(37) Die christliche Initiation ist ein Ganzes, in dem die Firmung die Vollendung der Taufe und die Eucharistie der Abschluß von beiden ist.

Die Einheit von Taufe, Firmung und Eucharistie in einer einzigen sakramentalen Wirklichkeit bestreitet damit nicht ihre jeweilige Besonderheit. So ist die Taufe im Wasser und im Heiligen Geist Teilhabe am Tod und an der Auferstehung Christi und neue Geburt durch die Gnade. Die Firmung ist die Gabe des Heiligen Geistes, persönliches Geschenk an den Getauften. Die Eucharistie verleiht, wenn sie unter den erforderlichen Bedingungen empfangen wird, durch die Gemeinschaft mit dem Leib und Blut des Herrn Teilhabe

am Reich Gottes und schließt die Sündenvergebung, die Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben selbst und die Zugehörigkeit zur endzeitlichen Gemeinde ein.

(38) Die Geschichte der Taufriten in Ost und West wie auch die Interpretation der Riten durch unsere gemeinsamen Väter zeigen deutlich, daß die Initiationssakramente eine Einheit bilden. Diese Einheit wird von der orthodoxen Kirche besonders betont. Auch die katholische Kirche ihrerseits hält an ihr fest. So erklärt das neue römische Initiationsritual, daß »die drei Sakramente der christlichen Initiation so eng miteinander verbunden sind, daß sie die Gläubigen voll dazu befähigen, durch den Heiligen Geist die Sendung zu erfüllen, die jeder Versammlung des christlichen Volkes in der Welt zukommt.«

(39) Das Modell der Verwaltung der Sakramente, das sich sehr früh in der Kirche entwickelt hat, macht deutlich, wie diese die verschiedenen Stufen der Initiation verstanden hat, daß sie nämlich theologisch und liturgisch die Eingliederung in Christus durch den Eintritt in die Kirche und das Wachstum in ihm innerhalb dieser Kirche durch die Teilhabe an seinem Leib und Blut mitvollziehen. Dies alles wird durch denselben Heiligen Geist bewirkt, der den Gläubigen zum Glied am Leib des Herrn macht.

(40) Dieses alte Modell enthielt folgende Elemente:

(41) 1. für die Erwachsenen einen Zeitraum geistlicher Prüfung und Unterweisung, in dem die Katechumenen für ihre endgültige Eingliederung in die Kirche geformt wurden;

(42) 2. die Taufe durch den Bischof, der von Priestern und Diakonen umgeben war, oder erteilt von Priestern, die von den Diakonen unterstützt wurden; ihr gingen ein Glaubensbekenntnis, verschiedene Fürbitten und liturgische Handlungen voraus;

(43) 3. die Firmung oder Chrismasalbung, im Westen durch den Bischof, im Osten bei Abwesenheit des Bischofs durch einen Priester, durch Handauflegung oder Salbung mit heiligem Chrisma oder durch beides;

(44) 4. die Feier der Heiligen Eucharistie, während derer die Neugetauften und Gefirmten zur vollen Teilnahme am Leib Christi zugelassen wurden.

(45) Diese drei Sakramente wurden im Verlauf einer einzigen liturgischen Feier erteilt. Es folgte eine Zeit weiterer katechetischer und geistlicher Reifung durch Unterweisung und häufige Teilnahme an der Eucharistie.

(46) Dieses Modell bleibt das Ideal für beide Kirchen, weil es am genauesten der Weise entspricht, wie sich die frühen christlichen Kirchen, die in voller Gemeinschaft miteinander lebten, die schriftliche und apostolische Tradition zueigen gemacht haben.

(47) Die Kindertaufe, von Anfang an praktiziert, wurde in der Kirche zum üblichen Verfahren für die Aufnahme neuer Christen in das volle Leben der Kirche. Andererseits

traten im Blick auf die seelsorgerlichen Bedürfnisse der Gläubigen in der liturgischen Praxis gewisse lokale Veränderungen ein. Diese Veränderungen haben aber das theologische Verständnis der fundamentalen Einheit des ganzen Vorgangs der christlichen Initiation im Heiligen Geist nicht berührt.

(48) Im Osten hat man die zeitliche Einheit in der liturgischen Feier der drei Sakramente beibehalten und unterstreicht so die Einheit des Wirkens des Heiligen Geistes und die Fülle der Eingliederung des Kindes in das sakramentale Leben der Kirche.

Im Westen hat man es oft vorgezogen, die Firmung aufzuschieben, um den Kontakt des Getauften mit dem Bischof aufrecht zu erhalten. So wurden die Priester üblicherweise nicht zur Firmspendung ermächtigt.

(49) Die wesentlichen Lehrpunkte über die Taufe, in denen sich die beiden Kirchen einig sind, sind folgende:

1. die Heilsnotwendigkeit der Taufe;
2. die Wirkungen der Taufe, insbesondere das neue Leben in Christus und die Befreiung von der Ursünde;
3. die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe;
4. die Beziehung der Taufe zum Mysterium der Dreieinigkeit;
5. die wesentliche Verbindung der Taufe zu Tod und Auferstehung des Herrn;
6. die Rolle des Heiligen Geistes bei der Taufe;
7. die Notwendigkeit des Wassers, das die Taufe als das Bad der Wiedergeburt kennzeichnet.

(50) Andererseits gibt es zwischen den beiden Kirchen Unterschiede bezüglich der Taufe:

1. die Tatsache, daß die katholische Kirche, obwohl sie die grundlegende Bedeutung der Taufe durch Eintauchen anerkennt, die Taufe doch üblicherweise durch Übergießen vollzieht;
2. die Tatsache, daß in der katholischen Kirche ein Diakon ordentlicher Spender der Taufe sein kann.

(51) Darüber hinaus hat sich nach und nach in einigen lateinischen Kirchen aus pastoralen Gründen, z.B. um die Firmungskandidaten an der Schwelle zum Erwachsenwerden besser vorzubereiten, der Brauch verbreitet, zur ersten Kommunion Getaufte zuzulassen, die noch nicht die Firmung empfangen haben, doch ohne die disziplinären Anweisungen, die an die traditionelle Reihenfolge der Sakramente der christlichen Initiation erinnern, jemals außer Kraft zu setzen. Diese Umstellung, die sowohl bei den Orthodoxen als auch bei den römischen Katholiken verständliche Widerstände und Bedenken hervorruft, fordert eine vertiefte theologische und seelsorgerliche Überlegung, denn die seelsorgerliche Praxis darf nie den Sinn der ursprünglichen Tradition und ihre Bedeutung für die Lehre vergessen. Man muß andererseits hier daran erinnern, daß auf die Taufe, wenn sie nach

Beginn der geistigen Reife erteilt wird, in der lateinischen Kirche jetzt immer die Firmung und die Teilnahme an der Eucharistie folgen.

(52) Zur gleichen Zeit sind beide Kirchen darum besorgt, die geistliche Formung der Wiedergeborenen im Glauben zu sichern. Deshalb legen sie Wert darauf, folgendes zu unterstreichen: einerseits gibt es ein notwendiges Band zwischen dem souveränen Handeln des Geistes, der durch die drei Sakramente die volle Eingliederung in das Leben der Kirche bewirkt, und der Antwort des Getauften und der Glaubensgemeinschaft; andererseits ist die volle Erleuchtung im Glauben solange nicht möglich, bis der Wiedergeborene, unabhängig von seinem Alter, alle drei Sakramente der christlichen Initiation empfangen hat.

(53) Zum Schluß sei daran erinnert, daß das 879/80 gemeinsam durch die beiden Kirchen gefeierte Konzil von Konstantinopel festgesetzt hat, jeder Thron solle die alten Gewohnheiten seiner Tradition beibehalten, die Kirche von Rom ihre eigenen Gewohnheiten, die Kirche von Konstantinopel die ihrigen, ebenso die orientalischen Throne (vgl. Mansi XVII, 489b).

Cassano delle Murge (Bari) am 16. Juni 1987

Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes (Valamo 1988)

Einführung

(1) Nachdem unsere Kommission unser Verständnis vom Mysterium der Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und der Sakramente zum Ausdruck gebracht hat, die sich in herausragender Weise in der Feier der Eucharistie manifestiert, wenden wir uns nun der wesentlichen Frage nach der Stellung und Rolle des ordinierten Amtes in der sakramentalen Struktur der Kirche zu. Wir werden also das Weihesakrament wie auch die Ordination auf den drei Stufen des Bischofs-, Priester- und Diakonenamts behandeln; wir stützen uns auf die Gewißheit, daß in unseren Kirchen die apostolische Sukzession grundlegend ist für die Heiligung und Einheit des Volkes Gottes.

(2) Unsere Kirchen betonen, daß das Amt in der Kirche das Amt Jesu Christi selbst gegenwärtig macht. In den Schriften des Neuen Testaments wird Christus Apostel, Prophet, Hirte, Diener, Diakonos, Lehrer, Priester, Episkopos genannt. Unsere gemeinsame Tradition erkennt das enge Band an, das zwischen dem Werk Christi und dem des Heiligen Geistes besteht.

(3) Dieses Verständnis verbietet es, im göttlichen Heilsplan Christus isoliert vom Heiligen Geist zu sehen. Die Gegenwart Christi in seiner Kirche ist ebenso eschatologischer Natur, weil der Geist das Unterpfand der vollkommenen Verwirklichung des Planes Gottes für die Welt bildet.

(4) Unter diesem Aspekt erscheint die Kirche als die Gemeinschaft des Neuen Bundes, die Christus durch den Geist um sich versammelt und als seinen Leib auferbaut. Durch die Kirche ist Christus in der Geschichte gegenwärtig; durch sie verwirklicht er das Heil der Welt.

(5) Weil Christus in der Kirche gegenwärtig ist, ist es sein Amt, das sich in ihr erfüllt. Das Amt in der Kirche tritt also nicht an die Stelle des Amtes Christi. Es hat in ihm seine Quelle. Weil der durch Christus gesandte Geist die Kirche lebendig macht, ist das Amt nur fruchtbringend durch die Gnade des Heiligen Geistes. Es umfaßt in der Tat eine Vielzahl von Funktionen, welche die Glieder der Gemeinschaft ausüben je nach der Verschiedenheit der Gaben, die sie als Glieder des Leibes Christi empfangen. Einige von ihnen

bekommen durch die Ordination die dem Episkopat, Presbyterat und Diakonat eigene Funktion (Beauftragung) übertragen und üben sie aus. Es gibt keine Kirche ohne die vom Geist gewährten Ämter, und es gibt keine Ämter ohne die Kirche, d.h. weder außerhalb noch ohne Rückbindung an die Gemeinschaft. (Die Ämter erhalten ihren Sinn und ihren Seinsgrund nicht aus sich selbst.)

I. Christus und der Heilige Geist

(6) Der Geist, der ewig vom Vater ausgeht und auf dem Sohn ruht, hat das Ereignis Christi vorbereitet und verwirklicht. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Tod und seine Auferstehung geschahen in der Tat nach dem Willen des Vaters im Heiligen Geist. In der Taufe eröffnet der Vater durch die Offenbarung des Geistes feierlich die Sendung des Sohnes. Dieser Geist ist gegenwärtig in seinem Amt: die frohe Botschaft des Heils zu verkünden, das Kommen des Reiches zu offenbaren, den Vater zu bezeugen. Wiederum in demselben Geist bringt Christus, der einzige Priester des Neuen Bundes, das Opfer seines eigenen Lebens dar, und es ist der Geist, durch den er verherrlicht wird.

(7) Seit Pfingsten können in der Kirche, dem Leib Christi, diejenigen, die mit dem Amt beauftragt sind, nur im Geiste die Handlungen vollziehen, die den Leib zu seiner vollendeten Gestalt führen. Im Amt Christi wie in dem der Kirche ist es ein und derselbe Geist, der am Werk ist und mit uns handeln wird alle Tage unseres Lebens.

(8) In der Kirche soll das Amt in Heiligkeit gelebt werden im Blick auf die Heiligung des Volkes Gottes. Damit die ganze Kirche und besonders ihre ordinierten Amtsträger dazu beitragen können, »die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zum Aufbau des Leibes Christi zu rüsten«, sind die verschiedenen Dienste durch die verschiedenen Gnadengaben ermöglicht worden (Eph 4,11-12; vgl. 1 Kor 12,4-28; Röm 12,4-8).

(9) Das ist das Neue am Amt der Kirche: Christus, der Diener Gottes für die Menschheit, ist durch den Geist gegenwärtig in der Kirche, Seinem Leib, von dem er nicht getrennt werden kann. Denn er ist »der Erste unter vielen Brüdern«. In dieser sakramentalen Weise ist das Werk Christi in der Geschichte seit Pfingsten bis zu seiner Wiederkunft zu verstehen. Das Amt der Kirche ist als solches sakramental.

(10) Aus diesem Grund ist die Gegenwart Christi in der Kirche auch eschatologisch. Dort, wo der Geist wirkt, offenbart er der Welt tatsächlich die Gegenwart des Reiches in der Schöpfung. Dort hat das kirchliche Amt seine Wurzeln.

(11) Dieses kirchliche Amt ist sakramentaler Natur. Mit dem Wort »sakramental« möchte man hier betonen, daß jedes Amt an die eschatologische Wirklichkeit des Reiches gebunden ist. Die Gnade des Heiligen Geistes entströmt als Unterpfand der kommenden Welt dem Tod und der Auferstehung Christi und wird auf sakramentale Weise mittels wahrnehmbarer Wirklichkeiten vergegenwärtigt. Das Wort sakramental zeigt gleicher-

maßen, daß der Amtsträger ein Glied der Gemeinde ist, den der Heilige Geist mit besonderen Funktionen und Vollmacht ausstattet, um diese zu sammeln und ihr im Namen Christi bei den Handlungen vorzustehen, in denen sie die Heilsmysterien feiert. Diese Sicht der Sakramentalität des Amtes wurzelt in der Tatsache, daß Christus durch den Geist, den er selbst der Kirche gesandt hat, in der Kirche vergegenwärtigt wird.

(12) Diese Natur des kirchlichen Amtes offenbart sich darüber hinaus in der Tatsache, daß alle Ämter das Ziel haben, der Welt zu dienen, um sie zu ihrem wahren Ziel zu führen: zum Reich Gottes. Indem das Amt der Kirche die eschatologische Gemeinde als Leib Christi aufrichtet, antwortet es auf die Bedürfnisse der Welt.

(13) Die im Geist um den sein Amt ausübenden Christus versammelte Gemeinde hat ihr Fundament in Christus, der selbst der Eckstein ist, und in der Gemeinschaft der Zwölf. Der apostolische Charakter der Kirchen und ihres Amtes versteht sich in diesem Licht.

(14) Einerseits sind die Zwölf die Zeugen des historischen Lebens Jesu, seines Dienstes und seiner Auferstehung. Andererseits verbinden sie, insofern sie am verherrlichten Christus teilhaben, jede Gemeinde mit der endzeitlichen Gemeinde. Das kirchliche Amt muß deshalb apostolisch genannt werden, weil es ausgeübt wird in Kontinuität und Treue zu dem, was von Christus übergeben und in der Geschichte durch die Apostel übermittelt ist. Es wird aber auch apostolisch sein, weil die eucharistische Versammlung, welcher der Priester vorsteht, eine Vorwegnahme der endzeitlichen Gemeinschaft mit Christus ist. Durch diese doppelte Beziehung bleibt das Amt der Kirche stets an das der Zwölf und damit an das Amt Christi gebunden.

II. Das Priestertum im Heilsgeschehen

(15) Die ganze göttliche Oikonomia kulminiert in der Menschwerdung des Sohnes, in seiner Lehre, seinem Leiden, seiner glorreichen Auferstehung, seiner Himmelfahrt und seiner Wiederkunft. Christus handelt im Heiligen Geist. Darin hat die Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott ein für allemal ihren Grund.

(16) Nach dem Hebräerbrief wurde Christus durch seinen Tod zum einzigen Mittler des Neuen Bundes (Hebr 9,15) und, indem er ein für allemal in das Heiligtum mit seinem eigenen Blut eingetreten ist (Hebr 9,12), ist er für immer im Himmel der einzige und ewige Hohepriester dieses Neuen Bundes, »um jetzt für uns vor Gottes Angesicht zu erscheinen« (Hebr 9,24) und sein Opfer darzubringen (Hebr 10,12).

(17) Auf unsichtbare Weise in der Kirche durch den Heiligen Geist gegenwärtig, den er selbst gesandt hat, ist Christus also der einzige Hohepriester. In ihm, Priester und Opfer zugleich, sind alle, Hirten und Gläubige »ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein Eigentum wurde« (1 Petr 2,9; vgl. Offb 5,10).

(18) Alle Glieder der Kirche nehmen als Glieder am Leib Christi teil an seinem Priestertum und sind berufen, zum »lebendigen und heiligen Opfer Gott dargebracht« zu werden (Röm 12,1; vgl. 1 Petr 2,5). Um das sichtbar zu machen, hat Christus als Haupt der Kirche die Apostel aus dem Volk erwählt und sie mit Autorität und Vollmacht ausgestattet, indem er sie mit der Gnade des Heiligen Geistes stärkte. Werk und Sendung der Apostel werden in der Kirche fortgesetzt durch die Bischöfe samt den Priestern und Diakonen, die sie unterstützen. Die Bischöfe sind durch die Ordination als Nachfolger der Apostel eingesetzt und führen das Volk auf den Wegen des Heils.

(19) Im und durch den verherrlichten Herrn bezeugen die Zwölf die Gegenwart des Reiches, das schon begonnen hat und das sich in seiner Fülle offenbaren wird bei seinem zweiten Kommen. Christus hat ihnen versprochen, daß sie selbst auf zwölf Thronen sitzen werden, um mit dem Menschensohn die zwölf Stämme Israels zu richten (Mt 19,28).

(20) Als historische Zeugen dessen, was der Herr vollbracht hat, ist das Amt der Zwölf einzigartig und unersetzbar. Was sie begründet haben, bleibt folglich ein für allemal bestehen, und keiner wird in Zukunft auf einem anderen als diesem Fundament bauen können (Eph 2,20; Offb 21,14).

(21) Aber die Apostel bleiben gleichzeitig Fundament der Kirche in ihrer Dauer durch die Jahrhunderte dergestalt, daß ihre vom Herrn erhaltene Sendung stets sichtbar und wirksam bleibt in der Erwartung der Wiederkunft des Herrn (vgl. Mt 18,18 und bereits 16,19).

(22) Deshalb ist die Kirche, in der die Gnade Gottes wirkt, für sich selbst das Sakrament schlechthin, die vorweggenommene Offenbarung der letzten Wirklichkeiten, der Vorgeschmack des Reiches Gottes, der Herrlichkeit Gottes des Vaters, des Eschatons der Geschichte.

(23) Im Schoße dieses Sakraments, nämlich der Kirche, findet das durch die Ordination verliehene und für diese Kirche gegebene Priestertum seinen Platz. Es stellt in der Kirche wahrhaft ein charismatisches Amt (*λειτούργημα*) par excellence dar. Es dient ihrem (der Kirche) Leben und ihrem Erhalt durch den Heiligen Geist, d.h. der Einheit aller Gläubigen, der lebenden und der toten, der Märtyrer, der Heiligen, der Gerechten des Alten Testaments in Christus.

III. Das Amt des Bischofs, des Priesters und des Diakons

(24) In der Feier der Eucharistie ist die ganze Versammlung, jeder nach seinem Rang, »Liturg« der Koinonia, und diese besteht einzig durch den Geist. »Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. (...) Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt zum Wohl aller« (1 Kor 12,5.7). Die verschiedenen Dienste laufen zusammen in der eucharistischen Synaxis, in deren Verlauf sie übergeben wurden. Dennoch ist ihre

Vielfalt ausgerichtet auf das ganze Leben der Gemeinde: Treue gegenüber dem Wort Gottes, Beständigkeit in brüderlicher Eintracht und Liebe, Zeugnis vor »denen, die draußen sind«, Wachstum in der Heiligkeit, Beharrlichkeit im Gebet, Sorge um die Ärmsten.

(25) Kulminierend in der Feier der Eucharistie, in der die Aufnahme in den Leib Christi sich verwirklicht, ist das Amt des Bischofs im Herzen aller Charismen und Dienste, die der Geist verleiht, der Dienst des Vorsitzes im Sammeln zur Einheit. So hat die Ortskirche als Trägerin der vielfältigen Gaben des Geistes in ihrem Mittelpunkt den Bischof, und die Gemeinschaft mit ihm verwirklicht die Einheit aller und bringt die Fülle der Kirche zum Ausdruck.

(26) Diese Einheit der Ortskirche ist nicht zu trennen von der universalen Gemeinschaft der Kirchen. Es ist wesentlich für eine Kirche, in Gemeinschaft mit den anderen zu stehen. Diese Gemeinschaft äußert und verwirklicht sich im und durch das Bischofskollegium. Durch seine Weihe wird der Bischof als Diener der einen Kirche eingesetzt, die er in der universalen Gemeinschaft repräsentiert.

(27) Die Bischofsweihe, die gemäß den Kanones mindestens von zwei oder drei Bischöfen erteilt wird, bringt die Gemeinschaft der Kirchen mit der des Gewählten zum Ausdruck: sie gesellt ihn der Gemeinschaft der Bischöfe zu. In der Weihe üben die Bischöfe ihre Funktion als Zeugen der Gemeinschaft im apostolischen Glauben und sakramentalen Leben aus, nicht nur gegenüber dem Weihekandidaten, sondern auch gegenüber der Kirche, deren Bischof er sein wird. Konstitutiv für die Eingliederung des Neugewählten in die bischöfliche Gemeinschaft ist, daß diese sich vollendet durch den verherrlichten Herrn in der Kraft des Heiligen Geistes mit dem Augenblick der Handauflegung.

Wir betrachten hier nur die Ordination unter ihrem sakramentalen Aspekt. Die durch den Wahlmodus hervorgerufenen Probleme sollen später untersucht werden.

(28) Die Bischofsweihe erteilt demjenigen, der sie durch die Gabe des Heiligen Geistes erhält, die Fülle des Priestertums. Die Konzelebration der Bischöfe bei der Weihe drückt die Einheit der Kirche und ihre Identität mit der apostolischen Gemeinschaft aus. Sie legen dem zu Weihenden die Hände auf und rufen den Heiligen Geist über ihm an, als einzige, die dazu befugt sind, ihm das Bischofsamt zu übertragen. Sie tun es jedoch in Begleitung der betenden Gemeinde.

(29) Durch seine Weihe empfängt der Bischof alle notwendigen Vollmachten zur Erfüllung seiner Funktion. Die kanonischen Bedingungen zur Ausübung seiner Funktion und die Einsetzung des Bischofs in der Ortskirche sollen später durch die Kommission diskutiert werden.

(30) Die übermittelte Gabe weiht den, der sie erhält, endgültig zum Dienst an der Kirche. Das ist ein Punkt der traditionellen Lehre im Osten wie im Westen, der dadurch bestätigt wird, daß im Falle disziplinarischer Sanktionen gegen einen Bischof und folgender kanonischer Wiedereinsetzung keine Wiederweihe erfolgt. In diesem wie in allen wesentlichen Punkten der Weihe besitzen unsere Kirchen eine gemeinsame Lehre und Praxis,

auch wenn hinsichtlich einiger kanonischer und disziplinärer Erfordernisse wie z. B. des Zölibats die Gewohnheiten aus pastoralen und spirituellen Gründen verschieden sein können.

