

stehen des Evangeliums und der Tradition ist (S. 293 f.). Er hält die Tradition der Kirche für eine unersetzbare Voraussetzung und erinnert an die Kluft zwischen der akademischen Hermeneutik und der Predigt dort, wo die Hermeneutik nur für sich selbst betrieben wird (S. 79). Die hermeneutischen Methoden der Kirchenväter spielen in fast allen seinen Arbeiten eine überragende Rolle, was die richtige traditionelle und konsequente Auslegung betrifft. Er weist deutlich auf den wertvollen Beitrag der Texte der Kirchenväter hin und bringt die kritische Auseinandersetzung mit den patristischen Auslegungen in Verbindung mit einer Erneuerung der orthodoxen Hermeneutik (S. 130). Die modernen Methoden berücksichtigt er, indem er sowohl die historisch-kritische Methode, als auch die Redaktions- und die Formgeschichte (S. 595) positiv bewertet und — wie er wörtlich schreibt — deren »eindrucksvollen Ergebnisse« hochschätzt. Stogiannos, der die Forschung »der Buchstaben« — aber gemäß der orthodoxen Tradition des Ostens — für das Herz der Theologie (S. 594) hält, gilt als ein echter Vertreter der orthodoxen Hermeneutik. Die im Buch enthaltenen Aufsätze, welche seinen theologischen Einsatz und seine wissenschaftliche Methoden widerspiegeln, sind in einer sehr verständlichen griechischen Sprache — allerdings mit einigen extremen Sprachformen — verfaßt, wobei man manche Druckfehler festzustellen hat.

In der selben Reihe »*Βιβλική Βιβλιοθήκη*, 5« ist noch ein weiteres Buch von B. Stogiannos erschienen. Es handelt sich um: *Bas. P. Stogiannos, 'Ανάλεκτα*, Thessaloniki: Pournaras 1988, 243 S. Alle elf Aufsätze des Buches sind entweder soziologischen bzw. hagiologischen oder auch homiletischen Charakters; ein Bereich, dem sich Stogiannos ebenfalls von Herzen gewidmet hatte. Deshalb ist es aber merkwürdig, daß dieses Buch unter den biblischen Werken des Verlags Pournaras herausgegeben ist. Zusammenfassend bleibt jedoch festzustellen, daß die gesamten Werke des unvergeßlichen Universitätsprofessors als richtungsweisend für die moderne orthodoxe Theologie einzustufen sind.

*Kostas Nikolakopoulos, München*

*Dorothea Wendebourg*, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573—1581, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 37), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, 425 S.

Die Thematik und entsprechend der Inhalt dieses Buches ist allgemein unter der zutreffenden und knappen Formulierung bekannt: »Der Briefwechsel zwischen dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. und den Tübinger Theologen«. Die Autorin hat stattdessen den obigen, viel längeren Titel gewählt, ohne dadurch etwa größere Klarheit geschaffen zu haben. Im Gegenteil werden Begriffe verwendet, die von dem tatsächlichen, geschichtlichen Rahmen der Ereignisse im 16. Jh. her irrelevant und nicht völlig richtig erscheinen [z. B. ökumenischer (Briefwechsel)]. Es wird auch von »der Leitung der Württembergischen Kirche« gesprochen (dagegen und sicher richtiger z. B. auf S. 148: »Tübinger Fakultät«), obwohl die an dem Briefwechsel Beteiligten, Martin Crusius, Jakob Andreä, Lukas Osiander usw. diesen Anspruch nicht erhoben. So unterschrieben z. B. Andreä u. a. als



»Präpositus der Gemeinde zu Tübingen« und Crusius als »Lehrer ... daselbst«, aber nicht als »Leitung der Württembergischen Kirche«.

