

154 d theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

2. Jahrgang

1988

Heft 1

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



UBA 7136
23 JUN 1988

Gelbstwort 3

G. Larentzakis, Im Mysterium leben, Entwicklungen in der Mysteriologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen 5

Th. Nikolaou, Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Priesters und in der Feier der Sakramente 29

M. Basarab, Die 41

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

J. Chrysostomus, Der 49

G. Wagner, 57

G. Mantzaraki, 69

..... 77

..... 85

..... 93

..... 101

..... 109

..... 117

..... 125

..... 133

..... 141

..... 149

..... 157

..... 165

..... 173

..... 181

ORTHODOXES FORUM

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Dr. phil. Athanasios A. Furlas
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.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

Z A 7136

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 1988

Geleitwort	3
G. Larentzakis , Im Mysterium leben. Entwicklungen in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen	5
Th. Nikolaou , Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente	29
M. Basarab , Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift ..	43
J. Chrysavgis , Dependence and Divorce in Patristic Theology. The relationship with hellenistic philosophy and scholastic methodology	51
G. Wagner , Zum Problem der Epiklese im Abendland	57
E. Trapp , Kelch und Teller der Eucharistiefeier. Die byzantinischen Belege zu <i>δισκοποτήριον</i>	69
G. Mantzaridis , Ehe und Ehelosigkeit in der Orthodoxen Kirche	74
DOKUMENTE	
<i>Ökumenisches Patriarchat</i> , Patriarchal- und Synodalenzyklika zum 1200jährigen Jubiläum seit der Einberufung der Heiligen Siebten Ökumenischen Synode in Nikaia (787—1987), Athen 1987 (ins Deutsche übersetzt v. K. Savvidis)	84
Rundschreiben des Metropoliten von Deutschland Augoustinos zum 25jährigen Bestehen der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland (1963—1988)	112
REZENSIONEN	
<i>A. Payer</i> , Der Ökumenische Patriarch Athenagoras I., ein Friedensbringer aus dem Osten (K. Kallinikos) — <i>A. St. Anestidis</i> , <i>Ὁρθοδοξία, Περιοδικὸν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου</i> , 1926—1963, <i>Εὐρετήριον</i> (K. Kallinikos) — <i>Dam. Papandreou</i> (Hg.), <i>Les dialogues oecuméniques hier et aujourd'hui</i> — <i>Orthodoxie et mouvement oecuménique</i> — <i>Un regard orthodoxe sur la paix</i> (<i>Les Études théologiques de Chambésy</i> 5—7) (R. Miron) — <i>Chr. Yannaras</i> , <i>Καταφύγιο Ἰδεῶν (μαρτυρία)</i> (Th. Nikolaou) — <i>C. M. Woodhouse</i> , <i>George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes</i> (Th. Nikolaou) — <i>J. M. Hussey</i> , <i>The Orthodox Church in the Byzantine Empire</i> (E. Trapp) — <i>W. Härle / H. Wagner</i> (Hgg.), <i>Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart</i> (J. Modesto) — <i>K. Mantzaridou</i> , <i>Was vor den Festtagen so gut schmeckt. Rezepte aus Griechenland für die Fastenzeit. Deutsch von W. O. Feißt</i> (K. Nikolakopoulos)	115
CHRONIK	133
EINGESANDTE SCHRIFTEN	138
AUTOREN	140

Geleitwort	143
------------------	-----

DOKUMENTE

<i>Ökumenisches Patriarchat</i> , Patriarchal- und Synodalenzyklika zum 1000jährigen Jubiläum der Taufe der Russischen Orthodoxen Kirche, 1988 (ins Deutsche übersetzt v. K. Savvidis)	146
--	-----

BEITRÄGE

Chr. Hannick , Konstantinopel und Bulgarien als Träger der schriftlichen Mission in der Kiever Rus'	165
G. Podskalsky , Das Gebet in der Kiever Rus' — seine Formen, seine Rolle, seine Aussagen	177
G. Limouris , Art, Theology and Russian Piety in Relation to Liturgy	193
Th. Nikolaou , Der hl. Berg Athos und die orthodoxe Kirche in Rußland. Spirituelle Impulse	209
G. Larentzakis , Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie	227
H. Döring , Die Wiederentdeckung der Ortskirche in der katholischen Ekklesiologie	239
M. Plathow , Die Bedeutung der »Ortskirche« in der lutherischen Ekklesiologie	259

REZENSIONEN

<i>A. Borrelly — M. Eutizi</i> , L' Oecuménisme spirituel (M. Basarab) — <i>B. P. Stogian-nos</i> , <i>Ερμηνευτικά μελετήματα</i> (K. Nikolakopoulos) — <i>D. Wendebourg</i> , Reformation und Orthodoxie (Th. Nikolaou) — <i>E. Voordeckers — F. Tinnefeld</i> (Hgg.), Ioannis Cantacuzeni Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo Patriarcha Latino epistulis septem tradita (E. Trapp) — <i>A. M. Wittig</i> , Die orthodoxe Kirche in Griechenland (D. Savramis) — <i>M. P. Begzos</i> , Dialektische Physik und eschatologische Theologie. (K. Angelis) — <i>G. D. Martzelos</i> , <i>Γένεση καὶ πηγὲς τοῦ "Ορου τῆς Χαλκηδόνας</i> (K. Savvidis)	275
--	-----

CHRONIK	293
---------------	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	300
-----------------------------	-----

AUTOREN	302
---------------	-----

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	303
-----------------------------	-----

Geleitwort

Es ist sicherlich verfröhnt, nach dem ersten Erscheinungsjahr des »Orthodoxen Forums« irgendeine Bilanz ziehen zu wollen. Es darf jedoch vermerkt werden, daß die Herausgabe der Zeitschrift von vielen offiziellen und inoffiziellen, wissenschaftlichen, kirchlichen und politischen Stellen begrüßt und positiv wertungsmäßig bestätigt und ermutigt worden ist.

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Dr. phil. Athanasios A. Fotiadis
Kyrillos Savvides

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
»Orthodoxes Forum«
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstraße 33
D-8000 München 33

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.
Hierbei für Besprechungen werden direkt angeschrieben. Unverlangte Besprechungsexemplare können nicht zurückgeschickt werden; sie werden der Institutsbibliothek zugeführt.

Bestellbedingungen: 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.

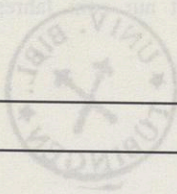
Abbestellungen können nur dreimonatiger Kündigungsfrist mit Jahresende angenommen werden.

Gedruckt auf 80% Recycling-Papier, D 2807 2 (1988)

2. Jahrgang

1988

Heft 1



SA F136

ORTHODOXES FORUM

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Dr. phil. Athanasios A. Fourlas
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.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

ISSN 0933-8586



ZA 7136

Geleitwort

Es ist sicherlich verfrüht, nach dem ersten Erscheinungsjahr des »Orthodoxen Forums« irgendeine Bilanz ziehen zu wollen. Es darf jedoch vermerkt werden, daß die Herausgabe der Zeitschrift von vielen offiziellen und inoffiziellen, wissenschaftlichen, aber auch kirchlichen und politischen Stellen begrüßt und positiv kommentiert wurde. Dieses Echo bestärkt und ermutigt uns auf dem weiteren Weg.

Im vorliegenden Heft wird der Leser bei der »Schriftleitung« eine kleine Änderung feststellen. Mein neuer wissenschaftlicher Mitarbeiter, Herr Kyriakos Savvidis, ist hinzugekommen, nachdem der Akademische Rat, Herr Dr. Athanasios Fourlas, nach dreijähriger, engagierter und erfolgreicher Tätigkeit aus dem Dienst des Instituts ausgeschieden und nach Griechenland zurückgekehrt ist. Herr Dr. Fourlas bleibt trotzdem in der Schriftleitung, weil er weiterhin an der Zeitschrift mitzuwirken gedenkt. An dieser Stelle möchte ich ihm für seinen bisherigen Beitrag herzlich danken.

Der Herausgeber



INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort	3
G. Larentzakis , Im Mysterium leben. Entwicklungen in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen	5
Th. Nikolaou , Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente	29
M. Basarab , Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift ..	43
J. Chrysavgis , Dependence and Divorce in Patristic Theology. The relationship with hellenistic philosophy and scholastic methodology	51
G. Wagner , Zum Problem der Epiklese im Abendland	57
E. Trapp , Kelch und Teller der Eucharistiefeier. Die byzantinischen Belege zu <i>δισκοποτήριον</i>	69
G. Mantzaridis , Ehe und Ehelosigkeit in der Orthodoxen Kirche	74

DOKUMENTE

<i>Ökumenisches Patriarchat</i> , Patriarchal- und Synodalenzyklika zum 1200jährigen Jubiläum seit der Einberufung der Heiligen Siebten Ökumenischen Synode in Nikaia (787—1987), Athen 1987 (ins Deutsche übersetzt v. K. Savvidis)	84
Rundschreiben des Metropoliten von Deutschland Augoustinos zum 25jährigen Bestehen der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland (1963—1988)	112

REZENSIONEN

<i>A. Payer</i> , Der Ökumenische Patriarch Athenagoras I., ein Friedensbringer aus dem Osten (K. Kallinikos) — <i>A. St. Anestidis</i> , <i>Ὁρθοδοξία, Περιοδικὸν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου</i> , 1926—1963, <i>Εὐρετήριον</i> (K. Kallinikos) — <i>Dam. Papandreou</i> (Hg.), <i>Les dialogues oecuméniques hier et aujourd'hui — Orthodoxie et mouvement oecuménique — Un regard orthodoxe sur la paix</i> (Les Études théologiques de Chambésy 5—7) (R. Miron) — <i>Chr. Yannaras</i> , <i>Καταφύγιο Ἰδεῶν (μαρτυρία)</i> (Th. Nikolaou) — <i>C. M. Woodhouse</i> , <i>George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes</i> (Th. Nikolaou) — <i>J. M. Hussey</i> , <i>The Orthodox Church in the Byzantine Empire</i> (E. Trapp) — <i>W. Härle</i> / <i>H. Wagner</i> (Hgg.), <i>Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart</i> (J. Modesto) — <i>K. Mantzaridou</i> , <i>Was vor den Festtagen so gut schmeckt. Rezepte aus Griechenland für die Fastenzeit. Deutsch von W. O. Feißt</i> (K. Nikolakopoulos)	115
---	-----

CHRONIK	133
---------------	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	138
-----------------------------	-----

AUTOREN	140
---------------	-----

Im Mysterium leben

*Entwicklungen in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen**

von Grigorios Larentzakis, Graz

Eine unentbehrliche Voraussetzung für jeden Dialog ist, daß die Partner nicht aneinander vorbei reden, wenn sie auch über das gleiche Thema sprechen. Dies geschah aber in der Vergangenheit mit schmerzhaften, negativen Konsequenzen sowohl innerhalb der Kirchen des Westens als auch zwischen den Kirchen des Westens und Ostens, als Verurteilungen und Exkommunikationen ausgesprochen wurden, weil man meinte, der Partner oder hier passender, der Gegner vertrete eine irrige Auffassung, die er aber in Wirklichkeit gar nicht vertrat. So geschah es z. B. als Kardinal Humbertus von Silva Candida in seinem Exkommunikationslibellus in Konstantinopel im Jahre 1054 den Orthodoxen Häresie vorgeworfen hatte, u. a. deshalb, weil sie das Filioque aus dem Glaubensbekenntnis gestrichen hätten. Auch in unserer Zeit wird es im Verhältnis der römisch-katholischen Kirche und der Reformation sehr deutlich erkannt, indem man mit viel Mühe und Engagement versucht, die Fehler der Vergangenheit zu korrigieren und die zu Recht oder zu Unrecht ausgesprochenen Verurteilungen zu beseitigen.¹ Es mag sein, daß in der Vergangenheit zusätzlich zu der nicht vorhandenen Bereitschaft, den Partner kennenzulernen und zu verstehen, auch die Kommunikationsmittel und die Lernmöglichkeiten nicht vorhanden waren, weshalb es zu solcher und ähnlicher skandalöser Unkenntnis und zu Mißverständnissen kommen konnte.

Heute dagegen kann niemand behaupten, er hätte keine Möglichkeit, sich eingehend und richtig über den Partner und seine Auffassungen zu informieren, um ihn besser zu verstehen. Und wenn wir uns heute auf mehreren Ebenen überall im ökumenischen Dialog befinden, ist es unverantwortlich, wenn wir diese Aufgabe, uns und die anderen zu informieren, vernachlässigen.

Beides versuche ich mit dieser Arbeit bezüglich der Entwicklungen der Mysterientheologie im Westen: Ich will mich informieren, die neuen Entwicklungen verstehen und einen kleinen Beitrag für die Leser anbieten, indem ich einige diesbezügliche Auffassungen zusammenfasse und mit einigen Bemerkungen aus der Sicht meiner kirchlichen Tradition

* (Anm. d. Red.: Der vorliegende Beitrag ist die bearbeitete Fassung des Vortrages, der am 17. Dezember 1987 auf Anregung des Institutes für Orthodoxe Theologie in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München gehalten wurde.)

¹ Vgl. Lehrverurteilungen — Kirchentrennung? I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg i. Br.—Göttingen ²1987. G. Larentzakis, »Bereinigung der Vergangenheit«. Orthodoxe Beurteilung der Lehrverwerfungen, KNA — Ökumenische Information Nr. 22/1987, S. 5—8.

versehe. Damit möchte ich die neueren Entwicklungen wahrnehmen und ihre möglichen Konsequenzen für den ökumenischen Dialog aufzeigen. Eines will ich gleich am Anfang feststellen, daß diese neuere Entwicklung in der Mysterientheologie des Westens für die eigene Kirche sehr erfreulich positiv ist und ökumenisch relevant für die Wiederherstellung der christlichen Einheit in der *Communio* des einen Leibes Christi, der Kirche.

Es muß natürlich noch gesagt werden, daß hier im Rahmen eines Aufsatzes nur subjektiv, fragmentarisch gearbeitet wurde, und daß es im Bereich der Mysterientheologie noch sehr viele Entwicklungen gibt, die genauso wichtig sind. Ich hoffe daher, daß diesbezüglich mehr gearbeitet wird und diese neuen Erkenntnisse bekannter werden, damit der ökumenische Dialog sich nicht auf ältere, nicht mehr aktuelle Auffassungen stützt und dadurch wertvolle Energie und Zeit verloren geht.

Μυστήριον-sacramentum. Verständnis- bzw. Übersetzungsfragen

Bei der theologisch-theoretischen Reflexion und im ökumenischen Dialog für das sakramentale Leben in der Kirche bzw. in der Mysterientheologie kann es zu divergierenden Auffassungen und Konsequenzen führen, wenn bei der Verwendung desselben Begriffs nicht das Gleiche gemeint wird, oder bei der Übersetzung von Begriffen ihr Inhalt nicht mit adäquaten Begriffen wiedergegeben wird. Diese Erfahrungen haben wir beim Begriff *μυστήριον* gemacht. Das Wort *μυστήριον* stammt aus dem griech. *μύειν*, das »die Augen zumachen« oder »den Mund bzw. die Lippen schließen« bedeutet. Im kirchlich-theologischen Sinn bedeutet es etwas, das auch mit der Transzendenz und mit dem Glauben in Verbindung steht, d.h. das unseren natürlichen Verstand übersteigt.

Der Begriff hat auch eine Verbindung zu *μυεῖν*, und das bedeutet »einweihen«, d.h. in die Mysterien einführen, belehren.

In diesem Sinne ist die Existenz des Mysteriums selbst und dessen Realisierung ohne *μύησις*, d.h. ohne Einweihung und Einführung nicht möglich. Jedoch bedeutet dies nicht, daß man das Mysterium analysieren, erhellen oder rational ganz erfassen, ergründen kann. Einführung in das Mysterium heißt Ermöglichung der existentiellen Participatio, der Koinonia, der Erfahrung im Mysterium, letzten Endes neues Leben in Christus und im Hl. Geist. Aus diesen Gründen ist es auch verständlich, wenn L. Laham bezüglich Taufe—Firmung—Eucharistie nicht ganz zufrieden ist, wenn diese Sakramente als »Sakramente der christlichen Initiation« bezeichnet werden, weil damit nicht ganz die Realität getroffen wird, die der Neugetaufte empfängt. Statt dessen zieht er es vor, im Sinne der Auffassung Kyrill's von Jerusalem, von den »Sakramenten der christlichen Mystagogie« zu sprechen, denn Mystagogie meint »Isagogie' in das Mysterium Christi.«² »Isagogie«, Einführung in das Mysterium Christi, will besonders die pneumatologische Dimension hervorheben, d.h. die Erleuchtung und Wirkung des Hl. Geistes, während Initiation als

² L. Laham, *Pneumatologie der Sakramente der christlichen Mystagogie, Taufe und Firmung*, hg.v. E. Chr. Suttner, Regensburg 1971, S. 71.

eine äußerliche, formale und eher juridisch verstandene Eingliederung interpretiert werden kann, obwohl *initiatio* und *Isagogie* sprachlich dasselbe bedeuten können.

Dementsprechend kann es z. B. zu Mißverständnissen führen, wenn der Begriff *Mysterium* einfach mit »Geheimnis« übersetzt wird. Erich Geldbach sieht dieses Problem, wenn er meint: »Die deutsche Übersetzung ‚Geheimnis‘ ist deshalb nicht glücklich gewählt, weil dieses Wort zu sehr davon auszugehen scheint, es gelte etwas zu entschlüsseln, das dann aber seinen Charakter als Geheimnis verliert.«³ Geldbach bezieht sich hier auf die Texte der römischen außerordentlichen Bischofssynode (1985), doch muß gesagt werden, daß diese Übersetzung des Begriffs *Mysterium* mit »Geheimnis« auch in anderen Dokumenten zu finden ist, so z. B. auch im ersten Dokument des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche.⁴ Dort wird zwar der Begriff *Mysterium* für die Kirche beibehalten, jedoch für die Hl. Dreieinigkeit wird die deutsche Übersetzung »Geheimnis« verwendet. Und wenn E. Geldbach für die Kirche meint, daß man den Begriff »Geheimnis« nicht immer richtig verstehen kann, denn man könnte meinen, das »Geheimnis entschlüsseln« zu können, dann muß wohl dieser Einwand erst recht für das *Mysterium* der Hl. Dreieinigkeit gelten, was man sicher nicht ergründen kann. Mit allen diesen »Vorbehalten« muß also der Begriff »Geheimnis« in diesen Dokumenten bzw. auch in anderen damit zusammenhängenden Arbeiten gelesen werden, damit man der Intention dieser Dokumente und dieser Arbeiten gerecht wird. So wird auch in dieser Arbeit die in vielen Zitaten beibehaltene Verwendung des Begriffs »Geheimnis« verstanden, denn ich bin überzeugt, daß in den neueren Publikationen trotz der Verwendung dieses Begriffs, der gemeinsame Inhalt des »*Mysteriums*« gemeint ist, wodurch wir auch gemeinsam viele Probleme behandeln und lösen können.

Ein Problem ist auch bei der Wiedergabe des Inhalts des Begriffs *μυστήριον* mit dem lateinischen Terminus *sacramentum* entstanden. Zunächst wurde zwar *sacramentum* im Sinne des *μυστήριον* verwendet, jedoch veränderte sich allmählich die Bedeutung des Begriffs *sacramentum* durch Tertullian und Augustinus in eine andere Richtung, so daß nicht mehr von einer deckungsgleichen Sinndeutung der beiden Begriffe gesprochen werden darf. *Sacramentum* bedeutet vielmehr das Zeichenhafte, die Sache; daher wird das Sakrament empfangen, bewahrt, gespendet. *Μυστήριον* weist auf das Geheimnisvolle hin, auf eine Tätigkeit; daher wird das *Mysterium* vollzogen, gefeiert, dargebracht. Wegen dieser Unterschiede spricht man auch davon, daß mit der Bedeutung des *sacramentum* eine sachliche, gegenständliche, verdinglichte Auffassung von den Sakramenten möglich wird, während mit *μυστήριον* vielmehr eine dynamische Aktivität und Personhaftigkeit in der Handlung der Sakramente im Vordergrund steht.⁵

Natürlich war diese differenzierte Auffassung bei den verschiedenen Autoren nicht die einzige, z. B. bei Tertullian selbst, wie Trempeles⁶ feststellt, auch nicht bei allen Autoren

³ E. Geldbach, *Mysterien-Ekklesiologie*. Zur Außerordentlichen Bischofssynode in Rom vom 24. November bis 8. Dezember 1985, MD 37 (1986) 1.

⁴ U. a. auch *Ökumenisches Forum* 5 (1982) 155 f.

⁵ Darüber vgl. R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Köln-Gütersloh 1979, S. 57 f. H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris 1949, S. 60 f. St. Harkianakis, *Die ekklesiologische Bedeutung von Taufe und Firmung*, Taufe und Firmung, S. 74. P. Trempeles, *Dogmatik*, Bd. 3, Athen 1961, S. 11 f.

⁶ *Ebd.*

ununterbrochen bis in unsere Zeit gleich, wie die Arbeiten z. B. eines Odo Casels⁷, mit Bezügen aus der griechischen Patristik⁸, das Vatikanum II und die nachfolgenden theologischen Werke deutlich zeigen, nämlich insofern als der neutestamentliche Mysterien-Begriff mit dem dynamischen Ganzheitsaspekt auch in der Ekklesiologie Platz greift und man auch unter der Beibehaltung oder Wiederverwendung des Begriffs *sacramentum* den Inhalt des neutestamentlichen Mysterien-Begriffs ausdrücken möchte. Eines ist wichtig: Das II. Vatikanum und die meisten Forscher auch im Westen erkennen heute die Einseitigkeit des juristischen und statischen Begriffs *sacramentum*, sie wollen ihn wieder im Sinne des neutestamentlichen Mysteriums verstehen, und viele verlangen sogar seinen Ersatz durch den Begriff *Mysterium* selbst, wie wir noch weiter sehen werden.

Mysterien-Ekklesiologie

Es ist wohl nicht zufällig, daß die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums mit dem Kapitel: »De Ecclesiae Mysterio« beginnt. So gelang es dem II. Vatikanum, diesen Begriff zu verwenden und dadurch im »biblisch-patristischen Sinn des Wortes« eine Synthese der sichtbaren, institutionellen mit der unsichtbaren, inneren Dimension der Kirche zu schaffen.⁹

Gleich im 1. Art. der Konstitution wird die Kirche angesprochen als »in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«.¹⁰ Auffallend ist, daß im Text nicht der Begriff *Mysterium*, sondern *sacramentum* verwendet wird, mit der Erklärung als *Zeichen* und *Werkzeug*, wodurch an die scholastische Bedeutung des Begriffs *sacramentum* erinnert werden kann, wenn man sich an dem statischen Begriff *Zeichen* orientieren müßte. Später, Art. 3, wird wiederum der Begriff *Mysterium* verwendet: »Die Kirche, das heißt, das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi ...«¹¹, womit doch an einen nicht zu eng gefaßten, eher dynamischeren Begriff zu denken ist. Mit dieser Bedeutung muß man auch die in Nr. 9 der Kirchenkonstitution getroffene Formulierung betrachten, wo die Kirche als das Sakrament der heilbringenden Einheit für jeden und für alle,¹² wie auch Art. 48, in dem die Kirche als das »allumfassende Heilssakrament« charakterisiert wird,¹³ eine Aussage, die auch in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt

⁷ »Die Grundgedanken der Caselschen Mysterientheologie sind tief in die Eucharistiefeier der Gegenwart eingedrungen und nicht mehr von ihr wegzudenken«. S. N. Bosshard, Zur Bedeutung der Anamneselehre für ein ökumenisches Eucharistieverständnis, *ZkTh* 108 (1986) 161. Vgl. M.-J. Krahe, »Der Herr ist der Geist«, Bd. 1: Das Mysterium Christi, Bd. 2: Das Mysterium vom Pneuma Christi (Pietas liturgica Studia 2 u. 3), St. Ottilien 1986.

⁸ Vgl. H. J. Schulz, »Wandlung« im ostkirchlich-liturgischen Verständnis. Eine Orientierung im Disput um Transsubstantiation und Transsignifikation, *Catholica* 40 (1986) 272.

⁹ A. Grillmeier, Kommentar zum I. Kapitel der Kirchenkonstitution, *LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, Sonderausgabe, Freiburg-Basel-Wien 1986, S. 156.

¹⁰ Grillmeier, a. a. O., S. 157.

¹¹ Grillmeier, a. a. O., S. 161.

¹² Grillmeier, a. a. O., S. 181.

¹³ Grillmeier, a. a. O., S. 315.

von heute wiederholt wird.¹⁴ Orthodoxerseits wird mit Nachdruck die Genugtuung über die Auffassung des II. Vatikanums bezüglich der Kirche als Mysterium zum Ausdruck gebracht, wodurch der von Belarmin gegen die Protestanten überbetonte institutionelle Charakter der Kirche überwunden und richtig gestellt wird.¹⁵ Trotz der undifferenzierten, abwechselnden Verwendung der Begriffe Mysterium und sacramentum für die Kirche und trotz der nicht erfolgten, obwohl ausdrücklich gewünschten, Klarstellung über die Bedeutung des in den Dokumenten des Konzils in Zusammenhang mit der Kirche verwendeten Begriffs sacramentum, wird im II. Vatikanum die Auffassung sehr deutlich, daß die Kirche nicht nur eine soziologisch bedingte und erfassbare, institutionelle menschliche Gemeinschaft ist, sondern daß sie ihren Anfang und ihre Grundlegung durch die Wirkung des Dreieinigen Gottes, bzw. Christi und des Hl. Geistes erfährt und daß die Christen, als Glieder dieser Heilsgemeinschaft, auch in die Gemeinschaft mit dem Dreieinigen Gott treten.¹⁶

Die Verwendung des Begriffs *sacramentum* in den Konzilsdokumenten muß daher im Sinne des biblischen und patristischen Begriffs Mysterium betrachtet werden und weniger im Sinne des eher juristischen Begriffs von sacramentum eines Tertullian oder der späteren scholastischen Entfaltung in der Sakramententheologie. Deshalb meint auch G. Philips, daß mit dem Begriff Mysterium und dessen »lateinischem Äquivalent Sakrament« »die Kirche in engem Zusammenhang mit dem erhabenen Mysterium der Heiligsten Dreifaltigkeit als ihrer lebendigen Quelle — ein altes Thema der Kirchenväter — steht.«¹⁷ Auch Grillmeier betont: »Das ‚Mysterium der Kirche‘ als I. Kapitel von ‚Lumen Gentium‘ erstrebt bewußt eine Synthese, die schon im biblisch-patristischen Sinn des Wortes Mysterium enthalten ist.«¹⁸ Und noch weiter kommentiert er Art. 1 mit der Feststellung, daß die Konstitution auch mit dem Begriff sacramentum den »Anschluß an die patristische und an die moderne Ekklesiologie findet«,¹⁹ und daß die Konstitution den »erweiterten Sinn« vom Sakrament voraussetzt.²⁰

¹⁴ *LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil III, S. 421.