(31) Aber das kirchliche Amt äußert sich in einer Vielfalt von Funktionen. Diese vollziehen sich in gegenseitiger Abhängigkeit; keine von ihnen könnte eine andere ersetzen. Das gilt besonders von den grundlegenden Ämtern des Bischofs, Priesters und Diakons wie auch von den Funktionen der Laien; sie alle zusammen bauen die eucharistische Gemeinschaft auf.

(32) In der ganzen Geschichte unserer Kirchen haben die Frauen eine grundlegende Rolle gespielt, wovon nicht nur die allheilige Gottesmutter, die heiligen Frauen des Neuen Testaments und zahlreiche Heilige, die wir verehren, zeugen, sondern auch so viele andere Frauen, die bis heute der Kirche auf vielerlei Weise gedient haben. Ihre besonderen Charismen sind überaus wichtig für den Aufbau des Leibes Christi. Unsere Kirchen bleiben jedoch der historischen und theologischen Tradition treu, nach der sie zum Priesterdienst nur Männer ordinieren.

(33) Wie die Apostel die ersten Gemeinden gesammelt haben, indem sie Christus verkündeten, die Eucharistie feierten, die Getauften zu wachsender Gemeinschaft mit Christus und untereinander führten, so fährt der Bischof, eingesetzt durch denselben Geist, fort, dasselbe Evangelium zu verkünden, derselben Eucharistie vorzustehen, der Einheit und Heiligung derselben Gemeinde zu dienen. So ist er das Bild des dienenden Christus inmitten seiner Brüder.

(34) Weil sich gerade in der Eucharistie die Kirche in Fülle offenbart, erscheint gleicherweise im Vorsitz bei der Eucharistie die Rolle des Bischofs und des Priesters in vollem Licht.

(35) Tatsächlich bringen sich die Gläubigen bei der eucharistischen Feier mit Christus als königliches Priestertum dar. Sie tun es dank der Amtshandlung, die mitten unter ihnen Christus selbst vergegenwärtigt — ihn, der das Wort verkündet, das Brot und den Kelch durch den Geist in seinen Leib und sein Blut verwandelt, jene so mit sich innigst vereint und ihnen sein Leben gibt. Darüber hinaus werden Gebet und Opfer des Volkes in ihrer innigen Verbindung mit Christus gleichsam rekapituliert im Dankgebet des Bischofs und in seiner Darbringung der Gaben.

(36) Die Eucharistie verwirklicht so die Einheit der christlichen Gemeinde. Sie manifestiert auch die Einheit aller Kirchen, die sie in Wahrheit feiern, und, mehr noch, die Einheit aller Kirchen durch die Jahrhunderte hindurch mit der apostolischen Gemeinde von den Anfängen bis heute. Im Geist vereint sie über die Geschichte hinweg die große Versammlung der Apostel, der Märtyrer und der Zeugen aller Zeiten, eins um das Lamm. So vergegenwärtigt sie als zentrale Handlung des bischöflichen Dienstes bereits die kommende Welt: die versammelte Kirche, die sich in der Kommunion dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist darbringt.

(37) Der Vorsteher der Eucharistie hat die Verantwortung, die Gemeinschaft in der Treue zur Lehre der Apostel zu bewahren und sie in dem neuen Leben zu führen. Er ist ihr Diener und ihr Hirte. Der Bischof ist auch der Leiter des ganzen liturgischen Lebens in seiner Ortskirche, die nach seinem Vorbild eine Gemeinschaft des Gebets wird. Er führt den Vorsitz in ihrem Lobpreis wie ihrer Fürbitte, und er selbst betet ohne Unterlaß für alle jene, die der Herr ihm anvertraut hat, weil er sich verantwortlich weiß für jeden vor dem Richterstuhl Gottes.

(38) Ihm kommt es auch zu, darüber zu wachen, daß seinem Volk durch die Predigt und die Katechese der authentische Inhalt des »ein für allemal« den Aposteln überlieferten Wortes Gottes weitergegeben wird. So ist er der Hauptverantwortliche für die Verkündigung des Wortes Gottes in seiner Diözese.

(39) Ihm obliegt es ebenso, dieses Volk für die Verkündigung des Heils in Jesus Christus an alle Menschen vorzubereiten und für ein Zeugnis, in dem diese Botschaft Fleisch annimmt. Ihm steht es also zu, seine Kirche so zu verwalten, daß sie stets ihrer christlichen Berufung und der Sendung, die sich daraus ergibt, treu bleibt. In all dem bleibt er jedoch selbst ein Glied der Kirche, berufen zur Heiligkeit und verwiesen an den Heilsdienst dieser Kirche, wie es der heilige Augustinus seiner Gemeinde in Erinnerung ruft: »Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ«. Während seiner Weihe macht der Bischof den Glauben der ganzen Kirche zu dem seinen, indem er ihn feierlich bekennt, und wird so in dem Maße Vater, wie er durch dieses Bekenntnis vollkommen Sohn geworden ist. Es ist wesentlich für den Bischof, der Vater seines Volkes zu sein.

(40) Als Nachfolger der Apostel sind die Bischöfe verantwortlich für die Gemeinschaft im apostolischen Glauben und für die Treue gegenüber den Forderungen eines Lebens nach dem Evangelium.

(41) Im Vorsitz der eucharistischen Versammlung findet die Rolle des Bischofs ihre Vollendung. Die Priester bilden das Kollegium, das ihn bei dieser Feier umgibt. Sie nehmen die Verantwortlichkeiten wahr, die der Bischof ihnen anvertraut, in der Feier der Sakramente, in der Lehre des Wortes Gottes und in der Leitung der Gemeinde, in tiefer und steter Gemeinschaft mit ihm. Der Diakon seinerseits ist dem Dienst des Bischofs und des Priesters verbunden und dient als Band zwischen ihnen und der Versammlung der Gläubigen.

(42) Der Priester, vom Bischof geweiht und in Abhängigkeit von ihm, ist gesandt, genau umschriebene Aufgaben zu erfüllen; insbesondere ist er für eine Pfarrgemeinde bestellt, ihr Seelsorger zu sein: er steht der Eucharistie vor am (vom Bischof geweihten) Altar, er ist der Diener der Sakramente für die Gemeinde, er verkündet Evangelium und Katechese, er hat die Aufgabe, die Charismen des Volkes (λαός) Gottes in der Einheit zu erhalten; er erscheint als der ordentliche Diener der eucharistischen Ortsgemeinde; die Diözese ist dann eine Gemeinschaft eucharistischer Gemeinden.

(43) Der Diakonat wird im Dienste des Bischofs und des Priesters ausgeübt in der Liturgie, der Verkündigung wie in der Ausübung der Caritas.

IV. Die Apostolische Sukzession

(44) Dasselbe und eine Amt Christi und der Apostel bleibt wirksam in der Geschichte. Dieses Wirken ist — kraft des Geistes — der Durchbruch der »Welt, die kommt«, in der Treue zu dem, was die Apostel von Jesu Werk und Lehre überliefert haben.

(45) Diese Sukzession erhält ihre Bedeutung auch dadurch, daß die apostolische Tradition die Gemeinschaft angeht und nicht nur das isolierte Individuum, das zum Bischof geweiht wurde. Die apostolische Sukzession wird durch die Ortskirchen hindurch weitergegeben (»in jeder Stadt« nach dem Ausspruch von Hegesipp; »wegen der Blutsgemeinschaft der Lehre« nach *Tertullian* in *De Praescr. haer.* 32,6). Es handelt sich um eine Sukzession von Personen in der Gemeinde, denn die *Una Sancta* ist eine Gemeinschaft von Ortskirchen und nicht von isolierten Individuen. Erst im Mysterium der Koinonia erscheint der Episkopat als Brennpunkt der apostolischen Sukzession.

(46) Wie wir bereits im Dokument von München gesagt haben, »bedeutet die apostolische Sukzession mehr als eine bloße Übertragung von Vollmachten. Sie ist die Nachfolge in einer Kirche, die Zeugin des apostolischen Glaubens ist, in Gemeinschaft mit den anderen Kirchen, die ihrerseits Zeugen desselben apostolischen Glaubens sind. Der Bischofssitz (*sedes; καθέδρα*) spielt eine zentrale Rolle bei der Eingliederung des Bischofs in die kirchliche Apostolizität« (Dokument von München, II,4). Wir präzisieren, daß der Terminus *kathedra* hier gebraucht ist im Sinn der Anwesenheit des Bischofs in jeder Ortskirche.

(47) »Andererseits wird der Bischof, wenn er einmal geweiht ist, zum Garanten der Apostolizität in seiner Kirche, da er sie im Schoße der Gemeinschaft der Kirchen repräsentiert und ihre Verbindung mit den anderen Kirchen darstellt. Deshalb kann in seiner Kirche Eucharistie in Wahrheit nur unter seinem Vorsitz oder unter dem Vorsitz eines mit ihm in Gemeinschaft stehenden Priesters gefeiert werden. Die Nennung seines Namens in der Anaphora ist wesentlich« (ebd.).

(48) »Die Rückbindung an die apostolische Gemeinde verbindet die Gesamtheit der Bischöfe, welche die *episkope* der Ortskirchen sichern, mit dem Kollegium der Apostel« (ebd. III,4). Die Bischöfe sind also eingewurzelt in das »Einfürallemal« der Schar der Apostel, durch die der Heilige Geist den Glauben bezeugt. In der Tat sind die Zwölf einzig als Fundament der Kirche. Dennoch mußten andere Menschen ihre unauswechselbare Anwesenheit sichtbar machen. Auf diese Weise wird die Verbindung jeder Gemeinde sowohl mit der Urgemeinde als auch mit der eschatologischen Gemeinschaft garantiert.

(49) Durch die Weihe wird jeder Bischof Nachfolger der Apostel, gleich, welcher Kirche er vorsteht oder welche Vorrechte (*πρεσβεία*) diese Kirche unter den anderen Kirchen hat.

(50) Eingegliedert in die Zahl derer, denen die besondere Verantwortung für den Heilsdienst anvertraut wurde, und somit in die Nachfolge der Apostel gestellt, ist der Bischof verpflichtet, bestmöglich deren Lehre weiterzugeben und ihnen ähnlich zu werden in seinem ganzen Leben. Irenäus von Lyon drückt das so aus: »Wo die Charismen Gottes niedergelegt sind, da muß man die Wahrheit lernen, d.h. bei denen, in denen sich die apostolische Nachfolge der Kirche, ein gesunder und untadeliger Lebenswandel und die unverdorbene Reinheit des Wortes vereint finden« *(Adv. Haer. IV,26,5)*. Zu den wesentlichen Aufgaben des Bischofs gehört es, in seiner Kirche durch den Geist Zeuge und Garant des Glaubens zu sein und Werkzeug, das sie in der apostolischen Treue erhält. Die apostolische Sukzession ist ebenfalls eine Nachfolge in den Mühen und Leiden der Apostel im Dienste des Evangeliums wie in der Verteidigung des Volkes, das einem jeden Bischof anvertraut ist. Nach dem Wort des 1. Petrusbriefs ist die apostolische Sukzession auch eine Nachfolge in der Bereitschaft zu Barmherzigkeit und Verständnis, zur Verteidigung der Schwachen, zu ständiger Achtsamkeit gegenüber denen, die ihnen zugeteilt sind. So wird der Bischof Vorbild seiner Herde (vgl. 1 Petr 5,1-4; 2 Kor 4,8-11; 1 Tim 4,12; Tit 2,7).

(51) Ferner obliegt es dem bischöflichen Amt, das Leben der Kirche mit seinen Diensten und Aufgaben zu gliedern und zu organisieren. Es obliegt ihm auch, über die Wahl derer zu wachen, die in seiner Diözese Verantwortung auszuüben haben. Die brüderliche Gemeinschaft verlangt, daß alle Glieder, Amtsträger wie Laien, aufeinander hören zum Wohl des Volkes Gottes.

(52) Im Laufe ihrer Geschichte kannte die Kirche im Osten und im Westen verschiedene Formen, die Gemeinschaft unter den Bischöfen zu pflegen: durch Austausch von Briefen, durch gegenseitige Besuche der Kirchen, hauptsächlich aber durch das synodale oder konziliare Leben. Seit den ersten Jahrhunderten hat sich eine Unterscheidung und eine Hierarchie herausgebildet zwischen Kirchen älterer und solchen jüngerer Gründung, zwischen Mutter- und Tochterkirchen, zwischen Kirchen bedeutenderer Städte und solchen am Rande. Diese Hierarchie oder *taxis* fand bald ihre kanonische, durch die Konzilien formulierte Ausprägung, besonders in den Kanones, die durch die Gesamtheit der Kirchen des Ostens und Westens angenommen wurden. Das sind an erster Stelle die Kanones 6 und 7 des 1. Konzils von Nikaia (325), Kanon 3 des 1. Konzils von Kostantinopel (des 2. Ökum. Konzils, 381), Kanon 28 von Chalkedon (des 4. Ökum. Konzils, 451), wie auch die Kanones 3, 4 und 5 von Sardika (343) und der 1. Kanon des Konzils der Hagia Sophia (879-880). Auch wenn diese Kanones nicht immer auf die gleiche Weise in Ost und West interpretiert wurden, so gehören sie doch zum Erbe der Kirche. Sie haben Bischöfen, die bestimmte Metropolitansitze oder wichtigere Stühle innehatten, einen Platz und Vorrechte zugeteilt, die in der Organisation des synodalen Lebens der Kirche anerkannt wurden. Auf diese Weise hat sich die Pentarchie herausgebildet: Rom, Konstantinopel, Alexandreia, Antiocheia und Jerusalem, wenn uns auch im Laufe der Geschichte außerhalb der Pentarchie weitere Erzbischöfe, Metropoliten, Primate und Patriarchen begegnen.

(53) Der synodale Charakter der bischöflichen Tätigkeit zeigte sich vor allem in den umstrittenen Fragen, die mehrere Ortskirchen oder alle Kirchen betrafen. So entstanden

in jedem Gebiet verschiedene Arten von lokalen oder regionalen Synoden oder Konzilien und von Bischofskonferenzen. Ihre Formen konnten wechseln je nach Orten und Epochen, aber ihr Prinzip ist, das Leben der Kirche zum Ausdruck zu bringen und wirksam werden zu lassen durch das Zusammenwirken der Bischöfe unter dem Vorsitz dessen, den sie als den Ersten unter sich anerkannten. Nach dem 34. Apostolischen Kanon in der kanonischen Tradition unserer Kirchen entscheidet der erste der Bischöfe in der Tat nur in Übereinstimmung mit den anderen Bischöfen, und diese entscheiden nichts von Wichtigkeit ohne Zustimmung des Ersten.

(54) Auf den ökumenischen Konzilien, die sich im Heiligen Geist zu Krisenzeiten versammelten, haben die Bischöfe der Kirche mit der höchsten Autorität gemeinsam über den Glauben entschieden und Kanones erlassen, um die Überlieferung der Apostel in historischen Umständen zu bestärken, die den Glauben, die Einheit und das Werk der Heiligung des ganzen Gottesvolkes direkt bedrohten, die Existenz der Kirche selbst und ihre Treue zu ihrem Gründer Jesus Christus in Frage stellten.

(55) Unter diesem Aspekt der Gemeinschaft der Ortskirchen könnte das Thema des Primats in der Gesamtheit der Kirche erörtert werden,im besonderen das des Primats des Bischofs von Rom, der eine schwerwiegende Divergenz zwischen uns darstellt und der zu einem späteren Zeitpunkt besprochen werden wird.

Valamo (Finnland), 26. Juni 1988

B. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche von Deutschland

Die Eucharistie der einen Kirche

*Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft (Bonn 1989)**

In der Überzeugung, daß der Dialog der Wahrheit und der Liebe zwischen unseren Kirchen auf allen Ebenen geführt werden muß und daß Schwesterkirchen sich wechselseitige Hilfe schulden, haben die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland und die Römisch-Katholische Kirche in Deutschland (Deutsche Bischofskonferenz) im Jahre 1980 die Gründung einer Gemeinsamen Kommission vereinbart.

Seitdem hat diese Kommission nicht nur Fragen des gemeinsamen christlichen Miteinanders in der Bundesrepublik Deutschland erörtert, sondern auch, ausgehend von den konkreten Begegnungen zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Christen in unserem Land und den vielfältigen — positiven, aber auch widersprüchlichen — Eindrücken, die durch das Erleben von Gottesdiensten nach der liturgischen Tradition der jeweils anderen Kirche vermittelt werden, theologische Gespräche geführt.

In Anbetracht der Bedeutung, die in beiden Kirchen der Liturgie, vor allem der Heiligen Eucharistie, für den Glauben zukommt, bildeten die liturgischen Traditionen beider Kirchen den Ausgangspunkt der Beratungen der Gemeinsamen Kommission, die zunächst die theologischen und liturgischen Aspekte der Sakramente (Mysterien) behandelte. Bei der Betrachtung der Unterschiede in der liturgischen Praxis, wie z.B. in der Abfolge der Initiationsriten, wurde die Frage erörtert, ob sie legitime unterschiedliche liturgische Traditionen darstellen oder wegen der Verknüpfung von Liturgie und Glauben — »lex orandi lex credendi« (Richtschnur des Gebetes ist Richtschnur des Glaubens) — die Übereinstimmung im Glauben berühren. Damit folgte die Kommission auch der Vorgehensweise, die im bisherigen Verlauf des Internationalen Theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen im Vordergrund stand.

---

* Bereits erschienen u.a. in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz,* Die Eucharistie der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und internationaler Ebene, Bonn 1989, S. 7—24. *Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland (Hg.),* Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft, Bonn 1989, S. 7-24. Miglieder der »Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz: Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Bischof von Würzburg und Vorsitzender der Ökumene-Kommission der *Deutschen Bischofskonferenz:* Dr. Franz Eder, Bischof von Passau; Monsignore Dr. Albert Rauch; Dr. Franz Jockwig; Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz; Lic. theol. Paul Wiertz; für die *Griechisch-Orthodoxe Metropolie:* Metropolit Augoustinos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa; Bischof Vasilios von Aristi; Protopresbyter Tilemachos Margaritis; Protopresbyter Radu Constantin Miron; Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis; Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou.

Dieser Zusammenhang hat auch die drei Dokumente maßgeblich geprägt, die von der »Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche« verabschiedet wurden: »Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit« (München 1982), »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche« (Bari 1987) und »Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche« (Valamo 1988)[1].

Diese Texte stellen wichtige Etappen des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche dar, dessen Eröffnung am 30. November, dem Fest des heiligen Apostels Andreas des Erstberufenen, im Jahre 1979 von Papst Johannes Paul II. und Patriarch Dimitrios von Konstantinopel mit einer »Gemeinsamen Erklärung« und der Einsetzung der Dialogkommission definitiv bekanntgegeben wurde[2].

Als letztes Ziel des theologischen Dialogs wird in dieser »Gemeinsamen Erklärung« jene Eucharistie- und Kirchengemeinschaft angestrebt, die gemäß der Überlieferung wesensmäßiger Ausdruck des gemeinsamen Glaubens und Bekenntnisses ist:

Wir »bekräftigen noch einmal unsere feste Entschlossenheit, alles uns Mögliche zu tun, um den Tag zu beschleunigen, an dem die volle Gemeinschaft zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche wiederhergestellt ist und wir endlich gemeinsam die Eucharistie feiern können«[3].

Im Hinblick auf das bezeichnete Ziel hielt es die Gemeinsame Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland für förderlich, einige der grundsätzlichen Erkenntnisse des Internationalen Theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen auf die bereits erwähnte Situation gegenseitiger gottesdienstlicher Erfahrung hin zu konkretisieren und von der liturgischen Überlieferung her zu beleuchten.

Die Gemeinsame Kommission versteht den aus ihren Beratungen entstandenen Text als eine erste Frucht des gemeinsamen theologischen Gesprächs, das dem Kirchenverständnis und der Einheit dienen will. Unsere Kirchen proklamieren gemeinsam ihren Glauben als die »eine, heilige, katholische und apostolische Kirche« im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Dieser gemeinsame Glaube setzt von der Entstehung seiner Formulierung in einer konziliar gelebten Koinonia der Kirche her auch eine fundamentale Gemeinsameit der Ekklesiologie voraus. Es wird zu prüfen sein, inwieweit diese Gemeinsamkeit des Bekenntnisses auch heute eine gemeinsame Ekklesiologie impliziert oder inwieweit Differenzierungen der Ekklesiologie in den beiden Kirchen doch in einer Gemeinsamkeit des Glaubens vereinbar sind.

Der Text behandelt in einem I. Teil die Eucharistie als Vermächtnis Christi für die Auferbauung und die Einheit der Kirche, entsprechend den übereinstimmenden Grundstrukturen der ältesten eucharistischen Überlieferung und gemäß den Grundaussagen des Münchener Dialog-Dokuments und zeigt sodann in einem II. Teil an einigen liturgiegeschichtlichen Beispielen auf, wie das gemeinsame Erbe der liturgischen Überlieferung gerade

---

[1] Deutsche Übersetzung der Texte in: *Una Sancta:* a) Münchener Dokument 37 (1982) 334-340; b) Bari-Dokument 42 (1987) 262-270 und c) Valamo-Dokument 43 (1988) 343-351.

[2] Dokumentation: *Der christliche Osten* 35 (1980) 3-11 (Gemeinsame Erklärung: 6f.).

[3] a.a.O., 6.

auch in der Vielfalt und Ausdrucksfülle der konkreten, durch die Geschichte bestimmten liturgischen Tradition der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche zur Darstellung kommt und als bedeutendes Einheitspotential für beide Kirchen zur Geltung gebracht werden kann[4].

I.
Das Vermächtnis Christi in der Gemeinsamkeit der Überlieferung

(1) Die Eucharistiefeier als Gedächtnismahl

In der Eucharistie feiert die Kirche Christi das ihr vom Herrn geschenkte und bis hin zu seiner Wiederkunft zu vollziehende Gedächtnismahl, in welchem jene Liebe fortlebt und sakramental bezeichnet wird, mit der Jesus »die Seinen... bis zur Vollendung liebte« (Joh 13,1). Als »Verkündigung des Todes des Kyrios, bis er wiederkommt« (1 Kor 11,26), umfaßt die Eucharistie das Gedächtnis »alles dessen, was für uns geschehen ist; des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tag, der Himmelfahrt, des Sitzens zur Rechten (des Vaters) und der Wiederkunft in Herrlichkeit« (Anaphora des hl. Johannes Chrysostomos), ja des gesamten Heilswerkes von der Menschwerdung bis zur eschatologischen Vollendung.

Im Herrenmahl begegnet die Gemeinde ihrem Herrn Jesus Christus, der sie als »ekklesia« zusammenruft[5] und der unsichtbar als ihr Gastgeber zugegen ist. Unter den Gestalten von Brot und Wein, in denen der Herr selbst als das Opfer des Neuen Bundes wahrhaft gegenwärtig ist, empfängt sie seinen »Leib, dahingegeben« für uns, und sein »Blut, vergossen für uns«. In der Feier der Eucharistie erweist sich Christus als »Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks« (Ps 109[110],4; Hebr 5,6 u.a.).