Was bereits im Titel offenkundig wird, scheint mir charakteristisch für die ganze Studie: Erstens wird einer weitschweifigen, nicht immer präzisen Ausdrucksweise der Vorzug gegeben; sprachlich kommt erschwerend hinzu, daß neben der deutschen Übersetzung sehr oft der griechische bzw. lateinische Originaltext der Zitate angeführt wird. Zweitens wird eine konfessionsbezogene Sprache gebraucht, welche die historischen Gegebenheiten wohl überzieht. Es ist wahr, daß die reformatorischen Theologen sich nach langwierigen Kämpfen durch die Erstellung der Konkordienformel in der Zeit des Briefwechsels, genauer in den Jahren 1573–77, die innerlutherischen Lehrstreitigkeiten zu überwinden bemühten, ob man jedoch zu diesem Zeitpunkt ohne weiteres von der »lutherischen Kirche« als einem »festen kirchlichen Verband« (S. 23–24) sprechen kann, muß offen bleiben. Denn auch wenn man mit Kretschmar den führenden Männern der zweiten Generation der Reformatoren »ein ausgeprägtes Konfessionsbewußtsein« zuschreiben wird, ist die Festigung der »lutherischen Kirche« zu diesem Zeitpunkt sowohl geschichtlich als auch und vor allem ekklesiologisch eine offene Frage. Ekklesiologisch ist diese Frage wohl bis heute aktuell. Jedenfalls ist für die Autorin die ekklesiologische Frage im Hinblick auf die Orthodoxe Kirche offensichtlich so weit unklar, daß sie von der »griechischen« bzw. der »russischen Kirche« spricht (z. B. S. 25) und dabei den Eindruck erweckt, als ob sie verschiedene Kirchen wären. Dies bedeutet zumindest, daß die pluralistische Sprechweise, die hinsichtlich der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen verwendet wird, auf die Orthodoxe Kirche undifferenziert übertragen wird. Die feste Einheit der Orthodoxen Kirche, welche durch denselben Glauben, denselben Kult und dieselbe kirchliche Verfassung gegeben ist, dürfte jedoch allgemein bekannt sein.

Wahrscheinlich aus demselben Hintergrund heraus gebraucht die Autorin auch den Terminus »griechische Tradition« (z. B. S. 336, 403) in einem konfessionsbezogenen und deshalb im Grunde falschen Sinne. Denn die Tatsache, daß die griechische Sprache die Sprache des Evangeliums, der Ökumenischen Synoden und der großen Kirchenväter des Ostens ist, bedeutet in diesem Zusammenhang keineswegs, daß wir es hierbei mit einer partikularen Erscheinung des Christentums zu tun haben. Dies kann auch nicht von der Tatsache hergeleitet werden, daß die Orthodoxe Kirche damals wie auch heute der tiefen Überzeugung ist, auf dem altkirchlichen Boden zu stehen. Was hier also »griechische Tradition« genannt wird, ist nach orthodoxem Verständnis die Überlieferung der Kirche schlechthin. Für das Ökumenische Patriarchat im 16. Jh. (vgl. z. B. S. 93, wo die Worte »τῇ καθ' ἡμᾶς ... καθολικῇ ἐκκλησίᾳ« von W. übrigens mit dem irreführenden Ausdruck »der griechischen, katholischen Kirche« wiedergegeben werden), aber auch für die orthodoxe Theologie und Kirche heute ist diese Überlieferung der Kirche »die unveränderliche Wahrheit der väterlichen Orthodoxie« (Florovsky; vgl. S. 402).

Diese Feststellung ist m. E. entscheidend nicht nur für damals, die Zeit und die Partner des Briefwechsels, sondern auch für heute, für den offiziellen Orthodox-Lutherischen Theologischen Dialog. Dieser Dialog könnte von dem Ausgang der damaligen Korrespondenz zumindest eins lernen, daß die Klärung der Frage nach einem Kriterium für die Legitimität der jeweiligen Lehrpunkte absoluten Vorrang hat. Und dieses Kriterium dürfte der Glaube der Apostel sein, so wie er seinen schriftlichen Niederschlag in dem Neuen



Testament, den Entscheidungen der Ökumenischen Konzile und dem Konsens der Kirchenväter im Osten und im Westen gefunden hat. In welcher Sprache diese Zeugnisse geschrieben worden sind, bleibt völlig sekundär; jedenfalls kann es nicht als »griechisch« abgetan oder mit irgendwelchen später entstandenen Traditionen — egal ob im Osten oder im Westen — gleichgesetzt werden.