¹⁵ Vgl. J. Karmiris, Zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: Stimmen der Orthodoxie. Zu Grundfragen des II. Vatikanums, hg. v. D. Papandreou, Wien—Freiburg—Basel 1969, S. 57 f. St. Harkianakis, *Τὸ περὶ Ἐκκλησίας Σύνταγμα τῆς Β' Βατικανῆς Συνόδου*, Thessaloniki 1969, S. 115 f. Ders., Orthodoxe Kirche und Katholizismus. Ähnliches und Verschiedenes, München 1975, S. 48. P. Rodopoulos, *Ἡ ἱεραρχικὴ ὀργάνωσις τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὸ περὶ Ἐκκλησίας Σύνταγμα τῆς Β' ἐν Βατικανῷ Συνόδου (Ὁρθόδοξος θεώρησις)*, Thessaloniki 1969, S. 13.

¹⁶ *LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, S. 157 f. Vgl. dazu B. Riaux, Das Mysterium der Kirche im Lichte der Schrift, in: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hg. v. G. Barauna, Bd. I, Freiburg u. a. 1966, S. 199 ff. Th. Strothmann, Die Kirche als Mysterium, in: *De Ecclesia, Beiträge . . .*, S. 236 ff. Mehr über den sakramentalen Charakter der Kirche siehe in: Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1983, mit wichtigen Beiträgen von H. Döring, H. J. Schulz, G. Gaßmann u. a. Vgl. W. Beinert, Das Bild von der Kirche nach den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils, *Die Römisch-Katholische Kirche*, hg. v. W. Löser, Frankfurt 1986, S. 18 f.

¹⁷ G. Philips, Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, *LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, Sonderausgabe, Freiburg—Basel—Wien 1986, S. 142.

¹⁸ A. Grillmeier, Kommentar, S. 157.

¹⁹ *Ebd.*

²⁰ *Ebd.*

Es handelt sich also dabei nicht um eine zufällige Formulierung des II. Vatikanums, sondern um eine vollbewußte Handlung, wenn man in Erinnerung ruft, daß eine Ersetzung des Kapitels »Wesen der streitenden Kirche« durch das »Mysterium der Kirche« im zweiten Entwurf des Konzilstextes nicht ohne Schwierigkeiten erfolgte.²¹ Diese Ersetzung bedeutet, so protestieren manche Konzilsteilnehmer, die »die biblische Sprache weniger gewohnt waren«²² und einen »stark eingeschränkten Sinn vom Mysterium hatten«,²³ eine Verkennung der Sichtbarkeit der Kirche in ihrer konkreten Existenz auf Erden und eine Flucht in die unsichtbare Kirche.²⁴ Dagegen ist aber zu sagen, daß mit der Verwendung des Begriffs Mysterium bzw. Sakrament für die Kirche und mit der inhaltlichen Auffassung der Kirche als Mysterium die Ekklesiologie keinesfalls auf ihre vertikale, transzendente Dimension verkürzt wird auf Kosten ihrer horizontalen, weltimmanenten Dimension, sondern dadurch wird ihre ganzheitliche Dimension in den Vordergrund gestellt. Denn Kirche ist tatsächlich nicht nur eine institutionelle Organisation, sondern eine Heilsgemeinschaft, ein lebendiger Organismus, der seinen Ursprung, seine Quelle im Dreieinigen Gott hat.²⁵

Kirche ist die Verwirklichung des ewigen Ratschlusses Gottes, der göttlichen *οἰκονομία* für die Erlösung des ganzen menschlichen Geschlechtes, die Realisierung auf Erden und die »Offenbarung des Mysteriums, das vor ewigen Zeiten verborgen war.«²⁶

Bezeichnend für diese Heilsökonomie sind auch die Stellen im Epheser- und Kolosserbrief. Deshalb hat H. Vorgrimler recht, wenn er dazu bemerkt: »Im Epheser- und Kolosserbrief bezeichnet ‚mysterion‘ nicht ein Geheimnis, sondern die Heilsabsichten Gottes, wie er sie im Zug seiner oikonomia offenbarte und verwirklichte. Ihre volle Offenbarung und erstmalige Verwirklichung erfolgte in Jesus Christus (Eph 1,9f; 2,11–3,13; Kol 1,20.26f.; 2,2).«²⁷

Wenn dieses soteriologische Fundament richtig gesehen wird, dann haben wir eben in dieser Heilsgemeinschaft, in der Kirche, das Mysterium der Barmherzigkeit und der Liebe Gottes, »der uns ja erlöst und berufen hat durch seinen heiligen Ruf, nicht auf Grund unserer Werke, sondern auf Grund seines freien Ratschlusses und seiner Gnade, die uns geschenkt wurde in Christus Jesus vor ewigen Zeiten.«²⁸ Dieser soteriologische Hintergrund des Mysteriums der Kirche läßt das Mißverständnis der Einseitigkeit zugunsten der unsichtbaren Dimension der Kirche auf Kosten des konkreten Menschenbezugs nicht zu.²⁹ Denn erlöst werden muß der Mensch dieser Welt. Und gerade »für uns und

²¹ Vgl. G. Philips, Die Geschichte der dogmatischen Konstitution, ebd. Vgl. St. Harkianakis, *Τὸ περὶ Ἐκκλησίας*, S. 115, Anm. 1.

²² G. Philips, ebd.

²³ A. Grillmeier, a. a. O., S. 157.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. W. Beinert, a. a. O., S. 31.

²⁶ Röm 16,25–26.

²⁷ H. Vorgrimler, Sakramententheologie, Düsseldorf 1987, S. 45.

²⁸ 2 Tim 1,9. Vgl. Johannes von Damaskus, in: Eph 3: PG 95,836: »Τοῦτο δὲ τὸ Μυστήριον, φησὶν, οὐχ ὕστερον παρὰ τῷ Θεῷ ἐπεσκέφθη ...«.

²⁹ Vgl. L. Boff, Kirche, Charisma und Macht, Düsseldorf 1985, S. 147: »Sakramentum bringt die spannungsreiche Einheit zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen zum Ausdruck.«

für unser Heil« ist das Wort Gottes Mensch geworden, wie es im Nizänokonstantinopolitanum heißt. Auch im 1 Tim 3,16 lesen wir: »Und fürwahr! Groß ist das Mysterium unseres Glaubens. Er (Gott) wurde im Fleische geoffenbart, gerechtfertigt im Geiste, geschaut von den Engeln, verkündet den Völkern, geglaubt in der Welt, erhöht in Herrlichkeit.«³⁰ Die Parallelität: Mysterium Christi — Mysterium Kirche drängt sich auf. Der Mensch und sein Schicksal in dieser Welt bis zu seiner Rückkehr in die Herrlichkeit Gottes sind und bleiben der Mittelpunkt der Liebe Gottes auch in dieser »inkarnierten« und »gekreuzigten« Kirche. J. Singer kommentiert Art. 2—5 der Kirchenkonstitution folgendermaßen: »Ein Mysterium-Sacramentum besteht nun darin, daß sich der verborgene göttliche Liebeswille welthaft äußert, sich in der Welt offenbart. Aus dem Liebeswillen wird die Liebestat, aus dem Liebeswillen die Liebesgebärde. Kirche mit ihrem Herzstück Jesus Christus, der, von der Erde erhöht, alle an sich zieht (Joh 12,32), versteht sich in der Konzilsaussage als eine Liebestat, als ein Liebesdienst Gottes an seiner Welt zu ihrem Heil, insofern der Erhöhte seine Menschenbrüder und Schwestern zusammenführt, damit in der Communio mit ihm und untereinander ihre Menschwerdung gelinge. Oftmals gebraucht in diesem Zusammenhang der lateinische Konzilstext die Ausdrücke *communio* und *communicare*. Communio ist die Konkretheit des Mysterium-Sacramentum.«³¹ In diesem Sinn spricht W. Beinert von der »kommunionalen Konkretion« der Kirche durch das II. Vatikanum.³²

Deshalb wird auch im Konzil festgestellt, daß die sichtbare und die unsichtbare Kirche eine Wirklichkeit, ein Ganzes bilden.³³

Der Athener Theologe Karmiris kommentiert voll Freude diese Feststellung des II. Vatikanum, denn ein orthodoxer Theologe bzw. Christ glaubt, »daß die Kirche tatsächlich ‚Mysterium‘ ist, welches mit dem Mysterium der göttlichen Inkarnation verknüpft ist, dieser geheimnisvoll-unaussprechlichen Einigung des Göttlichen mit dem Menschlichen im Logos, des inkarnierten Gottes mit den erlösten Gliedern seines Leibes, des himmlischen und unsichtbaren Teiles der Kirche mit dem irdischen und sichtbaren.«³⁴

Die Sichtbarkeit und die Wirkung der Kirche in dieser Welt und für den konkreten Menschen wird durch die Erklärung des Begriffs Sakrament im Art. 1 der Kirchenkonstitution noch deutlicher. Die Kirche ist »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.«³⁵ Der Begriff Mysterium bzw. Sacramentum kann also hier nicht abstrakt, ohne Berücksichtigung des Menschen verstanden werden. »Die Absicht der Konstitution ist es nun, im Sinne dieses alten Sprachgebrauchs (»Darunter wird die gesamte Heilsökonomie verstanden«) der Kirche eine sakramentale Zeichenhaftigkeit und Werkzeuglichkeit im Ganzen der göttlichen Heilsökonomie für die gesamte Menschheit und ihre Geschichte zuzuschreiben.«³⁶

³⁰ Vgl. St. Harkianakis, a. a. O., S. 116.

³¹ J. Singer, Kirche als Communio, *Ordensnachrichten* 26 (1987) 25.

³² W. Beinert, a. a. O., S. 34.

³³ Vgl. Kirchenkonstitution, I, 8, *LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, S. 171.

³⁴ J. Karmiris, Zur dogmatischen Konstitution, S. 57. Vgl. Ders., *Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία*, Athen 1973, S. 178 f.

³⁵ A. Grillmeier, a. a. O., S. 157.

³⁶ A. Grillmeier, Kommentar zum I. Kapitel, a. a. O., S. 157.

Eine genauere Umschreibung der Begriffe »Zeichen« und »Werkzeug« wird im Text der Konstitution und im Kommentar nicht gegeben. Und es ist bekannt, daß diese Begriffe in der ökumenischen Diskussion, aber auch schon früher im Verhältnis der evangelischen und römisch-katholischen Sakramententheologie mit unterschiedlichen Ergebnissen diskutiert wurden.

Diese Begriffe kommentiert und erklärt orthodoxerseits St. Harkianakis, der jetzige Erzbischof von Australien, der zunächst grundsätzlich meint, durch diese Begriffe werde die Gefahr vermieden, daß man die Kirche als unsichtbar, unbekannt und unbestimmbar versteht, eine Gefahr, die durch den Gebrauch des Begriffs »Mysterion« vielleicht möglich wäre.³⁷ Konkreter stellt er dann fest, daß der Begriff »Zeichen«, *σημεῖον*, mit seinem biblischen Inhalt nicht nur die Sichtbarkeit und die Historizität der Kirche und deren Existenz im konkreten Raum und in der konkreten Zeit zum Ausdruck bringt, sondern auch die Gegenwart Gottes unter den Menschen und dessen Allmacht und Freiheit bezeugt. Damit wird die Kirche als der »kat' exochèn Ort der Wunder Gottes« charakterisiert. St. Harkianakis untermauert seine Interpretation, indem er auf die Begriffe »τέρατα καὶ σημεῖα« des Neuen Testaments verweist, wodurch eben die wundertätige, allmächtige und vom Menschen unvorhersehbare Wirkung Gottes in der Geschichte ausgedrückt wird.³⁹ Der Begriff »Werkzeug« bedeutet, nach Harkianakis, nicht nur das Unersetzbare der Kirche für das Heil, sondern auch die Grenzen ihres Wertes, damit sie nicht in die Versuchung der Selbstgefälligkeit und des Narzißmus verfällt und ohne die vertikale Dimension zu einer horizontalistischen Institution dieser Welt wird. Die Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern eben Mittel, das zum Vater führt.⁴⁰ Somit kann gesagt werden, daß das II. Vatikanum mit diesen Begriffen die Kirche in ihrer ganzheitlichen Dimension gesehen hat, in der das Vertikale und das Horizontale, das Göttliche und das Menschliche, das Charismatische und das Institutionelle, das Unsichtbare und das Sichtbare in einer harmonischen Einheit verbunden wurden. Das bedeutet also auch für den orthodoxen Theologen der Mysteriencharakter der Kirche, den das II. Vatikanum zum Ausdruck bringen wollte, und so muß man auch den Begriff Sakrament bzw. Ursakrament usw. für die Kirche verstehen. Auch evangelischerseits stellt neuerdings F. Hahn fest, daß dieser neue sakramentale ekklesiologische Aspekt durch das Vatikanum II und durch die bisherige römisch-katholische Theologie »auch für das ökumenische Gespräch von erheblicher Bedeutung ist.«⁴¹

Natürlich gibt es auch evangelischerseits zurückhaltende bzw. ablehnende Positionen, wie z. B. die von Eberhard Jüngel, der m. E. seine Ablehnung zur sakramentalen Ekklesiologie mit der Ablehnung des scholastischen Sakramentbegriffs begründet, nach dem

³⁷ St. Harkianakis, a. a. O., S. 116f.

³⁸ A. a. O., S. 117.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd. Vgl. dazu H. Vorgrimler, a. a. O., S. 47f. Dort auch die Verweise auf neuere katholische und evangelische Literatur.

⁴¹ F. Hahn, Sakramentales Leben und Amt. Bibeltheologische Grundlegung, *Ökumenisches Forum* 9 (1986) 71. Über mehrere Reaktionen evangelischerseits vgl. H. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, S. 53 mit Verweisen auf W. Beinert, H. Döring mit weiterer Literatur.

die Handlung der Kirche bzw. des Priesters mit der Handlung Christi identifiziert wird, so daß »die realsymbolische Repräsentation Jesu Christi durch die Kirche um *opera* der Kirche zu handeln scheint«, wie Jüngel meint.⁴² Das Anliegen Jüngels und seine Ablehnung der sakramentalen Ekklesiologie muß man also verstehen als Ablehnung der scholastischen Theologie, »damit Gott selbst im gottesdienstlichen Handeln der Kirche als das eigentliche Handlungs-Subjekt erfahrbar wird, mit dem sich weder der handelnde Priester noch die handelnde Gemeinde gleichzuschalten hat«.⁴³ Es mag sein, daß in der scholastischen Sakramententheologie das Handlungs-subjekt verschoben zu sein scheint zugunsten der handelnden Kirche, ist aber diese Gefahr in der Mysterientheologie auch vorhanden? M. E. nicht. Denn gerade in der Mysterientheologie bzw. Mysterium-Ekklesiologie wird die Bi-Dimensionalität der Kirche sehr deutlich anerkannt und ihr Ursprung beim Dreieinigen Gott und seiner, eben des Dreieinigen Gottes, Wirkung. Ich meine, diese Aspekte, wie bereits erwähnt, sind doch in der Kirchenkonstitution wie auch in anderen Dokumenten des II. Vatikanums vorhanden.

Es muß aber trotzdem nochmals erwähnt werden, daß der Begriff Sakrament in der Sakramententheologie doch belastet ist und deshalb mißverstanden werden kann. Aus diesen Gründen schlägt St. Harkianakis in einer anderen Arbeit vor, den Begriff Sakrament in der Ekklesiologie zu vermeiden, und er meint, daß »es angebracht wäre, die Kirche anstatt als Ursakrament⁴⁴ lieber als Urmysterion zu bezeichnen, zumal das griechische Wort in der deutschen theologischen Sprache seit langem dasselbe Bürgerrecht besitzt wie das lateinische.«⁴⁵ Was hier in der Ekklesiologie von St. Harkianakis gewünscht wird, wird von mehreren Theologen des Westens auch im Bereich der Sakramententheologie dringend gefordert, denn dort ist das Problem deutlicher und geläufiger. Aber darüber noch später.

Wie dem auch sei, wichtig ist die neue Haltung und Einstellung, die durch das II. Vatikanum erreicht wurde. Es geht primär um das Verständnis, das heute bewußter gemacht werden muß und nicht so sehr, obwohl nicht unwichtig, um die Sprache allein. Mysteriencharakter oder sakramentaler Charakter der Kirche innerhalb der römisch-katholischen Theologie heute, bedeutet also Haltungsänderung, Auflockerung des verrechtlichten Charakters der Kirche, Annäherung an die orthodoxe Auffassung, bzw. an die Auffassung, die »zum Ursprünglichsten der ungeteilten christlichen Kirchen gehört«,⁴⁶ und schließlich einen wichtigen ökumenischen Beitrag — obwohl ökumenisch noch umstritten.⁴⁷ Natürlich will ich nicht sagen, daß damit alle noch vorhandenen schwerwiegenden ekklesiologischen Probleme gelöst wurden. Auf alle Fälle stellen wir hier einen wichtigen Schritt, einen Ausgangspunkt für die weiteren Schritte zur Behandlung und Lösung der ekklesiologischen Strukturprobleme fest.

⁴² E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, *ZThK* 80 (1983) 443.

⁴³ Jüngel, a. a. O., S. 447.

⁴⁴ Mit Verweis auf O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt/a. M. 31963.

⁴⁵ St. Harkianakis, Die ekklesiologische Bedeutung von Taufe und Firmung, Taufe und Firmung, hg. v. E. Chr. Suttner, Regensburg 1971, S. 74.

⁴⁶ H. J. Schulz, Die sakramentale Struktur der Kirche in orthodoxer Sicht, in: Die Sakramentalität der Kirche, S. 126.

⁴⁷ Vgl. W. Löser, »Lehrverurteilungen — Kirchentrennend«? Überlegungen ..., *Catholica* 41 (1987) 190.

Die Mysterien-Ekklesiologie nahm auch die außerordentliche Bischofssynode in Rom vom 24. November bis 8. Dezember 1985 auf und konkretisierte sie deutlicher in der Communio-Ekklesiologie.⁴⁸

Die außerordentliche Bischofssynode in Rom hatte nach den eigenen Worten im Schlußdokument die »Feier, Prüfung und Förderung des Zweiten Vatikanischen Konzils« zum Ziel.⁴⁹ Damit wird ausgedrückt, daß auch die Frage nach der Mysterien-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums hier aufgenommen und konkretisiert wurde. So wird bei dieser Synode im ersten Kapitel »das Geheimnis der Kirche« behandelt. Auf der Basis des trinitarischen, christologischen und pneumatologischen Inhaltes des christlichen Glaubens wird die Kirche fast mit den Worten des 1. Art. der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums »gleichsam als Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug der Gemeinschaft mit Gott und auch der Gemeinschaft und Versöhnung der Menschheit untereinander«⁵⁰ bezeichnet. In einer sehr deutlich ausgesprochenen, selbstkritischen Weise lehnt die Synode die »falsche, einseitige nur hierarchische Sicht der Kirche« ab, wie auch die andere »ebenfalls einseitige soziologische Konzeption«.⁵¹ Damit ist klar geworden, was das Konzil und diese Synode mit dem Begriff Mysterium für die Kirche meinten. Die Kirche hat eine doppelte Dimension, die göttliche und die menschliche. Es wurde bereits erwähnt, daß die Begriffe »Zeichen« und »Werkzeug«, die auch vom II. Vatikanum verwendet wurden, diese doppelte Dimension der Kirche meinen.

Durch die »Communio-Ekklesiologie«, die ab dem Kapitel 6 des Schlußdokumentes »Die Kirche als ‚Communio‘«, immer wieder sehr stark betont wird,⁵² auch im Zusammenhang und mit besonderer Wertschätzung der ostkirchlichen Communio-Ekklesiologie,⁵³ und mit dem letzten Kapitel »Die Sendung der Kirche in der Welt«⁵⁴ mit ganz konkreten Hinweisen und Empfehlungen für die Aufgabe der Kirche in der Welt und für den konkreten Menschen in seinen Problemen, in seinen Nöten, in seinem Hunger, in seiner Unterdrückung usw. wird doch eindeutig klar, daß die Bischofssynode mit der Mysterien-Ekklesiologie nicht einseitig die vertikale Dimension auf Kosten der horizontalen hervorgehoben hat, und daß man nur so auch das II. Vatikanum verstehen kann.

Auch die »Botschaft an die Christen in der Welt«, die von den Synodalen nach dieser außerordentlichen Bischofssynode herausgegeben wurde, faßt die Inhalte des Schlußdokuments zusammen und manifestiert die gleichen, von der Mysterien-Ekklesiologie herausgearbeiteten Auffassungen über die zwei Dimensionen der Kirche, die vertikale und die

⁴⁸ Vgl. J. Singer, Kirche als Communio ..., S. 25.

⁴⁹ Zit. nach: Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper, Freiburg-Basel-Wien 1986, S. 19.

⁵⁰ Schlußdokument, II, A, 2, in: Die Dokumente, S. 25. Im Kapitel über die »Kirche als ‚Communio‘ wird auch gesagt, daß die Kirche »gleichsam ein Sakrament ist, das heißt Zeichen und Werkzeug der Einheit, Versöhnung und des Friedens zwischen Menschen, Nationen, Klassen und Völkern«. Schlußdokument, II, 6, 2, Die Dokumente, S. 34.

⁵¹ Schlußdokument, a. a. O., S. 26

⁵² Schlußdokument, a. a. O., S. 33 ff.

⁵³ Ebd. Vgl. auch Schlußdokument, II, 6, 3, Die Dokumente, S. 35.

⁵⁴ Schlußdokument D, in: Die Dokumente, S. 40 ff.

horizontale.⁵⁵ Mit der Aufforderung: »Das Geheimnis der Kirche begreifen lernen«;⁵⁶ mit der Erkenntnis: »Brüder und Schwestern, wir erleben in der Kirche mit euch zusammen eindringlich die gegenwärtige Krise der Menschheit und ihr Drama«;⁵⁷ und schließlich mit der offenen Erklärung und Bereitschaft zur Weltverantwortung und Solidarität mit den Leidenden⁵⁸ wird nochmals evident, daß die mehrfach ausgesprochenen Befürchtungen,⁵⁹ nicht gerechtfertigt waren. Natürlich kann nicht gesagt werden, daß damit die Arbeit getan war. Deshalb bleibt noch die Hoffnung auf Umsetzung in die Praxis überall dort, wo noch nichts getan wurde und die Hoffnung auf Intensivierung all dessen, was im Bereich der Kirche bereits im Gange ist.

In seinem Kommentar zu diesem Schlußdokument hat W. Kasper recht, wenn er betont, daß durch die Mysterien-Ekklesiologie keine »falsche Spiritualisierung«, auch kein »neuer kirchlicher Triumphalismus« angezielt wurde,⁶⁰ denn, wie er schon vorher feststellte, die »Betonung der Dimension des Mysteriums steht also nicht gegen die Sendung der Kirche in der Welt, sie stellt vielmehr deren Fundament dar, ohne welches der Einsatz für den Menschen ohne letzte Begründung wäre und zu einer bloßen Fiktion würde.«⁶¹

Die Auffassung von der Mysterien-Ekklesiologie ist natürlich keine Erfindung des II. Vatikanums, das selbst auf Cyprian hinweist,⁶² noch weniger der außerordentlichen Bischofssynode in Rom aus dem Jahre 1985. Abgesehen von der Patristik finden sich in der neueren katholischen Theologie viele Stimmen, die die Annahme nicht nur des Begriffs, sondern vielmehr des Inhalts dieser Auffassung vorbereitet haben, trotz der immer noch vorhandenen Schwierigkeiten. Auch Konzilsbegleitung und Konzilsrezeption tragen mehrere Stimmen dazu bei. Einige Beispiele dazu. Schon bei den dritten »Salzburger Hochschulwochen im August 1933 hielt der Abt Ansgar Vonier aus England drei Vorlesungen unter dem Titel »Das Mysterium der Kirche«.⁶³ Yves Congar sprach auch 1941 von Mysterium der Kirche.⁶⁴ Der Grundbegriff Mysterium bzw. sacramentum wird dann mit verschiedenen Eigenschaftsworten bereichert, um einerseits den Mysteriencharakter intensiver zu betonen, andererseits um den Unterschied zwischen der Kirche und den (sieben) Sakramenten zum Ausdruck zu bringen. O. Semmelroth sprach vom »Ursakrament«⁶⁵ und vom »Wurzelsakrament«.⁶⁶ Karl Rahner sprach auch vom »Ursakrament«⁶⁷

⁵⁵ Schlußdokument D, a. a. O., S. 9–16

⁵⁶ Schlußdokument D, a. a. O., S. 11.

⁵⁷ Schlußdokument D, a. a. O., S. 14.

⁵⁸ »In diesen Tagen unserer Versammlung und des gegenseitigen Austausches tragen wir intensiver die Last menschlichen Leidens mit. Jeder von uns Bischöfen fühlt sich unmittelbar einer jeden Nation und einem jeden von euch solidarisch.« A. a. O., S. 15.

⁵⁹ Vgl. den Kommentar von W. Kasper, Die Dokumente, S. III, Anm. 10.

⁶⁰ Die Dokumente, S. 76.

⁶¹ A. a. O., S. 72.

⁶² Epist. 69,6: PL 3,1142.

⁶³ A. Vonier, Das Mysterium der Kirche, Salzburg 1934.

⁶⁴ Y. Congar, Esquisses du Mystère de l'Eglise, Paris 1941.

⁶⁵ O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt ³1963. Vgl. auch LThK, Bd. 10, 568 f.

⁶⁶ O. Semmelroth, Die Kirche als Wurzelsakrament, MySal IV/1, Einsiedeln 1972, S. 318 ff.

⁶⁷ K. Rahner, Kirche und Sakramente (QD 10), Freiburg—Basel—Wien 1960, S. 11 ff.

und vom »Grundsakrament«⁶⁸ was neuerdings auch H. Vorgrimler⁶⁹ und Georg Kraus⁷⁰ aufnehmen. Leo Scheffczyk behandelt die Kirche als »Ganzsakrament«.⁷¹ E. Jüngel will nicht die Kirche »Ursakrament« nennen, sondern Jesus Christus selbst,⁷² worin auch H. Vorgrimler der gleichen Meinung ist.⁷³ Diese Differenzierung ist bereits »fest in der katholischen Ekklesiologie verankert«.⁷⁴

Anschließend möchte ich noch einige Stimmen zur Mysterienekkleziologie ein wenig genauer besprechen.

H. Fries liegt auf der Linie des II. Vatikanums und der Außerordentlichen Bischofssynode in Rom 1985, was die Mysterien-Ekklesiologie betrifft, zugleich aber bemüht er sich in selbstkritischer Weise, einige Mißverständnisse, die mit den Begriff »Mysterium« entstehen könnten, klarzustellen. Tatsächlich kann ich seine Sorgen und Klarstellungen teilen. Mysterium bedeutet für die Kirche nicht etwas Rätselhaftes, auch nicht, daß es eines Tages »kraft höherer Intelligenz aufgehoben würde«.⁷⁵ Mysterium bedeutet für die Kirche auch nicht ein »Deckwort«, eine Art Schutz, gegen die keine Anfragen, auch keine Kritik möglich wären.⁷⁶ Schließlich wäre das Wort Mysterium nicht nur »mißverständlich, sondern gefährlich und verhängnisvoll«,⁷⁷ wenn diese Bezeichnung für die Kirche nur »zur Fluchtbürg würde« und sie daher alle konkreten Probleme, drängenden Sorgen und Aufgaben zurückstellen würde.⁷⁸ Für H. Fries ist die Kirche (genauso wie für viele seiner Kollegen) als Mysterium soteriologisch zu verstehen und mit dem ewigen Ratschluß Gottes für das Heil der Menschen sehr eng verbunden: »Sie ist in diesem Heilsratschluß Gottes vorgesehen und in ihn einbezogen.«⁷⁹ Er sieht die Kirche als Sakrament in ihrer Ganzheit und Bi-Dimensionalität. Dadurch wird einerseits die Vertikalität der Kirche ausgedrückt, d. h. die Kirche »als Zeichen für die Vereinigung der Menschheit mit Gott«, die schließlich »auch die tiefste Begründung der Horizontalität ist«.⁸⁰ Also hat auch er keine Angst, die Mysterien-Ekklesiologie würde einseitig die vertikale Dimension der Kirche überbetonen. Im Gegenteil: Der »Werkzeug«-Charakter realisiert sich in »Martyria, Leiturgeia und Diakonia«.⁸¹

⁶⁸ K. Rahner, Was ist ein Sakrament?, E. Jüngel/K. Rahner, Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung, Freiburg 1971, S. 75.