»Denn durch ein einziges Opfer hat er die, die geheiligt werden, für immer zur Vollendung geführt« (Hebr 10,14) und »kann auch die, die durch ihn vor Gott hintreten, für immer retten; denn er lebt allezeit, um für sie einzutreten« (Hebr 7,25).

(2) Die Eucharistie als Feier des Heilswirkens der Dreifaltigkeit

Was Christus als Gastgeber des eucharistischen Mahles für die Seinen tut und in seinem Opfer am Kreuz in Erfüllung seiner Sendung vom Vater vollendet, geschieht unter Mitwirkung des Heiligen Geistes. Dieser ist es, der einst das Kommen Christi vorbereitete und »gesprochen hat durch die Propheten«.

---

[4] Vgl. dazu die von der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche in Bari aufgestellten »Beurteilungsmaßstäbe«; Bari-Dokument (s. oben, Anm. 1) 267.

[5] Vgl. den Wortsinn und die eucharistische Konkretisierung des Begriffs ἐκκλησία in 1 Kor 11,17ff.

Durch ihn hat der »aus dem Vater vor aller Zeit« Geborene Fleisch angenommen und ist Mensch geworden (Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum). Von ihm heißt es (Joh 14,26): »Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern,[6] was ich euch gesagt habe.«

So geschieht die Eucharistie auch als Anamnese des erlösenden Tuns Christi im Heiligen Geist, durch den das Heilswerk kundgetan[7] und an den Menschen vollendet wird. Als stets neu zu aktualisierende Gnadengabe ist dieses Heilsgeschehen der Eucharistie »Epiklese«[8] und wird angemessenerweise unter besonderen Worten der Bitte um das Wirken des Heiligen Geistes vollzogen. So wird schon in der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt († 235) gefleht, »daß Du Deinen Heiligen Geist auf die Darbringung Deiner heiligen Kirche herabsenden mögest«[9]. Die Chrysostomosanaphora bittet: »Sende Deinen Heiligen Geist auf uns und auf die vor uns liegenden Gaben herab«, erfleht deren Wandlung (*μεταβολή*) und schreibt diese ausdrücklich dem Wirken des Heiligen Geistes zu mit den Worten: »Indem Du sie (Brot und Wein) verwandelst durch Deinen Heiligen Geist«. Ähnlich erflehen auch die Wandlungsbitten der neuen römischen Hochgebete (Prex eucharistica II-IV) »die Heiligung der Gaben durch den Heiligen Geist«.

Anamnese und Epiklese sind untrennbar aufeinander bezogen. Deshalb sind die Proklamation der Herrenworte *und* das epikletische Bittgebet unabdingbare Bestandteile des eucharistischen Geschehens.

(3) Die Eucharistiefeier als kirchenstiftendes Ereignis

Die Teilnahme an den eucharistischen Gaben bezeichnet und bewirkt *die* Koinonia, in der »die Vielen *ein* Leib« in Christus werden (1 Kor 10,17); ja aus der Eucharistie erwächst die Kirche als »*ein* Leib und *ein* Geist« (Eph 4,4).

Tatsächlich ist der Leib Christi ein einziger. »Es existiert also«, wie das Münchener Dialog-Dokument (III, 1) sagt, »nur eine Kirche Gottes. Die Identität einer eucharististischen Versammlung mit der anderen kommt davon, daß alle im selben Glauben dasselbe Gedächtnis feiern, daß alle durch das Essen desselben Leibes Christi und die Teilnahme an demselben Kelch zu dem einen und einzigen Leib Christi werden, in den sie schon durch die Taufe eingegliedert wurden. Wenn es eine Vielzahl von Feiern gibt, gibt es doch nur ein einziges Geheimnis, welches gefeiert wird und an dem wir Anteil haben. ... Die Vielzahl der örtlichen Eucharistiefeiern zerteilt die Kirche nicht, sondern macht vielmehr auf sakramentale Weise ihre Einheit deutlich« (III, 1). »Die Koinonia schließt nicht etwa Verschiedenheit und Vielfalt aus, sondern setzt sie voraus, heilt die Wunden der Spaltung, indem sie diese in die Einheit hinein überschreitet« (III, 2).

---

[6] *Oskar Cullmann* (Urchristentum und Gottesdienst, Zürich [4]1962, S. 104ff.) versteht die Stelle sogar in einem spezifisch eucharistischen Sinn (unter Bezugnahme auf den eucharistischen Kontext Joh 15,1-8 und die vom Evangelisten beabsichtigte Entsprechung seines Liebesmahlberichtes zu den synoptischen Einsetzungsberichten). Es wäre dann zu übersetzen: »Er wird euch die Anamnesis gewähren«.

[7] Vgl. Münchener Dialog-Dokument (s. oben, Anm. 1) I, 5b.

[8] a.a.O., I, 5c.

[9] Text *B. Botte*, La Tradition apostolique de Saint Hippolyte, Münster 1963, S. 16.

»Die Identität des Geheimnisses der Kirche«, die in der Eucharistie bekundet wird, verlangt die »gegenseitige Anerkennung ... in der Unversehrtheit des Geheimnisses«, die zugleich die Identität des Glaubens zur Voraussetzung hat (III, 3).

In der Kirchengeschichte ist diese gegenseitige Anerkennung der Ortskirchen hinsichtlich der Unversehrtheit des Glaubens und der liturgischen Mysterien verifizierbar in der von Anfang an geübten eucharistischen Koinonia zwischen den Kirchen. Sie manifestiert sich deutlich in der Form der bischöflichen Konzelebration der Vorsteher von Ortskirchen[10], durch die kollegiale Handauflegung und Eucharistiefeier anläßlich einer Bischofsweihe[11] und die Konzelebration bei Konzilien. Zwischen den altkirchlichen Patriarchaten wird diese Anerkennung durch Amtsantritts- und Aufnahmebriefe dokumentiert, die Ausdruck der Koinonia der gegenseitig bezeugten Glaubensgemeinsamkeit aufgrund der Übereinstimmung der übersandten Glaubensbekenntnisse sind.

(4) Die Bedeutung des Begriffs »Schwesterkirchen«[12]

In diesem Zusammenhang erinnert das Münchener Dialog-Dokument an den Gebrauch des Wortes »Schwesterkirchen«, wie er im römisch-katholisch/orthodoxen Dialog mehrfach auch auf das Verhältnis der beiden Kirchen zueinander angewandt worden ist.

In seinem am 25. Juli 1967 dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. überreichten Breve »Anno ineunte« gebraucht Papst Paul VI. den Begriff in seinem überlieferungsgeprägten und zugleich zukunftsträchtigen Sinn für die beiden Kirchen: »Dieses Leben von Schwesterkirchen haben wir jahrhundertelang gelebt und miteinander die Ökumenischen Konzilien gefeiert, die das Glaubensgut gegen jede Veränderung verteidigten. Nun schenkt uns nach langen Meinungsverschiedenheiten und Zwistigkeiten Gott die Gnade, daß unsere Kirchen sich wiederum als Schwesterkirchen erkennen trotz der Schwierigkeiten, die in früherer Zeit zwischen uns entstanden sind. Von Jesus Christus erleuchtet, sehen wir ohne weiteres, wie sehr es notwendig ist, diese Schwierigkeiten zu überwinden, um dahin zu gelangen, daß die bereits so fruchtbare Gemeinschaft, die beide Teile verbindet, voll und vollkommen wird.«[13]

Das Zitat macht deutlich, daß Paul VI. den Begriff »Schwesterkirchen« im Sinne einer von den Ökumenischen Konzilien her vorgegebenen Glaubensgemeinsamkeit versteht,

---

[10] Vgl. als frühes, besonders markantes Beispiel die Konzelebration zwischen Polykarp von Smyrna und Aniket von Rom zur Wahrung der Koinonia im Ersten Osterfeststreit (Irenäus, nach *Eusebius*, H.E. V,24,17).

[11] Vgl. das älteste liturgiegeschichtliche Zeugnis bei Hippolyt (*Botte*, a.a.O., S. 4ff.).

[12] Zum ersten Mal benutzte diesen Begriff Patriarch Athenagoras I. in seinem Brief an Kardinal Bea vom 12.4.62: *Τόμος Ἀγάπης*, Vatikan-Phanar (1958-1970), Rom-Instanbul 1971, S. 40. Vgl. hierzu auch *Th. Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 119.

[13] Tomos Agapis, Nr. 176. Tomos Agapis. Vatikan-Phanar (1958-1970), Rom-Istanbul 1971; deutsch: Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976. Deutsche Übersetzung des Dokumentationsbandes über den Austausch von Besuchen, Dokumenten und Botschaften zwischen dem Vatikan und dem Phanar, hrsg. vom *Stiftungsfonds Pro Oriente*, Wien, Innsbruck 1978. Patriarch Athenagoras hat denselben Terminus bereits am 12. April 1962 mit Bezug auf die katholische Kirche angewandt (Tomos Agapis, Nr. 10).

und deutet zugleich an, daß die einer eucharistischen Communio noch entgegenstehenden Schwierigkeiten sich als solche erweisen können, die weniger in einem unterschiedlichen Glaubensbewußtsein gründen als vielmehr einer positiv geschichtlichen Überwindbarkeit, z.B. durch Reformen kirchlichen Lebens und besseres gegenseitiges Kennenlernen, unterliegen[14].

Es ist zu hoffen, daß die gegenwärtige Situation in Deutschland und in vielen Ländern der heutigen Welt, die eine lebendige Begegnung zwischen Orthodoxen und Katholiken, einschließlich der Erfahrung von Gottesdiensten der jeweils anderen liturgischen Tradition, erleichtert, ein solches Bewußtsein der Gemeinsamkeit des Glaubens und des kirchlichen Lebens bewirken und bestärken kann.

Solche Erfahrungen einer tiefgegründeten Gemeinsamkeit müssen durch theologische und pastorale Bemühungen sowohl vorbereitet als auch vertieft werden. Denn vordergründige und augenblickshafte Begegnungen mit ungewohnten Gottesdienstformen können sehr wohl auch verwirren und die Vermutung von Andersartigkeit, ja Gegensätzlichkeit bewirken. Deshalb soll nach der im I. Teil des vorliegenden Papiers erfolgten Besinnung auf die grundlegende Gemeinsamkeit der eucharistischen Überlieferung der Kirchen des Ostens und des Westens nun im folgenden II. Teil auch auf Verschiedenheiten eingegangen werden.

II.
Die Gemeinsamkeit der Überlieferung in der liturgisch-rituellen Vielfalt

(5) Die geschichtliche Entfaltung der Eucharistiefeier

Sowohl in der orthodoxen wie auch in der römisch-katholischen Kirche lebt die frühchristliche und altkirchliche Hochschätzung der Eucharistiefeier ungebrochen fort.

Die Eucharistiefeier bildet den Höhepunkt des gottesdienstlichen Lebens sowohl im Ablauf der Tagzeiten als auch im Wochen- und Jahreszyklus der Gottesdienstfeiern. Der Vorbehalt des Wortes »Liturgie« im griechisch-patristischen Sprachgebrauch seit dem 4. Jahrhundert für die Eucharistiefeier als die gottesdienstliche Feier schlechthin unterstreicht diese Tatsache auf seiten der orthodoxen Überlieferung.

Gleichzeitig aber sind orthodoxe und römisch-katholische Gottesdienstordnung dadurch gekennzeichnet, daß sie seit frühester Zeit auch das Erbe der Ortskirchen aufgenommen haben, das seit dem 4. und 5. Jahrhundert innerhalb der einzelnen Patriarchate unterschiedliche Prägungen erhielt. Noch im 3. Jahrhundert konnte jeder Ortsbischof das Eucharistiegebet selbst gestalten, wie der Märtyrer Justin († 165) und der Presbyter und Bischof Hippolyt († 235) bekunden.[15] Dagegen gleichen sich vom 4. Jahrhundert an die

---

[14] Zur ekklesiologischen Problematik aus orth. Sicht vgl. *A. Kallis*, Orthodoxie und katholische Kirche: Von der Polemik zum »Dialog der Liebe«, in: *P. Lengsfeld (Hg.)*, Ökumenische Theologie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, S. 132-134.

[15] *Justin*, Apologia I, 67; Hippolyt bemerkt dies ausdrücklich am Schluß seiner Ordinationsgebete (*Botte*, a.a.O., S. 28). Daß auch Hippolyt in orientalischer Überlieferung steht, ergibt sich aus der Struktur seiner Anaphora, die in alexandrinischen und späteren römischen Texten kein Gegenstück besitzt.

ortskirchlichen Liturgien innerhalb der Patriarchate immer mehr an die von vorbildlichen Bischöfen der eigenen Region, wie z.B. Basileios und Johannes Chrysostomos, an.

Wenn die Orthodoxie heute in allen ihren Ortskirchen einen im wesentlichen einheitlichen Ritus besitzt, so ist dies das Resultat einer nachträglichen Angleichung an die Tradition von Konstantinopel. Diese Angleichung war noch am Ende des 12. Jahrhunderts nicht ganz abgeschlossen, wie der Patriarch von Antiochien und Kirchenrechtslehrer Theodoros Balsamon († nach 1195) bezeugt[16].

Demgegenüber ist der in der Kirche des Westens vorherrschende römische Ritus aus einer stadtrömischen Tradition hervorgegangen, für die Päpste wie Leo der Große (440-461) und Gregor der Große (590-604), von den Griechen »*Dialogos*« genannt, bestimmend waren. Darüber hinaus haben Einflüsse altspanischer, irischer und altgallischer Tradition zwischen dem 8. und 12. Jahrhundert im Frankenreich das altrömische Erbe überformt[17].

In jeder der beiden Traditionen des Ostens und Westens stehen übrigens gemeinsam verehrte Bischöfe und Kirchenlehrer. Die Unterschiede der jeweiligen Gottesdienstordnungen haben vor dem 11. Jahrhundert niemals zu nachhaltigen Kontroversen zwischen Rom und den orthodoxen Patriarchaten geführt[18]. »Während der Jahrhunderte der ungeteilten Kirche gefährdeten die unterschiedlichen theologischen Ausdrucksweisen einer einzigen Lehre die sakramentale Gemeinschaft nicht. Nachdem die Spaltung eingetreten war, haben sich Ost und West weiter entwickelt, nun aber getrennt voneinander. Sie hatten also nicht mehr die Möglichkeit, einstimmig Beschlüsse zu fassen, die für beide gültig sind.«[19]

(6) Die Kontroversen über den Gottesdienst im Mittelalter

Die Streitigkeiten des 11.-14. Jahrhunderts zwischen den beiden Kirchen über unterschiedliche gottesdienstliche Bräuche wurden meist nach einigen Jahrzehnten wieder begraben[20]. Die dabei aufgekommene Polemik, wie sie im Zusammenhang etwa mit der Kontroverse um den Gebrauch gesäuerten oder ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie im Jahre 1053 ausbrach und mit zur Verhängung der unseligen Exkommunikationssentenzen des Jahres 1054 zwischen Kardinal Humbert von Silva Candida und Patriarch Michael Kerullarios und ihren jeweiligen Beratern beitrug[21], ist heute unter jene »beleidigenden

---

[16] Vgl. Die Antworten von *Markos II.*, Patriarch von Alexandrien, Resp. I: *PG* 138,953.

[17] Klassische Darstellung der Entwicklung bei *A. Baumstark*, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg 1923, S. 50ff.

[18] Die frühen Kontroversen um das Filioque betrafen nicht das erweiterte Credo in einer Eucharistiefeier des römischen Ritus, da das Credo in Rom erst unter Heinrich II. (nach 1014) eingeführt wurde, während die Päpste des 9. und 10. Jahrhunderts die Urform des Nicaeno-Constantinopolitanum bewahrten. Liturgische Kontroversen zur Zeit der frühesten lateinischen Bulgarienmission waren eher lokal-disziplinärer und kirchenpolitischer Art und verschwanden mit der lateinischen Bulgarienmission auch ihrerseits.

[19] Bari-Dokument (s. oben Anm. 1) Nr. 26,266f.

[20] Vgl. zum Streit um die Azymen, das Purgatorium und die Epiklese: *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 318-321.

[21] Zum Azymenstreit: *A. Michel*, Humbert und Kerullarios, 2 Bde., Paderborn 1924, 1930.

Worte, grundlosen Vorwürfe und verwerflichen Handlungen« zu rechnen, die von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. mit seiner Synode am 7. Dezember 1965 als »aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche getilgt und dem Vergessen anheimgefallen« bezeichnet wurden[22].

Wenn im folgenden auf unterschiedliche Bräuche in der liturgischen Überlieferung im Hinblick auf die wechselseitigen Begegnungen der Traditionen eingegangen wird, dann geschieht dies nicht im Sinne einer Bezeichnung von Defiziten wünschenswerter Gleichartigkeit und als Ausdruck gegenseitigen Befremdens. Vielmehr sollen die theologisch wichtigsten Verschiedenheiten der Traditionen als unterschiedliche Ausprägungen gemeinsamen liturgischen Erbes zur Darstellung kommen.

(7) Die Häufigkeit des Kommunionempfangs

Im Rahmen der ihnen gemeinsamen eucharistischen Überlieferung stimmen die orthodoxe und die römisch-katholische Kirche darin überein, daß sie den Empfang des Leibes und Blutes des Herrn als Ziel und Höhepunkt der persönlichen Teilhabe an der eucharistischen Feier betrachten. Sie sind sich dessen bewußt, daß das Anamnesisgebot des Herrn vor allem im »Essen des Brotes und Trinken des Kelches« (1 Kor 11,26) seine konkrete Erfüllung findet und daß von der Teilhabe an dem einen Brot und dem einen Kelch der Aufbau des einen Leibes in Christus bezeugt wird (1 Kor 10,16).

Sie sind auch der Meinung des Apostels: »Wer unwürdig von dem Brot ißt und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und Blut des Herrn« (1 Kor 11,27), und der Didache eingedenk: »Wer heilig ist, trete herzu; wer es nicht ist, tue Buße« (X,6).

Diese Mahnung lebt im Ruf »Das Heilige den Heiligen!« der orthodoxen Liturgieordnung und den Worten: »Ich glaube, Herr, und ich bekenne…« und »Herr, ich bin nicht würdig…«, die vor dem Kommunionempfang gebetet werden, im Osten wie im Westen fort.

Vor allem seit der Zeit des heiligen Johannes Chrysostomos und speziell in seinen Predigten wird jedoch spürbar[23], daß es nun in den Gemeinden, denen die Volksmassen zuströmten, nicht mehr wie früher gelang, das Ideal allsonntäglicher Eucharistiefeier mit Kommunionempfang, zugleich mit dem der geziemenden Ehrfurcht und der vorausgehenden Bekundung der Bußgesinnung, durchzusetzen. Sowohl die heutige orthodoxe Praxis einer Zurückhaltung beim sonntäglichen Kommunionempfang wie auch die seit Pius X. und der liturgischen Bewegung bewirkte Häufigkeit des Kommunionempfangs bei katholischen Gläubigen bedürfen stets neu der Überprüfung an den apostolischen und frühchristlichen Maßstäben.

Der liturgische Ruf: »Das Heilige den Heiligen!« in diesem Zusammenhang kann nicht bedeuten, daß die Eucharistie nur einer Minderheit von Gläubigen vorbehalten wäre.

---

[22] Tomos Agapis (s. oben, Anm. 12), Nr. 127, 4b.

[23] Zur frühen Praxis unabdingbaren Kommunionempfangs in den ersten vier Jahrhunderten: *J. A. Jungmann*, Missarum Solemnia, Freiburg [5]1962, II. Bd. S. 447ff.; zu Klagen des Johannes Chrysostomos über zurückgehenden Kommunionempfang: a.a.O., S. 449, Anm. 8.

Vielmehr erklärt Kyrill von Jerusalem in seiner V. Mystagogischen Katechese den Ruf wie auch die Antwort des Chores folgendermaßen: »In Wahrheit ist nur *ein* Heiliger, ein wesenhaft Heiliger; auch wir sind Heilige, aber nicht vom Wesen, sondern durch Teilhabe, Einübung und Gebet« (V,19). Zugleich schärft Kyrill die rechte Freude und Ehrfurcht beim Empfang der geheiligten Gaben ein, wenn er die Gläubigen mahnt, auf ihren »zum Thron für den höchsten König« bereiteten Händen den Herrn mit weit größerer Sorgfalt und innerer Bereitschaft zu empfangen, als wenn ihnen Gold und Edelsteine in die Hände gelegt würden» (V,21).

(8) Die Problematik der wechselseitigen Zulassung zur Kommunion in Sonderfällen

Beide Kirchen stimmen auch darin überein, daß Voraussetzung für den gemeinsamen Empfang der Eucharistie die Einheit im Glauben ist. Unbeschadet dieser Überzeugung haben jedoch große Bevölkerungsbewegungen in diesem Jahrhundert sowie extreme Notsituationen in verschiedenen Ländern die Frage neu aufgeworfen, ob bereits jetzt ein bedingter und begrenzter wechselseitiger Kommunionempfang möglich ist.

Katholischerseits wurden deshalb durch das II. Vatikanische Konzil[24] und den Codex Iuris Canonici von 1983 Regelungen getroffen, die in Sonderfällen orthodoxen Christen die Teilhabe an der Eucharistie, der Buße und der Krankensalbung gewähren[25], wie auch katholischen Christen es freistellen, unter bestimmten einschränkenden Bedingungen eben diese Sakramente von orthodoxen Priestern zu erbitten[26]. Diese Regelungen sind in jenem Verständnis des Glaubens und des kirchlichen Lebens zu sehen, von dem Papst Paul VI. sagt, daß, angesichts insbesondere auch der Gemeinsamkeit der Sakramente, des Priestertums und der apostolischen Sukzession mit der orthodoxen Kirche, »nur wenig fehlt, um die Fülle (der Glaubensgemeinsamkeit) zu erreichen, die eine gemeinsame Feier der Eucharistie erlaubt, ›welche die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt‹«.[27]

Orthodoxerseits kann man sich diese Regelung nicht zu eigen machen. Die Eucharistie als die Verwirklichung der Koinonia kann nach orthodoxem Verständnis nicht in getrennten Kirchen wechselseitig empfangen werden. Der Empfang setzt nämlich die Fülle des gesamten kirchlichen Lebens voraus, die noch nicht erreicht ist, da wesentliche Elemente

---

[24] Ostkirchen-Dekret, Art. 27; Ökumenismus-Dekret, Art. 15

[25] *Codex Iuris Canonici* (1983), can. 844 §3: »Katholische Spender spenden erlaubt die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung Angehörigen orientalischer Kirchen, die nicht die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche haben, wenn diese von sich aus darum bitten und in rechter Weise disponiert sind.«

[26] Can. 844 §2: »Sooft eine Notwendigkeit es erfordert oder ein wirklicher geistlicher Nutzen dazu rät und sofern die Gefahr des Irrtums oder des Indifferentismus vermieden wird, ist es Gläubigen, denen es physisch oder moralisch unmöglich ist, einen katholischen Spender aufzusuchen, erlaubt, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von nichtkatholischen Spendern zu empfangen, in deren Kirche die genannten Sakramente gültig gespendet werden.«

[27] Rede Papst Paul VI., anläßlich des 10-Jahres-Jubiläums der Aufhebung der Anathemata, vom 14. Dezember 1975 (Tomos Agapis Nr. 288).

fehlen.[28] Die Oikonomia, die ein Abweichen von der strengen kanonischen Ordnung bedeutet, kann hier nicht herangezogen werden, um eine generelle Regelung für Sondersituationen (Diaspora u.ä.) zu treffen.[29]

Es ist zu hoffen, daß unsere Kirchen aufgrund ihrer eucharistischen Überlieferung gemeinsam alle Schwierigkeiten überwinden werden, die der vollen eucharististischen Koinonia noch im Wege stehen.