Der normative Charakter der Tradition der alten ungeteilten Kirche steht Pate für die theologischen Inhalte der Schreiben von Jeremias. Die Autorin teilt diesen Charakter der altkirchlichen Tradition eben nicht und gelangt zum abschließenden Urteil: »Jeremias' Beiträge kommen zum großen Teil dadurch zustande, daß traditionelle Elemente der Selbstdarstellung sich nun eben im Kontext der Diskussion mit den Tübinger Lutheranern finden, weniger durch explizite Auseinandersetzung mit deren Argumenten« (S. 403). Aber Jeremias' Antworten sind keine »Selbstdarstellung«, sondern Darstellung des überlieferten kirchlichen Glaubens, auch wenn diese Darstellung einige spätere Elemente enthält. Eine »explizite Auseinandersetzung« mit Argumenten des Gesprächspartners in Sachen des Glaubens ist nur dann möglich, wenn ein Diskussionsrahmen abgesteckt worden ist. Für Jeremias und die Orthodoxe Kirche überhaupt macht die altkirchliche Überlieferung den zentralen, neuralgischen Punkt dieses Diskussionsrahmens aus. Wenn dieser fehlt, ist eine Auseinandersetzung, geschweige denn eine Verständigung, gar nicht denkbar. Sie könnte höchstens eine reizvolle mentale Aufgabe liefern.

Um diese Aussage näher zu verdeutlichen, greife ich beispielhaft einen Einzelpunkt auf, der Gegenstand des Briefwechsels war: Die Wandlung der eucharistischen Gaben. Diese in der westlichen Theologie strittige und viel diskutierte Frage, wurde in der dem Patriarchen zugeschickten *Confessio Augustana* mit den Worten »der wahre Leib und das wahre Blut Christi (sind) wirklich unter der Gestalt von Brot und Wein im Abendmahl gegenwärtig« (CA 10) angesprochen. Außer diesem knappen Satz verfügte der Patriarch diesbezüglich über Informationen, die Gerlach in Konstantinopel verbreitet hatte, wie W. richtig darlegt (S. 178 f). Die Antwort des Patriarchen geht zwar auch auf diese Informationen ein, ist aber — anders als die Autorin meint (S. 178) — auch eine Antwort auf CA 10 in dieser Frage. Diese Antwort besteht nicht in der Spekulation, ob der wahre Leib und das wahre Blut wirklich *unter* der Gestalt von Brot und Wein gegenwärtig ist, d. h. ob es hier eine Konsubstantiation oder die scholastische Transsubstantiation vorliegt. Sie hebt vielmehr richtig hervor, daß die Gaben des Brotes und des Weines sich in der Eucharistie durch die Anrufung des Heiligen Geistes und die Gebete in Leib und Blut verwandeln (*μεταβάλλεσθαι, μεταποιεῖσθαι*); sie werden selbst Leib und Blut Christi; sie werden das, was Christus gesagt hat: »Dies *ist* mein Leib und mein Blut«. Ich meine, daß die langen Diskussionen und die vielen theologischen Traktate zu dieser Frage im Westen bis heute noch dieser schlichten und vollends überzeugenden Glaubensaussage von Jeremias nichts hinzugefügt haben.

Mit all dem, was bisher gesagt wurde, und insbesondere anhand des oben kurz angeführten Beispiels will ich im Grunde auf die theologisch anders geartete Arbeitsweise der Autorin aufmerksam machen. Sie geht nicht nur an die theologischen, sondern manchmal auch an die theologiegeschichtlichen Fragestellungen der Korrespondenz mit einer konfessionell geprägten Meinung heran. Dies führt gelegentlich zu Urteilen, die den orthodoxen Theologen bedenklich stimmen.