⁶⁹ H. Vorgrimler, Sakramententheologie, Düsseldorf 1987, S. 47.

⁷⁰ Vgl. G. Kraus, Siebenzahl und Einsetzung der Sakramente, Perspektiven zur Lösung einer katholisch-lutherischen Differenz, *Catholica* 41 (1987) 220.

⁷¹ L. Scheffczyk, Die Kirche — das Ganzsakrament Jesu Christi, in: Christusbegegnung in den Sakramenten, hg. v. H. Luthé, Kevelaer 1981, S. 63 ff.

⁷² E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, S. 436.

⁷³ H. Vorgrimler, Sakramententheologie, S. 44, G. Kraus, Siebenzahl, S. 219.

⁷⁴ O. H. Pesch, Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie, Verifikationen, FS f. G. Ebeling zum 70. Geburtstag, hg. v. E. Jüngel u. a., 1982, S. 334, Anm. 66.

⁷⁵ H. Fries, »Damit die Welt glaube«. Gefährdung, Ermutigung, Erneuerung, Frankfurt a. M. 1987, S. 249.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Fries, a. a. O., S. 250.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Fries, a. a. O., S. 251.

⁸⁰ Fries, a. a. O., S. 254 f.

⁸¹ Fries, a. a. O., S. 255.

Der bekannte Ökumeniker und Fundamentaltheologe schließt sich der Öffnung seiner Kirche an, und er hat diese Öffnung selbst mitgetragen, indem er auch ihre Aufgabe und ihren Dienst für diese Welt erkannt, wahrgenommen und sehr deutlich ausgesprochen hat. Die Kirche hat »den Dienst der Diakonie als Verwirklichung ihrer Sakramentalität in überzeugender und umfassender Weise wahrgenommen, obwohl man zu keiner Zeit sagen kann: Nun ist genug.«⁸² Dienst für die Armen, Unterdrückten, Leidenden, Verfolgten. All das erwähnt auch die Außerordentliche Bischofssynode und stellt einen Ist-, zugleich aber auch einen Sollzustand dar. Denn durch »diesen diakonischen Dienst gewinnt heute die Kirche gleichsam als Sakrament der Vereinigung mit Gott und der Einheit der Menschen ihre entscheidende Glaubwürdigkeit.«⁸³ Wenn die Kirche also diese Diakonie ausübt, verliert sie überhaupt nichts von ihrer Herkunft und ihrem Charakter als eine göttliche und menschliche Institution, als der Leib Christi. Im Gegenteil, in »diesen ihren Diensten erscheint die Kirche als das allumfassende Heilssakrament (LG 48), welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht.«⁸⁴

Wir können also auch mit H. Fries sagen, die Verwendung des Begriffs Mysterium für die Kirche und vielmehr noch die Anerkennung ihres Mysteriencharakters bedeutet die Anerkennung all ihrer Dimensionen und ihrer Funktionen als Weg und Mittel zur Vereinigung der Menschen mit Gott,⁸⁵ d. h. dadurch wird die Kirche weder verabsolutiert, noch als selbstherrlich,⁸⁶ noch als Selbstzweck betrachtet. Mysterium bedeutet: »Die Kirche ist nicht für sich selbst da.«⁸⁷ Darin scheint es doch zu einem Konsensus unter den Konfessionen gekommen zu sein.

Der Mysteriencharakter der Kirche ist auch für die orthodoxe Kirche nur in dieser Ganzheitlichkeit zu verstehen. Denn die Kirche hat ihre Lehre nicht nur als ein theoretisches Gerüst, sondern sie will es in einer Diakonie für den Menschen und seine Probleme realisieren. Diese Dimension orthodoxen Glaubens wurde oft nicht gesehen und konsequenterweise wurde eine orthodoxe Theologie und Kirche, vor allem im Westen, dargestellt, die nur auf das Jenseitige orientiert, den Menschen in dieser Welt gänzlich ignorierte. Als eine neuerliche Antwort darauf möchte ich hier einen Aufruf aller orthodoxen Kirchen anführen, wie er im November 1986 in einer panorthodoxen Konferenz formuliert wurde: »Getrennt von der diakonischen Sendung ist der Glaube an Christus sinnlos. Christsein bedeutet, Christus nachzufolgen und bereit zu sein, ihm im Schwachen, im Hungrigen und Unterdrückten und allgemein in jedem Hilfsbedürftigen zu dienen. Jeder andere Versuch, Christus unter uns real gegenwärtig sehen zu wollen, ohne ihn in dem zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie.«⁸⁸

Die ökumenische Relevanz der Wiederentdeckung der Mysterien-Ekklesiologie hebt besonders auch der Nachfolger von H. Fries in München, H. Döring hervor. Er stellt fest,

⁸² Fries, a. a. O., S. 257.

⁸³ Fries, a. a. O., S. 258.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Fries, a. a. O., S. 259.

⁸⁶ Fries, a. a. O., S. 260.

⁸⁷ Fries, a. a. O., S. 261, vgl. S. 265.

⁸⁸ Mehr dazu vgl. G. Larentzakis, Für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt von heute. Ökumenische und orthodoxe Aspekte, *Ökumenisches Forum* 10 (1987) 33–57, hier 53.

daß mit dieser Entwicklung innerhalb seiner Kirche nichts Neues entdeckt wurde, sondern die Auffassung der Kirchenväter wieder erkannt wurde,⁸⁹ und daß es vor dem II. Vatikanum katholische Theologen gegeben habe, vor allem im französischen Bereich (Congar, de Lubac u. a.),⁹⁰ die diese Auffassung vertreten und verbreitet haben. Als Wegbereiter des II. Vatikanums werden O. Semmelroth und K. Rahner eigens genannt.⁹¹ Döring urteilt sehr positiv über diese Entwicklung und wehrt sich dagegen, daß durch die Mysterien-Ekklesiologie die konkreten Probleme der Kirche verdeckt werden oder daß eine Einseitigkeit in der Ekklesiologie vorherrschend bleibt. Mit gut strukturierten und überzeugenden Überlegungen stellt er die positiven Konsequenzen für seine Kirche dar, die durch diesen seit dem II. Vatikanum zum »Schlüsselbegriff des Ekklesiologischen«⁹² gewordenen »Sakrament«-Begriff möglich geworden sind.

Auch Döring verwendet Sakrament und Mysterium synonym und abwechselnd und — wie ich meine — im Sinne des Begriffs *μυστήριον*. So z. B. auf S. 107: »Die Kirche als ‚Sakrament‘« und auf S. 108: »Die Kirche als Mysterium« mit Verweis auf das II. Vatikanum u. a. Er behandelt die Dokumente des II. Vatikanums, vor allem die Kirchenkonstitution und die neuere Literatur zum Thema und stellt eben die »Legitimation der sakramentalen Denkform«⁹³ in ihrer trinitarischen, christologischen und pneumatologischen Fundierung heraus, wodurch die so wichtige Communio-Ekklesiologie deutlich wird. Das ökumenische Anliegen von Döring wird auch in dieser Abhandlung sehr deutlich, und er stellt zu Recht mit Hinweisen auf orthodoxe Theologen, genau wie H. J. Schulz, fest, daß diese neuere Entwicklung in der katholischen Theologie nicht nur altkirchliches Glaubensgut aufgenommen habe, sondern auch der orthodoxen Theologie, die dieses alte Glaubensgut bis heute bewahrt hat, viel näher gekommen sei, was natürlich von großer ökumenischer Bedeutung ist.⁹⁴ Dies nicht nur wegen der Nähe zur orthodoxen Theologie, sondern vielmehr, weil dadurch viele ekklesiologische, ökumenische und sakrament-theologische Probleme entschärft und gelöst werden können.

Die ökumenische Relevanz betrifft auch das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den anderen Kirchen, trotz der notwendigen Diskussion über das »Für und Wider dieses ekklesiologischen Schlüsselbegriffs«.⁹⁵

Evangelischerseits betonte Erich Geldbach in seinem Artikel-Kommentar zur Außerordentlichen Bischofssynode in Rom, daß der Begriff Mysterium für die Kirche sinnvoll ist. Nachdem er zunächst erklärt, daß der Begriff Mysterium vieldeutig ist, und daß er mit Geheimnis nicht ganz adäquat wiedergegeben wird — wie bereits erwähnt —, versucht er eine Definition zu geben, die höchstwahrscheinlich bei den Synodalen im Hintergrund gewesen sein könnte: Mysterium »ist ein Oberbegriff, der eine Zusammenschau dessen erlauben soll, was als Heilsratschluß Gottes für die Menschheit in Christus sich ereignete

⁸⁹ H. Döring, Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz, Darmstadt 1986, S. 100f.

⁹⁰ Döring, a. a. O., S. 103.

⁹¹ Ebd.

⁹² Döring, a. a. O., S. 107.

⁹³ Döring, a. a. O., S. 112.

⁹⁴ Döring, a. a. O., S. 162.

⁹⁵ Döring, a. a. O., S. 163.

und durch die Kirche und ihre Sakramente den Gläubigen zugänglich wird. Die Kirche tritt so als gegenwärtige Vollzugsgestalt des Heilsratschlusses in Erscheinung. Sie wird selber zum Sakrament, zum Grundsakrament, wie Rahner sagte, das sich auf das Ursakrament, Christus, zurückführt.⁹⁶ Geldbach sieht auch die doppelte Dimension damit ausgedrückt und eine Berücksichtigung »des Hungers und des Durstes nach dem Transzendenten unter den Menschen heute, besonders der jungen Generation«⁹⁷, und dies, würde ich meinen, ist wohl überall ohne konfessionelle Unterscheidung festzustellen. Seine Schlußfolgerung ist daher auch richtig: »Es wäre also verfehlt, würde man die Mysterien-ekklesiologie einseitig als den Versuch bezeichnen, die Probleme der Welt ‚wegzuspirtualisieren‘.«⁹⁸

Die mit der Mysterien-Ekklesiologie verbundene ökumenische Relevanz sieht er besonders bei den orthodoxen Kirchen als gegeben, und er fragt sich, ob die »Mysterienekklesiologie« eines Jürgen Moltmann als Ausgangspunkt für weitere evangelische Überlegungen zugrunde gelegt werden soll. Moltmann schrieb nämlich: »Nicht Christus für sich, sondern Christus im Hl. Geist, nicht die Kirche für sich, sondern die Kirche Christi im Hl. Geist sollen das Mysterium oder ‚Sakrament‘ genannt werden.«⁹⁹ Diese Sicht von J. Moltmann kann m. E. tatsächlich als Diskussionsgrundlage dienen für das Gespräch mit der orthodoxen Kirche. Denn die Mysterien-Ekklesiologie befreit die Kirche von vielen im Laufe der Zeit entwickelten Einseitigkeiten und führt zu einer vielfältigen Synthese, die den Menschen in seiner ganzen Dimension und in seinem Verhältnis zum Dreieinigen Gott voll berücksichtigt.

In diesem Sinne der neuentdeckten Mysterien-Ekklesiologie durch das II. Vatikanum, die, wie erwähnt, eine Annäherung an die orthodoxe bzw. patristische Auffassung bedeutet, wurde auch das erste offizielle Dokument des theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche in Fürstenried bei München im Juli 1982 verabschiedet. Der Titel dieses sehr wichtigen Dokuments lautet: »Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Mysteriums der heiligen Dreieinigkeit.«¹⁰⁰ Die Verfasser des Dokuments sind sich dessen voll bewußt, daß sie »zusammen einen Glauben zum Ausdruck bringen, der die Fortsetzung des Glaubens der Apostel ist.«¹⁰¹ Das Mysterium der Hl. Dreieinigkeit durch das Mysterium Christi¹⁰² und die Wirkung des Hl. Geistes wird in der Eucharistiefeier manifestiert. Und wenn Eucharistie gefeiert wird, wird damit das verwirklicht, was die Kirche ist, nämlich Leib Christi.¹⁰³ Somit ist die Feier der Eucharistie »schlechthin der Kairos des Mysteriums«¹⁰⁴ und konkreter die Ver-

⁹⁶ E. Geldbach, Mysterien-Ekklesiologie. Zur Außerordentlichen Bischofssynode in Rom vom 24. November bis 8. Dezember 1985, MD 37 (1986) 1.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, S. 231.

¹⁰⁰ Deutsch u. a. s. Ökumenisches Forum 5 (1982) 155–165. In den meisten Übersetzungen wird, wie erwähnt, der letzte Teil des Titels mit »Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit« wiedergegeben.

¹⁰¹ Ökumenisches Forum, a. a. O., 155.

¹⁰² Ökumenisches Forum, a. a. O., 156.

¹⁰³ Ökumenisches Forum, a. a. O., 157.

¹⁰⁴ Ebd.

gegenwärtigung »des trinitarischen Mysteriums der Kirche«. ¹⁰⁵ Denn die Kirche findet »ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihr Ende in dem Mysterium des einen Gottes in drei Personen«. ¹⁰⁶

»Sakramenten«-theologische Konsequenzen

Diese Mysterien-Ekklesiologie hilft aber auch, die »Sakramenten«-Theologie selbst in einer neuen Sicht zu sehen und sie von manchen Einseitigkeiten und somit von manchen ökumenischen Belastungen und Problemen zu befreien, auf die sich nun der ökumenische Dialog zu konzentrieren scheint, wie u. a. auch W. Pannenberg feststellt. ¹⁰⁷

In der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums wird gleich am Anfang die doppelte Dimension der Kirche zum Ausdruck gebracht, die göttliche und die menschliche und zwar in enger Verbindung mit der Eucharistiefeyer als Mittelpunkt und Realisierung des Lebens der Gläubigen und als Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi. Darin wird das »eigentliche Wesen der wahren Kirche« gesehen. ¹⁰⁸ Man sieht also hier, daß ein »weiterer« Kirchenbegriff zugrundegelegt wird, der dann im 1. Kapitel noch deutlicher auf das Heilswerk Christi fundiert wird, »besonders durch das Pascha-Mysterium«. ¹⁰⁹ Aus dem Christus-Mysterium kommt das Kirchen-Mysterium. »Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen.« ¹¹⁰ Die deutsche Übersetzung gibt das »mirabile sacramentum« richtig mit »wunderbarem Geheimnis« wieder und nicht mit »wunderbarem Sakrament«, sicherlich aus der zunehmenden Tendenz des Konzils, den Mysterien-Charakter der Kirche so ausdrücken zu wollen, wie er in der Kirchenkonstitution und in der Außerordentlichen Bischofssynode in Rom 1985 weiterentwickelt wurde. D. h. daß der Begriff *sacramentum* hier im Zusammenhang mit der Kirche in seiner ursprünglicheren, weiteren Bedeutung im Sinne des neutestamentlichen Begriffs Mysterium gesehen werden muß. So werden dann auch »sakramentale Handlungen« innerhalb dieses »Pascha-Mysteriums« nicht mehr als autonomisierte und isolierte Handlungen betrachtet, sondern als Ereignisse eines großen Ganzen in einer gegenseitigen Durchdringung »in der Kraft des Heiligen Geistes«. ¹¹¹ Konkreter werden hier, am Anfang der Liturgiekonstitution, nach der Eucharistiefeyer als

¹⁰⁵ Ökumenisches Forum, a. a. O., 158.

¹⁰⁶ Ökumenisches Forum, a. a. O., 160. Vgl. G. Larentzakis, Trinitarisches Kirchenverständnis, in: Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, hg. v. W. Breuning, Freiburg—Basel—Wien 1984, S. 88 ff. Ders., Die Heilige Dreieinigkeit und die Einheit der Kirche. Zum Münchener Dokument des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, in: Für Kirche und Heimat, FS F. Loidl, hg. v. seinen Freunden und Schülern, Wien—München 1985, S. 151 ff.

¹⁰⁷ Vgl. W. Pannenberg, Entwicklung und (Zwischen-)Ergebnisse der ökumenischen Bewegung seit ihren Anfängen, Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs, hg. v. H. Fries, Düsseldorf 1983, S. 29. G. Kraus, Siebenzahl und Einsetzung der Sakramente. Perspektiven zur Lösung einer katholisch-lutherischen Differenz, *Catholica* 41 (1987) 214.

¹⁰⁸ Vgl. Konstitution über die Heilige Liturgie, Vorwort, 2, *LThK*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, Sonderausgabe, Freiburg—Basel—Wien 1986, 15.

¹⁰⁹ Liturgiekonstitution, 1,5, *LThK*, I, 19.

¹¹⁰ *Ebd.*

¹¹¹ Liturgiekonstitution, 1,6, *LThK*, I, 21.

kirchenkonstitutiv — wie gesagt —, die Taufe und nochmals die Eucharistie in ihrer Mysterien-, doxologischen und pneumatologischen Dimension erwähnt, natürlich innerhalb der Kirche, der auch diese Dimension deutlicher zuerkannt wird. In dieser neueren dynamischeren Sicht wird also auch für die »Sakramente« der Begriff *sacramentum* und *sacramenta* verwendet, wie auch der Begriff *Mysteria* selbst.¹¹² Sehr deutlich wird es im 2. Kapitel der Liturgiekonstitution, das von der hl. Eucharistie handelt und den Titel trägt: »De sacrosancto Eucharistiae mysterio«.¹¹³

Es wäre vielleicht auch hier besser, wenn in der deutschen Übersetzung der Begriff Mysterium beibehalten würde, anstatt des Begriffs »Geheimnis«¹¹⁴ wie es an anderen Stellen geschehen ist. Die Übersetzung ist auch hier nicht einheitlich.¹¹⁵

Nach der etwas scholastischen Ausdrucks- und Darstellungsweise über die Sakramente — allerdings ohne die Siebenzahl zu erwähnen — und Sakramentalien¹¹⁶ wird doch der Zusammenhang aller Sakramente (und Sakramentalien) in ihrem christologischen Hintergrund sehr deutlich hervorgehoben. Das »Pascha-Mysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi« bildet die Quelle der Gnade im ganzen Leben der Christen.¹¹⁷

Anschließend werden hier noch einige Stimmen über die Bedeutung des Mysteriums — Sacramentum — im engen Zusammenhang mit der Ekklesiologie und der Sakramententheologie erwähnt.

In seinem neuen Buch über die »Sakramententheologie« bemüht sich H. Vorgrimler mit Nachdruck, die neueren »christologischen, pneumatologischen und trinitätstheologischen Voraussetzungen«, »die zum Verständnis der Sakramententheologie gegeben sein müssen«, hervorzuheben.¹¹⁸ Als Ausgangspunkt seiner Überlegungen betrachtet Vorgrimler das sakramentale Denken und den Begriff sakramental in einem viel weiteren und dynamischeren Sinn, in dem der ganzheitliche Aspekt zugrundegelegt wird,¹¹⁹ angefangen von der »Schöpfung und Erwählung als Sakrament«,¹²⁰ über »Jesus Christus als Ursakrament«¹²¹ im Sinne der neutestamentlichen Theologie des mysterion,¹²² über die »Kirche als Grundsakrament«¹²³ bis zur natürlichen Schlußfolgerung, daß eben dann die »Einzel-sakramente als aktualisierende Vollzüge des Grundsakraments« zu verstehen sind.¹²⁴ Mit dieser hier zusammengefaßten, neuen Sicht, die allmählich innerhalb der katholischen

¹¹² So z. B. in der Liturgiekonstitution, I, 17, *LThK*, I, 31: »die heiligen Mysterien«.

¹¹³ Liturgienkonstitution, a. a. O., 48.

¹¹⁴ Liturgienkonstitution, a. a. O., 49.

¹¹⁵ Vgl. auch Liturgiekonstitution, II, 48, *LThK*, I, 51. Auch im Kommentar von J. A. Jungmann wird deutlich, daß hier beide Male »Geheimnis« und »Mysterium« das gleiche meinen: das Mysterium der hl. Eucharistie. In: Ebd. *LThK*, I, 52.

¹¹⁶ Liturgiekonstitution 59, 60, *LThK*, I, 63.

¹¹⁷ Liturgiekonstitution 61, *LThK*, I, 63 f.

¹¹⁸ H. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1987, S. 29.

¹¹⁹ Vorgrimler, a. a. O., S. 41.

¹²⁰ Vorgrimler, a. a. O., S. 42.

¹²¹ Vorgrimler, a. a. O., S. 44.

¹²² »Die Bezeichnung Jesu Christi als Sakrament geht auf die neutestamentliche Theologie des mysterion zurück.« Vorgrimler, a. a. O., S. 45.

¹²³ Vorgrimler, a. a. O., S. 47.

¹²⁴ Vorgrimler, a. a. O., S. 55.

Theologie durch die Arbeiten mehrerer Theologen gewachsen ist, beginnt man die Auffassung der orthodoxen Kirche besser zu verstehen und zu akzeptieren. Vorgrimler gesteht allerdings ein, daß im Westen diese Auffassung der orthodoxen Kirche weitgehend unbekannt war: »Dabei war den Beteiligten zunächst nicht bewußt, daß die Ostkirchen immer schon die vorzügliche konkrete Verwirklichung der Kirche in der Eucharistiefeier gesehen hatten«. ¹²⁵ Hätte es früher eine andere Atmosphäre in den Beziehungen der zwei Kirchen gegeben und eine bessere theologische Zusammenarbeit, oder wäre es den Vertretern der Ostkirchen bei den verschiedenen Unionskonzilien gelungen, die ostkirchliche Sakramentsauffassung einzubringen, ¹²⁶ dann wären dadurch sicherlich viele theologische Fragen u. a. auch in der Sakramententheologie des Westens anders beantwortet worden. Trotzdem ist es erfreulich, daß jetzt die Situation doch viel besser geworden ist und daß wir uns gründlicher und effizienter zu verstehen beginnen.

Mit Hinweisen auf E. Schillebeeckx, K. Rahner u. a. zeigt Vorgrimler, wie die Einzelsakramente »wieder als Liturgie und nicht als Rechtsakte zu verstehen« sind ¹²⁷ und wie mit den Begriffen »vollziehen«, »aktualisieren«, »feiern« die starre Sakramentsauffassung verhindert wird. Der Rahmen der sakramentalen Heilsökonomie erlaubt die Fragen des Institutionellen und der absolut gesehenen Zahl der sieben Sakramente »nicht eins mehr, nicht eins weniger« zu entschärfen. ¹²⁸ Was übrigens auch im Osten, bei uns, im 2. Jahrtausend übernommen wurde, d. h. die Siebenzahl der Sakramente, und was so viele Mißverständnisse zwischen den Kirchen verursacht hat. Auch die so vehement vertretene Position der Rückführung aller Sieben Sakramente auf den historischen Jesus hat wiederum zusätzliche enorme Probleme im Westen im Dialog mit der evangelischen Kirche ¹²⁹ und auch im Verhältnis zwischen West- und Ostkirche verursacht. ¹³⁰

Diese neuere Auffassung, wie sie von H. Vorgrimler dargestellt wird, hilft tatsächlich, die Sakramententheologie von vielen Engpässen zu befreien, was sowohl innerhalb der römisch-katholischen Kirche als auch für die Ökumene wohltuend ist.

Philipp Harnoncourt, der Grazer Liturgiewissenschaftler, beschäftigt sich auch mit der Sakramentenlehre, und er bemüht sich ebenfalls intensiv innerhalb der katholischen Theologie, den mittelalterlichen Sakramentsbegriff von der Statik zu befreien, ihn in die Dynamik der göttlichen Wirkung hinzuführen. Deshalb spricht er von »der alten, viel zu statischen Definition der Sakramente«. ¹³¹ Anschließend gibt er eine Erklärung von der neueren Auffassung des Sakraments als Zeichen, allerdings, »wenn wir unter Zeichen nicht nur etwas Sachhaftes, sondern auch zeichenhaftes Handeln, und unter Gnade nicht

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Vorgrimler, a. a. O., S. 74: Bei den Unionsverhandlungen »mußten Vertreter dieser Ostkirchen Dekrete unterschreiben, die unter anderem die römisch-katholische Sakramentenauffassung enthielten ...«

¹²⁷ Vorgrimler, a. a. O., S. 57.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl. W. Breuning, Sakramente. Lehrverurteilungen im Zeitalter der Reformation und ihre Aufarbeitung heute, *Catholica* 41 (1987) 200 f.

¹³¹ Ph. Harnoncourt, Die Gegenwart des Mysteriums Christi in den Sakramenten. Entwurf eines Modells zur Sakramententheologie, Die Feier der Sakramente in der Gemeinde, FS H. Rennings, hg. v. M. Klöckner und W. Glade, Kevelaer 1986, S. 40.

nur bestimmte Heilsgaben, sondern die Selbstmitteilung Gottes insgesamt verstehen.«¹³² Damit macht Harnoncourt den wichtigen Schritt nicht nur zur Überwindung des Statischen und Dinglichen in der Sakramententheologie, die das ökumenische Gespräch hemmten, ja heute noch da und dort hemmen, sondern auch zur Neubesinnung und Stärkung des ursprünglichen Inhaltes des Begriffs *sacramentum*, wie er aus dem griechischen Begriff *μυστήριον* zu verstehen war: »Sacramentum ist im ursprünglichen christlichen Sprachgebrauch das lateinische Wort für den griechischen Begriff *μυστήριον*«. ¹³³ Auf alle Fälle ist es wichtig, den Inhalt der verwendeten Begriffe klarzustellen, denn mit demselben Begriff wird nicht immer dasselbe gemeint. Außerdem gibt es Unklarheiten, ob man über das Wort oder über die Sache spricht. Harnoncourt geht es um die Sache, betonte er in seinem Referat in der »Ökumenischen Akademie« in Graz vom 7.—8. November 1986. ¹³⁴ Auch in diesem Vortrag behandelt Harnoncourt die Sakramententheologie, ausgehend von der scholastischen Theologie mit der ihr eigenen Exaktheit und Systematik, entfaltet jedoch diese Theologie auf der Basis des Christumysteriums über das Kirchenmysterium unter der Wirkung des Hl. Geistes, bis er dann zu den Sakramenten kommt, die er als »Lebensvollzüge der Kirche« bezeichnet, also ähnlich wie H. Vorgrimler. Dabei ist es wichtig, daß durch das Mysterium Christi Gott selbst heilswirksam ist, was nicht nur für das rechte Verständnis der Sakramente, sondern auch für das ökumenische Gespräch von großer Bedeutung ist und deshalb nicht übersehen werden darf. ¹³⁵

H. J. Schulz befaßt sich eingehend auch mit der ostkirchlichen Sakramententheologie, kennt die verschiedenartigen Entwicklungen im Osten und Westen und bemüht sich, Konvergenzen bzw. Gemeinsamkeiten zu finden, wo sie oft zunächst nicht vermutet werden — so z. B. in der Theologie Karl Rahners —, ¹³⁶ um sie dann auch so zu artikulieren, daß sie für die Ökumene dienstbar gemacht werden. Im Zusammenhang mit unserem Thema sieht er die durch die Verwendung des Begriffs *sacramentum* für *μυστήριον* initiierte »Verständnisgeschichte«, »in der die Anklänge an die Bedeutung des profanen Begriffs (Fahnneneid, Kaution) in Richtung: *voluntaristische Setzung* einer actio, und: sakramentales Zeichen als *äußere Bedingung* des zu Bewirkenden, immer wieder durchschlagen.« ¹³⁷ Im Gegensatz dazu sieht Schulz im aus dem Griechischen stammenden Begriff *μυστήριον* die Priorität in der göttlichen Offenbarung und beim wirkenden Gott bzw. Hl. Geist selbst. Gerade dadurch ist einer »Verengung der sakramentalen Vollzüge auf das Tun des Amtsträgers schon von der Begrifflichkeit her ein Riegel vorgeschoben.« ¹³⁸ In weiteren Gegenüberstellungen zeigt Schulz die Differenzen bzw. theologisch-kirchlichen Vorteile der altkirchlichen bzw. ostkirchlichen Auffassung: *Sacramentum* wird vom *Menschen* gesetzt, *μυστήριον* kann nur im Zeichen erfahren werden; »Konsekration« wird

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Vgl. Ph. Harnoncourt, Sakramentales Leben und Amt. Sakramenten-theologische Grundlegung, *Ökumenisches Forum* 9 (1986) 81—107.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ H. J. Schulz, Karl Rahners Sakramententheologie: Zugang zu Ostkirche und Ökumene, *Wagnis Theologie*, Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, hg. v. H. Vorgrimler, Freiburg—Basel—Wien 1979, S. 405.