(9) Die Verehrung der Geheiligten Gaben außerhalb der Eucharistiefeier

Beide liturgischen Traditionen kennen die den geheiligten Gaben erwiesene Ehrfurcht. Dies gilt nicht nur im Zusammenhang mit dem Aussprechen der Herrenworte und dem Gebet der Epiklese, sondern auch gegenüber den Geheiligten Gaben, die im Tabernakel bzw. in einem entsprechenden Gefäß für die Krankenkommunion oder für die Spendung in einem späteren Gottesdienst aufbewahrt werden (Missa Praesanctificatorum, d.h. Liturgie der Vorgeheiligten Gaben). Die Übertragung der Vorgeheiligten Gaben in dieser Form der Liturgie und die dabei bekundete Ehrfurcht kann auch für die in der römisch-katholischen Kirche im Mittelalter entstandenen Sakramentsprozessionen beim orthodoxen Christen Verständnis wecken.

Die in der römisch-katholischen Kirche in den letzten Jahrzehnten deutlich gewordene engere Bindung der Verehrung der eucharistischen Gaben an die Feier der Eucharistie bedeutet eine begrüßenswerte Annäherung an die altkirchliche Praxis.

(10) Die volle Zeichenhaftigkeit der Abendmahlsgaben des Leibes und Blutes des Herrn

Die Abendmahlsüberlieferung beider Kirchen stimmt darin überein, daß das Vermächtnis des »hingegebenen Leibes« *und* des »vergossenen Blutes« in der Bereitung und Darbringung von Brot und Wein, in der Proklamation der Herrenworte und in der Epiklese über beide Gestalten und im Empfang beider Gestalten — wenigstens durch die zelebrierenden Priester — realisiert wird.

In diesen drei liturgischen Abläufen wurde die Teilhabe der Gläubigen im Verlauf der Liturgiegeschichte abgeschwächt.

---

[28] Zur genaueren Begründung vgl. *A. Kallis*, Ökumene am Ort. Fragen der Sakramentenpastoral zwischen Katholiken und Orthodoxen im deutschen Sprachraum: *Cistercienser Chronik* 94 (1987) 21.

[29] Patriarch Athenagoras weist in einer Enzyklika vom 14. März 1967 darauf hin, daß die »Benutzung katholischer, evangelischer und anderer Gotteshäuser von uns für die Feier der Göttlichen Liturgie, wo keine eigenen Heiligen Gotteshäuser und Gebetsstätten vorhanden sind, aus Nachsicht (κατ' οἰκονομίαν) und notgedrungen geschieht und keineswegs daraus abgeleitet werden darf, daß die Orthodoxen die sakramentale Gnade von einem nichtorthodoxen Priester empfangen können, da diesbezüglich keine Entscheidung getroffen worden ist und auch noch nicht eine sakramentale Gemeinschaft zwischen der orthodoxen Kirche und den anderen Kirchen besteht.« *Episkepsis* 15 (1984) Nr. 308 v. 1. Februar 1984, S. 3.

Die Gläubigen, die einst Brot und Wein meist als der »eigenen Hände Arbeit« und zugleich als »das Deinige von den Deinigen (Gaben)« zum eucharistischen Opfer bereitstellten und spendeten, konnten dies oft nicht mehr selbst tun, nachdem die Kirchen vielfach dazu übergegangen waren, Brot und Wein von spezieller Art für die Eucharistie zu benutzen.

Die gemeinsame Danksagung, die nach dem Zeugnis der frühen Väter von den Antworten und dem letzten Amen der Anaphora besiegelt wird[30], wurde seit dem Frühmittelalter dadurch verdunkelt, daß die Anaphora ganz oder teilweise entweder — im Westen — als Stillgebet vollzogen oder — im Osten — durch Chorgesänge überdeckt wurde[31].

Die Kommunion unter beiden Gestalten wurde in der abendländischen Liturgie für die Gläubigen dadurch außer Brauch gesetzt, daß man nicht nur Opferbrot und -wein von besonderer Beschaffenheit einführte, sondern aus Gründen der Vermeidung jeder Verunehrung auch kleinster Teilchen nicht-bröckelnde Azymen einführte und die Kelchkommunion dem Priester vorbehielt[32].

Diese Beschränkung der Gläubigenkommunion auf die Gestalt des Brotes in der abendländischen Praxis ist freilich weitreichend und kann nicht mehr einfach als Eigenart des römischen Ritus verstanden werden. Die Regelungen seit dem II. Vatikanischen Konzil haben am Vorenthalt des Laienkelches nicht festgehalten, sondern die Gläubigenkommunion unter beiden Gestalten für besondere Gelegenheiten, wie z.B. Messen bei der Trauung oder bei Exerzitien von kleinen Gruppen und nunmehr auch in der Osternacht ausdrücklich vorgesehen[33] und schließen eine in der Zukunft ausgeweitete Praxis nicht aus.

(II) Der Gebrauch ungesäuerten Brotes in der Eucharistiefeier

Als eine Einschränkung der Symbolik der eucharistischen Gaben kann in diesem Zusammenhang auch der bereits erwähnte, gegen Ende des 1. Jahrtausends in den abendländischen Liturgien eingeführte Gebrauch des ungesäuerten Brotes — der Azymen — betrachtet werden, der eine Verunehrung der geheiligten Gaben vermeiden sollte. In abendländischer Sicht erschienen die Azymen jedoch als ein Mittel, die heilsgeschichtliche

---

[30] Vgl. die besondere Betonung des »Amen« der Gemeinde schon bei *Justin*, Apologia I, 65.67.

[31] Vgl. *P. Trembelas*, L'audition de l'anaphore eucharistique par le peuple: 1054-1954. L'Eglise et les Eglises II, Chevetogne 1955, S. 207-220.

[32] Der Gebrauch der Azymen kommt im 9. Jahrhundert im Frankenreich auf und setzt sich bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts im ganzen Abendland durch. Das Reichen der Hostien in den Mund verbreitet sich gleichzeitig und im Zusammenhang damit. Vgl. *J.A. Jungmann* (s. oben, Anm. 22) S. 43f.; 473; zu Formen besonderer Vorbereitung beim Backen des Brotes: a.a.O., S. 44f. Der Verzicht auf den Laienkelch setzt im 12. Jahrhundert ein; a.a.O., S. 477f.

[33] Kommunionspendung unter beiden Gestalten (über die Zahl der Konzelebranten hinaus) sieht die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils ausdrücklich bereits für die »Neugeweihten in der Messe ihrer heiligen Weihe, Ordensleute in der Messe bei ihrer Ordensprofeß und Neugetauften in der Messe, die auf ihre Taufe folgt«, vor (Art. 55). Eine stark erweiterte Auflistung bietet die »Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch«, Art. 242; vgl. den Kommentar von *J.E. Lengeling*, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier, Münster ^{2}1971, S. 358f.

Symbolik des Opferbrotes zu betonen, da Christus, falls sein Abendmahl zum Termin und unter den Vorgegebenheiten des jüdischen Passahmahles stattfand, selbst für seine Stiftung Azymen benutzt habe[34]. Doch bleibt es trotz aller Bemühungen der Exegeten bis heute ungeklärt, ob Jesus, gemäß dem Passahcharakter seines Abendmahls, den die Synoptiker bezeugen, auch tatsächlich den Termin und gewisse rituelle Vorgegebenheiten des Passahmahles gewahrt hat oder ob sein Abendmahl gemäß der Chronologie des Johannesevangeliums ein antizipiertes und ohne Azymen gefeiertes Mahl war[35].

Heute bietet die rechte Begegnung mit der Liturgie der jeweiligen Schwesterkirche die Chance, in der orthodoxen Liturgie die von der Proskomidie an zum Ausdruck gebrachte Passionssymbolik der Eucharistiefeier ebenso eindrucksvoll zu erfahren, wie der Gebrauch der Azymen in der Messe der römisch-katholischen Kirche es dem Gläubigen ermöglicht, die Eucharistie als das neue und wahre Passahmahl zu erleben.

(12) Herrenworte und Epiklese als Brennpunkte der Anaphora

Zu den Kontroversen, die zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche geführt wurden, gehört auch die unterschiedliche Gewichtung, die man in der theologischen Deutung einerseits dem Aussprechen der Herrenworte und andererseits der Epiklese für die Verwirklichung der eucharistischen Gegenwart des Herrn beimaß. Sie wurde nach dem Zeugnis des Nikolaos Kabasilas am Ende des 14. Jahrhunderts von westlichen Theologen begonnen[36].

In ihren zugespitzten Positionen ist sie inzwischen durch die liturgiegeschichtliche Forschung als unhaltbar erwiesen. Daher formuliert das Münchener Dialog-Dokument den überlieferungsgemäßen Konsens zutreffend mit den Worten: »Deshalb vollzieht sich das eucharistische Geheimnis in dem Gebet, welches die Worte, durch die das fleischgewordene Wort das Sakrament eingesetzt hat, und die Epiklese miteinander verbindet, in welcher die Kirche, erfüllt vom Glauben, durch den Sohn den Vater bittet, den Heiligen Geist zu senden, damit in der einzigen Darbringung des fleischgewordenen Sohnes alles in der Einheit vollendet werde.«[37]

Weitere Passagen des Dokuments sprechen zudem von der epikletischen Grunddimension der Anaphora und beschreiben die durch den Heiligen Geist bewirkte Aktualisierung des Heilswirkens Christi als Grundgesetz der ganzen Heilsordnung und speziell der liturgischen Mysterien.

Die Umschreibung der konstitutiven Bedeutung und gegenseitigen Zuordnung von Herrenworten und Epiklese im eucharistischen Hochgebet ist im zitierten Text so weit gehal-

---

[34] Diese im Verlauf des Azymenstreits von Humbert von Silva Candida beschworene Symbolik scheint bereits beim Aufkommen der Azymen im 9. Jahrhundert mit im Spiel gewesen zu sein. Vgl. *J.A. Jungmann* (s. oben, Anm. 22) S. 43f.

[35] Vgl. Joh 18,28 und 19,31 in Verbindung mit der Darstellung des Kreuzestodes Christi als Erfüllung des alttestamentlichen Passah (Joh 19,36).

[36] *Nikolaos Kabasilas*, *Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας* Kap. 29f.: *PG* 150,429ff.

[37] Münchener Dialog-Dokument (s. oben, Anm. 1) I,6.

ten, daß nicht nur differenzierte theologische Deutungen, sondern vor allem die uralten Strukturunterschiede der Anaphoren selbst darin Berücksichtigung finden. Bereits im 4. Jahrhundert zeichnen sich nämlich hinsichtlich der Verbindung der Herrenworte mit dem Dank- und Bittgebet der Anaphora Unterschiede zwischen einer alexandrinisch-römischen und einer antiochenisch-byzantinischen Grundform ab[38].

Die antiochenisch-byzantinische Grundform entfaltet eine schon von Hippolyt von Rom bezeugte frühchristliche Weise des Hochgebetes und führt die Abendmahlsworte des Herrn im Kontext der Danksagung an. Sie sieht das Abendmahl primär im heilsgeschichtlichen Zusammenhang, bevor die Erfüllung des Gedächtnisgebotes in der eben hier und jetzt gefeierten Eucharistie innerhalb des Anamnesetextes bedacht und als ein vom Geist bewirktes gegenwärtiges Heilsgeschehen erfleht wird. Die Epiklesetexte innerhalb dieser Anaphorastruktur sind besonders nachdrücklich gehalten, da ohne sie die Bedeutung der Herrenworte für die *gegenwärtige* Feier nur mangelhaft ausgedrückt wäre.

Die alexandrinische Anaphora und der römische Kanon führen jedoch schon vor dem Einsetzungsbericht ein Bittgebet für die Vollendung der Darbringung und Heiligung der Gaben an, so daß die Herrenworte bei ihrem Aussprechen schon als Proklamation der eucharistischen Gegenwart des Herrn erscheinen. Beide Hochgebetsstrukuren sind legitime altkirchliche Überlieferungen. Die Deutung des gedanklichen Aufbaus dieser Hochgebete muß deren Eigenart beachten; diese darf nicht verabsolutiert, noch darf ihre Interpretation ohne weiteres von einem Eucharistiegebet auf das andere übertragen werden.

Die Liturgiereform des römischen Ritus nach dem II. Vatikanischen Konzil hat neben dem seit dem 4. Jahrhundert exklusiv gebrauchten römischen Kanon drei weitere Hochgebete eingeführt, die den Danksagungscharakter der frühchristlichen und orientalischen Anaphoren wieder deutlicher zur Geltung bringen und die Heiligungsbitte — vor dem Einsetzungsbericht — im Sinne der Heiligung durch den Heiligen Geist akzentuieren. Im übrigen ist durch die Regel des laut gesprochenen bzw. gesungenen Vortrags der gesamten Anaphora deren ursprünglicher Verkündigungs- und Proklamationscharakter wieder zur Geltung gebracht worden, wie er in der Zeit der Früh- und Hochpatristik mit Selbstverständlichkeit zum Ausdruck kam.

(13) Die sprachliche Umschreibung der eucharistischen Wandlung

Über den römisch-katholisch/orthodoxen Konsens in der Frage der Untrennbarkeit der Wirkung von Herrenworten und Epiklese in der Anaphora hinaus lehnt man sich heute in der römisch-katholischen Theologie auch hinsichtlich der sprachlichen Umschreibung der eucharistischen Wandlung wieder stärker an die griechische Patristik und die in der Liturgie selbst gebrauchten Formulierungen an. Hierfür besitzt die Chrysostomosanaphora eine besondere Orientierungsfunktion, da sie neben dem in den Anaphoren geläufigen Wandlungsterminus »heiligen« (*ἁγιάζειν*) den speziellen Ausdruck »wandeln«

---

[38] Zu den beiden Grundstrukturen der Anaphora vgl. *H.-J. Schulz*, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung, Paderborn 1976, S. 35-72.

(μεταβάλλειν) gebraucht. Ihr Epiklesetext »mache dieses Brot zum kostbaren Leib Deines Christus und, was in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blut Deines Christus« endet mit den Worten: »Indem Du sie verwandelst (μεταβαλών) durch Deinen Heiligen Geist.«

Der dem griechischen Terminus μεταβάλλειν entsprechende lateinische dogmatische Terminus »convertere« war von jeher der bevorzugte und allen spezielleren Ausdrücken zugrundeliegende auch der abendländischen Theologie[39]. Ihm entspricht das deutsche Wort »verwandeln« bzw. »wandeln, Wandlung«. Unter ihm versteht die römisch-katholische ebenso wie die orthodoxe Theologie, daß Brot und Wein unter den Herrenworten und Epiklese durch das Wirken des Heiligen Geistes kraft göttlicher Schöpfermacht zu dem werden, was Christus selbst seinen Jüngern im Abendmahl gewährt: zum Geschenk seiner eigenen Existenz mit Fleisch und Blut, dahingegeben für uns. Demgegenüber tritt der aus der Scholastik stammende und im Kontext des damaligen philologischen Denkens zu verstehende Begriff »transsubstantiatio«, der in der Liturgie nie verwendet wurde, heute auch in der systematischen römisch-katholischen Theologie zugunsten der patristisch-liturgischen Begrifflichkeit und ihrer heilsgeschichtlichen Kategorien zurück.

Damit kommt die in der Eucharistiefeier vorgegebene gemeinsame Glaubensüberlieferungung verstärkt zur Geltung[40].

(14) Eucharistische Überlieferung und Kirchengemeinschaft

Die grundlegende Gemeinsamkeit der eucharistischen Überlieferung in der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, mit der von jeher auch die gegenseitige Zuerkennung der Unversehrtheit des eucharistischen Mysteriums verbunden war, legt die Frage nahe, wann diese gemeinsame Überlieferung wieder zur eucharistischen Koinonia führen kann, die in der ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends vorbildlich zum Ausdruck kam.

Beide Kirchen stimmen heute darin überein, daß selbst gleichartige eucharistische Überlieferungen und ein vollständiger Glaubenskonsens in bezug auf die Eucharistie für sich allein noch nicht eine Eucharistiegemeinschaft zwischen den Kirchen zu tragen vermögen, da der Glaube unteilbar ist und nur in einer alle Bekenntnisinhalte — die ekklesiologischen eingeschlossen — umfassenden Gemeinsamkeit eine Eucharistie- und Kirchengemeinschaft begründet werden kann. Es gehört zu den Grundprinzipien des orthodox-katholischen Dialogs, daß »die Einheit im Glauben eine Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten und besonders in der Heiligen Eucharistie« ist[41].

Die Überwindung aller der Glaubenseinheit noch entgegenstehenden Differenzen muß im Lichte der Tatsache angestrebt werden, daß in der Eucharistiefeier beider Kirchen eine Glaubensgemeinschaft bekannt wird, die nicht nur auf eucharistie- und sakramententheo-

---

[39] Dementsprechend sagt das Konzil von Trient (Sessio XIII, can 2): »quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat« (*Denzinger* 1652). Vgl. cap 4 (*Denzinger* 1642).

[40] Vgl. *H.-J. Schulz*, »Wandlung« im ostkirchlich-liturgischen Verständnis. Eine Orientierung im Disput um Transsubstantiation und Transsignifikation, *Catholica* 40 (1986) 270-286.

[41] Bari-Dokument (s. oben, Anm. 1) 262; vgl. auch 266.

logische Inhalte beschränkt ist. Wie die eucharistischen Anaphoren bezeugen, ist die Eucharistiefeier auf den Dreifaltigen Gott und sein Wirken in der Heilsgeschichte bezogen. In ihr macht die Kirche kund, »was sie ist: das Geheimnis der trinitarischen Koinonia«[42], das »Wohnen Gottes bei den Menschen« (Offb 21,3).

Für die Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland

Metropolit Augoustinos
von Deutschland und Exarch
von Zentraleuropa

Paul-Werner Scheele
Bischof von Würzburg
Vorsitzender der Ökumene-Kommission
der Deutschen Bischofskonferenz

Bonn, den 27.5.1989

[42] Münchener Dialog-Dokument (s. oben, Anm. 1) I,5.

Rezensionen

Serge Boulgakov, L'Echelle de Jacob, Des Anges, übers. v. *Constantin Andronikof,* Lausanne: Editions L'Age de l'Homme/Collection Sophia 1987, 151 S.

L'Echelle de Jacob (Die Jakobsleiter) bildet mit »Le Bouisson ardent« (Der brennende Dornbusch — 1927) und »L'Ami de l'Epoux« (Der Freund des Bräutigams — 1928) eine dogmatische Trilogie, deren Einheit durch das sophianische Thema: »Die Weisheit Gottes in der Schöpfung« gesichert wird. L'Echelle de Jacob ist ein dogmatisches Handbuch der Angelologie, über die die Kirche eine gut definierte Lehre hat. Die theologische Auslegung einiger ihrer Aspekte ist aber verschieden und eben das hat den Verfasser veranlaßt, an dieses Thema heranzutreten, das er auch vom Standpunkt einer persönlichen Erfahrung her studiert. Die Beweise schöpft er aus der Schrift, aus der Tradition der Kirchenväter, aus der liturgischen Tradition und aus der Ikonographie.

Das Buch wurde 1928 veröffentlicht. Die Engel bilden ein Kapitel der orthodoxen Dogmatik, das sich einer besonderen Aufmerksamkeit im geistlichen Leben der Gläubigen erfreut. Schon in der Einführung betont der Verfasser die Liebe als Basis der Beziehung zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander. Eine außergewöhnliche Intensität zeichnet die Liebe in Christus aus, und sie charakterisiert auch unsere Beziehung zum Schutzengel. Obwohl das Verhältnis zwischen dem Menschen und seinem Schutzengel sehr eng ist, kann der letztere die Natur und den Willen des Menschen nicht verletzen. Sein Einfluß beschränkt sich auf eine stillschweigende Wirkung, die eine bemerkenswerte erzieherische Bedeutung hat. Der Engel ist ein wahrer Erzieher.

Von Anfang an präzisiert der Verfasser, daß der Engel im Wissen, in der Macht und in der Weisheit nicht Gott gleich ist. Ungeachtet seiner Funktion ist er in allen Bereichen begrenzt. Bezüglich des menschlichen Lebens entwickeln die Engel eine schöpferische Tätigkeit, die eine enge Verbindung und eine Art Kenosis der Engel nach dem Vorbild der Kenosis des Sohnes Gottes voraussetzt.

Hinsichtlich der Zeit der Erschaffung der Engel bemerkt der Verfasser mit gutem Recht, daß die Kirchenväter und die kirchlichen Schriftsteller verschiedene Meinungen haben. Während Augustinus der Meinung ist, daß die himmlichen Mächte am ersten Tag erschaffen wurden, meinen Basileios der Große, Gregor der Theologe, Johannes Chrysostomos, Ambrosius und Hieronymus, daß die Schöpfung der Engel vor der Erschaffung der sichtbaren Welt stattgefunden hat. Die Engel sind ins Dasein gerufen, um der Welt zu dienen und sie zu bewahren.

Der Himmel und die Erde stellen die zwei Seiten der Schöpfung dar, und die Weisheit Gottes (Sophia) ist als schöpferisches Prinzip zu sehen. »Mit Weisheit hast du sie alle gemacht« (Ps 104,24). In der Weisheit Gottes findet sich der Entwurf der ganzen Schöpfung. Die Sophia stellt die Welt in ihrer Originalform vor der Erschaffung dar. Die Welt spiegelt die Ideen der Weisheit Gottes wider, und durch diese Tatsache verbindet die Sophia die unsichtbare mit der sichtbaren Welt. Trotz der Einheit des schöpferischen Prinzips und der ontologischen Einheit unterscheiden sich die himmlischen Mächte von der Welt der Menschen durch ihre Seinsweise. Die Engel erscheinen als Vermittler zwischen Gott und

Mensch; sie beten für uns. Jeder Mensch hat seinen eigenen Schutzengel. Manche kirchlichen Schriftsteller (Tertullian, Origenes) sind der Meinung, daß auch die Heiden einen Schutzengel haben. In jedem Fall wird die Beziehung zwischen Schutzengel und Mensch nach der Taufe intensiver. Die Engel wurden in bezug auf den Menschen ins Dasein gerufen, um den Menschen zu dienen, mit denen sie eine Einheit bilden. Jedes menschliche Wesen hat seine Ähnlichkeit in der himmlischen Welt, ohne eine Wiederholung der unsichtbaren Mächte zu sein. Eine Wiederholung wäre nicht im Sinne der schöpferischen Macht Gottes. Die Lektüre der Offenbarung stellt uns vor das Mysterium der Geschichte: der Himmel und die Erde in vollendeter Verehrung des Lammes. Es handelt sich um eine liturgische Gemeinschaft, die in gewisser Weise der Lebens- und der Schicksalgemeinschaft entspricht. Die Engel haben an der menschlichen Geschichte teil. Sie sind durch eine schöpferische Tätigkeit in der Welt anwesend. Ihr Dienst ist der Ausdruck der Liebe für die Menschen, und durch diese Leistung wachsen sie in der Tugend und in der Erkenntnis. Die schöpferische Tätigkeit der Engel setzt die Freiheit voraus, die sich in der Wahl mehrerer Möglichkeiten äußert. Sie sind aber nicht allmächtig und allwissend; das Mysterium der Fleischwerdung und das Heil der Menschen haben sie z.B. von der Kirche erfahren (Eph 3,10). In bezug auf ihr Wesen sind Engel Hypostasen, die nicht eine eigene Natur und auch nicht eine eigene Welt haben. Ihr Leben besteht in der Annahme der göttlichen Gnade und ihrer Mitteilung des göttlichen Lebens. Sie leben vor dem göttlichen Thron durch die Teilnahme am göttlichen Leben und sind heilig und unsterblich dank ihres Engelwesens. Die Welt der Engel ist die ideale Basis unserer Welt, die den geistigen Energien offen steht.