Unabhängig davon muß positiv herausgestellt werden, daß W. durch emsigen Fleiß in dieser Arbeit, die von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Habilitationsschrift angenommen wurde, eine Fülle von wertvollem Material zusammengetragen hat. In dieser Hinsicht leistet das Buch einen guten Beitrag und wird für jeden wichtig sein, der sich künftig mit diesem Thema befassen wird. Auch das Literaturverzeichnis ist sehr reichhaltig, obwohl es einige Veröffentlichungen von orthodoxen Theologen in deutscher Sprache anlässlich der Diskussionen zum 450jährigen Jubiläum der Confessio Augustana und zum 500jährigen Jubiläum seit der Geburt Luthers außer acht läßt. Anerkennung gebührt schließlich der Autorin, aber auch dem Verlag dafür, daß trotz der sehr vielen griechischen Zitate die Zahl der Rechtschreibfehler gering ist.

Theodor Nikolaou, München

*E. Voordeckers – F. Tinnefeld* (Hgg.), Iohannis Cantacuzeni Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo Patriarcha Latino epistulis septem tradita (*Corpus Christianorum, Series Graeca, 16*) Turnhout: Brepols 1987, CXIX, 281 S.

Mit diesem Band hat die griechische Reihe des CC noch weiter als je zuvor in die spätbyzantinische Zeit ausgegriffen und drei unedierte, die palamitische Kontroverse des 14. Jhdts. betreffende Werke des Exkaisers veröffentlicht. Die einleitenden Bemerkungen informieren über die Umstände, wie es zu dieser Gemeinschaftsarbeit gekommen ist. Die ausführlichen Prolegomena bringen dann zunächst eine übersichtliche und klare historische Einordnung dieser um das Jahr 1368 entstandenen Texte. Dazu sind ein paar Anmerkungen zu machen:

Kantakuzenos (S. XI) als »Mann von bester humanistischer Bildung« zu bezeichnen, ist vielleicht doch etwas zu hoch gegriffen, gilt sein Interesse doch ausschließlich der zeitgenössischen religiösen und politischen Geschichte, freilich mit vollkommener Beherrschung des klassischen Griechisch. Wenn man schon den neuerdings durch *E. de Vries*, Théodore Métochite, Amsterdam 1987 (wohl etwas zu stark) für Byzanz unter Beschuß geratenen Begriff »Humanist« verwendet, so dürfte er etwa dem Nikephoros Gregoras, dem Zeitgenossen und Gegner des Kantakuzenos, weit eher zukommen.

In den Literaturangaben vermißt man jeglichen Hinweis auf die Einleitung zur Übersetzung des Geschichtswerks des Kantakuzenos durch *Fatouros-Krischer* (I, Stuttgart 1982), wie auch überhaupt in der ganzen Arbeit jegliches Zitat des *PLP*.

Zu S. XII sei der Hinweis gestattet, daß der Rezensent in seiner Ausgabe der Dialoge Manuels II. (Wien 1966) S. 44–48 dem antiislamischen Werk des Kantakuzenos Beachtung geschenkt hat, wobei besonders der für die Beurteilung wichtige Aspekt der stofflichen Abhängigkeit von seiner Vorlage berücksichtigt wurde.

Nur ein Lapsus kann es sein, wenn es S. XVII A. 23 heißt: »Patriarch von Alexandrien namens Nephon, der den Tomos von 1368 . . . mit dem *bis zum* 11. Jh. für diesen Patriarchen offiziell gebräuchlichen Titel »*κρίτης τῆς οἰκουμένης*« unterschrieb«. Es muß natürlich »ab dem 11. Jh.« lauten, vgl. *Beck*, Kirche 94 (zum 14. Jh.: *Darrouzès*, *REB* 27 [1969] 72). Statt »Nephon« muß es übrigens richtig »Niphon« heißen (vgl. zu ihm *PLP*