¹³⁷ Schulz, a. a. O., S. 412.

¹³⁸ Ebd.

vom Priester bewirkt, »Verwandeln der Gaben« geschieht durch die Wirkung Gottes.¹³⁹ Die Präferenz Schulz' für den altkirchlichen dynamischen Begriff *μυστήριον* und dessen Anwendung in der Sakramententheologie des Westens und in der Ökumene ist evident.

Evangelischerseits wurde die belastende Entwicklung der Sakramentenlehre auch durch die profane Bedeutung des Begriffs *sacramentum* als sehr einseitig empfunden, so daß es z. B. für K. Barth sehr schwer ist, das freie Handeln Gottes und die Wirkung der göttlichen Gnade darunter zu verstehen, gerade in einem Moment des kirchlichen Lebens, in dem sich etwas »sakramental« ereignet. Aus diesem Grunde ist seine Auffassung verständlich, wenn er meint, daß das Sakrament an sich nicht das Heil herbeiführt, sondern Gott bzw. der Hl. Geist: »An sich sind Taufe und Abendmahl geschöpfliche, menschliche Vorgänge wie andere. Wie sollten sie an sich und durch sich selber wirksam sein? Der Heilige Geist, Gott selber, bestätigt seine Wirklichkeit für uns durch diese Handlungen.«¹⁴⁰ Diese Auffassung ist sozusagen auch die Begründung für seinen Vorschlag, nachdem der Begriff *sacramentum* so stark belastet ist, auf ihn gänzlich zu verzichten: »Man kann sich freilich fragen, ob der Begriff der ‚Sakramente‘ nicht besser vermieden worden wäre, da er ein ungemein belasteter theologischer Begriff geworden ist und falsche Vorstellungen weckt.«¹⁴¹ Als Ersatz-Vorschlag nennt er die Sakramente »ereignishaft Zeugnisse«.¹⁴² Und während die Ablehnung des Begriffs *sacramentum* aus den bekannten Gründen verständlich gemacht wird, ist es doch nicht ganz verständlich, daß er auch den Begriff *Mysterium* ablehnt. Bezüglich der Taufe sagt er z. B.: »sie selbst ist aber kein Mysterium, kein Sakrament.«¹⁴³ Natürlich hat die Taufe ihr wirkendes Fundament nicht in sich selbst, sondern im Mysterium Christi, in seinem Tod, seiner Auferstehung und in der Ausgießung des Hl. Geistes,¹⁴⁴ und wenn man sie aus all dem und aus dem Glauben isoliert, vollzieht man eine leere und unwirksame Handlung; trotzdem kann man m. E. nicht den scholastischen, belasteten Begriff Sakrament mit Mysterium gleichsetzen, was K. Barth hier zu tun scheint.¹⁴⁵ Selbstverständlich steht der handelnde Gott hinter dem Begriff *μυστήριον*, wenn es sich im NT um das heilswirkende Leben Jesu, um seinen Tod und seine Auferstehung handelt und vor diesem Hintergrund die Taufe als Partizipation am Christusmysterium verstanden wird. Obwohl nun im NT der Begriff *Mysterium* nicht für kultische Handlungen verwendet wird, wird dieser Begriff für die »Sakramente« verwendet, denn sie sind eben nicht »kultische Handlungen«. Im Hintergrund »steht die jüdisch-christliche Urdeutung des Wortes *μυστήριον* im Sinn des von Ewigkeit her beschlossenen, nur durch göttliche Selbstmitteilung erfahrbaren Heilshandelns Gottes und (deshalb) konnte *μυστήριον* bei den griechischen Vätern — anders als *sacramentum* in der Begriffsgeschichte der abendländischen Theologie — niemals einfachhin Gattungsbegriff für

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ K. Barth, Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, München 1947, S. 91.

¹⁴¹ Barth, a. a. O., S. 89.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ K. Barth, Das christliche Leben. Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens. Die kirchliche Dogmatik IV, 4, Zürich 1967, S. II2.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Vgl. auch Barth, a. a. O., S. II8 f.

die zeichenhaften Handlungen bzw. die liturgischen Vollzüge der *sieben Sakramente* werden«. ¹⁴⁶

Aus den gleichen Gründen der Versachlichung lehnt K. Barth auch den Begriff des *Zeichens* ab als »irreführend, weil er einen falschen Kontrast zu ‚res‘ möglich macht, indem man an eine signifikative Sache denkt. Es geht aber hier nicht um eine Sache, sondern um einen Akt.« ¹⁴⁷ Wir haben aber auch gesehen, wenn man den Begriff *Zeichen*, *σημεῖον*, biblisch sehen will, kann man ihn aus seiner Sachlichkeit und Dinglichkeit befreien, was natürlich die Scholastiker nicht immer getan haben. Aus diesen Gründen sind heute viele Orthodoxe mit dem Begriff *Zeichen* in den Lima-Dokumenten sehr vorsichtig und fragen nach dessen genauerer Bedeutung. ¹⁴⁸

Der Begriff *mysterion* in seiner ursprünglichen, weiteren neutestamentlichen Bedeutung beginnt jedoch bei evangelischen Theologen, die mit großem Bedauern das allmähliche Zurücktreten bzw. Zurückdrängen dieses Begriffs beklagen, wieder an Aktualität zu gewinnen. W. Stählin z. B. schreibt in seinem Buch über das Mysterium: »Diese Schrift (d. h. sein Buch) rückt das Wort *mysterion* in die Mitte der Betrachtung und damit einen Ausdruck des Neuen Testaments, der in verhängnisvoller Weise aus dem Blickfeld der evangelischen Kirche und ihrer Theologie verschwunden ist.« ¹⁴⁹ Und noch weiter: »Es ist erstaunlich, wie ein Wort, das im Neuen Testament eine so große Bedeutung hat, so völlig aus dem Sprachgebrauch einer Theologie verschwinden kann, die sonst so eifrig ist, sich auf die Heilige Schrift zu berufen.« ¹⁵⁰ Er beklagt auch die Ersetzung des Begriffs *μυστήριον* durch *sacramentum*, denn »der spezifisch römische Begriff *sacramentum* hat sein eigenes Schwergewicht, und er ist in seiner von Anfang an stark juridischen Prägung ganz und gar ungeeignet, die Fülle und Weite dessen wiederzugeben, was das Neue Testament unter *mysterion* versteht.« ¹⁵¹

Diese Ersetzung des Begriffs im Westen betrachtet Stählin nicht nur als »ungenügend«, sondern auch als »irreführend«, und er hält sie als »Ursache dafür, daß nicht nur das Wort, sondern gerade das, was damit gemeint ist, aus dem Blickfeld der abendländischen Theologie weithin verschwunden ist.« ¹⁵² In seiner Beurteilung geht er aber noch härter weiter und sieht gerade diese Ersetzung, die nicht nur ein rein sprachliches Problem darstellt, sondern vielmehr eine Haltung und eine Mentalität des Westens verrät, als eine »falsche Übersetzung«, die »einer der verhängnisvollsten Unglücksfälle in der Geschichte der christlichen Sprache und damit der ganzen Kirchengeschichte ist, die Quelle für viel theologisches Unheil, das bis heute fortwirkt.« ¹⁵³

¹⁴⁶ H. J. Schulz, Die sakramentale Struktur, S. 129.

¹⁴⁷ K. Barth, Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, S. 89.

¹⁴⁸ Vgl. G. Limouris, 1982–1989: Das Lima-Dokument — Ein beschwerlicher Weg. Der Rezeptionsweg und die orthodoxe Kirche, *Ökumenisches Forum* 8 (1985) 344.

¹⁴⁹ W. Stählin, *Mysterium. Vom Geheimnis Gottes*, Kassel 1970, S. 9.

¹⁵⁰ *Ebd.*

¹⁵¹ Stählin, a. a. O., S. 12 u. 38.

¹⁵² Stählin, a. a. O., S. 13.

¹⁵³ *Ebd.*

Aus diesen Gründen schlägt Stählin vor, die evangelische Kirche solle sich auf den ursprünglichen, neutestamentlichen Sinn des Wortes zurückbesinnen und zwar mit Bezug auf das »nicht verrechtlichte« Wort *μυστήριον*. »Wir müssen, um uns nicht fortdauernd in einem Irrgarten zu verlaufen, das Wort (Sakrament) geflissentlich ins Griechische zurückübersetzen und daran denken, daß diese Vokabel ‚Sakrament‘ auf das ‚Mysterium‘, auf das Geheimnis, hindeuten will.«¹⁵⁴ Er versucht diese Klarstellungen und Haltungsänderung in seinem Buch vorzunehmen, um die Konsequenzen daraus deutlich zu machen.

F. Hahn stellte in seinem Referat in der »Ökumenischen Akademie« in Graz vom 7.—8. November 1986 u. a. fest, daß mit der Sakramentalität in der Kirche, wenn sie nicht einseitig auf die sieben Sakramente bezogen wird, ein neuer, weiterer Horizont eröffnet wird,¹⁵⁵ und er stellt wörtlich fest: »Wenn wir im Sinn des Neuen Testaments ein solches Verständnis (von Sakramentalität) gemeinsam suchen, bei dem wir uns allerdings vor Mißverständnissen durch den häufig anders gebrauchten Begriff des Sakramentalen hüten müssen, wäre ein Fundament gelegt, von dem aus auch die Teilprobleme, die mit den einzelnen Sakramenten zusammenhängen, sich lösen lassen.«¹⁵⁶ Man kann also sagen, daß auch Hahn eine grundsätzliche Möglichkeit der Einigung auf der Ebene der Sakramentalität der Kirche zwischen den Konfessionen sieht, allerdings unter Vermeidung der mittelalterlichen Sakramentsauffassung, obwohl er nicht ausdrücklich die Ersetzung des Begriffs Sakrament durch Mysterium wünscht. Es geht ihm vielmehr um den Inhalt und weniger um die Formulierung. Hahn steht hier in der Sakramentenauffassung der Reformatoren, die nicht die scholastische, philosophisch konzipierte Theologie zugrunde legen, sondern die biblisch traditionelle aufnehmen wollen,¹⁵⁷ und deshalb hat er von orthodoxer Seite in vielen Punkten Zustimmung gefunden.¹⁵⁸

Das wurde natürlich nicht immer in dieser Form rezipiert und weiter entfaltet, sondern auch in der evangelischen Theologie mit scholastischen Kategorien weiterhin theologisch reflektiert, genauso wie in vielen orthodoxen Kreisen die scholastische Theologie einen starken Einfluß ausübte und weiterhin noch ausübt, trotz der Tatsache, daß in der orthodoxen Theologie der Begriff *μυστήριον* selbstverständlich beibehalten wurde. Wir müssen also feststellen, daß nur die Sprache allein den Inhalt nicht gewährleisten kann. Allein die Fixierung der Siebenzahl der Sakramente zeigt dies deutlich. Es ist jedoch interessant, daß selbst bei bilateralen Dialogen zwischen der Evangelischen und Orthodoxen Kirche bezüglich solcher Fragen sakramentaler Theologie diese Begrifflichkeit vom Sakrament im westlich-scholastischen Sinne bis heute noch eine Rolle spielt. Denn ich kann sonst nicht die Unterschiede in der Amtsauffassung verstehen, die beim 9. bilateralen theologischen Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (12.—17. Oktober 1981 im Schloß Schwanberg bei Kitzingen) gemacht

¹⁵⁴ Stählin, a. a. O., S. 14.

¹⁵⁵ F. Hahn, *Sakramentales Leben und Amt*, S. 75.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Vgl. F. Hahn, *Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana auf dem Grund der apostolischen Tradition, Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts*, hg. v. *Kirchlichen Außenamt der EKD* (Beiheft zur ÖR 43), Frankfurt a. M. 1982, S. 30.

¹⁵⁸ Hahn, a. a. O., S. 120 u. 122 f.

wurden. Dort heißt es u. a. »Orthodoxe und lutherische Theologie unterscheiden sich in folgenden Punkten:

a) Nach orthodoxer Lehre ist das Priestertum ein Sakrament wie Taufe, Eucharistie und andere. Nach lutherischer Auffassung besitzt die Ordination zum kirchlichen Amt sakramentalen Charakter; allerdings ist ein ausschließlich an Taufe und Eucharistie orientierter Sakramentsbegriff auf sie nicht anwendbar.«¹⁵⁹

Natürlich müssen wir hier fragen, welcher Sakramentsbegriff zugrunde gelegt wurde. Denn genauso berechtigt ist es, orthodoxerseits zu sagen, das Amt bzw. die Ordination sei *kein Sakrament*, nämlich, wenn man unter Sakrament das versteht, was man mit der statischen, scholastischen Definition des Sakramentalismus zum Ausdruck bringen wollte, nach dem die »Gnade« ein Objekt sei, das in »Besitz« genommen werden kann und »übermittelt« wird. Deshalb sagt der jetzige Metropolit von Pergamon J. Zizioulas dazu: »In diesem Sinn ist die Ordination kein Sakrament.«¹⁶⁰ Zizioulas relativiert jedoch keineswegs die Bedeutung des Amtes bzw. der Ordination in der orthodoxen Kirche, sondern er befreit sie aus dem scholastischen, einseitigen Verständnis, indem er betont: »Die Gnade des Mysteriums Christi, d. h. die Liebe Gottes, ist relational, und dies besagt, existentiell entscheidend. In diesem Sinn kann die Ordination ein ‚Mysterion‘ genannt werden.«¹⁶¹

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, daß die genannte Differenzierung in der Sakramententheologie durch die Verwendung des profanen Begriffs *sacramentum* anstelle des Begriffs *μυστήριον* doch theologische Konsequenzen in den Kirchen des Ostens und des Westens mit sich gebracht hat, die bis heute, trotz der erfreulichen immer deutlicher werdenden Korrektur, belastend sind. Die dadurch entstandenen Differenzierungen mit schwerwiegenden Folgen erstrecken sich von der einfachen Frage, was ein Sakrament sei, bis zur viel diskutierten Frage nach der »Zahl« der Sakramente, oder bis zur Feststellung, ob manche Vorgänge bzw. kirchlichen Handlungen nur »einen sakramentalen Charakter« haben oder ob sie »Sakramente« sind usw. Das Ergebnis solcher und ähnlicher Diskussionen analytischer oder synthetischer Objektivierungsversuche war für die Kirche, für ihre Einheit bzw. für die Bemühungen ihrer Wiederherstellung nicht nur nicht positiv, sondern meistens störend und hemmend.

Heute werden auch diese Fragen neu diskutiert, nicht etwa mit der Absicht die Sakramente überhaupt abzuschaffen oder die sieben Sakramente als solche zu relativieren, sondern um das Wesentliche des sakramentalen Lebens in den Vordergrund zu stellen.¹⁶²

¹⁵⁹ Thesen zur Bedeutung der apostolischen Sukzession für das Amt der Kirche, Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession. Hg. v. *Kirchlichen Außenamt der EKD* (Beiheft zur *ÖR* 49), Frankfurt a. M. 1984, S. 28.

¹⁶⁰ J. Zizioulas, Ist die Ordination ein Sakrament? Eine orthodoxe Antwort, *Concilium* 18 (1972) 253.

¹⁶¹ *Ebd.*

¹⁶² Vgl. G. Kraus, Siebenzahl, S. 222: »Neufassung des Sakramentsbegriffs«, S. 223: »Perspektiven zur Lösung des Problems der Zahl der Sakramente: sekundäre Differenz in der Sprache, primäre Kongruenz in der Sache.« E. Jüngel/K. Rahner, Was ist ein Sakrament? S. 83 f. K. Rahner, Personale und sakramentale Frömmigkeit, Schriften zur Theologie, II, Zürich—Einsiedeln—Köln 1964, S. 115 f. Ratzinger stellt dazu fest: »Die Siebenzahl der Sakramente ist als Symbol der Vollständigkeit des sakramentalen Lebens der Kirche zu sehen.« (Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. Koinonia — Erstes ekklesiologisches Kolloquium, ... Wien 1.—7. April 1974,

Es geht also nicht primär darum, wieviele Sakramente es in der Kirche gibt, also über die genauere Zahl der Sakramente zu streiten, deren »Gültigkeit«, deren Charakter, deren Ausführung bis in Detail. Es geht primär um die sakramentale Existenz der Christen, um das von Gott begnadete Leben der Christen.¹⁶³

Da dieses Thema für alle Kirchen und für die Ökumene von eminenter Bedeutung ist, wäre es hilfreich, wenn in allen Kirchen — auch in der orthodoxen Kirche, in der der Begriff *μυστήριον* zwar verwendet wird, doch nicht selten mit einer scholastischen »sakramentalen« Besetzung — eine Intensivierung und Vertiefung bei der Wiederentdeckung des Mysteriums in seiner ganzen Fülle erfolgte, des Mysteriums der Liebe des Dreieinigten Gottes für die Menschen und seines konkreten Handelns und Wirkens für ihr Heil und für ihre Gemeinschaft mit ihm.

Es ist daher erfreulich, daß mit der Verwendung des Begriffs Mysterium oder in manchen Bereichen noch des Begriffs Sakrament im Sinne von Mysterium doch eine deutliche Tendenz der Befreiung der Theologie aus dem juristischen, scholastischen und statischen Geist des Mittelalters hin zur dynamischen, pneumatologischen Auffassung der Theologie im Bereich der Ekklesiologie und der Sakramentenlehre festzustellen ist. In diesem Sinne wird die Ekklesiologie in der sakramentalen, gnadenhaften Dimension gesehen und die Sakramententheologie in der ekklesialen Wirklichkeit der Ortskirche integriert. Die lückenhaften und mangelhaften Darstellungen in diesem Aufsatz machen, so hoffe ich, diese Wende in der westlichen Kirche deutlich, was neue Dimensionen im ökumenischen Gespräch eröffnet und zugleich unsere dringliche Aufgabe zeigt: Im Bereich des grundsätzlichen Themas und der einzelnen Fragen bzw. der noch offenen Probleme intensiver als bis jetzt zu arbeiten.

hg. v. *Pro Oriente*, Innsbruck—Wien—München 1976, S. 131). *W. de Vries* erklärte sich mit *Ratzingers* Aussage über die sieben Sakramente einverstanden: »das Konzil von Trient hat die Siebenzahl als Faktum deklariert und nicht als Dogma.« (Ebd.) Orthodoxerseits äußerte sich ähnlich *Klinger* (A. a. O., S. 123) und *Ev. Theodorou* (A. a. O., S. 134). Vgl. auch *ders.*, *Τὸ ζήτημα τοῦ ἀριθμοῦ τῶν Μυστηρίων ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, *Θεολογία* 57 (1986) 370 ff.

¹⁶³ G. Larentzakis, Die orthodoxe Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung, *Ökumenisches Forum* 5 (1982) 124.

Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente*

von Theodor Nikolaou, München

Den wohl geeignetsten Ausgangspunkt für dieses Thema dürfte die Abschiedsrede Jesu an seine Jünger (Joh 13—17), insbesondere Joh 16,5—15 bilden. Diesen zuletzt genannten Abschnitt (Joh 16,5—15) könnte man als die Vorgabe des Evangeliums zu unserem Thema betrachten und ihn betiteln: »Das Werk bzw. Wirken des Heiligen Geistes«. Das Wirken des Heiligen Geistes wird auf Grund dieser Passage folgendermaßen beschrieben: Es ist die unmittelbare, durch den Fortgang des Herrn bedingte, aber gleichzeitig unbedingt notwendige Fortsetzung seines Werkes. Gerade als solche Fortsetzung des Werkes Jesu richtet sich das Werk des Heiligen Geistes an diejenigen, die dem Herrn gefolgt waren und weiterhin folgen, und mithin an die Gemeinschaft der Gläubigen, die Kirche. Dieses Werk bedeutet einerseits *ἐλεγχος* (Prüfung, Nachprüfung, Kontrolle, Aufdeckung) der falschen Meinung der Menschen über Sünde, Gerechtigkeit Gottes und Gericht, und andererseits Führung »in die ganze Wahrheit«. Dieses näherhin als Werk des Heiligen Geistes spezifizierte ist allerdings von dem Werk Christi und schließlich dem Werk des Vaters nicht zu trennen.

Will man diesen kurz skizzierten Inhalt von Joh 16,5—15 mit den theologisch gängigen Kategorien wiedergeben, so weist das Wirken des Heiligen Geistes erstens triadologischen, zweitens ekklesiologischen und drittens soteriologischen Charakter auf. Diese breite johanneische Sicht des Werkes des Heiligen Geistes bleibt in der Thematik dieses unseres VIII. bilateralen Gesprächs, aber auch in dem mir aufgegebenen speziellen Thema nur teilweise berücksichtigt. Ich werde mich bemühen, mich auf das etwas eingengt formulierte Thema zu beschränken, will allerdings die Gesamthematik des Gesprächs sowie die Vorgabe des Evangeliums nicht aus den Augen verlieren. Denn wir können nicht vom Wirken des Heiligen Geistes sprechen, ohne davon zu reden: *erstens*, wie dieses Wirken theologisch-triadologisch zu verstehen ist, *zweitens*, wo und wie es sich entfaltet und *drittens*, was es bewirkt. Die Behandlung dieser drei Gesichtspunkte umfaßt und verdeutlicht zugleich das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente.

* Der vorliegende Text ist die unveränderte Fassung meines Referates beim VIII. bilateralen Gespräch zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland über das Thema »Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirchen« (Hohenwart bei Pforzheim, 26. 9.—6. 10. 1987).

1. Der trinitarische Aspekt des Wirkens des Heiligen Geistes

Der Heilige Geist offenbart das Wirken (die Energie bzw. Energien) des Vaters und des Sohnes. Dies bedeutet, daß das Wirken des Heiligen Geistes gleichzeitig Wirken des Vaters und des Sohnes ist. Nach der klassischen Formulierung von Athanasios dem Großen »wirkt (*ποιεῖ*) der Vater alles durch den Logos *im Heiligen Geist*«¹. Die eine, heilige und vollkommene Trinität besitzt demnach eine *ἐνέργεια*, ein *Wirken*. Das eine Wirken macht das aus, was die drei Hypostasen, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, eint. Das christliche Dogma von der »Einheit in Trinität und Trinität in Einheit«², welches sich nicht nur von der Vielgötterei, sondern auch vom gewöhnlichen Monotheismus unterscheidet, läßt sich vom Menschen her am leichtesten, wenn überhaupt, anhand des einen Wirkens der Heiligen Trinität begreifen. »Jedes Wirken (Energie)«, sagt Gregor von Nyssa, »kommt von Gott her auf die Schöpfung herab; ... es geht vom Vater aus und kommt durch den Sohn und vervollkommenet sich im Heiligen Geiste ...; selbst das Leben wird vom Vater bewirkt und vom Willen des Geistes angezündet (angeregt)«³.

Dieses, an sich eine, trinitarische Wirken wird auch einfach Wirken des Heiligen Geistes genannt. Dadurch hört es nicht auf, der ganzen Trinität zuzukommen; es schmälert auch in keiner Weise die Synergie⁴ im trinitarischen Wirken. Vielmehr handelt es sich hierbei um die Erfahrung der göttlichen Energie durch den Menschen »im Geiste«, eine Sprechweise, die vom Evangelium herrührt: Der verheißene und gesandte Heilige Geist, der Geist der Wahrheit, wirkt unter den Gläubigen und führt sie in die ganze Wahrheit, aber in Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, wie die eingangs zitierte Stelle (Joh 16,13–15) unmißverständlich belegt.

Wir sprechen also vom Wirken des Heiligen Geistes, schreiben aber dieses nicht allein ihm zu. Die Gemeinschaft und Identität des göttlichen Wirkens bleibt auch dort bewahrt, wo man leicht dem Irrtum der Exklusivität verfallen könnte. Klassisches Beispiel für die Sprechweise vom Wirken des Heiligen Geistes ist die *Heiligung*. Es ist ein gemeiner Topos in der Theologie aller Kirchen, von der heiligenden Energie und Macht des Heiligen Geistes zu reden. Aber gerade die heiligende Macht und Energie wird von Jesus Christus auch dem Vater zugesprochen: Vater, »*heilige* sie in der Wahrheit« (Joh 17,17).

Die Gemeinschaft und Identität göttlichen Wirkens offenbart sich im gesamten Mysterium des Heilsplanes (*μυστήριον οἰκονομίας*): von der Schöpfung und der Vorsehung Gottes angefangen bis zu dem Höhepunkt der Menschwerdung des Logos Gottes und der

¹ Athanasios der Große, Ep. ad Serapionem 1,28: ΒΕΠ (= Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Bde 1–64, Athen 1955–1986) 33, 116. »Ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ«. Vgl. Basileios der Große, Adv. Eunomium 3,4: ΒΕΠ 52,224: »Siehst du, wie auch hier (sc. in bezug auf die Charismen) die Energie des Heiligen Geistes mit der Energie des Vaters und des Sohnes gleichgeordnet (*συντεταγμένη*) ist? ... Auch das Leben wird uns vom Vater durch Christus im Heiligen Geist gegeben«.

² Gregor der Theologe, Or. 25,17: ΒΕΠ 59,199.

³ Gregor von Nyssa, Quod non sint tres dii: PG 45,145 B. Vgl. Basileios der Große, Adv. Eunomium 3,4: ΒΕΠ 52,224.

⁴ Vgl. Epiphanius, Ancoratus, 70: PG 43,145 B: »συνεργεῖ τῷ Πατρὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα«.