Eng verbunden mit dem Denken Boulgakovs bleibt seine Anschauung über die Weisheit Gottes, die als schöpferisches Prinzip betrachtet wird. Aus der göttlichen Perspektive ist Sophia die Offenbarung Gottes in sich selbst, und in bezug auf die Schöpfung stellt sie die sichtbare Welt vor der Erschaffung dar (*κόσμος νοητός*), die Welt der Paradigmen aus dem Entwurf Gottes. Durch die Vermittlung der Weisheit Gottes, in der die himmlische mit der irdischen Welt eins wurde, ist die Engelwelt eine ideale Vorwegnahme der menschlichen Welt. Die Sophia Gottes hat in einigen Werken Boulgakovs die Form einer vierten Hypostase bekommen, die aber jedenfalls den Hypostasen der Hl. Dreieinigkeit nicht gleichgestellt werden kann. Unter diesen Umständen hat man dem Verfasser vorgeworfen, daß er unter dem Einfluß des deutschen Idealismus stehe und keinen klaren Unterschied zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem machte und daß er die geschaffene Sophia als eine Emanation betrachtete (Olivier Clement, Orient-Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov, Genf: Labor et Fides 1985, S. 92).

Die Diskussion um die Sophia blieb aber eine theologische Auseinandersetzung, ein theologischer Forschungsversuch, der zu Meinungsverschiedenheiten im Rahmen der russisch-theologischen Schule von Paris führte. Trotz einiger Meinungen, die als persönliche Versuche einiger geistiger Bedürfnisse nach Erneuerung des Herzens zu sehen sind, bleibt L'Echelle de Jacob auch heute noch ein theologisches Buch, das unser Interesse weckt.

Mircea Basarab, München

Georg Galitis — Georg Mantzaridis — Paul Wiertz: Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, mit einem Nachwort von *Werner O. Feißt*, Illustrationen von *Käthi Mantzaridou*, 2. Aufl. München: TR-Verlag 1988, 268 S.

Die Welt der Orthodoxie wird in den letzten Jahren allmählich dem Christen im Westen mehr bekannt. Dies ergibt sich sowohl aus dem täglichen Zusammenleben der westlichen mit den im Westen weilenden orthodoxen Christen, als auch aus der in der letzten Zeit immer wachsenden Literatur, welche verschiedenartige Informationen über die orthodoxe Kirche bietet.

Durch die Rezension der ersten Auflage des vorliegenden Buches von G. Galitis, G. Mantzaridis und P. Wiertz (siehe *OFo* 1 (1987) 271-272) wurde bereits sein gewichtiger Beitrag in diese Richtung hervorgehoben. Sein Wert als ein praktischer, aber auch theoretischer Wegweiser für die Orthodoxie und die überraschend große Anfrage der interessierten Leser haben dazu geführt, daß diese Arbeit in einer zweiten »überarbeiteten und ergänzten« Auflage erschienen ist. Zunächst einmal muß betont werden, daß die Besprechung dieser zweiten Auflage die entsprechende der ersten Ausgabe, auf die der Leser verwiesen werden möchte, zugrundelegt und voraussetzt. Daraus kann man viele grundlegende Bemerkungen entnehmen und somit werden etwa unglückliche Wiederholungen vermieden.

Was die Charakterzüge der zweiten Auflage angeht, kann man folgendes in Betracht ziehen: Die Mehrheit der überarbeiteten Texte hat fast nur zutreffende Formulierungsänderungen aufzuweisen, wobei einige Aufsätze mit neuen Ausführungen erweitert wurden, wie z.B. die Abschnitte: Begegnung über die Medien (S. 17 f.), Nach der Trennung (S. 36 f.), Eheschließung (S. 161 f.). In diesem Zusammenhang lohnt es sich, eine weitere klärende Hinzufügung zu erwähnen: Es handelt sich um die neueren statistischen Zahlen der Mönche in den Athosklöstern vom Jahre 1986 (S. 197) und die entsprechenden Informationen (S. 198), während diese Statistik bei der ersten Auflage im Jahre 1984 aufhörte. Das Buch kann noch eine richtigere Unterbringung der Zeichnungen von Käthi Mantzaridou aufweisen, indem eine neue Illustration, die des orthodoxen Altars (Hl. Tisch), das dritte Kapitel einleitet (S. 71) und die Illustration des Brotes und der Weintraube, als Symbol des lebenswichtigen Ereignisses der Hl. Kommunion, die alte am Anfang des fünften Kapitels ersetzt hat. Hierbei ist auch zu betonen, daß auf die frühere Illustration des Schwammes (S. 131 der ersten Auflage) zu Recht verzichtet wurde.

Diese zweite Auflage bringt noch einige Verbesserungen mit sich. Bemerkenswert ist dazu die Korrektur fast aller Druckfehler der ersten Auflage, abgesehen von einem ziemlich wichtigen (S. 201: A und O, statt *A* und *Ω*), der dem »Teufel des Details« nicht entgehen konnte. Eine noch auffallendere Änderung ist dabei ebenfalls zu begrüssen, indem das letzte Wort in der Überschrift des Abschnittes »Das Volk und seine Führer« (S. 142, bzw. S. 141 der ersten Auflage) nach den richtigen Grundlinien des orthodoxen Glaubens durch das Wort »Hirten« ersetzt wurde.

Das Glossar, welches im Anschluß der Aufsätze steht und dazu dient, manche dem westlichen Christen rätselhaften ostkirchlichen Begriffe zu verdeutlichen, ist auch mehr oder weniger überarbeitet worden, wobei der Terminus »Entmythologisierung« durch die Begriffe »Kirchenväter«, »Patristik, patristisch« ersetzt wurde. Das, was überwiegend er-

weitert wurde, ist die Literatur, welche für jedes anspruchsvolles Buch und besonders für das vorliegende Werk, das danach strebt, möglichst klar die Orthodoxie dem deutschsprachigen Christentum zu »offenbaren«, als unentbehrlich gilt. Hierbei muß man mit Nachdruck betonen, daß alle Unterteilungen der Literaturhinweise (S. 257 ff.) sehr stark bereichert wurden. Die Tatsache, daß sich die Literaturliste nur auf in Deutsch geschriebene oder übersetzte Studien beschränkt, weist tatsächlich darauf hin, daß das Buch nicht ausschließlich für Fachleute verfaßt ist. Sicherlich wäre es aber nicht nutzlos, wenn für die weiter Interessierten auch noch einige in anderen europäischen Sprachen — warum auch nicht auf Griechisch — abgefaßte und für die Vorstellung der Orthodoxie bedeutende Werke in der Bibliographie angegeben würden. Was die Änderungen der zweiten Auflage betrifft, muß schließlich die Liste der orthodoxen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland angesprochen werden, welche mit mehreren neuen orth. Gemeinden informationsreicher geworden ist.

Als völlig neu in dieser Auflage zeigt sich der Überblick über die (eine) orthodoxe Kirche und ihre Gliederung in Ortskirchen (S. 254-256). Es handelt sich um eine nach der Ehrenrangordnung Aufzählung aller orthodoxen autokephalen und autonomen Kirchen, die letztendlich die orthodoxe Kirche schlechthin bilden. Diese Neuheit muß man besonders unterstreichen, weil sie denjenigen westlichen Christen, die sich mit ihr schwer tun, sehr aufschlußreich sein kann. Zum Schluß sind die Hinweise auf den Zusammenhang zwischen der gleichnamigen Filmreihe von Werner O. Feißt und dem vorliegenden Buch erwähnenswert, da jedes Thema der Filme auf das konkrete Kapitel im Buch Bezug nimmt.

Die vorliegende Gemeinschaftsarbeit, welche sehr zutreffend den Glauben und überhaupt die Welt der Orthodoxie vorstellt, könnte mehr über die heutige Situation der orthodoxen Christen insbesondere in Deutschland berichten. Es steht nämlich außer Zweifel, daß die drittgrößte staatlich anerkannte Kirche in der BR Deutschland und darüber hinaus alle orthodoxen Gruppen im geistlichen und weiterhin im kulturellen Leben der deutschen Gesellschaft eine bedeutsame Rolle spielen. Diese Seite der orthodoxen Mitwirkung in der heutigen Realität Deutschlands, welche die Begegnung aller Christen entscheidend prägt, verdiente eine ausführlichere Behandlung. Dazu könnten entsprechende Beispiele angeführt werden. Trotzdem muß man den Beitrag der Autoren — orthodoxer und nichtorthodoxer — recht herzlich anerkennen und die zweite Auflage des Buches als eine notwendige Ergänzung der einschlägigen Literatur bezeichnen. Letztlich darf niemand vergessen, daß die Rede von einer gesunden Ökumene nur dort sein kann, wo sich alle christlichen Konfessionen aufrichtig und vorurteilslos gegenseitig kennenlernen.

Kostas Nikolakopoulos, München

Bistumskommission für Ökumenische Fragen, Münster (Hg.), Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen. Ein Beitrag zur Rezeption des Dokuments »Taufe, Eucharistie und Amt« (Lima 1982). Kevelaer: Verlag Butzon und Bercker 1986, 304 S. kart.

Die vorliegende Schrift, ein Arbeitsbuch für kirchliche Kreise, wurde herausgegeben von der Ökumenischen Kommission des Bistums Münster. Die Bearbeitung wurde von

Miguel Garijo-Guembe, Eugenie Neugebauer und Ilona Riedel-Spangenberger vorgenommen. Das Faktum, daß die Ökumene-Kommission des Bistums Münster als Herausgeber hervortritt, wie auch das Geleitwort des Bischofs von Münster selbst verleihen dem Buch eine besondere »Empfehlung«. Wie auch der Titel selbst verdeutlicht, will das Buch einen Beitrag zur Rezeption des Lima-Textes, speziell des Eucharistie-Dokuments von Lima leisten. Zum Aufbau und zur Gliederung des Buches: Nach einer Einleitung (S. 11ff) und einem Kommentar von Frau Prof. Dr. Ilona Riedel-Spangenberger zum Lima-Dokument im allgemeinen (S. 17-35) werden im Hauptteil der Schrift die wichtigsten Aspekte der Eucharistie als »Seminararbeit mit Texten« (S. 37-239) behandelt, und zwar in acht Fragenbereiche zusammengefaßt: 1. Eucharistie ist Sakrament, 2. Eucharistie ist Anamnese, 3. Eucharistie ist Opfer, 4. Eucharistie und Epiklese, 5. Eucharistie und Realpräsenz, 6. Eucharistie als Mahl, 7. Eucharistie ist Communio und 8. Vorsteher der Eucharistie. Diesem umfangreichen Teil schließt sich ein Kommentar zur Lima-Liturgie an mit einer synoptischen/parallelen Darstellung der Lima-Liturgie mit verschiedenen eucharistischen Ordnungen anderer Kirchen, so z.B. der römisch-katholischen Kirche, der Liturgie des Johannes Chrysostomos, der EKU, der Evangelisch-Lutherischen Kirche sowie der Evangelisch-Reformierten Kirche. Ein Anhang mit weiterführenden Materialien und Literaturangaben bildet den Schlußteil des Buches.

Wie schon gesagt, das Buch will einen Beitrag zur Rezeption der Lima-Texte leisten und stellt, dem Titel entsprechend, die Eucharistie in das Gespräch der Konfessionen. Verbunden damit ist auch die Zielsetzung des Buches, Kirchenkreisen das Kennenlernen der verschiedenen Konfessionen der anderen Kirchen zum Thema Eucharistie zu ermöglichen und damit den Abbau emotionaler und unhistorischer Vorurteile aufarbeiten zu helfen (S. 11). Gleichwohl versteht sich das Buch »als ein Beitrag zur innerkatholischen Erwachsenenkatechese, ... in dem durch exemplarisches Herausgreifen des kirchlich zentralen Themas ›Eucharistie‹ eine systematische Veranschaulichung vorgelegt und über die Wertschätzung der kirchlichen Traditionen das Eucharistieverständnis in der eigenen Kirche vertieft wird« (S. 11). Methodisch bzw. inhaltlich werden die einzelnen Abschnitte in der Weise behandelt, daß jeweils Texte aus der Heiligen Schrift vorangestellt werden, gefolgt von Aussagen des Lima-Dokuments, gefolgt von Aussagen aus Dialogdokumenten des evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Dialogs, von weiteren kirchlichen (katholischen und evangelischen) Texten wie auch von Texten anderer evangelischer und katholischer Theologen aus der Kirchengeschichte und der Gegenwart. Den Abschluß eines jeden Abschnittes bilden verschiedenartige »Arbeitstexte« (Gebete, Hymnen, Texte aus anderen Dokumenten oder auch von einzelnen Autoren).

Es ist an dieser Stelle wichtig zu betonen, daß es sich hier um ein »römisch-katholisches« Buch, also um eine Schrift römisch-katholischer Betrachtungsweise des Themas Eucharistie handelt. Dies muß um so mehr orthodoxerseits unterstrichen werden, weil anderenfalls ein falscher Eindruck entstehen könnte, als ob es sich hier um eine multilaterale Betrachtung bzw. Behandlung des Eucharistie-Dokuments von Lima handelt. Es würde sicherlich zu weit führen, wollte man hier auf die inhaltliche Darstellung und Behandlung der einzelnen Aspekte der Eucharistie eingehen. Dies gilt erst recht dann, wenn man die inhaltlichen Darlegungen aus der Sicht der orthodoxen Theologie und Kirche betrachten wollte. Dies vor allem deshalb, weil die Autoren entweder unbewußt oder, wenn

bewußt, doch unerklärlich den Eucharistietext von Lima in der römisch-katholischen/evangelischen (protestantischen) Gegenüberstellung behandeln. Vergebens sucht man nämlich nach einer Einbeziehung der in der Einleitung angedeuteten Multilateralität bzw. Berücksichtigung der orthodoxen Positionen zum Thema. Das Argument, in Deutschland gebe es doch weitgehend katholische und evangelische Christen, was man allenthalben hört, stellt erst recht die Ernsthaftigkeit in Frage, mit der das multilaterale ökumenische Gespräch hierzulande geführt wird. Die Reduktion des multilateral entstandenen Lima-Textes auf ein bilaterales theologisches Gespräch ist mehr als fragwürdig. Warum hat man sich nicht bemüht, auch orthodoxe Autoren und Positionen einzubeziehen? Wie eng konfessionell die Fragestellung angegangen wird, beweist auch die Materialsammlung im Hauptteil der Schrift selbst: Das an sich begrüßenswerte zugrundegelegte Schema (Sammlung von Texten aus den verschiedenen Bereichen und Abschnitten der Kirchengeschichte) ist in einer gewichtigen Hinsicht vollends einseitig konfessionell bzw. bikonfessionell, weil man in der Sammlung dieser Texte auch solche der alten kirchlichen Tradition, auch des Ostens, geschweige denn der zeitgenössischen orthodoxen Theologie und Kirche völlig vermißt. Auch hier muß die Frage nach dem Warum und nach den Auswahlkriterien gestellt werden, die letztlich eine Frage nach dem Warum der konfessionellen Engführung und Eingrenzung der Eucharistie ist. Das Argument, in der Synopse (am Schluß des Buches) sei die orthodoxe (byzantinische) Liturgie des Johannes Chrysostomos aufgenommen worden, ist hier wenig hilfreich. Denn sieht man davon ab, daß die eucharistische Ordnung des Johannes Chrysostomos in unzulässiger Weise verändert wurde (die dargebotene Ordnung gibt ein verzerrtes Bild dieser Liturgie wieder), gibt der benutzte Text der Liturgie des Johannes Chrysostomos Anlaß zu mancherlei berechtigten Fragen: Was als Darbringung des Opfers (S. 281) gedeutet wird, ist das Gebet der Anamnese (Erinnerung). Eine ins Detail gehende Gegenüberstellung und ein Vergleich der hier aufgeführten Texte aus der byzantinischen Liturgie würde sicherlich Anlaß zu weiteren kritischen Anfragen bieten. Es gehört aber sehr viel Mut dazu, wenn man so weit geht, Texte dermaßen zu ändern, um nicht zu sagen zu verfälschen, so daß aus dem eucharistischen Gottesdienst der orthodoxen Kirche, des Johannes Chrysostomos, ein römisch-katholischer Text wird. Gemeint ist der Wortlaut auf S. 289, wo in dem Memorial aufgeführt wird: »Vor allem gedenke auch, Herr, unseres heiligen Vaters, des Papstes über das ganze Erdenrund, N..., Bischof von Rom*, ...« Die Autoren wissen sehr wohl, daß sie hier eine Übersetzung und Ausgabe des Johannes Chrysostomos benutzt haben, die nicht bei den orthodoxen Kirchen, sondern nur bei den mit Rom unierten katholischen Kirchen üblich ist. Orthodoxe Christen allerdings vermissen hier das Gefühl der objektiven Darstellung und der Feinfühligkeit gegenüber den Schwesterkirchen des Ostens. Daran ändert auch die Anmerkung auf S. 292 nichts, wonach »in den Liturgien der mit der römisch-katholischen Kirche nicht unierten Kirchen werden an dieser Stelle (gemeint ist das o.g. Zitat in dem Memorial) der Patriarch, Erzbischof bzw. Metropolit genannt«. Denn der Sachverhalt ist gerade umgekehrt: die mit Rom unierten Kirchen fügen hier anstelle des Ökumenischen Patriarchen den Namen des Papstes, des Bischofs von Rom, ein.

Als Fazit kann festgehalten werden: Das vorliegende Buch ist eine römisch-katholische Darstellung von römisch-katholischen Positionen bzw. eine Gegenüberstellung von römisch-katholischen und evangelisch-reformatorischen Aspekten des Themas Euchari-

stie. Ob sich ein evangelischer Christ in der dargestellten Materie wiederfindet, vermag ein orthodoxer Christ nicht zu sagen; die orthodoxe Kirche und Theologie ist hier nicht in den Blick genommen und danach ist auch nicht gefragt. Als evangelisch-katholisches Arbeitsbuch bietet die vorliegende Schrift in der Tat eine reiche und umfangreiche Materialsammlung zum Thema. Als ökumenische Darstellung jedoch im Sinne der multilateralen Behandlung des Eucharistietextes von Lima kann die vorliegende Schrift nicht gewertet werden. *Athanasios Basdekis, Frankfurt*

Paul Evdokimov, Die Frau und das Heil der Welt, ins Deutsche übers. v. *Elisabeth von Flotow*, Moers: Bredow 1989 (1. Aufl. 1960), Originalausgabe »La femme et le salut du monde«, 1958, 328 S.

Der bedeutende russische orthodoxe Theologe Paul Evdokimov (* 1901 in St. Petersburg, † 1970 in Paris) stellt sich in dem vorliegenden Buch die Aufgabe, die Frage nach den besonderen Gnadengaben der Frau und dem daraus resultierenden Rollenverständnis mit der Methode der »Ganzheit der Schau« zu beantworten. Ausgang der Untersuchung dürfe nicht die Beobachtung der tatsächlich soziologisch erhebbaren Rollenverteilung sein, damit nicht aus den Verirrungen der Geschichte fälschlich Normen aufgestellt werden. Der richtige Weg bestehe vielmehr darin, die biblischen Urbilder, die Archetypen, freizulegen und daraus die jeweiligen Gnadengaben zu erschließen (13-36).

Um das Mann und Frau Gemeinsame dem sie Trennenden voranzustellen, beginnt E. mit einem 1. Teil zur Anthropologie. Darin stellt er ein »trichotomisches« Menschenbild dar, die Auffassung von Person und Willensfreiheit, das Verständnis des Menschen als Bild Gottes, die Theologie vom Sündenfall und von der Vergöttlichung nach der Soteriologie der Kirchenväter, das Wesen des Asketentums und der mystischen Erfahrung, das allgemeine Priestertum der Gläubigen sowie das Verhältnis der Kirche zur Welt, zur Geschichte und zu den letzten Dingen. Dieser umfangreiche Teil (37-148) stellt dem zumeist nichtorthodoxen Leser (34) zahlreiche wichtige Einzelthemen orthodoxer Anthropologie in Theorie und praktischem Lebensvollzug vor. Darauf aufbauend befaßt sich der 2. Teil (149-206) mit der »Frau in der Geschichte« am Beispiel von Matriarchat, Patriarchat und Feminismus, worin E. historische Fehlentwicklungen sieht. Im 3. Teil (207-272) untersucht E. die verschiedenen Urbilder. Mit einer Zusammenfassung (273-297) endet die Darstellung.

Eine Bibliographie fehlt leider, ein Index erscheint entbehrlich. Erfreulicherweise folgen ein Begriffsverzeichnis (298-304) und zahlreiche Anmerkungen (304-328), die allerdings weniger sorgfältig erstellt sind als der ordentliche Hauptteil (Ausnahmen auch hier, z.B. eccesian statt ecclesian, 216). Viele, leider manchmal auch sinnentstellende Fehler lassen sich vom Französischen her erklären (z.B. Cataphatie statt Kataphase, 299, oder Monothelismus statt Monotheletismus, 302). Väterschriften sind uneinheitlich zitiert (vgl. Anm. 401, 402 u. 408). Die Patriarchen Tarasios und Methodios sowie der Sonntag der Orthodoxie (Anm. 395) sind in der gebotenen Form (Tarak, Methodus, Fest des Triumphes) nur dem Eingeweihten kenntlich. Angesichts des günstigen Preises (ca. DM 30) und der Qualität von Übersetzung und Gestaltung des Hauptteils sind solche Schönheitsfehler verzeihlich.

Die Ergebnisse der Arbeit lassen sich thesenartig zusammenfassen: 1. Die bisherigen Ansätze sind methodisch fehlerhaft wegen der Annahme einer völligen Unabhängigkeit oder totalen Abhängigkeit der Geschlechter. Dies gelte für die üblich gewordene Schriftexegese von Schöpfungsbericht und Paulusworten ebenso wie für den Feminismus. Beide Wege bleiben immanentistisch, sehen die Frau als eigene Spezies nur in Relation zum Mann. 2. Mann und Frau haben geschlechtsspezifische Gnadengaben, die sich gegenseitig korrigieren können, für sich genommen aber zu Fehlentwicklungen führen, die die Unheilssituation der Welt zementieren. 3. Mann und Frau sollen sich in die Vervollkommnung ihres eigenen Typos vertiefen. 4. Mann und Frau gehören zusammen, als Koinzidenz der Gegensätze (255), als Ergänzung. 5. Ziel und Weg des Theandrismus ist es, aufzusteigen zu den Urbildern, »wo alle Trennung in Mann und Frau in Christus, der Vereinigung des Männlichen und Weiblichen überschritten wird« (255). Nur Christus kann die antinomische Gegensätzlichkeit der Geschlechter als Ergänzung vereinen. 6. In Gemeinschaft, im Sich-gegenseitig-Schenken unter Einbeziehung Gottes erlangen sie das Heil und tragen zur Verklärung der Welt bei.