Erfahrung des Heils Christi in der Kirche schon jetzt und vor allem im Eschaton. Durch dieses Wirken Gottes erkennt der Mensch die Existenz Gottes. Er begreift hierbei weder was noch wie Gott ist. Das Dogma der Theologie (*δόγμα θεολογίας*), d. h. näher die Gottes- und insbesondere die Trinitätslehre, bleibt dem menschlichen Begreifen unzugänglich. Was die Menschen — auf Grund dieser trefflichen patristischen Unterscheidung zwischen dem Dogma der Theologia und dem Mysterium der Oikonomia⁵ — über Gott wissen, rührt vom Letzteren, vom Mysterium des Heilsplanes her. Mit anderen Worten: die menschliche Gotteserkenntnis beschränkt sich auf das Wirken, auf die Energien Gottes. Gottes Wesen (*οὐσία, φύσις*) unterliegt demgegenüber nicht dem menschlichen Verstand, und wir begnügen uns diesbezüglich mit apophatischen Kategorien (unendlich, unbegrenzt, unbegreifbar, ohne Gestalt usw.). Die Energien Gottes, schreibt Basileios der Große, »sind mannigfaltig, das Wesen aber einfach. Wir sagen nun, daß wir unseren Gott in den Energien (*ἐκ τῶν ἐνεργειῶν*) erkennen; wir nehmen aber nicht an, daß wir an das Wesen (sc. Gottes) selbst herankommen. Denn seine Energien steigen auf uns herab, sein Wesen aber bleibt unzugänglich«⁶.

Durch diese altkirchliche Unterscheidung zwischen dem unzugänglichen Wesen Gottes (und entsprechend dem Dogma der Theologie) und den dem Menschen zugänglichen Energien Gottes (und entsprechend dem Mysterium der Oikonomia), welche (Unterscheidung) im Westen unter dem nicht stichhaltigen Begriff »Palamismus« bekannt ist, wird die Einfachheit Gottes nicht geleugnet. Denn es handelt sich nicht um Trennung (*χωρισμός*), sondern um eine Unterscheidung (*διάκρισις*) zwischen Wesen und Energie Gottes. Nicht nur wird die Energie von dem Wesen nicht getrennt, sie muß vielmehr dem Wesen (der Natur) zugeschrieben werden. Die Energie kommt also dem gemeinsamen Wesen (*ὁμοούσιον*) und der gegenseitigen Durchdringung (*περιχώρησις*) der Trinität und nicht den drei Personen zu, weil, wenn man die Energie den Personen zuschreiben würde, man dann konsequenterweise zwischen der Energie der drei Personen zu unterscheiden hätte. So wäre ein verschiedenes und unter Umständen entgegengesetztes Wirken einer jeden Person möglich. Dies würde dann in der Tat Zerstörung der Einfachheit und Einheit Gottes bedeuten. Das Zuschreiben der Energie dem Wesen und nicht den Personen Gottes entspricht den Entscheidungen des sechsten Ökumenischen Konzils; auch dort werden die Energie und der Wille Christi einer jeden seiner beiden Naturen zugeschrieben. Weil die Energie der Natur Gottes zukommt, erweist sie sich von ihr als untrennbar und ist wie sie unerschaffen (*ἄκτιστος*), ewig (*ἄιδιος*), göttlich (*θεία*). Sie ist ein »natürliches Wirken der göttlichen Natur« (*φυσικὴ τῆς θείας φύσεως ἐνέργεια*) bzw. »ein gemeinsames natürliches Wirken der drei Hypostasen« (*κοινὴ ἐνέργεια φυσικὴ τῶν τριῶν ὑποστάσεων*)⁷.

⁵ Vgl. Johannes von Damaskos, De fide orth. 1,2: Kotter II (PTS, 12) S. 8. Gregor der Theologe, Or. 38,8: BEII 60,67. Basileios der Große, Adv. Eunomium 2,3: BEII 52,188. Maximos der Bekenner, Disputatio cum Pyrrho: PG 91,348 C. Theodoros Studites, Antirrheticus 2,4: PG 99,353 D. Refutatio: PG 99,453 D.

⁶ Basileios der Große, Ep. 234,1: BEII 55,234. Vgl. näher hierzu G. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον, Thessaloniki 1984.

⁷ Vgl. die Entscheidungen der Synoden über den Hesychasmus: J. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Bd. 1, Athen 21960, S. 354 ff, bes. S. 391 und 402.

Das Wirken Gottes ist Gott selbst in seiner Selbstoffenbarung. Wie bereits angeführt, ist das Wirken Gottes der Bereich menschlicher *Gotteserkenntnis*. Ein erkenntnistmäßiges Eindringen des Menschen von sich aus ins Göttliche ist sicherlich undenkbar, nicht nur, weil der Mensch als Geschöpf vom Schöpfer ganz verschieden ist, sondern auch und vor allem, weil Gott über allem menschlichen Begreifen und Erkennen ist. Die Selbstoffenbarung und Selbsterschließung Gottes in seinen Energien bietet sich dagegen als der einzige Weg einer wahrhaften menschlichen Gotteserkenntnis an. Die Gotteserkenntnis des Menschen setzt dieses Wirken Gottes voraus und knüpft daran an. Der Mensch gelangt dadurch zum Bekenntnis nicht nur der Transzendenz und Unfaßbarkeit des Wesens Gottes; selbst das Suchen nach Gott oder die Erkenntnis der Einheit des Wesens Gottes stützen sich auf das Wirken Gottes und werden von daher angeregt. »Es ist auf jeden Fall nötig«, betont Gregor von Nyssa, »daß wir zu der Suche nach der göttlichen Natur durch die Energien geführt werden ... Wenn wir nun die Energie des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes als *eine* begreifen, die sich in nichts unterscheidet oder voneinander abweicht, so ist es erforderlich, auf Grund der Identität der Energie die Einheit der Natur (sc. der drei Personen) mitzubedenken«⁸.

Das Wirken Gottes als Selbstoffenbarung ermöglicht ferner die *Gemeinschaft des Menschen mit Gott*. Durch das Wirken Gottes hat der Mensch Anteil an Gottes Gnade; es entsteht dadurch eine echte Gemeinschaft des Menschen mit seinem Schöpfer. Aber auf diesen Punkt werde ich später ausführlicher eingehen. Hier genügt es hervorzuheben, daß das Wirken Gottes die solide Basis sowohl für eine wahrhafte Gotteserkenntnis als auch für eine echte Gemeinschaft mit Gott darstellt.

Die Behandlung des trinitarischen Aspektes des Wirkens des Heiligen Geistes in diesem Zusammenhang weist von vornherein nicht nur jede christomonistische, sondern auch und vor allem jede pneumatomonistische Tendenz in der Theologie zurück. Solche Strömungen hat es oft an der Peripherie des kirchlichen Lebens gegeben (vgl. Montanismus und Messalianismus), und sie sind auch heute anzutreffen (vgl. evangelikale und bes. freikirchliche Gruppierungen).

Der trinitarische Aspekt des Wirkens des Heiligen Geistes und besonders die Tatsache, daß das Wirken der Natur Gottes zugeschrieben, jedoch von ihr unterschieden wird, bewahrt uns auch vor dem Filioquismus im innertrinitarischen Bereich. Denn die Existenzweise (*τρόπος υπάρξεως*) einer jeden der drei Personen (der Vater ist ungezeugt — *ἀγέννητος*, der Sohn ist gezeugt — *γεννητός* und der Heilige Geist *geht aus* — *ἐκπορευτός*) bezieht sich einerseits auf das Wesen Gottes, gehört aber andererseits nicht wie das Wesen und die ihm entsprechende Energie den drei Personen gemeinsam. Sie ist vielmehr das, was einer jeden Person zukommt und ihr eigenes bleibt. Das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater als seine ureigenste, gleichewige, hypostatische Existenzweise läßt sich nicht dahingehend erweitern, daß er auch vom Sohne ausgeht (filioque), weil dann das, was nur einer Hypostase zukommt, zu etwas Gemeinsamem erklärt würde. Will

⁸ [Basileios der Große] Ep. 189,6: BEIT 55,213. Dieser Brief ist Teil des Werkes »Πρὸς Εὐστάθιον περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος« von Gregor von Nyssa; der Traktat wurde von F. Mueller veröffentlicht in der kritischen Edition der Werke von Gregor (Opera Dogmatica Minora, Pars I, Leiden 1958, S. 3–16).

man aber dem biblisch-patristischen Grundsatz treu bleiben, daß es in Gott das *κοινόν* (gemeinsam, gemeinschaftlich) und das *ἀκοινώνητον* (nicht-gemeinsam, nicht-übertragbar, eigen) gibt, so ist der Ausgang des Heiligen Geistes entweder vom Vater allein oder von dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geist. Würde nun der Heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgehen, so wären diese beiden Personen der Existenzgrund des Heiligen Geistes und hätten somit etwas gemeinsam, was der dritten Person mangeln würde. Und wäre andererseits der Ausgang von allen drei Personen, so würde man den Heiligen Geist zur Ursache der eigenen Existenz erklären. Aber nur der Vater als Ursache und Quelle der Gottheit ist und kann der Existenzgrund des Sohnes (er wird von ihm gezeugt) und des Heiligen Geistes (er geht vom Vater aus) sein. Beides, Zeugung und Ausgang, geschehen vor der Zeit. Charakteristisch dafür ist die einzige biblische Stelle, die den Ausgang lehrt: Joh 15,26. Das zeitlose Präsens (*ἐκπορεύεται*) dieser Stelle verdeutlicht den Unterschied zwischen dem allgemeingültigen *Ausgang vom Vater* und der *Sendung* in der Zukunft (*πέμψω*, Futur), in *der Zeit durch den Sohn*. Die Person des Vaters ist Ursache und Quelle in der Gottheit. »Der Geist hat seine Existenz genauso wie der Sohn allein vom Vater. Was die Geschöpfe anbelangt, ist die Quelle und Ursache ihrer Existenz nicht die Heilige Trinität als Personen, denn dann gäbe es drei Quellen und Ursachen, sondern *die eine wirkende Energie* und Ursache und Quelle der Heiligen Trinität«⁹.

Diese göttliche Energie ist nichts anderes als der göttliche Wille, die göttliche Macht, Gnade, Liebe, Erleuchtung, Vorsehung, das göttliche Licht, die göttlichen Charismen und Gaben schlechthin, durch die Gott sich dem Menschen offenbart und mit ihm eint. Sie ist also Gott in seinem Wirken im Mysterium der Oikonomia. Sie ist das, was gewöhnlich und verkürzt Wirken des Heiligen Geistes genannt wird. Aber dieses Wirken ist das Wirken der Heiligen Trinität. Und wie das Nicht-trennen der Person des Heiligen Geistes vom Vater und dem Sohn »ein Beweis für die rechte Gesinnung« und den rechten Glauben ist¹⁰, so ist es auch eine Frage der Rechtgläubigkeit, das Wirken des Heiligen Geistes trinitarisch aufzufassen.

2. Der ekklesiologische Aspekt des Wirkens des Heiligen Geistes

Der oben kurz umschriebene trinitarische Aspekt des Wirkens des Heiligen Geistes ist für die Kirche wesentlich und konstitutiv¹¹. Nur auf dieser Grundlage läßt sich verstehen, warum der Apostel Paulus von der Kirche als Mysterium spricht (Eph 1,9; 3,9) und Maximos der Bekenner die Auffassung, daß die Kirche die Fülle des Lebens der Heiligen

⁹ Joh. Romanidis, *Ρωμαῖοι ἢ Ρωμηοὶ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας*, Bd. 1, Thessaloniki 1984, S. 126–127.

¹⁰ Basileios der Große, Ep. 125,3: BEΠ 55,152.

¹¹ Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche ist auch in der Vergangenheit Gegenstand der theologischen Gespräche zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland gewesen. Einige zusammenfassende Ausführungen darüber s. Th. Nikolaou, Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD, *Ökum. Rundschau* 30 (1981) 433 ff. und auf Englisch: Participation in the Mystery of the Church, *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983) 263 ff.

Trinität widerspiegelt, mit den Worten begründet: Die Kirche als Stiftung Gottes »besitzt dasselbe Wirken (*ἐνέργεια*) wie er (sc. Gott), freilich in Nachahmung und Nachbildung«¹² Sie vermittelt das Wirken der Gotteserkenntnis und der Gemeinschaft mit Gott.

In der Tat, die Verheißung des Herrn, daß nach seinem Fortgang der Paraklet kommen wird (Joh 16,7 par), gewährleistet nicht nur die Identität, sondern auch die Kontinuität des göttlichen Wirkens. Dieses Wirken des Parakleten ist nicht ziellos. Es vollzieht sich — kraft der Verheißung, aber auch der erfolgten Sendung am Pfingsttag — konkret unter den Jüngern Christi und allen, die ihm bzw. ihnen folgen. Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche ist somit eine unmittelbare Fortsetzung und Verwirklichung aller Vollmacht (*ἐξουσία*) Jesu Christi, die ihm »im Himmel und auf der Erde« vom Vater gegeben wurde (Mt 28,18). Es ist eine Verwirklichung seines dreifachen Amtes als Lehrer, Erzpriester und König. Und wo dieses Amt sich vollzieht, dort entsteht die Gemeinschaft mit Gott, d. h. der Leib Christi, die Kirche. Der eigentlich Handelnde in der Kirche ist darum der vom Vater gesandte Jesus Christus im Heiligen Geiste.

Das Amt der Apostel partizipiert an dem Amt Jesu Christi, des ersten »Apostels« (Hebr 3,1; vgl. Gal 4,4) nicht im Sinne einer juridischen Vertretung und Bevollmächtigung, sondern vielmehr *kraft der pneumatischen Befähigung und Parusie des Herrn* bei Ihnen »alle Tage bis zum Ende der Welt« (Mt 20,28). Das Apostelamt und seine verbindliche Weitergabe in der Kirche durch Gebet und Handauflegung (Apg 14,23; 20,28; vgl. auch 1 Tim 3,1 ff; 4,14; 5,17; 2 Tim 1,6; Tit 1,5) ist ein unersetzliches Merkmal der Kirche. Die Bestellung der Nachfolger der Apostel durch den Heiligen Geist, »als Hirten für die Kirche Gottes zu sorgen« (Apg 20,28), macht deutlich, daß das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche eng mit dem Amt verbunden ist. Die besondere Gabe des ordinierten Amtes, insbesondere des Bischofsamtes¹³, ist das Werk des Heiligen Geistes in der Kirche, welches die Kontinuität der Gegenwart Christi und die Verbundenheit mit dem Apostelamt und der apostolischen Lehre (*ἀποστολικὴ διαδοχὴ καὶ διδασχὴ*) garantiert. Die treue Bewahrung der apostolischen Lehre stellt die innere Apostolizität der Kirche dar, während das Bischofsamt die äußere, jedoch nicht aufgebbare Apostolizität bildet.

Diese pneumatische Gabe der Apostolizität ist die ekklesial wesentliche und unverzichtbare Übertragung des Sendungsbewußtseins und der Verantwortung der Apostel auf die Amtsträger, die jedoch diese mit ihren Ortskirchen teilen. Die Gabe des ordinierten Amtes macht sicherlich die Legitimität und Notwendigkeit anderer Charismen in der Kirche nicht streitig, und genauso wenig schließt sie diese aus (vgl. 1 Kor 12,28 ff). Die Tatsache also, daß die anderen Charismen im Laufe der ersten zwei Jahrhunderte stark abgenommen haben bzw. teilweise gänzlich verschwunden sind — während die Dreistufung des ordinierten Amtes (Bischof, Presbyter, Diakon) sich durchgesetzt hat — darf nicht dahingehend verstanden werden, daß dem Wirken des Heiligen Geistes durch das Priestertum Schranken gesetzt werden. Wie die Durchsetzung des Amtes des Bischofs, des Presbyters und des Diakons das Werk des Heiligen Geistes darstellt, ist es ebenso der Heilige

¹² *Maximos der Bekenner*, *Mystagogia* 1: PG 91,664 D.

¹³ Vgl. Th. Nikolaou, Das Bischofsamt in seiner Bedeutung für die Kircheneinheit, *Ökumenisches Forum* 9 (1986) 175–192.

Geist, der den ganzen Leib Christi *stets, unmittelbar und auf vielfältige Weise* aufbaut, belebt und beschenkt. Dieses Wirken und die Gaben des Heiligen Geistes werden, wie gesagt, durch die Priester nicht eingeschränkt. Vielmehr *bedient sich der Heilige Geist ihrer* und führt sie, wohin er will. Der Heilige Geist, betont Nikolaos Kabasilas, »vervollkommnet die Mysteria *durch* die Hand und die Zunge der Priester«¹⁴. Dies wird auch in den liturgischen Texten deutlich zum Ausdruck gebracht¹⁵. Das Wirken des Heiligen Geistes ist ein Mysterium (vgl. Joh 3,8); es ist das Mysterium der Oikonomia, der kirchlichen Gotteserkenntnis und Gemeinschaft mit Gott.

Das Wirken des Heiligen Geistes entfaltet sich also, wie eben ausgeführt wurde, auf vielfältige Weise und ist umfassender als im Titel dieses Referats angedeutet wird. Dies ergibt sich auch aus der Vielfalt der Begriffe, die das Wirken des Heiligen Geistes in der eingangs zitierten Stelle (Joh 16,5–15) beschreiben: *ἐλέγχειν τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως, ὁδηγεῖν ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση, λαλεῖν, ἀναγγέλλειν, δοξάζειν*. Besonders häufig wird hierbei der Ausdruck *ἀναγγέλλειν* verwendet, der sich m. E. nicht mit dem Begriff »Predigt« übersetzen läßt. *Ἀναγγέλλειν* ist in einem weiten Sinne zu verstehen, und zwar im Sinne wohl des *καταγγέλλειν* von 1 Kor 11,26. Wie jenes bedeutet auch dies »feierlich proklamieren, mit Gewißheit verkünden und bekennen«. Das Wirken des Heiligen Geistes offenbart den Menschen, daß der eine aus der Trinität, der Sohn und Logos Gottes, für uns und unsere Rettung am Kreuze gestorben ist und daß dieser Tod die unermessliche Menschenliebe Gottes zeigt und das Heil der Menschen bedeutet. Dieses Wirken ist *Martyria im umfassenden Sinne* des Wortes.

Man könnte nämlich in der Tat zu der Stelle Joh 16,5–15 die vom Inhalt her äquivalenten Stellen Joh 15,26–27 und insbesondere Apg 1,8 anführen; letztere lautet: »Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein (*ἔσεσθέ μου μάρτυρες*)« (vgl. auch Lk 24,48; Apg 1,22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31; 22,15; 26,16 und 1 Petr 5,1). Der Heilige Geist ist das, was die Jünger Christi befähigt und zu Zeugen macht. Der Begriff *Zeuge* (*μάρτυς*) ist fast gleichbedeutend mit Apostel. Origenes bemerkt mit Recht zu dieser Stelle, »daß jeder, der Zeugnis über die Wahrheit, sei es *mit Worten* oder *mit Werken*, ablegt oder ihr (sc. der Wahrheit), *auf welche Weise auch immer*, beisteht, aus guten Gründen einen Martyrs darstellt«. Und er fährt fort: Man habe zwar hauptsächlich die Märtyrer Zeugen (*μάρτυρες*) genannt, weil sie durch das Vergießen ihres Blutes das Mysterium der Gottesehrfurcht (*μυστήριον θεοσεβείας*) bezeugt haben, der Heiland nenne aber *jeden Zeugen, der über ihn Zeugnis ablege*. Hierzu gehören alle, einschließlich der Märtyrer und aller

¹⁴ Nikolaos Kabasilas, Explication de la divine liturgie 28,2: Sources Chrétiennes, No 4 bis, Paris 21967, S. 178 »Τοῦτο διὰ τῆς χειρὸς καὶ τῆς γλώσσης τῶν ἱερέων τὰ μυστήρια τελειοῦργεῖ«.

¹⁵ Bezeichnend für das unmittelbare Wirken des Heiligen Geistes sind die liturgischen Wendungen, in denen z. B. die dritte Person, Singular, Medium verwendet wird: Für die Taufe »Es wird getauft der Knecht Gottes ...« (*βαπτίζεται*), für die Salbung »Es wird gesalbt der Knecht Gottes ...« (*χρίεται*), für die Eheschließung »es wird gekrönt der Knecht Gottes ...« (*στεφεται*) usw. Ebenfalls ist es bekannt, daß Christus selbst in der Göttlichen Liturgie »der Darbringende und Dargebrachte« ist (*ὁ προσφέρων καὶ ὁ προσφερόμενος*) oder z. B. im Sakrament der Buße Gott »durch mich den Sünder (sc. den Priester)« der Vergebende ist.

Heiligen, »deren Werke ‚vor den Menschen‘ leuchten (Mt 5,12); diese haben eine richtige Lebensführung aufzuweisen, indem sie im Kreuze Christi mutig auftreten und über das wahre Licht Zeugnis ablegen«¹⁶.

Demnach ist die *martyria* zwar zunächst das Zeugnis der Apostel, die mit dem Herrn gelebt haben (Apg 1,21–22), aber darüber hinaus auch *aller ihrer Nachfolger*. Zu diesen gehören nicht nur die ordinierten Amtsträger, sondern alle, die nach dem Willen Christi leben und somit Zeugnis über ihn ablegen: Die Scharen der einfachen Gläubigen und Gerechten, der Märtyrer, der Heiligen, der Asketen, der Lehrer, der Missionare etc. Alle diese sind die Zeugen Jesu Christi, unter denen sich das vielfältige Wirken des Heiligen Geistes vollzogen hat und vollzieht. Aber alle diese sind keine »Freischaffenden«, keine freien Individuen, sondern Personen, die in der Nachfolge Christi und der Apostel leben und somit zu der Kirche gehören. Sie gehören dazu, *indem sie in Gemeinschaft mit den Nachfolgern der Apostel leben und mit ihnen den Leib Christi bilden*.

Wir können daher die Gewißheit zum Ausdruck bringen, daß die Predigt des Evangeliums und die Feier der Sakramente durch diejenigen, die in dieser Gemeinschaft leben, vom Wirken des Heiligen Geistes getragen und geprägt sind. Freilich wirkt der Heilige Geist auch außerhalb der Kirche, aber wir können nicht mit derselben Gewißheit sagen, wie und wo. Wenden wir uns den beiden im Thema enthaltenen Wirkungsbereichen des Heiligen Geistes näher zu.

a) Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums. Die Predigt des Evangeliums berührt das Amt des Lehrers, deckt sich aber nicht voll damit. Denn die Predigt ist nur *eine*, wenn auch zentrale Form der Lehre. Ähnlich lehrreich können sich auch erweisen: Das Katechumenat, der Religionsunterricht, das christliche Gedicht, der christliche Hymnus, die theologische Abhandlung, der theologische Vortrag, das Vorbild eines jeden Christen und besonders der Mönche, die auf konsequente Weise die Nachfolge Christi zu verwirklichen suchen, das Gebet im Sinne des sogenannten Wortgottesdienstes usw. All dies kann Ausdruck des Wirkens und Gabe des Heiligen Geistes sein, welche die Predigt in ihrer Lehrfunktion ergänzt und ebenfalls Gotteserkenntnis vermittelt.

Während aber diese Gaben auch bei dem Volk Gottes in seiner Gesamtheit (»dem Königlichen Priestertum«, 1 Petr 2,9) anzutreffen sind, ist die Predigt des Evangeliums genau genommen den Aposteln und ihren Nachfolgern mit der besonderen Gabe des Priestertums vorbehalten. Dies ergibt sich nicht nur aus den Worten des Herrn, welche die *Martyria* an die Apostel binden, sondern auch aus dem für die orthodoxe Kirche gültigen Kanon 64 des Konzils auf dem Trullo: »Dem Laien ist es nicht gestattet, öffentlich das Wort zu ergreifen oder zu lehren und dadurch für sich ein Lehramt (*διδασκαλικὸν ἄξίωμα*) zu beanspruchen; sondern er hat der vom Herrn überlieferten Ordnung Folge zu leisten und das Ohr denjenigen gegenüber offen zu halten, die die Gnade der Lehre empfangen haben; er hat von ihnen die göttlichen Worte zu lernen. Denn in der einen Kirche hat Gott, gemäß dem Wort des Apostels, verschiedene Glieder geschaffen (vgl. 1 Kor

¹⁶ *Origenes*, Comm. in Joh. 2,34: *BEIT* II,321. Die völlige Hingabe der Apostel liegt wohl der altkirchlichen Überlieferung zugrunde, nach der sie alle das Martyrium für den Herrn gelitten haben: *Eusebios von Kaisareia*, *Demonstratio Evangelica* 3,6: *BEIT* 27,128.

12,12; Eph 4,4); indem Gregor der Theologe dieses Wort auslegt, legt er ihre Ordnung dar und sagt: Laßt uns, Brüder, diese Ordnung in Ehren halten, sie aufrechterhalten. Der eine möge Gehör sein, der andere Zunge, der andere Hand, der andere etwas anderes. Der eine möge lehren, der andere lernen ... , laßt uns nicht alle Zunge sein ... , nicht alle Apostel, nicht alle Propheten' (1 Kor 12,29); laßt uns nicht alle auslegen; und kurz darauf: Warum machst Du Dich zum Hirten, obwohl Du Schaf bist? Warum wirst du zum Haupt, obwohl Du Fuß bist? Warum machst Du Dich zum Feldherrn, obwohl Du zu den Soldaten gehörst? ... »¹⁷.

Trotz der kanonischen Gültigkeit dieses Sachverhalts, wird die Predigt in der Kirche von alters her auch von Laien gehalten.^{17a} Dies ist nicht nur eine *κατ' οἰκονομίαν* Handlung und auch nicht Ausdruck einer oberflächlichen, »demokratischen« Bewegung in der Kirche, sondern wohl ein Indiz für die kirchlich-theologische Wahrheit, daß das Wort anagogischen Charakter trägt und zum Mysterium führt¹⁸. Diese Praxis, daß Laien selbst bei der Eucharistiefeier predigen, läßt sich auch dadurch bejahen und rechtfertigen, daß sie unter der Verantwortung des Ortsbischofs und des Zelebranten erfolgt. Auf jeden Fall ist sie heutzutage auch von besonderer ökumenischer Aktualität und Bedeutung, weil sie sich zwischen zwei Extremen bewegt: dem vor kurzem ausgesprochenen Verbot der Predigt durch Laien (die sog. Pastoralassistenten) in der Römisch-Katholischen Kirche und dem freikirchlichen Liberalismus bzw. der Ablehnung des besonderen Priestertums in einigen protestantischen Flügeln.

b) Das Wirken des Heiligen Geistes in der Feier der Sakramente. Im Gegensatz zu der Predigt ist die Feier und Spendung der Sakramente ausschließlich den Bischöfen und den von ihnen ermächtigten Priestern vorbehalten¹⁹. Die Anteilnahme der Laien an den Sakramenten ist »eingeschränkt«, ja etwas »passiv«. Trotzdem darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch sie »geistige Opfer durch Jesus Christus« darbringen (1 Petr. 2,5) und darum ihre Anwesenheit und Teilnahme an den sakramentalen Handlungen Voraussetzung für den Bau des »geistigen Hauses« (1 Petr 2,5) und die Verwirklichung von Kirche ist. Obwohl das mystisch-liturgische Handeln allein dem Priester zukommt, ist er auf die Anwesenheit und Teilnahme der »lebendigen Steine« (1 Petr 2,5), der Gläubigen, angewiesen. Denn der eigentlich Handelnde ist und bleibt Jesus Christus, der auf das Gebet und die Epiklese der versammelten Gläubigen hört und den Heiligen Geist herabsteigen und wirken läßt. Dieses Wirken des Heiligen Geistes ist kirchenstiftend. Dieses ist es, welches die versammelten Gläubigen, einschließlich des Priesters, mit dem Sohn und dem

¹⁷ Dieser Kanon wurde auch in der Entscheidung der Synode von 1341 bejaht und für gültig angeführt: *J. Karámiris*, *Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, Bd. 1, Athen ²1960, S. 356. Das Zitat von *Gregor dem Theologen* im Kanon stammt aus Or. 32,11–13: *BEIT* 60,16–17. Von nicht geringerem Interesse ist auch Kanon 19 des Trullanums, der das Predigen durch die Kleriker für jeden Sonntag vorschreibt.

^{17a} Vgl. *Constitutiones apostolorum* 8,32: *BEIT* 2,164. *Johannes Chrysostomos*, in Gen. 54,1: *PG* 54,472.

¹⁸ Vgl. meinen Beitrag bei unserem VII. Theologischen Gespräch: *Evangelium — Eucharistie — Ökumene*, in: *Eucharistie und Evangelium*, hg. vom *Kirchlichen Außenamt der EKD*, (Beiheft zur Ökum. Rundschau,) Frankfurt/M. (in Druck).

¹⁹ *Ignatius von Antiochien*, Ep. ad Smyrn. 8,1–3: *BEIT* 2,281.

Vater vereinigt und daraus den mystischen Leib des Herrn macht. Der eine Heilige Geist schenkt den Gliedern die wahre Gotteserkenntnis und die verschiedenen Charismen und konstituiert den einen Leib Christi.

Diese innige und wesentliche Verbindung von Heiligem Geist und Kirche hat der große Patriarch Athenagoras schon beim I. unserer Theologischen Gespräche mit der Bemerkung unterstrichen: »Er wisse nicht, ob es Kirchen gebe, die den Heiligen Geist nicht besitzen«²⁰. Tatsächlich, wo der Heilige Geist nicht wirkt, dort gibt es auch keine Kirche. Und umgekehrt: Wo der Vater durch den Sohn im Heiligen Geiste wirkt, dort gelangt man zu einer wahren Gotteserkenntnis und echten Gemeinschaft mit Gott. Und diese Gotteserkenntnis und Gemeinschaft mit Gott bedeuten Annahme durch Gott und Heilserfahrung. Dies wird im nächsten und letzten Abschnitt behandelt, zu dem ich nun übergehe.

3. Der soteriologisch-eschatologische Aspekt des Wirkens des Heiligen Geistes

Das Wirken des Heiligen Geistes im Verkünden des Evangeliums regt zum Glauben an (Röm 10,17; vgl. auch Gal 3,2) und führt zum Heil des Menschen. Das Heil selbst aber, das nicht bloß eine kognitive, intellektuelle Erkenntnis ist, verlangt nach einer tieferen unaussprechlichen Erkenntnis. Zu dieser Erkenntnis wird der Mensch durch den Heiligen Geist im Verkünden des Evangeliums und insbesondere in den Sakramenten geführt. In der Feier der Sakramente, die das Evangelium in einer intensiveren und existentiellen Weise verkünden, gipfelt und vervollkommenet sich diese Erkenntnis und verwirklicht sich die innige, gnadenhafte Vereinigung des Menschen mit dem menschenfreundlichen Gott. Dort nimmt Gott Wohnung im Menschen, und der Mensch wird, seiner Berufung gemäß, »ein Leib und ein Pneuma« (Eph 4,4); er wird neu geboren und geformt und lebt in Christus. Diese Vereinigung beginnt nicht erst in der zukünftigen Welt, sondern schon jetzt. Sie fängt im liturgischen Leben der Kirche an, geht aber ihrer Vollendung im Eschaton entgegen.

Wenn hier vom liturgischen Leben die Rede ist, so sind nicht eine bzw. einige liturgische Handlungen gemeint, sondern das gesamte Leben des Christen in der Gemeinschaft der Kirche, wobei selbst sein privates Leben und Gebet aufs engste mit dem Leben der Gemeinschaft zusammenhängen. Im liturgischen Leben der Kirche wird der Mensch besonders durch die *Taufe* neugeboren und erneuert, durch die *Salbung* zum neuen Leben befähigt und zur Vollkommenheit angespornt und durch die *Heilige Eucharistie* mit dem Herrn selbst vereinigt.

Den Urgrund der *Vergöttlichung* bildet die Menschwerdung Christi. Durch die hypostatische Union der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus ist der Grundstein der Vereinigung des Menschen mit Gott gelegt worden. Die Annahme der menschlichen Natur durch Christus bedeutet, wie es Johannes Chrysostomos treffend formuliert, daß der Logos Gottes »den Leib der Kirche angenommen hat« (*ἐκκλησίας σῶμα*

²⁰ Dialog des Glaubens und der Liebe (Beiheft zur Ökum. Rundschau, 11), Stuttgart 1970, S. 52.

ἀνέλαβε)²¹. Vladimir Lossky²² hebt in diesem Zusammenhang die Tatsache hervor, daß Christus durch die Annahme der menschlichen Natur die Einheit der Natur wiederhergestellt hat. 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 mit Hilfe des Parakleten diesen Lebensraum beschreitet, tritt er in seine personhafte Existenz, in sein natürliches und ursprüngliches Verhältnis mit Gott ein; er erfährt die Liebe Gottes, auf Grund derer er »Mensch wurde, damit wir vergöttlicht werden«²³. Ohne die Union der göttlichen Natur mit der menschlichen in Jesus Christus, ist unsere Einverleibung durch die Sakramente 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 des Wirkens des Heiligen Geistes im kirchlichen Leben teilhaftig werden. Er kann Gott werden nicht »der Natur nach« (φύσει) sondern »durch Satzung« (θέσει) und »der Gnade nach« (κατὰ χάριν). In diesem christologischen, heilsmäßigen Zusammenhang betrachtet, läßt sich vielleicht leichter verstehen, daß die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi — vom sakramentalen Leben her — ihre gottmenschliche Natur veranschaulicht und eine Erweiterung und Offenbarung des christologischen Dogmas von Chalkedon selbst darstellt²⁴.

Das christologische Dogma der hypostatischen Union erweist sich demnach nicht nur als *die Basis*, worauf das sakramentale Leben der Kirche beruht, sondern auch als *das Ziel*, welches dasselbe Leben verfolgt. In der Feier der Sakramente, die nach orthodoxem Verständnis auch Verkündigung des Evangeliums bedeutet und davon keineswegs zu trennen ist, erfahren die Gläubigen die Heilstaten Gottes. Sie werden durch das Wirken des Heiligen Geistes verklärt und mit Gott verbunden, indem sie in den Sakramenten »durch all das gehen, durch das der Heiland gegangen ist; all das erleiden und all das erfahren, was er erlitten und erfahren hat«²⁵. In den Heiligen Sakramenten vollzieht die Kirche das Leben in Christus und überwindet durch das Wirken des Heiligen Geistes die Welt (Joh 16,23) und das vergängliche, irdische Leben. »Denn wie in einem Hause die Lampe nicht länger die Blicke auf sich lenkt, wenn die Sonnenstrahlen hineindringen, deren Glanz sieghaft alles überstrahlt, so verhält es sich auch mit diesem Erdenleben. Wenn durch die Sakramente der Glanz des künftigen Lebens hereintritt und in den Seelen Wohnung nimmt, dann überwältigt es das Leben im Fleische und verdunkelt die Schönheit und den Glanz dieser Welt. Und das ist das Leben im Pneuma«²⁶.

²¹ Johannes Chrysostomos, Antequam iret in exilium 2: PG 52,429.

²² Vl. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, übers. v. M. Prager, Graz—Wien—Köln 1962, S. 223.

²³ Athanasios der Große, De incarnatione Verbi, 54: BEIT 30,119: »Αὐτὸς γὰρ ἐνὶ ἡμῶν ἠμείψθη θεοποιηθῶμεν«.

²⁴ Vgl. J. Karmiris, Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche, in: P. Bratsiotis (Hg.), Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 1. Teil, Stuttgart 1959, S. 87 ff.

²⁵ Nikolaos Kabasilas, De vita in Christo 1: PG 150,521 A.

²⁶ Nikolaos Kabasilas, De vita in Christo 1: PG 150,504 C. Nikolaos Kabasilas, Das Buch vom Leben in Christus, übers. v. G. Hoch, Wien—München 1966, S. 24. Wenn im Text vom Leben in Christus bzw. vom Leben im Pneuma die Rede ist, so deutet dies auf den engen Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie und

Die Sakramente bedeuten Nachvollzug des Lebens Christi und bewirken das Leben im Geiste, das Heil und die Vergöttlichung des Menschen. Gerade aus diesem Grund umfaßt das sakramentale Leben nicht nur bestimmte sakramentale Handlungen (zwei, drei oder sieben Sakramente)²⁷, gleichwohl einige dieser wichtiger als andere sind und entsprechende Zählungen als gerechtfertigt erscheinen lassen. Das liturgische Leben ist Realisierung, Aktualisierung und Nachvollzug in der Kirche des einen einzigen und großen Mysteriums, Jesu Christi, oder, wie Paulus näher ausführt, seiner Fleischwerdung, seiner Verkündigung, seines Todes, seiner Auferstehung und seiner Aufnahme in die Herrlichkeit (1 Tim 3,16). »Die einzelnen Mysterien (sc. Sakramente)«, schreibt Evangelos Theodorou, werden verstanden, »im Lichte des einen Mysteriums, welches Christus und das Heil in Christus und im Heiligen Geiste ist«²⁸. Und an einer anderen Stelle²⁹ führt er aus: »Jede liturgische Handlung wirkt — nach den bekannten abendländischen Ausdrücken sowohl ‚ex opere operato‘, d. h. aus der liturgischen Handlung an sich als Heilungsvermittlung, als auch ‚ex opere operantis‘ (Ecclesiae), d. h. aus der kultischen Handlung als einer Handlung (der Mitglieder) der Kirche ... Aus orthodoxer Perspektive werden diese lateinischen Ausdrücke vollauf unzutreffend, wenn der Ausdruck ‚ex opere operato‘ auf bloß sieben ‚Mysteria‘ (Sakramente) beschränkt wird, indem den übrigen liturgischen Handlungen nur eine Wirksamkeit ‚ex opere operantis‘ (Ecclesiae) zuerkannt wird. In der byzantinischen Tradition weisen sämtliche liturgischen Handlungen eine epikletische, deprekative und doxologische Struktur auf, so daß nicht einsichtig ist, weshalb die einen von ihnen ‚ex opere operato‘, die anderen aber ‚ex opere operantis‘ wirken sollten«.

Gerade das *epikletische Element*, welches in den liturgischen Handlungen einen unerläßlichen Bestandteil bildet³⁰, veranschaulicht die theologische Wahrheit, daß man im

auf die ekklesiologische Bedeutung des Werkes Christi und des Heiligen Geistes hin. »Die Rolle der beiden göttlichen Personen, die in die Welt gesandt wurden, ist nicht die gleiche, obwohl der Sohn und der Heilige Geist das gleiche Werk auf Erden vollbringen: sie schaffen die Kirche, in der sich unsere Vereinigung mit Gott vollzieht. Wie wir schon sagten, ist die Kirche sowohl der Leib Christi als auch die Fülle des Heiligen Geistes ‚der das All allüberall erfüllt‘ (Eph 1,23). Die Einheit des Leibes bezieht sich auf die Natur, die in Christus als ‚einziger Mensch‘ erscheint; die Fülle des Heiligen Geistes hingegen bezieht sich auf die Personen, auf die Vielfalt der menschlichen Hypostasen, von denen jede einzelne ein Ganzes und nicht nur einen Teil darstellt. In dieser Sicht ist der Mensch dank seiner Natur ein Teil, ein Glied am Leibe Christi und gleichzeitig als Person ein Wesen, das das All in sich enthält. Der Heilige Geist, der wie eine königliche Salbung auf der Menschheit des Sohnes, dem Haupt der Kirche, ruht, teilt sich auch jedem Glied seines Leibes mit und schafft so gleichsam viele Gesalbte des Herrn, jeder ein ‚anderer Christus‘: Personen, die im Gefolge der göttlichen Person den Weg der Vergöttlichung beschritten haben. Weil die Kirche also das Werk Christi und des Heiligen Geistes ist, hat die Ekklesiologie ein doppeltes Fundament: sie ist zugleich in der Christologie und in der Pneumatologie verwurzelt.« (Vl. Lossky, a. a. O., S. 221).

²⁷ Über die Zahl der Sakramente vgl. Th. Nikolaou, Die Sakramentsmystik bei Nikolaos Kabasilas, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 20, 16. 5. 1979, S. 7–8. E. Theodorou, *Τὸ ζήτημα τοῦ ἀριθμοῦ τῶν μυστηρίων ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, *Theologia* 57 (1986) 370–377.

²⁸ E. Theodorou, a. a. O., S. 376.

²⁹ E. Theodorou, *Theologie und Liturgie*, Athen 1984, S. 9. Siehe auch E. Theodorou, *Τὸ ζήτημα τοῦ ἀριθμοῦ τῶν μυστηρίων ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, *Theologia* 57 (1986) 371, Anm. 4.

³⁰ Vgl. die Belege, die J. Fountoulis, *Λειτουργικὰ θέματα Α'*, Thessaloniki 1977, S. 69–85, gesammelt hat. Hier wird auf eine Zusammenstellung solcher Texte verzichtet, denn es gibt wohl kaum ein Gebet bzw. einen Gottesdienst der Kirche, in dem Gott oder speziell der Heilige Geist nicht herabgerufen wird.

Hinblick auf das Wirken des Heiligen Geistes schwerlich zwischen den verschiedenen liturgischen Handlungen unterscheiden kann. Der Heilige Geist wird überall herabgerufen, um zu wirken. Und die versammelte Gemeinde glaubt fest daran, daß der Heilige Geist auch tatsächlich herabkommt und ein ständiges, allumfassendes Pfingsten bewirkt: »Alles gewährt der Heilige Geist / läßt Prophezeiungen hervorquellen, / macht Priester vollkommen; / lehrte Ungebildeten Weisheit, / hob Fischer zu Theologen empor, / formt den ganzen kirchlichen Leib«³¹. Was von den Gläubigen erwartet wird, ist, daß sie sich vorbereitet haben und für den Empfang des Wirkens würdig sind. Dies bedeutet, daß der Mensch als Glied des Leibes Christi zwar die heiligende und vergöttlichende Gnade des Geistes empfängt, er muß aber hierzu das Eigene beitragen. Er hat sich anzustrengen, um einerseits das Empfangene zu bewahren und nicht zu verschleudern und andererseits sich stets zu prüfen, seinen Willen und seine Gesinnung in Übereinstimmung mit dem Willen des Herrn zu bringen und sie entsprechend zu üben. Denn das Wirken des Heiligen Geistes in den liturgischen Handlungen wird entsprechend der Gesinnung und der Lebensführung entweder zum Heil oder auch zum Gericht. Aber auch das Gericht ist eine »Zurechtweisung« und ein Erziehungsmittel, »damit wir nicht mit der Welt verdammt« und des ewigen Heils verlustig werden (1 Kor 11,27–32).

Die wahre Kenntnis der göttlichen Schriften

Nach den Beschlüssen des 2. Ökumenischen Konzils ist die Kenntnis der Heiligen Schrift eine Pflicht aller Christen (vgl. Ps 118,16). Um so mehr sind Studium und Interpretation der Bibel Pflichten des Priestertums, denn zu seinem Wesen gehört »die wahre Kenntnis der göttlichen Schriften« (Kanon 2). Für die Väter des 2. Ökumenischen Konzils gehört die Schrift »nämlich zum Gehört des Priestertums. Schon Jesus bezeugte in den Worten: »Darin geht nun zu allen Völkern der Welt und macht die Menschen zu neuen Jüngern. Taufte sie ... und lehrt sie ...« (Mt 28,19–20) die Wichtigkeit, die Schrift zu erklären und zu lehren. Der heilige Paulus unterrichtet die Notwendigkeit (1 Kor 9,14) und die Privatsphäre der Verkündigung (Röm 10,14). Derselbe göttliche Apostel regt seinen Jünger Timotheus zur Verkündigung des Wortes Gottes an (2 Tim 4,2–4) und zählt die Tugenden des Verkündigers auf (2 Tim 2,24–25). Der heilige Apostel Petrus warnt vor der eigenmächtigen Schriftdeutung aus Mangel an wahrer Kenntnis (2 Petr 1,10–12). Im 2. Petrusbrief finden wir auch die Bedeutung der Kirche und der Apostolischen Tradition bei der Schriftauslegung.

Ernsthafte und vertiefte Erforschung der Schrift und die Fähigkeiten des Bischofs, sie auszulegen und zu lehren, wurden vor der Weihe überprüft (Kanon 2 des 2. Ökum. Konzils). Hinsichtlich des Priesters bestimmen die Väter des 2. Ökumenischen Konzils, daß er die Schrift vorlesen und unterrichten solle, »denn dazu hat er die heilige Weihe erhalten« (Kanon 10). Die Verpflichtung der Hierarchie, die Schrift zu lehren und zu erklären, wird auch im 19. Kanon des trullanischen Konzils unterstrichen. Überall treffen wir auf die Forderung, »um die wahre Erkenntnis der Schrift, dies bleibt bis heute eine Aufgabe

³¹ Hymnus aus den Stichira der Vesper zum Pfingstsonntag.

Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift

von Mircea Basarab, München

Die Verkündigung und Auslegung der Heiligen Schrift ist ein altes und gleichzeitig immer aktuelles Anliegen der Kirche, dessen Ursprung in der Missionssendung der Apostel zu finden ist (Mt 28,19). Seither bemüht sich die Kirche um die Verkündigung des Wortes Gottes. Sie erfüllt ihre Mission durch ständige Interpretation und Aktualisierung der Worte und Taten Jesu. Auslegung und Verkündigung der Schrift gehört zum Wesen der Kirche und ist eins ihrer Grundämter. Heute können wir uns mit der Schrift auch außerhalb der Kirche beschäftigen, aber es geht uns nicht darum, die Bibel nur theoretisch kennenzulernen, sondern wir wollen hören, wie sie von der Lehre der Kirche verkündigt und ausgelegt wird. Wir verfolgen also die Schriftauslegung in ihrem »Sitz im Leben«, d. h. im Rahmen der apostolischen Tradition und im Leben der Kirche.

Die wahre Kenntnis der göttlichen Schriften

Nach den Beschlüssen des 7. Ökumenischen Konzils ist die Kenntnis der Heiligen Schrift eine Pflicht aller Christen (vgl. Ps 118, 16). Um so mehr sind Studium und Interpretation der Bibel Pflichten des Priestertums, denn zu seinem Wesen gehört »die wahre Kenntnis der göttlichen Schriften« (Kanon 2). Für die Väter des 7. Ökumenischen Konzils gehört die Schriftkenntnis zum Lehramt des Priestertums. Schon Jesus betonte in den Worten: »Darum geht nun zu allen Völkern der Welt und macht die Menschen zu meinen Jüngern! Taufte sie . . . und lehrt sie . . .« (Mt 28, 19—20) die Wichtigkeit, die Schrift zu erklären und zu lernen. Der heilige Paulus unterstrich die Notwendigkeit (1 Kor 9, 16) und die Priorität der Verkündigung (Röm 10, 14). Derselbe göttliche Apostel regte seinen Jünger Timotheus zur Verkündigung des Wortes Gottes an (2 Tim 4, 2—4) und zählte die Tugenden des Verkündigers auf (2 Tim 2, 24—25). Der heilige Apostel Petrus macht uns auf eine eigenmächtige Schriftdeutung aus Mangel an wahrer Kenntnis aufmerksam (2 Petr 1, 20—21; 3, 16—17). Im 2. Petrusbrief finden wir auch die Bedeutung der Kirche und der Apostolischen Tradition bei der Schriftauslegung.

Ernsthafte und vertiefte Erforschung der Schrift und die Fähigkeit des Bischofs, sie auszulegen und zu lehren, wurden vor der Weihe überprüft (Kanon 2 des 7. Ökum. Konzils). Hinsichtlich des Priesters bestimmen die Väter des 7. Ökumenischen Konzils, daß er die Schrift vorlesen und unterrichten solle, »denn dazu hat er die heilige Weihe erhalten« (Kanon 10). Die Verpflichtung der Hierarchie, die Schrift zu lehren und zu erklären, wird auch im 19. Kanon des trullanischen Konzils unterstrichen. Überall treffen wir auf die Sorge der Väter um die wahre Erkenntnis der Schrift; dies bleibt bis heute eine Aufgabe der Christen und insbesondere der Hierarchie.

Im Grunde entfaltet sich bis heute der ganze Prozeß der Erkenntnis und Interpretation der Schrift unter der Schirmherrschaft der Kirche. Sie trägt die Sorge um die Schriftverkündigung, die sie als ihr Leben in Christus auslegt. Die häufigste Form der Verkündigung ist der *Gottesdienst*. Die biblischen Lesungen, durch die das Wort Gottes verkündigt wird, nehmen in jedem Gottesdienst einen bedeutenden Platz ein. Im Rahmen der Liturgie z. B. liest man in einem liturgischen Jahr bis auf die Apokalypse und den Philemonbrief das ganze Neue Testament. Die anderen Gottesdienste enthalten ebenso Psalmenlektüre wie verschiedene Lesungen aus alttestamentlichen Büchern. Aber das biblische Element ist ja nicht nur auf Schriftlesungen beschränkt, sondern es ist auch in Hymnen und liturgischen Gesängen, in Gebeten und in den kultischen Symbolen enthalten und auch in der Art und Weise, in der wir unsere religiösen Gefühle während der Gottesdienste äußern.

Biblische Elemente waren von Anfang an im christlichen Gottesdienst anwesend und sind bis heute ein bedeutender Teil des Kultes geblieben. Der Christ benutzt in den Gebeten und in den liturgischen Gesängen biblische Zitate, Ausdrücke und Symbole, und sieht in der Schrift eine Autorität, die ihm im Ausdruck seiner religiösen Gefühle behilflich ist. In dieser Weise zeigen die biblisch inspirierten Gesänge und Gebete, daß die Schrift nicht nur bekannt ist, sondern auch erlebt wird. Die Schrift war nicht nur Objekt intellektueller Erkenntnis, sondern man bemühte sich, sie kennenzulernen, um in ihr eine Hilfe für das Leben zu finden.

Die Erlebnisse der großen Feiertage im Rahmen der Liturgie (die Geburt des Herrn, die Auferstehung, die Himmelfahrt usw.) sind für uns Aktualisierungen und wahre Erlebnisse des biblischen Ereignisses. Der Gottesdienst bietet uns die Möglichkeit, das biblische Ereignis liturgisch zu erleben und den Sinn des biblischen Textes zu erfahren. Für die orthodoxen Christen ist die Liturgie eine Darstellung des Lebens Christi, angefangen von den messianischen Prophezeiungen und seiner Geburt in Bethlehem (Proskomidie) bis zu seiner Himmelfahrt.

Durch die *Predigt* verkündigt und erklärt man die Schrift während des Gottesdienstes. Die Heilige Liturgie hat neben ihrem Opfercharakter auch einen ausgeprägten kerygmatischen Aspekt: Leben, Tod und Auferstehung des Herrn werden verkündigt. Die Verkündigung und Auslegung der Schrift im Gottesdienst ist keine zufällige Tatsache, sondern sie ist wesentlich mit dem Priestertum verbunden (Apg 6, 2–4). Die Apostel haben sich dem Gebet und dem Dienst des Wortes hingegeben (Apg 6, 4), und ihre Nachfolger sind dieser Mission treu geblieben. So erinnert der heilige Paulus seine Jünger Timotheus und Titus, daß der Diener Gottes in der Lage sein soll, anderen die »Gesunde Lehre« beizubringen (1 Tim 3, 2; 2 Tim 2, 24; Tit 1, 3; 2, 1).

Die Verpflichtung, das Wort Gottes zu lehren, geht auch aus dem Weihegebet des Bischofs hervor, und sie gehört zum Lehramt des Priestertums. Der Gottesdienst im allgemeinen und die Heilige Liturgie im besonderen sind nicht nur das Mittel, das Wort Gottes zu verkünden, sondern auch der Ort seiner organisierten Auslegung. Die Interpretation der Schrift im Rahmen des Kultus setzt ein liturgisches Erlebnis des biblischen Ereignisses voraus, das durch eine Erklärung und Aktualisierung des Textes ergänzt wird. Bis heute wird die Schrift in den orthodoxen Kirchen durch Homilien und Katechesen verkündigt und gedeutet.

Außer im Gottesdienst wird die Schrift auch durch die theologischen Schulen und die Fachliteratur ausgelegt. Nicht zu vergessen ist hier auch die patristische Literatur, die sich in der orthodoxen Kirche sowohl im monastischen Leben als auch im privaten Leben der Laien großer Popularität erfreut.

Die Schrift wurde in der Geschichte auf verschiedene Weise verkündigt. Nicht immer verfügte die Kirche über alle Verkündigungsmittel, aber sie versuchte, stets diejenigen, die zu ihrer Verfügung standen, zu benützen. Heute noch werden die Verkündigungsmittel verschieden verwendet. Überall bemüht sich die Kirche durch die verschiedenen Mittel, die Schrift als ihr Buch zu verkündigen und auszulegen. In der Orthodoxie ist die Kirche die Empfängerin, die Bewahrerin und auch die kompetente Auslegerin der Schrift.

Die Kirche als Schriftauslegerin

Die Schrift ist in der orthodoxen Anschauung die Sammlung der inspirierten Bücher, die in der Kirche und für die Kirche geschrieben wurden. Ihr Ziel ist es, »den mystischen Leib des Herrn« durch die Verkündigung des Wortes Gottes zu festigen. Schrift, Tradition und Kirche bilden für die orthodoxen Christen eine Einheit. In der Orthodoxie stellte sich nie die Frage der Überlegenheit der Kirche über die Schrift, oder die Unterordnung der Kirche unter die Schrift. Schrift und Kirche stehen in einem organischen Verhältnis zueinander, denn der Urheber von beiden ist der Heilige Geist selbst, der »durch die Propheten gesprochen hat« und die heiligen Schriftsteller bei der Niederschrift der Bibel inspirierte. Derselbe Geist stand auch den Vätern in den Konzilsentscheidungen bei und führt die Kirche zur Wahrheit.

Die Heilige Schrift ist für die Orthodoxen das geoffenbarte Wort Gottes, das unter dem Charisma der Inspiration schriftlich und für die geistlichen Bedürfnisse der Gläubigen in der Kirche verkündigt wurde. Die Briefe der Apostel füllen in einigen Fällen Lücken der mündlichen Predigt; sie beseitigten Mißverständnisse, die nach der Abreise der Apostel auftraten und helfen ihnen beim Aufbau der Gemeinde in Lehre und Lebensführung.