Die Darstellung läßt manchmal eine straffere Systematik und kritischere Erhebung der Argumentationsgrundlagen vermissen. Die in der Einleitung genannten Archetypen Christus und Hl. Geist finden sich kaum noch wieder, doch sind mit den rechtzeitig eingeführten neuen Topoi dieselben Resultate verbunden wie dort schon angedeutet. Auch enttäuscht auf den ersten Blick die Kürze des Kapitels über das Weibliche selbst (15 S. gegenüber 24 S. für das Männliche und 328 S. des ganzen Buches). Bereits vom 2. Teil an wird freilich ständig Bezug auf die Frauenrolle genommen, so daß der rote Faden des Buches stets erkennbar bleibt.

Die Abhandlung glänzt durch die klare und engagiert vorgetragene Herausarbeitung der eigenen Standpunkte im Vergleich mit anderen, i. A. westlichen aller Couleur. E. entwirft vor dem Leser seine subjektive, nichtsdestoweniger in der Orthodoxie verwurzelte Sicht eines Rollenverständnisses, das die Möglichkeit gibt, in geschlechtsspezifischer Weise selbstbewußt und erfüllt ohne den Zwang bürgerlicher Gesellschaft in Gottbezogenheit am Heil der Welt mitzuwirken. Er betrachtet das Verhältnis der Geschlechter gleichsam mystisch, nicht soziologisch oder juridisch normativ. So läßt er Spielraum für »alternative« Lebensformen, auch im Zölibat.

Der besondere Wert des Buches liegt neben seinem konsequent durchgeführten orthodoxen Ansatz darin, dem westlichen Leser eine ebenso biblische wie patristische Anthropologie mit Einschluß der Geschlechtsspezifika in einer Gesamtdarstellung nahezubringen. Die Ergebnisse sind in hervorragender Weise dazu geeignet, die aktuelle Suche nach einem christlichen Frauen- (und Männerbild) auch hierzulande zu inspirieren und in diesem Sinne wegweisend. *Wassilios Klein, Bonn*

Antonio Orbe, Introducción a la teología de los siglos II y III, (Analecta Gregoriana, Bd. 248), 2 Bde., Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1987, 1053 S.

Mit diesem Werk legt der emeritierte Professor der Gregoriana gewissermaßen die »Summa« seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit der Theologie des im Titel des Wer-

kes genannten Zeitraumes vor. Was er seit den fünfziger Jahren in einer Vielzahl großer Monographien — man denke an Estudios Valentinianos (1955-1966), Cristología gnóstica (1976), Antropología de san Ireneo (1969), Parábolas evangélicas en san Ireneo (1972), und sein dreibändiges Kommentarwerk zum fünften Buch von Irenäus, Adv. Haer.: Teología de san Ireneo (1985/87/88) — sowie zahlreichen, z. T. sehr umfangreichen Detailuntersuchungen (vor allem in der Zeitschrift: Gregorianum publiziert) erarbeitet hat, fließt hier in eine große Gesamtdarstellung ein. Naturgemäß wird der bereits mit O. vertraute Leser darum in diesem Werk (neben einigem Neuen) vieles Bekannte vorfinden. Insbesondere wendet sich O. mit ihm jedoch, wie aus der Einleitung hervorgeht, gerade auch an Studenten, die einen Zugang zu diesem für die Theologiegeschichte so entscheidenden Zeitraum suchen. Insofern erklärt sich der im Titel verwandte Begriff der »Einführung«. Die in weiten Teilen des Buches vorgenommene Darstellung komplexer Zusammenhänge anhand ausgewählter Textbeispiele kommt diesem Ziel sehr entgegen.

Auch inhaltlich ist das Werk als eine »Summa« anzusprechen. O. unternimmt es, sämtliche in dem angegebenen Zeitraum von der Theologie bewegten Fragen und Themen zu behandeln. Dabei, und das macht das besondere Verdienst dieser Arbeit aus, bezieht O. das vielgestaltige Spektrum der Heterodoxie von Markion über die verschiedenen gnostischen Schulrichtungen (vor allem den Valentinianismus) — auch die Schriften von Nag Hammadi werden angemessen berücksichtigt — bis hin zu judenchristlichen Gruppierungen wie den Ebioniten konsequent in seine Darstellung ein. Ausdrücklich betont er in der Einleitung (S. 7), daß seine Sympathie zunächst einmal allen Gruppen gegolten habe, vor allen Dingen denjenigen, die als Meister der Theologie, als geschliffene Exegeten und kraftvolle Systematiker gelten dürften. Dazu zählt er z.B. auch einen Markion und einen Ptolemäus, um nur zwei Hauptrepräsentanten der Heterodoxie zu nennen. O.s Ziel besteht darin, eine Momentaufnahme der christlichen Theologie in ihrer Frühzeit zu liefern. Er redet selbst etwas unglücklich von einer »diachronischen« Darstellungsweise (S. 7), meint aber wohl eher »synchronisch«, auf den beschriebenen Zeitraum als Ganzes bezogen, was auch dem Aufbau der einzelnen Kapitel entspricht, in denen es keineswegs um eine chronologisch angeordnete Nachzeichnung theologischer Topoi geht. O.s Anliegen ist es, das sich selbst als christlich definierende Nachdenken über die Grundfragen des Glaubens in seiner ganzen Vielfalt einzufangen. Nicht umsonst gilt das zweite Jahrhundert als die Geburtsstunde der christlichen Theologie. Nie mehr war späterhin die Entwicklung der christlichen Lehre so offen, waren die Antworten auf die sich stellenden Fragen so verschieden. Kaum mehr sonst ist die Auseinandersetzung um den Glauben aber auch so grundsätzlich erfolgt wie zu dieser Zeit. Aus der geistigen Begegnung mit der Gnosis erwuchs eigentlich erst die großkirchliche Theologie, entstand der großartige Gesamtentwurf des Irenäus, sein »Adversus Haereses«, für O. »das dogmatisch vielleicht kraftvollste und reichste Werk« der christlichen Antike (S. 6).

Der an der »regula fidei« ausgerichtete heilsgeschichtliche Entwurf des Lyoner Bischofs ist es denn auch vor allem, der die auf den ersten Blick äußerst eigentümlich anmutende Anlage des Buches bestimmt. In 49 selbständigen Kapiteln ohne Zusammenfassung in höhere Einheiten (die unten eingetragenen Zwischenüberschriften stammen von mir) unternimmt es O., ein Gesamtpanorama der Auseinandersetzung zwischen Großkirche und He-

terodoxie zu entfalten. Der Spannungsbogen reicht von der Behandlung der Frage der Erkennbarkeit Gottes als grundsätzlichem Problem in Kap. 1 bis zur »Schau des Vaters« als Endpunkt der Heilsgeschichte in Kap. 49. Dazwischen reihen sich 47 Kapitel aneinander, die sich den großen (und vielen kleinen) Etappen der einen großen Heilsökonomie Gottes widmen: 1) Innertrinitarisches (Kap. 2-6): »Das Geheimnis Gottes«; »Vater-Mutter-Sohn«; »Von der Empfängnis bis zur Geburt des Wortes«; »Vater und Sohn«; »Hin zum Geist als (göttlicher) Person«. 2) Die Schöpfung (Kap. 7-14): »Die Schöpfung der Welt«; »Creatio ex Nihilo«; »Schöpfung ab aeterno oder in der Zeit«; »Freie oder notwendige Schöpfung«; »Der Mensch, Zentrum der Schöpfung«; »Das Sechstagewerk (der Schöpfung)«; »Die Erschaffung des Menschen«; »Die Hände Gottes«. 3) Paradies und Fall (Kap. 15-23): »Das Paradies«; »Der Ursprung Evas«; »Das Gebot Gottes«; »Die Sünde des Engels«; »Die Sünde Evas«; »Die Sünde Adams«; »Der Tod«; »Die Verfluchung«; »Die Verbannung und Gefangenschaft«. 4) Heilsgeschichte im Alten Bund/Gültigkeit des Alten Bundes (Kap. 24-26): »Der Alte Bund«; »Irenäus und der prophetische Geist«; »Das Opfer des Neuen Gesetzes nach Irenäus (adv.haer. IV,17-18)«. 5) Der Neue Bund in Jesus Christus (Kap. 27-43): »Fleischwerdung«; »Geburt und Beschneidung«; »Darstellung im Tempel«; »Die Magier«; »Von Ägypten nach Nazareth«; »Johannes, der Vorläufer«; »Taufe Jesu«; »Öffentliche Wirksamkeit: die Versuchungen«; »Die Wunder Jesu«; »Die Lehre Markions über das Leiden und den Tod Jesu«; »Das Kreuz«; »Der Tod Christi«; »Die Versöhnung nach Irenäus«; »Der ›decensus ad inferos‹ und Irenäus«; »Die Auferstehung Christi«; »Die Himmelfahrt«. 6) Von Pfingsten bis zur Vollendung (Kap. 44-49): »Zwischen Pfingsten und der zweiten Parusie«; »Die Welt wechselt ihre Gestalt«; »Das tausendjährige Reich nach Irenäus«; »Das allgemeine Gericht«; »Die Verwandlung der Stadt Jerusalem«; »Die Schau des Vaters«. Am Ende (S. 1052-53) versucht O. in einem kurzen Schlußwort, den roten Faden dieser umfassenden Gesamtschau zu beschreiben: Die Heilsgeschichte kreist für all die dargestellten theologischen Systeme letztlich um den Menschen. Doch wird der Mensch von den verschiedenen denkerischen Ansätzen verschieden definiert. O. unterscheidet drei Grundtypen: Für die Gnosis geht es letztlich nur um seine pneumatische, göttliche Substanz; für die ersten alexandrinischen Theologen reduziert sich der Mensch im Kern auf seine Psyche; für Irenäus ist er dagegen wesensmäßig »Plasma«, der von Gott liebevoll bereitete, fleischlich verfaßte Mensch. Aus den verschiedenen Anthropologien folgen entsprechende Christologien, Soteriologien und Ekklesiologien. Der Gnosis und den Alexandrinern geht es um die Rettung des Göttlichen bzw. der Seele; Irenäus geht es um die salus carnis. Entsprechender Natur ist der jeweilige Christus; entsprechend die ekklesiologische Konzeption. Für O. wird allein der Entwurf des Irenäus mit seiner Hochschätzung des von Gott zu seiner imago und similitudo gestalteten, fleischlich verfaßten Menschen und damit des zu seiner Erlösung ins Fleisch und in diese Welt gekommenen Christus der ganzen Tiefe des göttlichen Heilsplans gerecht.

Wer in kurzer Zeit griffige Informationen allgemeinerer Art über einen bestimmten Vater sucht, wird dieses Buch sicher schnell enttäuscht beiseite legen. Dafür gibt es geeignetere Darstellungen wie Patrologien oder Dogmengeschichten. Dies beides will O. auch ausdrücklich nicht liefern (S. 7). Wer sich jedoch mit einer präzisen Fragestellung an eines oder mehrere Kapitel dieses Werkes heranbegibt — das Buch eignet sich sehr gut auch für ein solches selektives Verfahren —, wird von der Fülle der dort gelieferten

Informationen und der Bandbreite der dargestellten theologischen Positionen angetan sein. Das Material, das der Leser sonst oft in mühevoller Kleinarbeit zusammentragen müßte, findet er hier in einer Vielzahl von Abschnitten gesammelt und aufbereitet vor. Gleichzeitig bekommt er die elementaren exegetischen und theologischen Auseinandersetzungen vor Augen geführt, die im 2./3. Jahrhundert über die einzelnen Fragen geführt wurden, und wird so oft davor bewahrt, aufgrund einer isolierten Betrachtung eines Einzelbeleges eines bestimmten Vaters diesen interpretatorisch nicht richtig zu erfassen. Insbesondere die ständige Einbeziehung des gnostischen/markionitischen Hintergrundes eröffnet dem damit noch nicht so vertrauten Leser an vielen Stellen ganz neue Verstehenshorizonte.

Bei allem Lob seien schließlich noch einige Kritikpunkte angefügt. Die überaus große Hochschätzung O.s für Irenäus führt zwangsläufig zu einer Vernachlässigung der anderen Größen der Theologie des 2./3. Jahrhunderts. Der Raum, der bei O. beispielsweise einem Clemens Alexandrinus oder Origenes gewidmet wird, nimmt sich vergleichsweise bescheiden aus. O. gesteht diese Schwäche selbst ein (S. 8). Bedauerlicher noch ist die Tatsache, daß die spezifische Theologie der Apologeten (wie auch die der Apostolischen Väter) praktisch außen vor bleibt. Diese gehören aber ebenso unter die von O. für sein Werk etwas unglücklich gewählte Überschrift. Eigentlich müßte diese darum heißen: »Einführung in die Theologie von der Mitte des zweiten bis zur ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts«, ist dies doch der Zeitraum, den O. selbst in seiner Einleitung als Studienfeld definiert (S. 6). Die Arbeit mit dem doch recht umfangreichen Opus wird dem Benutzer in mehrfacher Hinsicht nicht gerade leicht gemacht. So ist zwar jedes Kapitel am Ende mit einer (leider oft recht kärglichen) eigenen Bibliographie versehen. Ein abschließendes Gesamtliteraturverzeichnis vermißt man aber ebensosehr wie ein Namens-, Sach- oder Bibelstellenregister. Gerade letztere sind für ein Werk dieses Zuschnitts nur schwer zu entbehren.

Am Ende seiner Einleitung (S. 8) spricht O. den Wunsch aus, er möchte mit seinem Buch die Theologie, die zwischen vielen anderen Informationen verstreut in den unpersönlichen ersten Seiten der Patrologien schlummere, mit Leben erfüllt haben. Dieses erreicht zu haben, darf O. durchaus für sich in Anspruch nehmen. Es ist zu wünschen, daß trotz der für den deutschsprachigen Raum zugegebenermaßen hohen Sprachbarriere dieses Buch auch und gerade unter Studenten seine Leser und Benutzer findet. Es lohnt sich.

Winfried Overbeck, Münster

Günter Spitzing, Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens, München: Diederichs 1989, 344 S., 68.— DM

Die Information über den Autor auf dem Einband des Buches, daß er »Reisebücher« und »Fachbücher zur Fototechnik und Fotopsychologie« veröffentlicht hat, verbunden mit der Tatsache, daß er sich in diesem Werk mit Symbolen und Bildern der Ostkirche befaßt, erinnerten mich auf Anhieb an die Worte des Byzantinisten Hans-Georg Beck: »Das religiöse Bild der Byzantiner in Gestalt der Ikone, freilich nicht nur in dieser Gestalt, erfreut sich heute steigender Beliebtheit. Die Schaufenster sind voll von Ikonenbüchern, fast

jedes Jahr kennt ein paar neue. Es ist nicht zu leugnen, daß darunter auch wissenschaftlich wertvolle zu finden sind. Doch manchmal kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ein unausgelasteter Fotoapparat Pate gestanden hat. Agfakolor und Kodachrom sollen sich auch an den tiefen Farben der Ikonen erproben. Fällt das Experiment zufriedenstellend aus, was liegt dann näher, als aus den Bildern einen Band zu machen? Es bedarf dann nur noch eines ›Experten‹, der mit dicken Strichen Metaphysik oder dergleichen aufträgt, die Farben mystisch deutet und sich über Religionpsychologie verbreitet: und das Buch ist fertig.« (Von der Fragwürdigkeit der Ikone, München 1975, S. 3-4).

Die vorliegende Publikation gehört allerdings nicht zu den hier beschriebenen Ikonenbüchern: Weder hat ein Fotoapparat Pate gestanden — abgesehen von wenigen sehr schönen Farbbildern (S. 8 ff) sind die restlichen Bilder schwarz-weiß, vom Format her meistens klein und den entsprechenden Stichwörtern sachlich zugeordnet — noch werden die veröffentlichten Bilder »mystisch-metaphysisch« gedeutet. Das Buch kann aber auch schwer zu den »wissenschaftlich wertvollen« gezählt werden. Dagegen sprechen mehrere Mängel, die hier beispielhaft dargelegt werden.

Vom Untertitel her umfaßt das Lexikon die Bilderwelt »Griechenlands und Kleinasiens«. Diese geographische Einschränkung entspricht jedoch nicht der Vorgabe im Titel, nach der das Lexikon die »byzantinisch-christlichen« Symbole behandelt. Denn die byzantinische Kunst erstreckt sich über den Raum Griechenlands und Kleinasiens hinaus. Von Ravenna und Venedig bis zum Sinai und dem Heiligen Land, von dem gesamten Balkanraum und Kleinasien bis Kiev und Moskau haben wir es im Grunde mit der christlichen Kunst zu tun, so wie sie am tiefsten, ergiebigsten und trefflichsten im »christlich gewordenen, römischen Reich griechischer Nation« (A. Heisenberg), dem Byzantinischen Reich, gepflegt wurde. Wohl deshalb hat auch der Autor sowohl bei seinen Studien (vgl. S. 7) als auch bei der Darstellung des Gegenstandes sich nicht auf Griechenland und Kleinasien beschränkt (vgl. z.B. S. 7, 192, 196 f, 199 ff, 249, 332-341); besonders gilt dies für die Stichwörter aus dem Bereich der Liturgie und allgemein für die Symbole der orthodoxen Kirche, die im Lexikon behandelt werden, aber nicht lokal eingrenzbar sind. Für den Untertitel spricht sicherlich das Faktum, daß die veröffentlichten Bilder fast ausschließlich aus Griechenland und Kleinasien stammen, und vielleicht auch die Bewunderung, ja Begeisterung des Vfs. für das christliche Griechenland.

Nach dem »Vorwort« (S. 7-8) folgt ein einführendes Kapitel mit dem Titel »Der Bildkosmos der byzantinischen Kirche« (S. 9-26), in dem Sp. einige Aspekte darlegt, deren Vollständigkeit und systematischer Zusammenhang aber zu wünschen übrig läßt. Auch die Informationen, die hier zusammengetragen sind, befriedigen nicht den informierten und kritischen Leser. Zwei Beispiele: Auf S. 11 werden irrtümlicherweise die sogenannten Anaginoskomena oder deuterokanonischen Bücher des AT nach den Worten des Vfs. »von Orthodoxen und Katholiken als kanonische Texte angesehen« und dadurch vermeintlich den kanonischen Büchern völlig gleichgesetzt; außerdem seien sie nach Sp. »in der ältesten griechischen Übersetzung des AT, der Septuaginta (→ Darstellung Christi), enthalten«, obwohl sie bekanntlich z.T. direkt auf Griechisch und erst später verfaßt wurden (laut Verweis auf »Darstellung Christi«, S. 80, sei die Septuaginta »um 350 v.Chr.«, d.h. ein Jahrhundert früher als in Wirklichkeit angefertigt worden, und Symeon, Lk 2,25 ff, »letzter Priester des AT und zugleich erster des NT«, zähle auch zu den Übersetzern!). Auf S. 16,

und zwar unter dem Aspekt »Glaubenstendenzen« der Ostkirche, werden lediglich einige »gewichtige Unterschiede zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche« angeführt; es fehlt somit völlig der geringste Versuch einer Darstellung des orthodoxen Glaubens; aber auch die Lehrunterschiede zwischen orthodoxer Kirche und Protestantismus bleiben unerwähnt, obwohl dies nicht nur als Pendant zum Gesagten, sondern auch von der Konfessionszugehörigkeit des Vfs. her nahegelegen hätte. Interessant in diesem Kapitel scheinen mir die vier »Bildprogramme orthodoxer Innenräume« aus verschiedenen Kirchen, die zu unterschiedlichen Zeiten entstanden sind (S. 17-24) und die Tatsache belegen, daß die orthodoxen Gotteshäuser einen großen Gestaltungsreichtum aufweisen.

Ob der Abschnitt »Wiedergabe der griechischen und türkischen Begriffe, Eigen- und Ortsnamen« im selben Kapitel (S. 24-25) von Nutzen ist, muß bezweifelt werden. Der Vf. hätte sich und dem kundigen Leser einen guten Dienst erweisen können, wenn er einer üblichen Wiedergabe gefolgt wäre und auf griechische Begriffe mit griechischen Buchstaben völlig verzichtet hätte. Die Rechtschreibfehler nehmen besonders im letzteren Fall kein Ende und man kann sich manchmal über die vielen Möglichkeiten einer falschen Schreibweise fast wundern — auch wenn die griechischen Begriffe ohne Akzentzeichen gedruckt wurden. Bezeichnend hierfür sind nicht nur die S. 322-326, wo Sp. Bildinschriften zusammengestellt hat, sondern das ganze Buch. Eine kleine Kostprobe: Für die Begriffe CTAYPOC und CTAYPΩCIC (S. 326, beide richtig) lesen wir auch CTAΩPOC (S. 193), CTACPOC (S. 205) und CTAYPOCIC (S. 206); für *ΔΩΔΕΚΑΟΡΤΟΝ* steht *ΔΩΔΕΚΑ ΟΡΘΩΝ* (S. 323) und *ΔΩΔΕΚΑΟΡΘΟΝ* (S. 120; dieser falschen Schreibweise entsprechend wird der Terminus mit »dodekaorthon« wiedergegeben, z. B. S. 18 und 120).

Obwohl dieses Stichwort (Dodekaorton) an den oben angegebenen Stellen des Lexikons (vgl. bes. S. 120 unter dem Stichwort »Festtagskalender«) erwähnt bzw. behandelt wird, wird der Leser es kaum finden, denn der Begriff wird an seiner alphabetischen Stelle gar nicht angeführt. Diese Bemerkung gilt allerdings auch für andere Stichwörter. Hier ist nicht von Stichwörtern die Rede, die eventuell oder nach Meinung des Rezensenten im Lexikon hätten berücksichtigt werden sollen, sondern es handelt sich um Sachverhalte, die dargestellt werden, für die es aber an der Stelle, wo der Benutzer am ehesten nachschlagen würde, keinen Querverweis gibt. Sucht z. B. der Leser nach dem Begriff »Sakrament(e)«, so muß er von vorneherein wissen, daß er das Stichwort »Mysterien« nachzuschlagen hat. Ähnlich verhält es sich mit den verschiedenen Namen von Marienikonen, die nur unter dem Stichwort »Maria, die Allheilige« zu finden sind (auf S. 226, wo der Name »Kyrillos, Metropolit von Jerusalem« steht, handelt es sich um Kyrill von Alexandrien), oder mit den Symbolen der Evangelisten: Während der Leser durch die aufgenommenen Stichwörter »Adler« (für Johannes) und »Löwe« (für Markus) mit Querverweis auf »Evangelisten« erfährt, wo er etwas darüber erfahren kann, fehlen die zwei weiteren Stichwörter (»Mensch« für Matthäus und »Stier« für Lukas), obwohl sie unter dem Stichwort »Evangelisten und ihre Symbole« (S. 114 ff) behandelt werden.