Von einer eventuellen Stufenfolge von Schrift und Kirche war die Rede nur, als diese Frage von außen gestellt wurde. Die Orthodoxie unterstrich die Tatsache, daß die Kirche gegenüber der Schrift einen *zeitlichen Vorrang und ein Funktionsvorrecht hat*. Bei der historischen Gründung der Kirche, dem Pfingstfest, gab es noch keine Schriften des Neuen Testaments.

Sie entstanden erst nach diesem Ereignis im Rahmen der christlichen Gemeinde und für ihre Bedürfnisse. Aus diesem Grund sagten wir, daß die Kirche ein bestimmtes zeitliches Vorrecht gegenüber den neutestamentlichen Schriften habe. Die Kirche ist aber auch diejenige, die aus der Menge der geistlichen Literatur der ersten Jahrhunderte die inspirierten Bücher wählte, die das authentische Wort Gottes sind und den Kanon des Neuen Testaments bilden. Der Entstehungsprozeß des biblischen Kanons war mühsam und brauchte Zeit. Für die meisten Bücher der Bibel war die Aufnahme in den Kanon kein Problem. Bei manchen aber äußerte die Kirche gewisse Zurückhaltung. Sogar nach dem 7. Ökumenischen Konzil (787) war die Stellung einiger Bücher noch nicht klar. Nikepho-

ros von Konstantinopel (+ 829)¹ z. B. stellt die Bücher Esther und Apokalypse als umstritten dar (antilegontai — dubitantur), während er Baruch zu den kanonischen Schriften zählt. Die ganze Kanonbildung erfolgte innerhalb der Kirche und wurde bestimmt von ihrer Autorität als »Leib Christi«, in dem der Heilige Geist anwesend und wirksam ist.

Die historischen Umstände, unter denen die Bücher des Neuen Testaments erschienen, wie auch der Entstehungsprozeß des biblischen Kanons — die Auswahl, Anerkennung und das Bekenntnis der Inspiration, der Kanonizität, der Authentizität und der Apostolizität der Schriften der Bibel — gaben der Kirche das Recht, die Schrift als ihr Buch zu betrachten. Sie hatte diese Bücher empfangen; sie bewahrte sie und achtete auf ihre Unversehrtheit. Das Eigentumsrecht wurde von Anfang an betont und meisterhaft von Tertullian² dargestellt. Die Kirche besitzt die Schrift von den Aposteln und ist ihre rechtmäßige Erbin durch die apostolische Sukzession.

Die Kirche ist nicht nur die Besitzerin und der Hort der Schrift, sondern auch ihre autorisierte Auslegerin. Als ihr Buch legte sie die Schrift von Anfang an mit Kompetenz aus. Nur in der und durch die Kirche wird die Schrift richtig interpretiert. In der Kirche, schrieb der heilige Irenäos, »sind die Schriften in treuer Überlieferung bewahrt; nichts ist hinzugetan, nichts ist fortgenommen. Hier (in der Kirche) werden sie unverfälscht gelesen und gesetzmäßig, sorgfältig, gefahrlos und gottesfürchtig erklärt«³. Die Kirche ist die Bewahrerin der Schrift und gleichzeitig ihre Auslegerin. Sie entscheidet über die schwierigen Stellen (2 Petr 3, 16) und bestimmt »in zweifelhaften Fällen«, was richtig ist, weil sie die »oberste Richterin« und gleichzeitig »die Stimme des göttlichen Richters ist«⁴.

Die Kirche geht auf die Apostel zurück, und die Apostel haben ihr auch die Erklärung der Offenbarung überlassen, die in der Schrift und in der apostolischen Tradition enthalten ist. In der Kirche und durch den Beistand und die Inspiration des Heiligen Geistes wird die Schrift erklärt und im Leben der Gläubigen angewendet. Die Interpretation der Kirche ist daher keinesfalls eine fremde oder von außen gegebene Erklärung der Bibel, sondern ein innerer Prozeß der Kirche, deren Ursprung in der Exegese ihrer Mitglieder zu suchen ist. Die Schrifterklärung ist in der Kirche sowohl ein Rezeptionsprozeß als auch eine nüchterne Entscheidung in den umstrittenen Fragen. Unter diesen Umständen muß jede Interpretation der Bibel, die der feierlich formulierten Lehre der Kirche widerspricht, als falsch angesehen werden.

In der Kirche, meinte der heilige Irenäos⁵, finden wir das Zeugnis der Propheten, der Apostel und ihrer Jünger bewahrt. Sie ist die Inhaberin »der Gabe Gottes« (Joh 4, 10). Hier ist Jesus unter der Gestalt des eucharistischen Brotes und Weines anwesend, und hier

¹ Nikephoros von Konstantinopel, Chronographia brevis, cap. Quae Scripturae canonicae: PG 100, 1057—1059.

² Tertullian, De prescriptione haeticorum 21: PL 2, 33.

³ Irenäos, Adversus Haereses, Lib. 4, 33, 7—8: PG 7, 1076—1077; Deutsche Übersetzung: Bibliothek der Kirchenväter, Kempten—München 1912, S. 109.

⁴ E. Antoniadis, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, D. Savramis, Aus der Neugriechischen Theologie, Würzburg 1961, S. 53.

⁵ Irenäos, Adversus Haereses, Lib. 3, 24, 1: PG 7, 966.

erfahren wir auch die Anwesenheit des Heiligen Geistes. Durch diese außergewöhnlichen Gaben empfangen wir auch den wahren und authentischen Schriftsinn. Nach orthodoxer Anschauung ist die Kirche die einzige Möglichkeit, die Schrift als Wort des Lebens zu erfahren. In der Heiligen Liturgie wird das biblische Ereignis erlebt und ausgelegt. In ihr sind wir mit dem Heiland unter der Gestalt des verkündigten und erklärten Wortes Gottes verbunden und vereinigen uns mit ihm durch die heilige Kommunion.

Ein orthodoxer Christ kann die Schrift außerhalb der Kirche nicht lesen und erklären, weil zwischen beiden eine geistige Verbindung besteht. Die Schrift hat einen vollkommenen Sinn nur in der Kirche, in deren Leben das Wort Gottes immer neu und aktuell bleibt. Die hier erfahrene geistige Auslegung der Offenbarung ist die Fortsetzung der Schriftinterpretation der »Zeugen« Jesu, die uns durch die Vermittlung der Tradition überkommen ist. Auf geistlicher Ebene erlebt die Kirche das biblische Ereignis und bleibt dessen autorisierte Interpretin. Außerhalb der Kirche und der Erleuchtung des Heiligen Geistes verliert die Schriftauslegung ihre Tiefe und ihren Sinn, denn »der Exeget, der der Kirche nicht folgt, kann den Geist Gottes nicht empfangen«⁶, und die Exegese eines ähnlichen Versuchs bleibt der Wahrheit fern⁷. Nach dieser Anschauung erklärt der orthodoxe Ausleger die Schrift als Mitglied der Kirche in der Übereinstimmung mit der Kirchenlehre. Er ist überzeugt, daß die korrekte Auslegung vom Ernst und der Tiefe seines Engagements im geistlichen Leben des mystischen Leibes des Herrn abhängt.

Die Kirche erkennt die Autorität der Schrift an, und die Bibel trägt zur Festigung des Glaubens der Mitglieder der Kirche bei. Die Lesung und die Erklärung der Schrift geschieht zur Festigung der Kirche als mystischer Leib Christi. Zu dieser Schlußfolgerung kommen wir, wenn wir der Väterexegese und den Homilien der ersten 8 Jahrhunderte folgen. Die Kirchenväter bedienen sich der biblischen Exegese, um das Wort Gottes zu erklären, aber gleichzeitig auch, um es zu aktualisieren und so die Gläubigen als lebendige Steine in den Tempel Gottes einzufügen.

In der orthodoxen Anschauung bilden Tradition und Schrift eine Einheit⁸. Die apostolische Tradition und die Schrift gehören der Kirche als die ihr gewidmete Offenbarung, als ihr Leben in Christus. Die drei sind zusammengefaßt, denn da, wo man Schrift verkündigt, ist auch die Kirche, und wo die Kirche ist, wird auch die Schrift und die Tradition sein. Die Kirche verkündigt und erklärt die Schrift im Lichte der apostolischen Tradition, d. h. in ihrem Entstehungskontext. Die Einheit von Tradition, Schrift und Kirche, wie auch die Auslegung der Schrift und der Tradition in der Kirche ist durch den Heiligen Geist garantiert, der alle drei in einer unzerstörbaren Einheit zusammenhält. Die von der Kirche und im Zusammenhang der apostolischen Tradition gebotene Auslegung ist nicht widerrechtlich oder der Schrift gegensätzlich. Sie vermindert auch nicht die Autorität der Bibel gegenüber der Kirche, weil die Kirche selbst in ihren feierlich formulierten Ent-

⁶ Irenäos, *Adversus Haereses*, Lib. 3, 24: PG 7, 966.

⁷ G. Galitis, *Offenbarung, Inspiration und Schriftauslegung nach dem orthodoxen Verständnis*, *Una Sancta* 2 (1980) 128; G. Galitis, *Historisch-kritische Bibelwissenschaft und Orthodoxe Theologie*, *Etudes Théologiques* 4. La Théologie dans l'Eglise et dans le monde, Chambésy-Genève 1984, S. 115.

⁸ Vgl. Th. Nikolaou, *Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute*, *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 13.

scheidungen auf der unbestrittenen Autorität der Schrift beruht und an sie appelliert. Der selbe Heilige Geist, der sich auf die Apostel herabsenkte und sie zur Verkündigung der Worte und Taten Christi befähigte, inspirierte auch die heiligen Schriftsteller und führte die Kirche bei ihrer Auslegung der Schrift. Nach Paul Evdokimov »soll die Schriftauslegung vor allem der Stimme des Heiligen Geistes Aufmerksamkeit schenken, des einzigen göttlich autorisierten Hermeneuten, der durch die Propheten gesprochen hat und weiter durch die Liturgie, die Sakramente und die Tradition sprechen wird«⁹.

Zur Schriftauslegung berechtigt und dafür kompetent ist die Kirche auch von ihrer Funktion als Lehrerin und Vermittlerin der empfangenen Offenbarung, die zu den drei Grundämtern der Kirche gehört. In dieser Eigenschaft ist die Kirche unfehlbar und wird in der Schriftauslegung vom Herrn selbst durch die Wirkung des Heiligen Geistes geführt (Joh 14, 25). Die Überzeugung der im Konzil versammelten Väter, daß sie, nach dem Beispiel der Apostel: »es erschien nämlich dem Heiligen Geist und uns« (Apg 15, 28), mit dem Beistand des Heiligen Geistes entscheiden, steht außer Zweifel (Kan. 1 des 7. Ökum. Konzils). Das Bewußtsein, daß die Beschlüsse im Einklang mit der Offenbarung und mit Beistand des Heiligen Geistes getroffen sind, wird auch von der Enzyklika der orientalischen Patriarchen (Kap. 2), die den 19. Kanon des 6. Ökumenischen Konzils (Trullanum) auslegen, unterstrichen: »Der Mensch, der nur aus sich selbst spricht, kann sich irren, kann täuschen und sich täuschen; die ökumenische Kirche aber, die nicht aus sich sprach und nicht aus sich spricht, sondern aus dem Geist Gottes (den sie hat und ihn dauernd als ihren Lehrer bis ans Ende der Zeit haben wird), kann sich nie irren, kann nie täuschen oder sich täuschen, sondern im Gegenteil, sie ist unfehlbar, ähnlich wie die göttliche Schrift, und verliert nie ihre angestammte Bedeutung«¹⁰. Wir haben im oben erwähnten Text den Unterschied zwischen den Ökumenischen Konzilien als Stimme der ökumenischen Kirche und den Meinungen der Gelehrten kennengelernt. Die Kirche, die den Geist Gottes hat (Joh 14, 17), der sie in alle Wahrheit führt (Joh 16, 13), weshalb sie »Säule und Grundfeste der Wahrheit« ist (1 Tim 3, 15), bietet eine vollständige und fehlerlose Schrifterklärung.

In verschiedenen Augenblicken ihrer historischen Existenz wurde die Kirche veranlaßt, sich feierlich in einigen Auslegungsfragen zu äußern, während sie unter anderen Umständen die Auslegung des Wortes Gottes durch die in ihrem kultischen Leben eingetretenen Bräuche ausübte. In der Kirchengeschichte treffen wir Fälle an, in denen sie sich in synodalen Beschlüssen über den Sinn von dogmatischen oder ethischen Schriftstellen äußerte. Oft nahmen diese Entscheidungen negative Form an und bekämpften eine bestimmte Schriftauslegung als Irrtum. Die Kirche lehnt z. B. die wörtliche Auslegung des Hohenliedes ab (5. Ökumenisches Konzil), sie bekämpft die Interpretation von Apokalypse 20, 4 im Sinne des Chiliasmus und lehnt auch jede Hypothese ab, nach der die Heilige Maria auch andere Kinder gehabt hätte. Das 7. Ökumenische Konzil bestimmte, daß das 2. Gebot von Moses die Juden betrifft und keineswegs die Ikonen und ihre Verehrung im Kultus der Kirche. Der Text von Joh 14, 28 darf nicht im Sinne einer Subordination des

⁹ Paul Evdokimov, *Principes de l'herméneutique orthodoxe*, *Contacts* 138 (1987) 135.

¹⁰ N. Milas, *Die Kanones der orthodoxen Kirche*, I, 2, Arad 1931, S. 373 (rumänisch).

Sohnes unter den Vater betrachtet werden, weil diese Behauptung dem Dogma der Gleichheit der Personen der heiligen Dreifaltigkeit widerspräche (5. Ökum. Konzil).

Andererseits erklärte die Kirche einige Schriftstellen durch ihre alte und ununterbrochene Praxis. Der Sinn des Textes: »Ist einer von euch krank? Dann soll er die Ältesten der Gemeinde rufen, damit sie für ihn beten und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Ihr vertrauensvolles Gebet wird den Kranken retten« (Jak 5, 14–15) wurde durch die Anwendung der Kirche in Verbindung mit dem Sakrament der Krankensalbung ausgelegt. Ebenso hat die Kirche in der Sendung der Apostel — die Welt zu lehren und zu taufen (Mt 28, 19) — die Praxis der Taufe für die Volljährigen wie auch für die Kinder gesehen. Die Vergebung der Sünden, von der die Rede in Joh 20, 23 (»Wem ihr die Schuld erlaßt, dem ist sie von Gott vergeben«) ist, steht in der Überzeugung der Kirche in Verbindung mit dem Bußsakrament.

Die Schriftstellen, über die sich die Kirche feierlich äußerte oder für welche sie durch eine uralte Praxis entschied, sollen in diesem Sinne respektiert werden. Als Mitglied der Kirche ist der Exeget verpflichtet, die dogmatische Entscheidung der Kirche zu berücksichtigen. Außer diesen Bestimmungen ist der orthodoxe Ausleger frei, seinen Standpunkt zu vertreten. Im Hinblick auf den Verfasser, die Zeit, die Textvarianten und die Umstände, unter denen die Bücher der Bibel erschienen, hat der Exeget volle Forschungsfreiheit und freie Wahl in der Benützung der Auslegungsmethoden.

«The meeting of Christianity with Hellenism is a subject on which many and varied views have been expressed but to which no final conclusion has been given in the history of theological thought. It is a meeting of two differing and powerfully creative world-views.

In the past, scholars have particularly appreciated the contrast between these two world-theories, and although many such theories may be over-stated, Hellenism and Christianity must be conceived as two distinct, though not necessarily exclusive, realities. What is there to be found in common between Athens and Jerusalem? Or what is there to be found in common between the Academy and the Church? . . . It is not right to be curious and inquisitive, having known Jesus Christ and the Gospel. When one believes, one does not desire anything beyond this belief.

Yet other scholars make reference to a reconciliation, almost compromise between the two civilisations, resulting in the harmony of a hellenistic Christianity. Once again, such statements are vague generalisations, easily perhaps counter-argued. The fundamental claim is that Hellenism and Christianity are mutually opposed, and it is incorrect to speak of one as borrowing from the other. There are, at most, according to such rigid viewpoints, only analogies in the language of the two, «ecclési», as Jean Maritain would formulate, of the Word of God in classical authors. There is, here, in various degrees, a sweeping rejection of all mutual influence between these two autonomous realities.

It is not altogether justified to speak of a borrowing, an assumption or even adaptation of certain ideas and values. Both the Hellenisation of Christendom and the Christianisa-

¹ *Brilliant, Protrepticus alexandrinus* (Lactantius 7, Pt. 2, 30b–31a).

² *Justin, Apologia II, IX, PG 5, 263 C.*

Dependence and Divorce in Patristic Theology

The relationship with hellenistic philosophy and scholastic methodology

von John Chryssavgis, Sydney

Throughout the ages, Patristic thought may be said to have experienced two major encounters with a philosophical methodology which it either needed to approximate or else which it was obliged to avoid. Aware of the dangers of generalisation, this chapter seeks to examine briefly the importance and influence of two powerful currents of thought which the Church Fathers confronted: one in the earlier years of Christian theological formation and formulation (although the relationship with Hellenism was never definitively maintained); the other in later times when Christian theology was more articulate (although the differences here should not be considered »black and white«).

Hellenism

The meeting of Christianity with Hellenism is a subject on which many and varied views have been expressed but to which no final conclusion has been given in the history of theological thought. It is a meeting of two differing and powerfully creative world-views.

In the past, scholars have particularly underlined the contrast between these two world-theories, and although many such theories may be questioned, Hellenism and Christianity must be conceived as two distinct, though not necessarily exclusive, realities: »What is there to be found in common between Athens and Jerusalem? Or what is there to be found in common between the Academy and the Church? ... It is not right to be curious and inquisitive, having known Jesus Christ and the Gospel. When one believes, one does not desire anything beyond this belief«.¹

Yet other scholars make reference to a reconciliation, almost compromise between the two civilisations, resulting in the harmony of a hellenistic Christianity. Once again, such statements are vague generalisations, easily perhaps counter-argued. The fundamental claim is that Hellenism and Christianity are mutually opposed, and it is incorrect to speak of one as »borrowing« from the other. There are, at most, according to such rigid viewpoints, only »analogies« in the language of the two; »seeds«, as Justin Martyr would articulate, of the Word of God in classical authors.² There is, here, in various degrees, a sweeping rejection of all mutual influence between these two autonomous realities.

It is not altogether justified to speak of a borrowing, an assumption or even adaptation of certain ideas and values. Both the Hellenisation of Christendom and the Christianisa-

¹ *Tertullian*, Praescriptionibus adversus haereticos 7: PL 2, 20B—21A.

² *Justin*, Apologia II, 13: PG 6, 465 C.

tion of Hellenism are, strictly speaking, misconceptions. It is, furthermore, wrong to describe Hellenism as the intellect and Christianity as the heart, as if the two were mutually exclusive. The simplicity of Patristic theology cannot be identified with any un- or anti-intellectualistic popular form of literature, but must be related to the universal application of Christianity, as compared with the more elitist direction of philosophy.

The intellectual struggle between the Christian and the classical world began in Athens with Paul's speech on the Areus Pagus. The struggle was not an expression of hostility but represented a positive endeavour to present Christianity to the pagan world. The outcome was the rise of Christian theology.

The early Apologists were addressing themselves to a Greek world and needed to convey the Apostolic *kerygma* in terms understood by their intellectual contemporaries. This attempt to bridge philosophy and faith earned respect for both; thus later medieval iconography would represent the philosophers with the saints, though not necessarily *as* saints.

Later, these two great forces confronted each other at the crossroads of such cities as Alexandria, where the two outstanding personalities of Clement (+ 215) and Origen (+ 254) showed that faith and rational knowledge were not incompatible, that Christianity was no obscurantism.

The Cappadocians were in general more reserved towards classical »paideia«, but they successfully attempted to translate — or more precisely, to transform — Greek categories of thought into a language of the Christian faith.³

Gregory the Theologian (+ 390) was a lyrical poet; Basil of Caesarea (+ 379) was a universal teacher; Gregory of Nyssa (+ 385) was a mystical philosopher. Their influence on the Church was lasting, differing radically from writings that opposed »secular philosophy«: »Have nothing to do with pagan books ... What connections can any christian have with all the errors they contain? ... The Bible not only provides for the supernatural life but also for all cultural needs ... All these outlandish books must be hurled away«.⁴

The Cappadocians imbibed the literary culture of the ancient world, even while regarding Christianity as the »true philosophy«, the fulfilment of all previous philosophical groping. The Fathers, above all, are and remain theologians, and it is as such that they should be read and interpreted, otherwise one is entangled in a maze of inappropriate questions and theories.

Throughout the centuries, but perhaps most intensely in the early centuries, the Church Fathers experienced — indeed confronted — a particular civilisation within which they then inevitably breathed and spoke. This civilisation, furthermore, was fearfully unstable and forever changing. This is the situation within which the Church constantly lives, and it must at all times be relevant to the world. Yet, in a certain sense, the times of the Cappadocians were ripe for »conversion«, and Christian thinkers were fully aware of this. To

³ Cf. E. Matsagouras, *The Early Church Fathers as Educators*, Light and Life, Minneapolis, 1977.

⁴ See the first century document entitled *Didache*, ed. F. Funk, *The Apostolic Fathers*, vol. 2, Tübingen, 1878—81, p. 51.

criticise and even condemn a culture is an ever-present temptation, but it is not the vocation of the Christian writer who always proclaims the kingdom of Heaven from and in this world. Origen, for instance, who must surely be considered the Helleniser *par excellence* of Christianity is aware of the incompatibility of certain features and values of Hellenism with the faith of the Church, and he is profoundly suspicious of vain speculation.⁵ Nevertheless, he is also aware of the creative nature of such tension and accepted the challenge of attempting to unite the two. The result has been heavily criticised and censured in recent times⁶, but it must be admitted that there has been an inner transfiguration of Hellenism by the sword of the Spirit and by the Word of God. This genuine and essential transfiguration was initiated by the Fathers and creatively continued through the centuries to our time.

The Fathers translated Revelation from the Hebrew into Greek, appropriating and transforming the hellenistic culture with a view to conveying to the contemporary world the Gospel of Christ. The Church is »the discipling of all nations« (Matt. 28:19), and there is as little »accidence« in the Christianisation of Hellenism as there is in God's selection of the Jews (cf. John 4:22). There is no way around this; there are no »ifs« but only given facts in history and in the economy of salvation.

⌈ This implies no eternalisation of a certain system, nor any eclecticism in Christianity. To the Greek culture as such, inasmuch as it was not transformed, the Gospel remained a foolish scandal (I Cor. 1:23). It is only to the degree that it is pervaded by the new experience in Christianity, immersed in the fire of baptism in the Holy Trinity, that it acquires a new perspective in Patristic thought. It is only to the degree that Hellenism is »spiritualised« by the glory of the Crucifixion and Resurrection that the classical *prosopeion* (mask) becomes the Patristic *prosopon* (person). Such are the presuppositions of the new Christian philosophy which is an exposition and explanation in thought of the divinely revealed truth.

Patristic theology, then, is not merely an oscillation between Aristotle and Plato, nor simply »an aberrant branch of . . . philosophy«.⁷ Patristic theology is above all Christian, and in this lies its immovable strength and admirable flexibility, its incomparable beauty. Elements borrowed from fields outside of Christianity strictly speaking, are organically incorporated into a new synthesis with renewed strength for the recapitulation of all in Christ (Eph. 1:10). The Fathers did not present a message of abstract truths, just as the Apostles too preached »Jesus and the resurrection« (Acts 17:18). Patristic theology never developed what the human mind could in concepts express of God, but stated in manifold ways what God had in deeds expressed for man in Christ. The Church Fathers employ philosophical terms and notions in the formulation of doctrine, but their work belongs more to the history of theology — or to history and theology — than to the history of philosophy.

⁵ Origenes, Hom. in Psalmo 36:3,6, ed. P. Koetschau, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte, Leipzig 1899.

⁶ See L. Dewart, The Future of Belief, London 1967, and The Foundations of Belief, London 1969, where the dehellenisation of patristic thought is defended.

⁷ B. Tatakis, La Philosophie Byzantine, Paris 1949, pp. v and 72.

Scholasticism

The Greek Fathers created a new synthesis, a new methodology, a new philosophy that differed essentially from that of Plato and that of Aristotle. This synthesis is paralleled by a later estrangement between two frameworks of thought during the Middle Ages — a change in direction between the patristic mentality and scholasticism. The differences between the two trains of religious thought are evident in questions relating to grace and nature, salvation and divine sacrifice, sin and death, baptism and original sin, faith and works. Indeed, in order to speak of theological disagreements, it is equally valid and helpful to analyse anthropological issues.⁸ Theology flows into anthropology and is reflected in soteriology.

When in the latter part of the eleventh century, Anselm of Canterbury (+ 1109) was writing his treatise on the incarnation of God, entitled *Cur Deus Homo*, he was almost totally ignorant of Greek Patristic theology⁹ and accepted the teachings of Augustine alone as the Patristic tradition. Anselm's theology was to have profound implications for the West, becoming the basis of scholasticism after a refined systematisation by Thomas Aquinas (+ 1274). Augustine was thus acclaimed as »the Father of the Roman Church and the Reformation, of the Biblical theologians and the Mystics«.¹⁰ The Greek Patristic tradition, furthermore, was largely ignorant of the legalistic concepts characteristic of Latin theology. How, then, did this estrangement develop?

In the early days of Christendom, at the time of Basil the Great and Augustine of Hippo, there was a single civilisation in east and west, preserving a uniformity of ethos despite cultural modifications. Only four centuries later, at the time of Photius the Great and Charlemagne, this unity of life and thought had already been critically impaired: the Carolingian revival of letters in the West was marked by an anti-Byzantine bias, and with the rise of Scholasticism the process of division and disintegration became still more evident. By analogy Latin Fathers, even of the calibre and influence of Augustine, were almost entirely unknown in the East. Thus, although translations of philosophical and theological works became widespread in the later Middle Ages, educated Christians of the twelfth and thirteenth centuries no longer shared a single civilisation or a common world of discourse and intercourse. The schism of the eleventh century between East and West (1054) may rightly be said to constitute a definite, though not sudden, break in the theological universe of the time. This, however, was no surprising event, for the estrangement between East and West was a gradual and complicated process conditioned by theological, cultural, political and economic factors.

As a result of invasions and crusades, the Church in the West came to occupy a markedly different position in the framework of society from that of the East. The papacy rapidly acquired the privilege of guaranteeing stability and continuity in a world where disorder prevailed. It was, then, natural for an immense authority, political as well as spiritual, to

⁸ Cf. *Athanasios*, De Incarnatione Verbi 4: PG 25, 104 AC.

⁹ G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1952, p. 239.

¹⁰ A. von Harnack, *History of Dogma*, London 1894, vol. I. p. 299.

be concentrated on the person of the Pope. In the East, by contrast, only rarely was the Patriarch obliged to assume political power; the civilised order was upheld and the law enforced by the powerful secular leadership of the emperor supported by an influential lay civil service. Although the Church in the East was capable of defying the State, yet under normal conditions it enjoyed an ecclesiastical and spiritual leadership such as few western rulers ever acquired.