Viel unbefriedigender wirkt sich die Tatsache aus, daß trotz der insgesamt vielen Informationen, die das Lexikon enthält, manche Artikel ungenügend ausgearbeitet wurden und in anderen wiederum die Informationen unzuverlässig und falsch sind. Hier ein paar Beispiele:

a. Unter dem Stichwort »Bild« gibt es zwar auch einen Abschnitt, der die »Bilderverehrung« behandeln soll, aber der Vf. verliert kein Wort über dieses zentrale Gebiet seines Gegenstandes (weder wie die Bilderverehrung verstanden noch wie sie etwa praktiziert wird); im selben Artikel (S. 55) erfährt der Leser u.a., daß Origenes (185-254) »im 2. Jh.« gewirkt habe oder daß »die christl. darstellende Kunst aus dem 3. und dem Anfang des 4. Jh.s ... kaum eigenständige christl. Motive (kenne)«; dies aber gilt in bezug auf die theologisch-literarischen Belege und nicht auf die vorangegangene Entwicklung in einfachen christlichen Kreisen [vgl. auch meinen Aufsatz: Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen (Basilios dem Großen, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos), in: *Θεολογία* 49, 1979, 889-911].

b. Über »Johannes Damaszenus« (S. 172-172) liest man, daß er »der letzte« Kirchenvater der Ostkirche sei, obwohl es nach ihm bis heute viele gegeben hat (entsprechend dürftig ist auch der Artikel »Kirchenväter«, S. 187-188); daß er zwischen »753 und 787« verstorben sei, obwohl das Jahr 787 als letztes mögliches Datum für seinen Tod von keinem Patrologen — so weit ich es überblicke — je in Erwägung gezogen wurde; daß seine *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* »1000« (ein ärgerlicher Druckfehler) Kapitel enthält.

c. Unter dem Begriff »Patriarchen und Patriarchate« (S. 267-268) erfährt der Benutzer des Lexikons kaum etwas Brauchbares über die Bedeutung und theologiegeschichtliche Entwicklung des Begriffes oder die Patriarchalstruktur der Alten bzw. der Orthodoxen Kirche. Statt dessen ist wohl in einem kirchengeschichtlichen Zusammenhang zunächst die Rede von »vier alten« Patriarchaten. Es ist jedoch nicht klar, welche hierzu gehören, denn die Information, daß das erste ökumenische Konzil (Nikaia 325) »drei Metropolien — Rom, Alexandrien und Antiochien — fest(legte)«, übersieht den Ehrenrang, den dieses Konzil dem Bischof von Jerusalem (Kanon 7) zuerkannte; auch die Nachricht, daß das zweite ökumenische Konzil (Konstantinopel 381) »Rom, Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem (nannte)«, trifft nicht zu, weil es nur den Ehrenrang des Konstantinopler Patriarchats geregelt (Kanon 3: an zweiter Stelle, nach dem Bischof von Rom) und somit dieses zu den übrigen hinzugezählt hat. Auch im zweiten Abschnitt über »die einzelnen Patriarchate«, worunter die autokephalen orthodoxen Kirchen gemeint sind, sorgt Sp. für Verwirrung, denn einerseits wird man vergeblich nach den Patriarchaten von Serbien und Bulgarien suchen, andererseits gehören angeblich zu den autokephalen orthodoxen Kirchen alle möglichen — auch die autonomen — Kirchen; selbst solche (z.B. die Kirche Ugandas), denen eine Autokephalie nie verliehen wurde und die auch von niemandem anerkannt wird.

Mit diesen wenigen kritischen Bemerkungen sollte der Nachweis erbracht werden, warum dem Lexikon von Sp. kein wissenschaftlicher Wert zugesprochen werden kann. Es bleibt jedoch unbestritten, daß er es mit großem Eifer und Engagement geschrieben hat und viel Fleiß darin investiert hat. Dafür sprechen auch die vielen Bücher, die er herangezogen hat (vgl. das Literaturverzeichnis, S. 342-344, obschon nicht besonders sorgfältig ausgewählt und korrekt angeführt). Diese an sich wichtigen Voraussetzungen konnten ihm aber offensichtlich das fehlende Studium der Theologie, speziell der orthodoxen Theologie, und auch der byzantinischen Kunstgeschichte nicht ersetzen.

Theodor Nikolaou, München

Chronik

Interorthodoxe Kommission in Minsk (UdSSR) zum Thema »Gerechtigkeit und Frieden«

Auf Einladung der Russischen orthodoxen Kirche hin sind Vertreter der orthodoxen und altorientalischen Kirchen vom 4.—12. Mai 1989 in Minsk zusammengekommen, um gemeinsam eine Stellungnahme zum Thema »Orthodoxe Perspektiven zu Gerechtigkeit und Frieden« zu erarbeiten. Dieses Treffen setzt die Tagung von 1987 in Sofia (Bulgarien) fort, die sich damals mit dem Thema »Orthodoxe Perspektiven zur Schöpfung« befaßte, und die sich als eine erste Antwort auf das vom Ökumenischen Rat der Kirchen entwickelte Thema »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« verstand. Im verabschiedeten Kommuniqué wurde die weltweite Suche nach Gerechtigkeit und Frieden und die Bewußtwerdung der Wichtigkeit der Umwelt, die als Reaktion auf die Ungerechtigkeit und die industrielle und militärische Ausbeutung und Gefährdung der Erde entstanden sei, betont. Gerade in dieser Zeit seien die Christen dazu aufgerufen, durch die Erfahrung der »Sakramente, des Gottesdienstes und des Lebens die Verwirklichung der Gerechtigkeit und des Friedens« zu suchen, um »diese Erfahrung unserer Welt« weiterzugeben. Dies erfordere konkretes praktisches Handeln auf drei Ebenen: auf der persönlichen, auf der des Lebens jedes Christen im Alltag und auf der kirchlichen Ebene, die »Kirche als Gemeinschaft« verstehe. Beide Tagungen stellen Vorarbeiten für die für 1990 geplante Weltversammlung in Seoul dar. Unter den vierzig Vertretern der orthodoxen und altorientalischen Kirchen nahmen aus dem deutschsprachigen Raum Prof. Grigorios Larentzakis (Metropolie von Österreich) und Prof. Theodor Nikolaou (Metropolie von Deutschland) teil. [Episkepsis Nr. 421 (15.6.1989) 4-6]

Besuch des Ökumenischen Patriarchen im Patriarchat von Antiochien

Dimitrios I., der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, besuchte seinen Amtsbruder Ignatios IV. von Antiochien. Er holte dadurch die im Jahre 1987 aufgeschobene Reise nach (vgl. *OFo* 1, 1987, 279). Bei dieser Gelegenheit konnten auch einige Jurisdiktionsangelegenheiten in der heutigen Osttürkei geklärt werden. Die in Syrien gelegene Metropolie Aleppo sowie die Diözesen von Adana, Diyarbakir und Erzurum werden vom Patriarchat von Antiochien getrennt. Die Klärung von Jurisdiktionsfragen ist eine von den zahlreichen Initiativen, die zu den Vorbereitungen des »Panorthodoxen Konzils« gehören.

Jährlicher Festgottesdienst zur Bewahrung der Schöpfung

Die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel hat dem Vorschlag eines Kongresses zur Umweltpolitik, der September 1988 auf der Mittelmeerinsel Patmos stattfand, an einem Tag des Umweltschutzes zu gedenken, bereitwillig aufgenommen. Künftig soll am 1. September, mit dem zugleich das Kirchenjahr in der orthodoxen Tradition beginnt, mit einem besonderen Gottesdienst (Akoluthie) der Wichtigkeit der Schöpfung

und des Umweltschutzes gedacht werden. Dieser Beschluß der Synode wurde dem Vorsitzenden der Initiative zum Schutz der Natur, Prinz Philipp von England und Duke von Edinbourgh, übermittelt. Das Ökumenische Patriarchat beauftragte bereits den Hymnographen Gerasimos Mikrojannanitis, einen Athosmönch, eine entsprechende Akoluthie für diesen neuen Festtag der Kirche zu verfassen. [To Bema, 25.6.1989, S. 31]

Metropolit Chrysostomos von Myra in Deutschland

Auf Einladung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, und des Vorsitzenden der EKD, Bischof Martin Kruse, besuchte der Metropolit von Myra, Prof. Dr. Chrysostomos Konstantinidis, vom 1.-10. März 1989 die BR Deutschland. Metropolit Chrysostomos, der als einer der bekanntesten Metropoliten des Ökumenischen Patriarchates zu den Vertrauten des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Dimitrios I., zählt, wurde in Bonn u.a. vom Bundespräsidenten Dr. Richard von Weizsäcker zu einem intensiven Gespräch empfangen. Auf Bundesebene fanden Kontakte mit hohen kirchlichen Vertretern statt. In München, wo der Metropolit in der griechisch-orthodoxen Kirche »Allerheiligen« am Sonntag, dem 5.3. die Göttliche Liturgie zelebrierte, wurde er zusammen mit dem Metropoliten von Deutschland, Augoustinos, von Kultusminister Zehetmaier empfangen. Der Gast aus dem Phanar, der u.a. auch das Institut für Orthodoxe Theologie der Münchner Universität aufsuchte, hatte auch Gespräche mit dem Erzbischof von Freising und München, Kardinal Friedrich Wetter.

Das Patriarchat von Jerusalem besorgt über die Lage im Hl. Land

Der Patriarch von Jerusalem, Diodor, sowie weitere Kirchenführer des Heiligen Landes haben ihre Besorgnis über die politische Entwicklung in dieser Region geäußert. In einer Erklärung vom 27. April 1989 verurteilten sie die Massenverhaftungen und Inhaftierungen ohne richterlichen Beschluß. Dies sowie weitere Gewalttaten führten zur Verunsicherung der Bevölkerung. Mit einem Gesuch an die Vereinten Nationen forderten sie die Wiedereröffnung der mittlerweile seit eineinhalb Jahren geschlossenen arabischen Schulen des Landes und erklärten sich solidarisch mit den unterdrückten Bevölkerungsschichten. Sie forderten darin ferner Religionsfreiheit für alle und schlossen das Gesuch mit der Hoffnung auf eine baldige Wiederkehr des Friedens in der Hl. Stadt. [Enemerosis E (Juni) 1989, 4.]

Kirchlicher Nachrichtendienst in der UdSSR

In der Sowjetunion ist neuerdings ein »Kirchlicher Nachrichtendienst« eingerichtet worden, der unter Betreuung der staatlichen Agentur »Nowosti« einmal im Monat Informationen aus dem Leben der orthodoxen Kirche herausgibt.

»Kirche und Perestrojka«

In Moskau wurde von orthodoxen Geistlichen und Laien der Verein »Kirche und Perestrojka« gegründet. Ziel des Vereins ist es, der Jugend neu zu begegnen, um gemeinsam mit ihr gegen Probleme wie Alkoholismus und Drogensucht vorzugehen. Durch die Erneuerung des kirchlichen Lebens soll dem Trend der Auflösung der Institution Familie entgegengewirkt werden. [Ekklesia Nr. 66 (15.6.1989) 378]

Serbischer Patriarch German: Über die Kraft des Glaubens in Osteuropa

Das Oberhaupt der serbischen orthodoxen Kirche, Patriarch German, sieht die verstärkte Hinwendung zum Glauben in den Ländern Osteuropas nicht als Folge des »Zusammenbruchs der kommunistischen Ideologie«, sondern vielmehr als das Ergebnis der »Überzeugungskraft des Evangeliums und der christlichen Botschaft«. Dies betonte der serbische Oberhirte gegenüber dem Zagreber Wochenmagazin »Start« und unterstrich, daß die Kraft der christlichen Botschaft sich in den Schritten manifestiere, die zur Vergebung führen. Die »Bereitschaft, dem Mitmenschen zu verzeihen«, sei die wichtigste Voraussetzung zur Errichtung des Reiches Gottes, sagte der Patriarch. [Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI, Nr. 31 (26.7. 1989) 15]

Kongreß interorthodoxer Bibelwissenschaftler in Rumänien

Anläßlich des 300. Jahrestages der ersten rumänischen Bibelübersetzung veranstaltete das Theologische Institut der Universität Bukarest vom 17. bis 26. Februar 1989 einen Kongreß interorthodoxer Bibelwissenschaftler. Wie der Rektor des Instituts, Prof. Dimitrie Popescu in seinem Referat ausführte, wurde die damalige Erstübersetzung zum Gemeingut aller Rumänen und gewann damit eine ökumenische Dimension. Ihre Bedeutung wurde auch in einem Neudruck gewürdigt, der sowohl die kyrillische Originalausgabe als auch die heutige rumänische Schreibweise mit lateinischen Buchstaben umfaßt.

Verluste des christlichen Kulturgutes auf Nordzypern halten an

Vier byzantinische Mosaiken aus dem 6. Jh., die sich in einer Marienkirche im besetzten Norden der Insel Zypern befanden, sind auf dem amerikanischen Kunstmarkt für einen Preis von umgerechnet etwa 50 Mio. DM angeboten worden. Diese Meisterwerke byzantinischer Kirchenkunst, die in ihrer Bedeutung mit den Mosaiken von Ravenna verglichen werden, stellen das Jesuskind, die Apostel Matthäus und Jakobus sowie einen Engel dar. Die unersetzlichen sakralen Kunstwerke sind von den Besatzern nach Schändung der Marienkirche Panhagia Karaliaria in Lythrangomi vor mehr als zehn Jahren geraubt und über Mittelsmänner in der Schweiz an ein amerikanisches Auktionshaus verkauft worden. Die zyprische Regierung konnte nach einem erfolgreichen Prozeß in den USA die Kunstwerke wieder zurückgewinnen. [Katholische Nachrichten-Agentur — ÖKI Nr. 34 (16.8.1989) 11]

Streit um die Zivilehe auf Zypern

Im Zusammenhang mit der Einführung der Zivilehe im freien Teil der Insel Zypern entbrannte zwischen der orthodoxen Kirche von Zypern und der Regierung der Mittelmeerinsel ein schwerer Konflikt. Die vom zyprischen Repräsentantenhaus beschlossene Einführung der Zivilehe, die das Rechtsmonopol der Kirche in Eheangelegenheiten beendet, wurde vom sozialistischen Parlamentspräsidenten Lyssaridis begrüßt. Dagegen stellte das Oberhaupt der orthodoxen Kirche Zyperns kurz nach Bekanntwerden des Parlamentsbeschlusses die Berufung einer außerordentlichen Synode in Aussicht und rief alle Gläubigen dazu auf, von dem »gegen Familie und Religion gerichteten« Gesetz keinen Gebrauch zu machen.

Neue Verfassung für die Kirche Griechenlands geplant

Als Zeichen einer Beendigung des bisher spannungsreichen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat ist zu werten, daß seit Februar 1989 der Kultusminister im Auftrag der Regierung mit einer Kommission orthodoxer Bischöfe eine neue Verfassung der orthodoxen Kirche in Griechenland vorbereitet, mit der die Kirche mehr Unabhängigkeit in ihrer Beziehung zum Staat erhalten soll. In dem bisher vorliegenden Rahmenprogramm werden u.a. finanzielle Beiträge des Staates zu den sozialen, karitativen und missionarischen Leistungen der Kirche und zur Bezahlung wie auch zur Alters- und Gesundheitsfürsorge des Klerus geregelt.

Außerdem soll ein engeres Verhältnis der gesamten griechischen Landeskirche zum Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel festgeschrieben werden.

Kirchlicher Sender in Griechenland

Unter Leitung von Philotheos Pharos existiert seit Beginn der Fastenzeit am 6. März erstmals ein Rundfunksender der orthodoxen Kirche in Griechenland. Neben kirchlichen Nachrichten, Texten aus der Bibel und von den Kirchenvätern beinhaltet das Programm auch byzantinische Kirchenmusik und Beiträge zu aktuellen Fragestellungen.

Erste äthiopische Kirche in Europa

Erstmals ist der Grundstein für eine äthiopische orthodoxe Kirche in Europa gelegt worden. Die orthodoxe Kirche von Griechenland stellte der äthiopischen Kirche zu diesem Grunde ein Gründstück in Athen zur Verfügung. In der griechischen Hauptstadt besteht seit langem diese bisher einzige Gemeinde der Äthiopischen Orthodoxen Kirche im Ausland, die dem äthiopischen (altorientalischen) Patriarchen Markonios direkt unterstellt ist. Früher hatte es äthiopische Gemeinden auch auf Zypern gegeben.

10. Theologisches Seminar in Chambésy

Metropolit von der Schweiz, Damaskinos Papandreou, eröffnete am 3. Mai 1989 das 10. Theologische Seminar im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel in Chambésy bei Genf zum Thema »Kirche, Staat und Europa«. In verschiedenen Vorträgen und Diskussionen wurde bis zum 13. Mai dieses Thema in seiner historischen, systematischen und theologischen Dimension wie auch in seiner Bedeutung für Gegenwart und Zukunft behandelt. Alle Beiträge des Theologischen Seminars werden — wie gewohnt — in der Reihe »Études Théologiques« in Kürze publiziert. [Episkepsis Nr. 419 (15.5.1989)]

Kirche und Staat im Kanonischen Recht der Kirchen des Ostens

Vom 27. bis 24. September 1989 fand in Kavala (Nordgriechenland) unter der Schirmherrschaft des dortigen Metropoliten von Philippi, Neapolis und Thasos, Prokopios, der 9. Internationale Kongreß der *Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* mit Sitz in Wien, die aus Theologen und Kanonisten besteht und die sich seit langem mit dem Kirchenrecht, insbesondere dem der östlichen Kirchen befaßt. [Themenliste in: *Christianos* Nr. 28 (April/Mai 1989) Athen, S. 111f.]

Orthodox-Katholisches Papier: Die Eucharistie der einen Kirche

Auf der 16. Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland wurde der gemeinsam erarbeitete Text »Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft« verabschiedet. Die Arbeit der Gemeinsamen Kommission auf pastoralem Gebiet im Zusammenleben der beiden Schwesterkirchen soll künftig intensiviert werden.

Treffen zwischen der Evangelisch-Lutherischen und der Orthodoxen Kirche

Die »Gemeinsame Evangelisch-Lutherische/Orthodoxe Kommission« traf sich zum 5. Mal vom 1. bis 8. September 1989 in Bad Segeberg und Schleswig, um die Möglichkeiten einer theologischen Annäherung zwischen den beiden Kirchen zu untersuchen. Vorsitzende dieser Kommission waren der Leitende Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Karlheinz Stoll aus Schleswig, und für das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel Metropolit Emilianos von Silyvria. Ziel dieser Zusammenkünfte ist die Abendmahlsgemeinschaft zwischen den beiden Kirchen. [Texte werden im nächsten *Ofo* veröffentlicht]

Auf dem Weg zu »Frieden in Gerechtigkeit« in Basel

Erstmals konnten Vertreter der orthodoxen, katholischen, evangelischen und anglikanischen Kirchen zu einer Ökumenischen Versammlung mit dem Thema »Frieden in Gerechtigkeit« vom 17.—21. Mai 1989 in Basel zusammenkommen. Die 700 Delegierten aus West- und Osteuropa haben diese Konferenz mit einer gemeinsamen Erklärung abgeschlossen. Damit ist die erste Phase des 1983 vom Ökumenischen Rat der Kirchen initiierten »konziliaren Prozesses« abgeschlossen, der in der für 1990 in Seoul geplanten Weltversammlung über »Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung« seinen Höhepunkt erreichen wird.

Theologenkonferenz in Budapest

Die »Kommission für Glauben und Kirchenverfassung« (»Faith and Order«), eine der tragenden Säulen des Ökumenischen Rates der Kirchen, hielt vom 9. bis 21.8.1989 im Raday-Kolleg der Reformierten Kirche Ungarns ihre Vollversammlung in der Landeshaupstadt ab. Im Mittelpunkt der Budapester Tagung standen drei theologische Texte, die im Rahmen dieser Kommission zuvor erarbeit wurden. Das erste Studiendokument »Den einen Glauben bekennen« soll als Glaubensbekenntnis für die gesamte Christenheit verbindlich werden. Dazu diente die Überarbeitung dieses Textes durch die Mitglieder der Kommission in Budapest, das 1990 allen Kirchen weltweit übermittelt werden soll. Ein weiterer Text bezog sich auf die »Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft«. Schließlich wurde in Budapest ein eingehender Bericht über den vom sogenannten »Lima-Prozeß« ausgelösten Diskussionsvorgang in den Kirchen verabschiedet. Das 1982 von dieser Kommission in Lima beschlossene Dokument über »Taufe, Eucharistie und Amt« hatte weltweit heftige Diskussionen über theologische Fragen ausgelöst.

Hagia Sophia erneut eine Moschee?

Erstaunen rief die Äußerung des früheren konservativen Ministerpräsidenten der Türkei, Süleiman Demirel, hervor, der sich für die Umwandlung eines der bedeutend-

sten Bauwerke der Christenheit, die Hagia Sophia in Istanbul, in eine Moschee aussprach. Die von 532-537 unter Justinian erbaute Kirche war nach der Eroberung von Konstantinopel durch die Osmanen zu einer Moschee umgewandelt worden. Der türkische Reformpolitiker Kemal Atatürk ließ sie 1934 zu einem religiösen und kulturellen Museum umgestalten. [Anaplasis, Nr. 325 (Mai-Juni 1989) 13-14; Rheinischer Merkur Nr. 27 (7.7.1989) 21]

Kurswechsel in der türkischen Religionspolitik befürchtet

Nachdem das Verhältnis der türkischen Regierung zu den christlichen, speziell den griechisch-orthodoxen Minderheiten im Land in den letzten Jahren von abnehmenden Spannungen gekennzeichnet war, droht das Vorgehen Istanbuler Behörden diese Entwicklung zu gefährden: Bei den von Bürgermeister Dalan angeordneten Neuwahlen der Aufsichtsgremien aller griechisch-orthodoxen Kirchen und Stiftungen im Bereich Istanbuls, wo 95 Prozent aller Christen der Türkei leben, sind nur von ihm aufgelistete Kandidaten wählbar. Damit versucht die türkische Stadtverwaltung die Kontrolle über den Großteil der christlichen Heiligtümer am Bosporus zu erhalten. [Katholische Nachrichten-Agentur, ÖKI Nr. 10 (1.3.1989) 193]

Orthodox-Altorientalische Kommission erzielte dogmatische Einigung

Die Gemeinsame Kommission für den gemeinsamen Dialog zwischen der orthodoxen Kirche und den altorientalischen Kirchen konnte im Wadi Natrun (Ägypten) auf ihrer Tagung am 5. Juli 1989 eine Übereinstimmung in der Lehre und besonders in der Christologie erzielen. Dabei wurde das bei einer Sitzung zuvor im Kloster Anba Bishoi im Wadi Natrun vorgelegte Papier »Über terminologische Probleme und die Interpretation christologischer Dogmen heute« von der Kommission verabschiedet und den einzelnen Kirchen zur Überprüfung vorgelegt. (Eine deutsche Übersetzung dieser Erklärung wird im ersten Heft des Orthodoxen Forums nächsten Jahres, Jg. 4 (1990), erscheinen.) Eine Arbeitsgruppe soll auf der nächsten Sitzung der Kommission im September 1990 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel in Chambésy bei Genf einen Bericht über die pastoralen Probleme der Kirchen vorlegen. Die Kommission konnte sich darauf einigen, daß primär terminologische und nicht inhaltliche Unstimmigkeiten zu Mißverständnissen und infolge dessen nach dem vierten Ökumenischen Konzil von Chalkedon (451) zur Trennung der altorientalischen Kirchen von der Gesamtkirche führten. In dem gemeinsamen Papier wurde u.a. die Formel des Kyrill von Alexandrien »eine fleischgewordene Natur (Hypostase) des Gott des Logos« als Konvergenzpunkt angenommen. Zu den altorientalischen Kirchen gehören die Koptische orthodoxe Kirche, die Äthiopische orthodoxe Kirche, die Syrisch-orthodoxe Kirche, die Armenische Kirche und die Orthodoxe Kirche Indiens.

Ökumenisches Symposion in Regensburg

Vom 17.-22.7.1989 fand in Regensburg das 10. und vorerst letzte ökumenische Symposion statt, auf dem auch der Gründung des Moskauer Patriarchats vor 400 Jahren gedacht wurde. Orthodoxe und römisch-katholische Theologen waren im Schloß Spindlhof bei Regensburg zu Gesprächen eingeladen, die über das Thema: »Das Dienstamt der Einheit der Kirche« handelten. Dabei wurde die Stellung des

Bischofs von Rom vor dem Hintergrund der Pentarchie kritisch und kontrovers behandelt. Dieses Tagungsthema gehörte zu einem weiteren Gesprächskreis über das Mysterium der Kirche, der 1977 bei einem Besuch einer offiziellen Delegation der Ökumene-Kommission der deutschen Bischofskonferenz in Konstantinopel unter dem Vorsitz von Metropolit Meliton von Chalkedon und Bischof Paul-Werner Scheele vereinbart wurde.

IX. Theologisches Südosteuropaseminar in Heidelberg

Vom 21.-27. August 1989 fand im Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg als Ergänzung zu den offiziellen Dialogen der Kirche das IX. Theologische Südosteuropaseminar statt. Es wurde von *Prof. A. M. Ritter* im Auftrag der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und der Südosteuropagesellschaft, Zweigstelle Mannheim-Heidelberg, veranstaltet. Dieses Seminar ist ein multilaterales, multikonfessionelles und multinationales Gesprächsforum, das im Abstand von 2 Jahren historische und systematisch-theologische Themen in einem ungefähr ausgewogenen Verhältnis bearbeitet. Es führt die von *Prof. F. Heyer*, Heidelberg, mit seiner Gründung im Jahre 1971 verfolgten Ziele, nämlich die orthodoxen Kirchen des Balkans stärker in das theologische Dialoggeschehen einzubeziehen als dies damals der Fall war, die Bedeutung der orthodoxen, römisch-katholischen, reformierten und lutherischen Kirchen für die Geschichte der Balkanstaaten herauszuarbeiten und eine freie wissenschaftlich-akademische Diskussion zu ermöglichen, zeitgemäß fort.

Nach Abschluß der Jubiläums-Feierlichkeiten aus Anlaß des Millenniums der Christianisierung der Kiever Rus im vorausgegangenen Jahr versuchten die 53 Teilnehmer aus 10 Ländern des Symposiums mit dem Thema »Die Anfänge des Christentums unter den Völkern Ost- und Südosteuropas« den europäischen, insbesondere südosteuropäischen Kontext der Christianisierung zu bedenken. Hierbei standen zwei grundsätzliche Fragen im Vordergrund: »Stehen die Christianisierungsprozesse in der Kiever Rus und in Südosteuropa in einem wechselseitigen Verhältnis?« und »Welche Bedeutung kommt den von der ›Taufe Rußlands‹ unabhängigen, landestypischen Gegebenheiten des geschichtlichen Geschehens zu?«

Eine Hauptschwierigkeit von Forschungen, die sich mit den Anfängen des Christentums in Ost- und Südosteuropa beschäftigen, ist der Umstand, daß sie sich nur auf geringfügiges und unsicheres Quellenmaterial stützen können und deshalb auf schwankendem Boden stehen.

Umso wichtiger ist eine behutsame und zurückhaltende Beurteilung aller vorfindlichen Quellen als Garant für gesicherte Erkenntnisse. Darauf machten *Prof. A. Benvin*, Rijeka, und *Prof. Sergej Beljaev*, Moskau, aufmerksam, indem sie zeigten, daß angesichts des bestehenden Dilemmas archäologischen Funden (z.B. in Cherson oder Steinfragmente des *»symbolum Absariense«*) als eine wertvolle Stütze historischer Berichte große Bedeutung zukommt, daß sie jedoch ohne erläuternde literarische Quellen oft nicht hinreichend aussagekräftig sind, um beispielsweise Cherson als Ort der »Taufe Rußlands« zu belegen oder die Bedeutung des römischen Taufsymbols in Illyricum richtig einschätzen zu können.

Nach *Prof. E. Popescu*, Bukarest, schuf Byzanz für die freie Entfaltung der Mission in dem weiten Raum Ost- und Südosteuropas den erforderlichen Rahmen und unterstützte die vielfältigen Missionstätigkeiten

während des gesamten Zeitraumes zwischen dem 4. und 10. Jh., für den er drei Missionsetappen aufweist. Die Intensität der Missionstätigkeit hing von der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zum Reich bzw. den von Konstantinopel iurisdiktionell oder politisch beeinflußten Gebieten ab. Die erste der drei Etappen, vom Entstehen des oströmischen Reiches bis zur Mitte des 5. Jhs., wird dadurch bestimmt, daß das Christentum aus dem Status einer freien, privilegierten Religion zur Staatsreligion wurde (380). In dieser Zeit waren die örtlichen Gemeinden und die sich bildende lokale Kirchenhierarchie Träger der Mission. Ihre Missionsbemühungen trafen vielfach auf Gläubige, die als Kryptochristen seit dem 2. Jh. z.B. in Dakien (heutiges Rumänien) lebten.

Nach weitgehender Christianisierung der Reichsbevölkerung und der Aufwertung des Bischofssitzes in Konstantinopel durch das Zweite Ökumenische Konzil (381) setzte mit der Ausweitung seiner Gerichtsbarkeit über die Diözesen Thrakien, Asien, Pontos und die Gebiete der »Barbaren jenseits der Grenzen« durch das Vierte Ökumenische Konzil (451) die zweite, auf außerhalb des Reiches liegende Gebiete ausgedehnte, bis zum Beginn des 7. Jhs. währende Etappe der Mission ein, die den vollständigen Triumph des Christentums sowie die in den Konzilsakten und *notitiae episcopatuum* ablesbaren iurisdiktionellen und hierarchischen Veränderungen brachte. Mit dieser Missionstätigkeit verfolgten die Kaiser auch politische Ziele, da die Barbaren, wie schon Niketas von Remesiana und Johannes Chrysostomos erkannt hatten, durch ihre Bekehrung an das Reich gebunden und befriedet werden konnten. Gleichzeitig versuchten dieselben Völkerschaften ihrerseits, mittels der Taufe möglichst schnell in die vor Feinden schützende byzantinische Gemeinschaft — und damit auch in deren Kultur und Zivilisation — aufgenommen zu werden.

Durch den Einfall der Slawen, Awaren und Bulgaren drohte Byzanz im Zeitraum vom 7.-10. Jh. die Herrschaft über weite Reichsteile zu entgleiten. In dieser Lage trug einerseits der *νόμος γεωργικὸς* Justinians II. wesentlich zur Integration der Eindringlinge in die byzantinische Lebensweise bei, andererseits erleichterte die Tatsache, daß das Christentum in Teilen der bodenständigen Bevölkerung fest verwurzelt geblieben war, die mit imperialem Impetus betriebenen Bekehrungen ganzer Völker (Bulgaren, Serben, Kroaten und vor allem Russen) im 9. Jh. erheblich.

Gerade die »Taufe Rußlands« läßt die Charakteristika der dritten Missionsetappe deutlich erkennen. Spielten bei der Grundlegung der Christianisierung der Russen in den 60er Jahren des 9. Jhs. noch Missionare verschiedener Länder (Byzanz (Bischofssitze der Krim), Bulgarien, Böhmen und Mähren, Khazarenreich und sogar Germanien und Rom) eine gewichtige Rolle, so ist die offizielle Bekehrung am Ende desselben Jhs. allein ein Ergebnis der Geschicklichkeit byzantinischer Missionare und Diplomaten, die das ungeheuere Prestige und die Mittel der Kaiserstadt am Bosporus in die Waagschale warfen. Erwägungen politischer Natur kam in diesem Zusammenhang großes Gewicht zu.

Die Wahl der Missionsmethode spiegelte getreulich das Verhältnis der jeweiligen Länder zu Byzanz wider. Bestanden gute Handelsbeziehungen und eine recht enge Freundschaft, wie zwischen der Kiever Rus und Konstantinopel, dann konnte man von einer uniformen und gewaltsamen Mission absehen. Den beiden Missionaren Kyrillos und Methodios folgend wurde versucht, den Neubekehrten relative kirchli-

che Eigenständigkeit zu gestatten. Mit der Förderung der Muttersprache ging die Entstehung vielfältiger lokaler Bräuche einher.

Bulgarien nahm diesbezüglich eine Sonderstellung ein. Der Anschluß an Rom mit seinen einschneidenden Folgen (filioque, Zölibat) bewirkte, daß die Methodenfrage, worauf *Prof. H.D. Döpmann*, Berlin, hinwies, erstmals als gesamtkirchliches Problem in aller Schärfe aufbrach.

Konstantinopel missionierte in Bulgarien in betonter Abgrenzung zu Rom. Es wurden keine muttersprachlichen Missionare entsendet wie etwa nach Mähren und Böhmen. Die Bulgaren fanden erst im 10. Jh. zu einer Nationalsprache und eigener Kirchlichkeit.

Die fränkische Dominanz in Slowenien mit ihrem kompromißlosen Uniformitätspostulat verhinderte *Prof. V. Grmič*, Maribor, zufolge jegliche eigenständige Entwicklung christlichen Lebens in dieser Region.

In Serbien erwuchsen aus der geographischen Lage wechselvolle Beziehungen zu Rom und Byzanz. Die wiederholt von Rom ausgegangenen Missionsbemühungen vermochten zwar weder den im kulturell-kirchlichen Bereich bestimmenden Einfluß Ostroms entscheidend zu vermindern, noch die administrativen Bindungen des Themas Dalmatia an Byzanz zu lösen, doch brachten sie ein in vielerlei Hinsicht befruchtendes Nebeneinander mit hervor, das erst durch das Schisma von 1054 ein jähes Ende fand.

Im Ergebnis führte die »Schaukelpolitik« zwischen Ost und West dazu, so *E. Kraft*, Münster, daß für Serbien nicht die Christianisierung, sondern die Staatenbildungen im 12. und 13. Jh. bedeutsam wurden. Einen anderen Zugang zu den historischen Beobachtungen gewann *Prof. H. Goltz*, Halle/Genf, indem er das Bild als Bekehrungsmittel untersuchte. Bekanntlich ließen sich einige Fürsten von der Betrachtung der Darstellung des Jüngsten Gerichts, mit deren theophanischem Charakter Missionare Antworten auf eschatologische Fragen zu geben im Stande waren, die beispielsweise bei den schamanistisch innerweltlich orientierten Protobulgaren bisher offen bleiben mußten, zur Taufe bewegen. An den Beispielen Rußlands und Bulgariens konnte im übrigen deutlich gemacht werden, wie differenziert und vielfältig einerseits sich in einem Volk heidnische Bräuche mit christlichen Vorstellungen verbanden und andererseits diese Verbindungen im gesamten ost- und südosteuropäischen Raum ähnlich erscheinen. *Priestermönch I. Ekonomzev*, Moskau, stellte gerade diesen »Doppelglauben« (dvorverie) in Anlehnung an *G. Florovsky* und *A. Schmeemann* als charakteristisch für die russische Spiritualität heraus. Seine verborgenen, heidnischen Elemente brachen im Zusammenhang mit den Revolutionsereignissen 1917 unerwartet stark hervor und zerstörten die lange Zeit liebgewonnene Überzeugung von der »anima Russica naturaliter christiana«.

Erst die Neuanfänge der orthodoxen Nationen Südosteuropas im 19. Jh. zeigten, so *Prof. F. Heyer*, Heidelberg, den westlichen, insbesondere deutschen Christen, die überragende Bedeutung der Anfänge des südosteuropäischen Christentums auf. Er unterstrich die führende Rolle der orthodoxen Kirchen dieses Raumes, deren Priester das Volkstum durch die vier dunklen Jahrhunderte der osmanischen Herrschaft ihren Völkern in Erinnerung gehalten hatten. Dabei wurde den Schulen und akademischen Institutionen die höchstwichtige Aufgabe zugedacht, die nationalen Befreiungsbewegungen durch ein neues, teilweise westliches, philosophisches Menschenbild

zu unterstützen. Das Stipendienwesen, in dessen Folge sich regelrechte Wanderungen der Studenten zu Auslandsuniverstitäten nachzeichnen lassen (z.B. Griechen und Rumänen nach Leipzig oder Serben nach Kiev), eröffnete einen neuen Abschnitt in diesem Prozeß, der dazu führte, daß die junge Intelligenz die Ausbildung in ihren Heimatländern neu strukturierte (Gründung der Universität Athen [1837] und der Theologischen Fakultät von Chalki [1844]) und führende Positionen besetzte. Solche Besinnung auf nationale Werte beschleunigte die politischen Separationsbewegungen sowohl der ehemals in dem Osmanischen Reich vereinten Völker als auch der dem Ökumenischen Patriarchat zugehörigen Kirchen. Auf Grund der daraus entstandenen kriegerischen Auseinandersetzungen stellt sich den südosteuropäischen Kirchen heute die Aufgabe, die ethnische Vielfalt zu einem friedlichen Zusammenleben in Christo zu vereinen.

Zur Überwindung der mit den Nationalstaatsbestrebungen des 19. Jhs. verbundenen intoleranten Haltungen sind auch die westlichen Christen zur Mitarbeit aufgerufen. Um die hierfür nötige Umkehr und Erkenntnis der Ursachen bis heute fortwirkender Spannungen zu fördern, vermag die freie akademisch-wissenschaftliche Aussprache, wie sie das Südosteuropaseminar erlaubt, einen wertvollen Beitrag zu leisten. *[Dieter Fahl, München — Markus Lesinski, Hemmingen]*

Kurzmeldungen

Patriarch Parthenios III. von Alexandrien und Ganz Afrika erhielt von der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki die Ehrendoktorwürde. Damit wurde er für »seine Verdienste um die Einheit der Christen, seine ekklesiologischen Untersuchungen und sein Engagement für den Weltfrieden« ausgezeichnet.

350 Jahre Theologische Akademie Tatevaci-Kloster in Armenien

Im Jahr 1989 feierte die Kirche von Armenien das 350jährige Gündungsjubiläum der Theologischen Akademie vom Kloster Tatevaci, die 1639 gegründet wurde. Aus diesem Anlaß fand bereits 1988 eine wissenschaftliche Tagung statt, an der — neben armenischen — auch viele russische und georgische orthodoxe Theologen teilnahmen. 1989 folgten weitere wissenschaftliche Veranstaltungen. [Ekklesia Nr. 66 (15.6.1989) 378]

red.: von **Kyriakos Savvidis**

Eingesandte Schriften

Beratender Ausschuß der christlichen Konfessionen der Sozialistischen Republik Rumänien, Das religiöse Leben in Rumänien. Synthetische Darlegung, Bukarest 1987

Biedermann, H.M., Augustinus in der neuen griechischen Theologie, (Sonderdruck aus *Zumkeller, A. (Hg.)*, Signum Pietatis. Festgabe für *C.P. Mayer*), Würzburg: Augustinus-Verlag 1989

Dürig, W., Christenleben im Wandel der Zeit, in: Lebensbilder aus der Geschichte des Erzbistums München und Freising, München 1987

Economides, I., The two faces of Greece, Athen 1989

Ecumenical Patriarchate (ed.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Rhodos (Greece) 30 Oct. — 7. Nov. 1988, Istanbul 1988

Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa (Hg.), Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft, Bonn 1989

Γιὰ μιὰ ὀρθόδοξη πορεία, Athen: Pharos ^{2}1989

Karazapheiris, Nikolaos, *Ἡ περὶ προσώπου διδασκαλία Μάξιμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, Thessaloniki 1985, (Diss.)

Karmiris, J., *Ὁ Ὀρθοδοξο-Προτεσταντικὸς Διάλογος. Σύντομος ἐπισκόπησις τῆς ἐξελίξεως αὐτοῦ*, (Sonderdruck aus *Theologia*), Athen 1988

Kirchenamt der EKD (Hg.), Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung des Christen, Frankfurt/M.: O. Lembeck 1987 (*Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 51)

Konferenz europäischer Kirchen (Hg.), Frieden in Gerechtigkeit. Bibelarbeit — Europäische Ökumenische Versammlung in Basel vom 15.-21. Mai 1989, Genf 1988

dies., Frieden in Gerechtigkeit. Studiendokumente — Europäische Ökumenische Versammlung in Basel vom 15.-21. Mai 1989, Genf 1988

Kriaras, Em., *Μεσαιωνικὰ μελετήματα. Γραμματεία καὶ γλῶσσα*, 2 Bde, Thessaloniki 1988

Leidl, A., Kleine Passauer Bistumsgeschichte, Passau 1989

Lewin, S., Chassidische Legende. Mit einem Essay von O. Betz, München: Kösel 1989

Metallinos, G., *Ὁμολογῶ ἓν βάπτισμα ...*, *Ἑρμηνεία καὶ ἐφαρμογὴ τοῦ ζ' κανόνος τῆς β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου ὑπὸ τῶν Κολλυβάδων καὶ τοῦ Κων/νου Οἰκονόμου*, Athen 1983

Ders., *Ἁγιότης μαρτυρουμένη*, (Sonderdruck aus *Apostolos Barnabas*), Nikosia 1989

Mexis, E. (Hg.), *Παγκόσμιον Συνέδριον Ἀποδήμων Ἑλληνίδων* (29.1.-1.2.1989), Athen 1988

Militärs und Höflinge im Ringen um das Kaisertum. Byzantinische Geschichte von 969 bis 1118. Nach der Chronik des *Johannes Zonaras*. Übers., eingel. u. erklärt von *Erich Trapp*, (Byzant. Geschichtsschreiber, 16), Graz u.a.: Verlag Styria 1986

Nikolaou, Th., *Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται*, 13), 2., erw. Aufl., Thessaloniki 1989

Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel (Hg.), 25 Jahre Griechisch-Orthodoxe Metropolie, Bonn 1988

dass., *Ἡ θέσις τῆς γυναικὸς ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ καὶ τὰ περὶ χειροτονίας γυναικῶν*, Rhodos (Griechenland), 30. Okt. bis 7. Nov. 1988, Istanbul 1989

Papadopoulos, St., *Μέγας Ἀθανάσιος. Θεολογία καὶ ζωή*, Athen 1986

ders., *Θεολογία καὶ γλῶσσα. Ἐμπειρικὴ θεολογία — συμβατικὴ γλῶσσα*, Katerini: Tertios 1988

Papandreou, Dam., *Ὀρθοδοξία καὶ ἡνωμένη Εὐρώπη*, Katerini: Tertios 1989

Papatzanakis, G.E., *Ἡ περὶ θλίψεων διδασκαλία τῆς Καινῆς Διαθήκης — Ἡ πραγματικότης καὶ ἡ σωτηριολογικὴ αὐτῶν ἀξία*, Athen 1988

Robertson, R.G., Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The contribution of Dimitru Staniloae and younger colleagues, Rom: Pontificium Institutum Orientale 1988

Russische orthodoxe Kirche zu Dresden (Hg.), Orthodoxer Kirchenkalender 1989, Dresden 1989

Sakkos, St. N., *Ὑπόμνημα στὸν προφήτη Ἀγγαῖο*, Thessaloniki/Asprovalta: Melissa 1984

Sanders, W. (Hg.), Armenien. Kleines Volk mit grossem Erbe, Hamburg: Katholische Akademie 1989

Seide, G., Das Millennium und die Russische Patriarchatskirche, *Osteur. Zeitschr. f. Gegenwartsfragen des Ostens* (1989) 343-357

Schminck, A., »Frömmigkeit ziere das Werk«. Zur Datierung der 60 Bücher Leons VI., (Sonderdruck aus *Subseciva Groningana* III) Groningen

Universitätsbibliothek München (Hg.), Jahresbibliographie der Universität München, Bd. 18 für das Jahr 1986, New York u.a. 1989

Wetter, Fr., Die Gnade dieser Stunde, München 1989

ders., Er beugte sein Knie nur vor Gott. Predigt zum Tode des bayerischen Ministerpräsidenten F.J. Strauß, München 1989

Wybrew, H., The Orthodox Liturgy. The development of the Eucharistic Liturgy in the byzantine rite, London: Biddles Ltd. 1989

Autoren

Basarab, Mircea
Dr. theol., Pfarrer der rumänisch-orthodoxen Gemeinde in München
Safferling Str. 2, D-8000 München 19

Eder, Franz
Dr. theol., Bischof von Passau
Domplatz 4, D-8390 Passau

Fahl, Dieter
Ass. iur. und cand. theol.,
Ferdinand-Maria-Str. 47, D-8000 München 19

Galitis, Georg
Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der Universität von Athen
Ioan. Sechou 4, GR-115 24 Athen

Harkianakis, Stylianos
Dr. theol., Erzbischof von Australien
242 Cleveland St., Redfern, AU-Sydney N.S.W. 2016

Klein, Wassilios
M.A., Religionswiss. Seminar der Universität Bonn,
Tilsiter Str. 9, D-5300 Bonn 1

Labardakis, Augoustinos
Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa
Dietrich-Bonhoeffer-Str. 2, D-5300 Bonn 3

Lesinski, Markus
stud. theol.,
Im Sieksfeld 19, D-3005 Hemmingen

Miron, Radu Constantin
Protopresbyter der griechisch-orthodoxen Gemeinde
Grabenstr. 41, D-5354 Weilerswist

Nikolakopoulos, Kostas
Dipl. theol.
Christoph-Probst-Str. 8, 8000 München 40

Nikolaou, Theodor
Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol., Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-8012 Ottobrunn

Overbeck, Winfried
Emdener Str. 16, D-4400 Münster

Savvidis, Kyriakos
Wiss. Mitarb. am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Schießstättstr. 26, D-8000 München 2

Suttner, Ernst Christoph
Univ.-Prof. Dr. theol.,
Institut für Patrologie und Ostkirchenkunde Universität Wien
Schottenring 21, A-1010 Wien

Wetter, Friedrich Kardinal
Dr. theol., Erzbischof von München und Freising
Kardinal-Faulhaber-Str. 7, D-8000 München 2

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei *S. Schwertner,* Abkürzungsverzeichnis, *Theologische Realenzyklopädie* nicht vorhanden sind oder davon abweichen]

BEP *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων,* Athen 1955ff.

OFo Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.)

PAA *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, Athen 1926ff.

ThEE *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, 12 Bde., Athen 1962-68.