In the West the only effective education developed during the so-called Dark Ages was ecclesiastical, given by the clergy and intended likewise for the clergy. Nevertheless, in Byzantium there always seemed to exist a tradition of lay scholarship. Many laymen, from the lowest ranks of the civil service to the emperor, took an active and influential interest in all aspects of ecclesiastical life — from monasticism (which itself began as a »lay« movement) to doctrinal theology — (in support of orthodoxy during times of controversy) and even the hierarchical establishment: several celebrated Patriarchs (such as Tarasius, Nicephorus I and Photius) were drawn from the civil servants, and were in fact still laymen at the time of their election. This is a phenomenon virtually unthinkable in the West. Byzantine Christianity was in general less clericalist, less centralized and less rigidly institutionalized than that of the West. Though such comparisons cannot be drawn too far, it must be confessed that in Byzantium, the laity was always a considerable influence.

Such differences in the social and political situations inevitably affected popular understanding of doctrine, as well as the particular approach to theology and ecclesiology. Even, for example, the problem of Papal authority could not be reduced to a matter of canon law or ecclesiastical organisation, but involved fundamental questions about the nature of the Church, even if few on either side realized this from the outset. The very nature of theology and of its methodology was variously conceived: East and West taught differently about the way in which religious thought and life should be carried on, and in particular about the place of (i) juridical categories and (ii) logical inference in an exposition of faith.

(i) Eastern Christians have often expressed the view that Latin theology is too juridical in its approach, too influenced by Roman concepts of law. »One of the features which distinguishes Orthodox theology from that of the Roman Catholics is this — it does not look at things legalistically, but in terms of God's grace.«¹¹ Again, it would be incorrect to draw sharp contrasts between the notions of law and grace, but it is such a legalistic mentality that caused a misinterpretation in the West of Papal primacy, converting the »presidency of love« (the phrase belongs to Ignatius of Antioch) into a juridical and jurisdictional supremacy of authority. It was the same legalistic outlook which led to such notions as purgatory, indulgences and even atonement. In all these issues, it is not to the specific teaching that Patristic thought reacts and protests, but it is the very manner of thinking that is found to be unacceptable. These questions are addressed quite differently by the Fathers who are reluctant to define the nature of the Church and salvation in a primarily juridical terminology, preferring to speak in terms of God's burning love and transforming light.

¹¹ A. Elchaninov, *The Diary of a Russian Priest*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1982, p. 54.

(ii) The Greek Fathers also felt that Latin, particularly Scholastic, theology was too dependent on altogether rationalistic and philosophical methods of argument. Despite a certain dependence and debt to Greek philosophy, Patristic theology was never unreservedly subjected to philosophical forms of thought. There is, in fact, a general tendency for the East to be reserved towards »western syllogism«, and the appeal is rather towards sacred tradition. The criterion in the East was always Tradition — the Fathers and the Councils — and there was an underlying suspicion of the intellectual reasoning in which Scholastics delighted and surely also excelled.

Even the humanist Bessarion, who was heavily influenced by and sought union with the West, could write: »The words of the Fathers alone are in themselves sufficient to solve every doubt and to persuade every person. It was neither syllogisms nor probabilities or arguments which convinced me, but the bare words of the Fathers.«¹² Latin theology was considered as altogether too self-sufficient, grounded on human and reason, divorced from or at least insensitive to the divine mystery. The West, so the East believed, had attempted to make theology a reflection upon rather than a revelation of God through Christ in the Holy Spirit. The sense of wonder and mystery was sacrificed for a scientific system of thought.

For the Eastern Fathers, »theologia« was inseparably linked with »theoria«. They presupposed a concept of Revelation that could not be reduced to any intellectual deductive process but which, rather, offered the privilege of personally experiencing the transcendent God. Not that rational deduction was absent in the East, but there theology was conceived as an experience of the entire human person — intellect, emotions and even senses.

What is here involved is a difference in methodology, a difference in the approach to theology which left a deep impression on an entire range of aspects in thought and culture. The two traditions of East and West were no longer complementary — as they once had been — but contradictory.

¹² Bessarion, *Ad Alexium Lascarin. De Processione Spiritus Sancti*: PG 161, 360 BC.

Zum Problem der Epiklese im Abendland

von Georg Wagner, Paris

In den letzten Jahrzehnten ist das Problem der Epiklese unerwartet aktuell geworden.

Die folgende Darlegung will ein orthodoxer liturgiegeschichtlicher Beitrag zu dieser Problematik sein. Der Autor ist sich dessen bewußt, daß er sich damit der Gefahr aussetzt, im Grunde wenig Neues bieten zu können. Und doch wird ihm gerade angesichts der gegenwärtigen Fragestellung die Notwendigkeit orthodoxer Beiträge deutlich. Er sieht sich aber noch einer anderen Gefahr gegenüber: nämlich der Gefahr, seine Ausführungen könnten vielleicht als Ausdruck konfessioneller Polemik mißverstanden werden. Als Hilfsmittel dagegen bleibt ihm nur die Bitte um die Geduld und das Verständnis des Lesers.

Unsere Untersuchung gilt vor allem dem Problem der Epiklese im römischen canon missae. Es sind Anmerkungen zu den folgenden vier Fragenkreisen:

1. Ambrosius von Mailand und der römische Kanon.
2. Die Theorie der doppelten Epiklese und die sogenannte »erste Epiklese« im römischen Kanon.
3. Die »zweite Epiklese« des römischen Kanons.
4. Die theologischen Hintergründe der Problematik.

Ambrosius von Mailand und der römische Kanon

Ambrosius von Mailand unterstreicht — anscheinend als erster in der Geschichte der christlichen Theologie — mit besonderer Deutlichkeit die Bedeutung der Einsetzungsworte für die Konsekration der eucharistischen Gaben. Die Konsekration geschieht, wie er mehrfach betont, durch die »verba divina«, die »verba caelestia« des Herrn Jesus selbst¹:

»Wo es darum geht, das ehrwürdige Sakrament zu vollbringen, da braucht der Priester nicht mehr seine eigenen Worte, sondern er braucht die Worte Christi. So schafft das Wort Christi dieses Sakrament«² ... »Vor der Konsekration ist es Brot; wo aber die Worte Christi hinzukommen, ist es der Leib Christi«³ ...

Mit der Deutlichkeit und Schärfe dieser Lehre dürfte der hl. Ambrosius unter den Vätern des 4. Jahrhunderts allein dastehen. Zwar vergleicht auch der hl. Johannes Chrysosto-

¹ Ambrosius, De sacramentis IV, 21; De mysteriis 52; 54 (ed. B. Botte, Sources Chrétiennes 25 bis, 1961, S. 114, 186, 188).

² De sacramentis IV, 14 (Botte, S. 108—110).

³ De sacramentis IV, 23 (Botte, S. 114).

mos die Einsetzungsworte mit den Schöpfungsworten Gottes im Anfang. Jedoch wird hier eine bestimmte Nuance bei Chrysostomos oftmals vom Leser übersehen: Chrysostomos betont weniger die Wiederholung im Munde des Priesters bei der Eucharistiefeier der Kirche als vor allem ihre Macht im Munde Christi bei dem einmaligen, für alle Zeiten gültigen Ereignis der Einsetzung im Abendmahlssaal; er spricht von dem Wort Christi, das einmal (*ἄπαξ*) gesprochen, wie das einmalige Schöpfungswort im Anfang für alle Zeiten gültig ist⁴. Die positive Einstellung des Chrysostomos zur konsekratorischen Epiklese kann zudem keinem Zweifel unterliegen⁵.

Dagegen bildet die Stellung des Ambrosius zu dieser Gegebenheit der Liturgiegeschichte ein Problem. Und, wie wir sehen werden, erhält dieses Problem noch besonderes Gewicht durch die Beziehungen, die zwischen den Aussagen des Ambrosius und dem klassischen Eucharistiegebet der römischen Kirche bestehen.

Die konsekratorische Epiklese ist, was leider gleichfalls vielfach übersehen wird, eine allgemein-kirchliche liturgische Tatsache — nicht nur in der Tradition des Ostens, sondern auch des Westens. Papst Gelasius spricht bekanntlich noch am Ende des 5. Jahrhunderts von der Anrufung des »himmlischen Geistes« zur Konsekration⁶. Gelasius war nordafrikanischer Herkunft; neben seinem Zeugnis steht das eines anderen Nordafrikaners, Fulgentius von Ruspe (+ 533): »Zur Konsekration des Opfers des Leibes Christi erbittet die Kirche die Ankunft des Heiligen Geistes«⁷. Auf die zahlreichen Textbeispiele für eine Epiklese — und zwar nach dem Einsetzungsbericht — aus dem gallisch-spanischen Raum können wir hier nur hinweisen⁸. Für das christliche Altertum waren die Einsetzungsworte offenbar nicht der Abschluß, wohl aber das Fundament und der Anlaß des konsekratorischen Geschehens. Die Konsekrationsbitte beruft sich auf die Worte Christi, wie sich die Kirche auch sonst in ihrem Beten und Handeln auf das Wort und die Verheißung des Herrn beruft.

Möglicherweise hat nun gerade der hl. Ambrosius seiner Zeit entscheidend zu einer teilweisen Neuformulierung des Eucharistiegebetes beigetragen. Bekanntlich begegnen uns in seiner Schrift »De sacramentis« erstmalig ganze Abschnitte eines Eucharistiegebetes, das mit dem traditionellen römischen canon missae (in dessen zentralem Teil) weithin identisch ist⁹. Wir wissen nicht, ob Ambrosius hier einen bereits vorhandenen Text genau oder frei zitiert und wie weit er vielleicht selber der Redaktor oder gar Autor dieses Gebetes ist.

Auf den ersten Blick scheint der Kanontext des Ambrosius der Lehre von der Konsekration durch die Einsetzungsworte genau zu entsprechen: Statt einer Epiklese finden wir nach dem Einsetzungsbericht nur mehr die Darbringung der Gaben und die Bitte um die Annahme des Opfers. Nach Ambrosius lautet dieser Teil des Eucharistiegebetes:

⁴ Johannes Chrysostomos, De proditione Iudae I, 6: PG 49,380.

⁵ Belege in meiner Arbeit »Der Ursprung der Chrysostomusliturgie« (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 53), Münster 1973, S. 112 f.

⁶ Gelasius, Ep. fragm. 7 (Elpidio episcopo): PL 59,143.

⁷ Vgl. Fulgentius, Ad Monimum II,10: PL 65,188C.

⁸ Zahlreiche Beispiele in den in PL 72 und 85 abgedruckten Liturgiebüchern.

⁹ Ambrosius, De sacramentis IV, 21–22; 27 (Botte, S. 114–116).

»... Eingedenk also seines glorreichen Leidens und seiner Auferstehung aus dem Totenreich und seiner Auffahrt in den Himmel bringen wir dir dar diese unbefleckte Opfergabe, diese vernünftige Opfergabe, diese unblutige Opfergabe, dieses heilige Brot und den Kelch des ewigen Lebens, und bitten und flehen, daß du diese Darbringung aufnimmest auf deinem erhabenen Altar durch die Hände deiner Engel, wie du anzunehmen geruht hast die Gaben deines gerechten Dieners Abel und das Opfer unseres Vaters Abraham und das, welches dir darbrachte der Hohepriester Melchisedek.«¹⁰

Ein Vergleich mit dem *textus receptus* des römischen Eucharistiegebetes zeigt, daß bei Ambrosius ein bestimmter Ausdruck fehlt, der im römischen Kanon ein Bindeglied zu den Anaphoragebeten des Ostens darstellt, nämlich der Ausdruck: »(offerimus) de tuis donis ac datis«. In der byzantinischen Liturgie haben wir die Parallele »*Tà sa èk tōn sōn* ... (Das Deine von dem Deinen bringen wir dir ...), noch deutlicher aber in der alexandrinischen Markusliturgie: »*ék tōn sōn dōron* (aus deinen Gaben)«¹¹. Ihrem Inhalt nach dürften diese äquivalenten Ausdrücke den Gedanken nahelegen, daß die eucharistischen Gaben hier, nach dem Einsetzungsbericht, noch unsere Gaben sind, die wir aus den irdischen Gaben Gottes ausgesondert haben und die noch einer letzten Konsekration bedürfen. Ambrosius könnte mithin die Worte: »de tuis donis ac datis« aus einem bereits vorliegenden Text ausgelassen haben — vielleicht ganz bewußt, weil sie seiner Konzeption nicht entsprachen. Ebenso gut können diese Worte aber auch später in den ambrosianischen Text eingefügt worden sein — etwa durch einen römischen Papst, der vielleicht in einem andern Liturgiegebiet beheimatet war.

Jedoch ergibt sich auch im Kanontext des Ambrosius eine Schwierigkeit, nämlich bei der Bitte um Annahme der Gaben unter Berufung auf die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedeks. Die Berufung auf die Opfer des Alten Bundes dürfte eigentlich bei der Eucharistiefeyer ihren natürlichen Platz eher *vor* der Konsekration haben¹². Zwar haben wir in allen drei hier angeführten Beispielen — Abel, Abraham (beziehungsweise Isaak), Melchisedek — jeweils einen »*typos*« des Opfers Christi vor uns von ganz entscheidender Bedeutsamkeit; und zumal der Priesterkönig Melchisedek ist gerade für Ambrosius eine überaus geheimnisvolle Gestalt, sein Name beinahe nur eine Allegorie für den Namen Christi¹³. Und doch bleibt es schwer einzusehen, warum sich die Kirche eigentlich nach der Konsekration — angesichts des wahren Leibes und Blutes Christi — noch auf die Annahme der Opfer des Alten Bundes und deren typologische Bedeutung berufen muß.

Wir können noch einen Schritt weitergehen und die Frage stellen, wieweit denn eine inständige Bitte der Kirche um die Annahme des Opfers nach der Konsekration, nachdem unsere Gaben bereits in das Opfer Christi verwandelt sind, noch sinnvoll sein kann. Nicht wir treten ja für dieses Opfer bei Gott ein, sondern dieses Opfer tritt nun für uns ein. Die Kirche kann nur in aller Demut auf das Opfer des Lammes hinzeigen, welches der Vater bereits ein für alle Mal angenommen hat.

¹⁰ De sacramentis IV, 27 (Botte, S. 116).

¹¹ A. Hänggi — I. Pahl, *Prex eucharistica (Spicilegium Friburgense 12)*, Fribourg 1968, S. 114,4.

¹² Vgl. in der byzantinischen Basileiosliturgie das Gebet nach dem großen Einzug.

¹³ Ambrosius, De sacramentis IV,10—12; V,1; De mysteriis 45—46 (Botte, S. 106—108, 120, 180—182).

Von hier aus ergeben sich Fragen zur Interpretation des römischen Kanons. Muß nicht die inständige Bitte der Kirche um die Annahme der eucharistischen Gaben immer zugleich eine Bitte um ihre Konsekration, um ihre Transformation in das Opfer Christi, sein? Können wir überhaupt so scharf zwischen Gebeten, die auf die oblatio, und Gebeten, die auf die consecratio hinzielen, unterscheiden?

Und vielleicht verstehen wir auch den hl. Ambrosius nicht ganz richtig, wenn wir seine Aussagen mit den allzu scharfen Augen eines mittelalterlichen Scholastikers lesen. Entgegen dem ersten Augenschein dürfte Ambrosius die Einsetzungsworte vor allem als entscheidendes konstitutives Moment, weniger aber als den zeitlichen Moment, den genauen Zeitpunkt des konsekratorischen Geschehens, betonen. Gerade die Schrift »De sacramentis«, in der Ambrosius dem Standpunkt der Scholastik formal am nächsten kommt, ist eine Nachschrift mündlich gehaltener Vorträge, denen die entsprechende literarische Bearbeitung noch fehlt¹⁴. Und wie für die Eucharistie, so betont Ambrosius ausdrücklich auch für die Weihe des Taufwassers die konsekratorische Wirkung der »himmlischen Worte« Christi; wie das eucharistische Gebet, so muß sich auch die Weihe des Taufwassers gründen auf die »verba caelestia« des Herrn¹⁵. Will Ambrosius vielleicht auch für die Eucharistie vor allem die entscheidende Bedeutung der Worte Jesu hervorheben, ohne dabei eine allzu scharfe Trennungslinie zu ziehen zwischen ihnen und den anschließenden Bitten des Eucharistiegebetes?

Ambrosius selber spricht einmal von den »sacramenta . . . quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem«¹⁶. »Per mysterium sacrae orationis et verba nostri redemptoris« heißt es noch auf der römischen Synode von 1079 unter Gregor VII¹⁷. Die Einsetzungsworte wurden also im Kontext des »Mysterium sacrae orationis« gesehen.

Wie wir die Aussagen des hl. Ambrosius im einzelnen auch interpretieren mögen, die grundlegende Struktur des überlieferten Eucharistiegebetes hat er sicherlich nicht ange-tastet.

Die sogenannte »erste Epiklese« im römischen Kanon

In letzter Zeit herrscht die Ansicht vor, das traditionelle römische Eucharistiegebet enthalte zwei Epiklesen: eine erste Epiklese, nämlich die Bitte um die Heiligung der Gaben, vor dem Einsetzungsbericht, und eine zweite Epiklese, nämlich eine Bitte um die Heiligung der Kommunikanten, nach dem Einsetzungsbericht. Von diesen beiden Epiklesen habe lediglich die erste die Bedeutung einer Bitte um die Konsekration.

Bei einer solchen Sicht der Dinge ergeben sich natürlich keine Schwierigkeiten vom Standpunkt der abendländischen Theologie her, für die der Konsekrationsmoment in den

¹⁴ Vgl. die Ausführungen von B. Botte in der Einleitung zu *Sources Chrétiennes* 25 bis, S. 16.

¹⁵ Ambrosius, *De sacramentis* II, 14 (Botte, S. 80).

¹⁶ Ambrosius, *De fide* lib. IV, 10, n. 124: *PL* 16, 641.

¹⁷ Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, num. 355.

Einsetzungsworten liegt. Vielmehr übernimmt hier die erste Epiklese die Funktion einer Einleitung in das eigentliche konsekratorische Geschehen, während die später nachfolgende zweite Epiklese sich ausschließlich auf die Heiligung der Kommunikanten bezieht.

Im Zuge der Liturgiereform hat nun diese Theorie auch praktische Bedeutung gewonnen, weil sie der Struktur der drei neugeschaffenen römischen Eucharistiegebete zugrunde liegt. Dabei war, wie ein wohlinformierter Beitrag in der Zeitschrift »La Maison-Dieu« bezeugt¹⁸, außer den drei tatsächlich eingeführten neuen Formularen ursprünglich noch ein vierter Entwurf vorgesehen, nämlich die Übersetzung einer kürzeren Redaktion der Anaphora des hl. Basileios. Es handelte sich um die Einführung eines Eucharistiegebetes mit der für den christlichen Osten traditionellen Struktur, also mit einer konsekratorischen Epiklese nach dem Einsetzungsbericht. Bezeichnenderweise wurde damals die Annahme gerade dieses Entwurfes bis auf weiteres aufgeschoben — angesichts »gewisser Einwände pastoraler Art (certaines objections d'ordre pastoral), welche sich gegen die Adoption der Anaphora des hl. Basileios im Abendland erhoben«¹⁹.

Der Kenner erinnert sich, welche inneren Schwierigkeiten die traditionelle Struktur der Eucharistiegebete des Ostens seit langem dem theologischen Denken des lateinischen Westens bereitet hat. Zeuge sind heute noch beispielsweise die gewaltsamen Abänderungen, denen der überlieferte Text der Epiklese in den liturgischen Büchern der Maroniten²⁰ und der unierten Armenier²¹ unterworfen wurde. Die Annahme einer doppelten Epiklese für den Westen mag nun zunächst den Eindruck erwecken, sie könne ein wenig zur Lösung dieser Schwierigkeiten beitragen.

Die Unterscheidung einer doppelten Epiklese kann sich auf verschiedene liturgiegeschichtliche Fakten berufen, vor allem das Vorhandensein einer doppelten Epiklese im Eucharistiegebet des alexandrinischen Typus. In den alexandrinischen Liturgien finden wir in der Tat vor der konsekratorischen Epiklese, die auch hier auf den Einsetzungsbericht folgt, schon eine erste, vorbereitende Epiklese, die bereits unmittelbar nach dem Sanctus zum Einsetzungsbericht überleitet, inhaltlich aber gleichfalls auf die Konsekration der Gaben zielt.

Man fragt nun, ob nicht vielleicht in Alexandrien allein die erste von diesen beiden Konsekrationsbitten ursprünglich sei, die zweite dagegen auf späteren antiochenischen Einfluß zurückgeführt werden könne. Für diese Hypothese sucht man sich insbesondere auf das Anaphora-Fragment des Papyrus von Dêr-Balizeh zu berufen, in dem aber leider gerade an der entscheidenden Stelle, nach dem Einsetzungsbericht, eine Lücke von mindestens 15 Zeilen klafft²².

Inmitten solcher unsicheren Betrachtungen wird dagegen leicht ein bestimmtes Faktum übersehen, nämlich der enge Anschluß der ersten alexandrinischen Epiklese an das Sanctus. Zugrunde liegt stets ein Schema mit den beiden charakteristischen Worten *πλήρης*

¹⁸ Pierre Jounel, La composition des nouvelles prières eucharistiques, *La Maison-Dieu* 94,2 (1968) 38—76, 39—40.

¹⁹ Jounel, a. a. O., S. 40.

²⁰ Beispiele bei Michel Hayek, Liturgie maronite, histoire et textes eucharistiques, Tours 1964.

²¹ Vgl. z. B. La divine liturgie du rite arménien, S. Lazare — Venise 1957, S. 45.

²² C. H. Roberts — B. Capelle, An early euchologion (*Bibliothèque du Muséon* 23), Louvain 1949, S. 28—30.

und *πλήρωσον*: »Wahrlich, voll (*πλήρης*) sind Himmel und Erde deiner heiligen Herrlichkeit ... Erfülle (*πλήρωσον*), o Gott, auch dieses Opfer mit deinem Segen ... Denn unser Herr ... Jesus Christus selber nahm in der Nacht, da er sich ob unserer Sünden dahingab, das Brot ...«²³. Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung ist jedoch das Sanctus als Bestandteil der Anaphora zwar schon sehr alt, jedoch kaum ursprünglich (Jedenfalls fehlt es in der Anaphora Hippolyts). Durch den engen Anschluß an das Sanctus dürfte somit gerade die erste Epiklese des alexandrinischen Eucharistiegebetes sich eher als eine sekundäre Bildung erweisen.

Mit dieser alexandrinischen »ersten Epiklese« vergleicht man nun das Gebet »Quam oblationem« des traditionellen römischen Meßkanons. Auch dieses Gebet geht dem Einsetzungsbericht unmittelbar voraus und leitet ihn ein. Der heutige Text trägt dabei deutlich den Charakter einer Bitte um die Konsekration:

»Diese Darbringung mache du, Gott, in allem gesegnet ..., auf daß sie uns der Leib und das Blut deines geliebten Sohnes, unseres Herrn Jesu Christi werde (ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui ... Jesu Christi).«

Wesentlich anders lautet dieses Gebet jedoch in der Fassung des hl. Ambrosius, also in der wohl ältesten uns zugänglichen Textgestalt:

»Verleihe uns, daß diese Darbringung gültig, vernünftig und wohlangehen sei, weil sie das Abbild des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesu Christi ist (quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi)«²⁴.

Wir müssen also damit rechnen, daß die ursprüngliche Gestalt des Gebetes »Quam oblationem« möglicherweise in seinem zweiten Teil nicht die heutige, an die Epiklese gemahnende Bitte enthielt: »Daß es uns Leib und Blut Christi werde«, sondern die Feststellung, daß diese Gaben bereits ein gewisses Abbild des Leibes und Blutes Christi sind. Das Gebet »Quam oblationem« wäre also ursprünglich vielleicht einer ausgebildeten Epiklese weniger ähnlich gewesen.

Damit stellt sich uns die Frage nach der zweiten Epiklese.

Die »zweite Epiklese« des römischen Kanons

Die zweite Epiklese des römischen Kanons finden wir, wie mit Recht allgemein angenommen wird, in dem Gebet »Supplices«. Auf Grund der modernen Theorie von der doppelten Epiklese müßten wir eigentlich erwarten, daß diese zweite Epiklese — entsprechend ihrer Stellung nach dem Einsetzungsbericht — lediglich eine Bitte um die Heiligung der Kommunikanten enthielte. Das trifft aber durchaus nicht zu.

Jedenfalls zielt das Gebet »Supplices« in seinem ersten Teil zunächst einmal auf ein doch wohl real zu verstehendes, wenn auch geheimnisvolles Geschehen an den eucharistischen Gaben selber:

²³ Markuskulturgie (*Hänggi* — *Pahl*, *Prex eucharistica*, S. 112).

²⁴ *Ambrosius*, *De sacramentis* IV, 21 (*Botte*, S. 114); vgl. die Parallele in der Anaphora des Serapion (*Hänggi* — *Pahl*, S. 130).

»Iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae« ...

»Laß dieses emportragen durch die Hände deines heiligen Engels zu deinem erhabenen Altar vor dem Angesicht deiner göttlichen Majestät« ...

Und erst der zweite Teil spricht von der Heiligung der Kommunikanten:

... »Ut quotquot ex hoc altaris participatione« — oder nach einer alten varia lectio: »ex hoc altari sanctificationis²⁵ — sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur«.

... »Auf daß wir alle, die aus dieser Gemeinschaft des Altares (oder von diesem Altar der Heiligung) den hochheiligen Leib und das Blut deines Sohnes empfangen, mit allem himmlischen Segen und Gnade erfüllt werden«.

Wir befinden uns hier in einer bestimmten Gedankenkette, die nicht nur für den römischen Kanon, sondern genauso auch für die griechischen Liturgien des Basileios, Johannes Chrysostomos, Markus und Jakobus oder auch des Achten Buches der Apostolischen Konstitutionen charakteristisch ist und uns zum ersten Mal bei Hippolyt in der *Traditio Apostolica* bezeugt ist. Hier überall liegt dem auf den Einsetzungsbericht folgenden Teil des Eucharistiegebets eine und dieselbe Struktur zugrunde, die wir mit einer Kette von vier Gliedern vergleichen können:

1. »Memores« — die Anamnese: Im Auftrage Jesu und nach seinem Gebot: »Solches tut zu meinem Gedächtnis!« begehen wir das Gedächtnis seines Todes und seiner Auferstehung.
2. »Offerimus«: Wir weisen hin auf die Gaben, die wir vor Gott bringen.
3. »Rogamus« (Et petimus): eine Bitte im Hinblick auf die vorgelegten Gaben, bei Hippolyt und in den Liturgien des Ostens eine deutlich kenntliche konsekratorische Epiklese.
4. »Ut quotquot ...«: eine unmittelbar anschließende Bitte für die Kommunikanten.

Man hat bezweifelt, daß schon bei Hippolyt im dritten Glied dieser Kette wirklich eine konsekratorische Epiklese vorliegt: »... Daß du deinen Heiligen Geist auf die Darbringung der Heiligen Kirche sendest« (ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae) ...²⁶ Ist hier die Sendung des Heiligen Geistes auf die eucharistischen Gaben oder auf die heilige Kirche, die sich selber darbringt, gemeint? — Die klare Antwort gibt uns das zweite Glied der Kette: »offerimus tibi (hunc) panem et calicem«²⁷. Brot und Kelch sind die oblatio der heiligen Kirche; diese oblatio wird durch die Ankunft des Heiligen Geistes konsekriert. Jedoch ist die Konsekration der Gaben gewiß kein Selbstzweck; darum geht die konsekratorische Epiklese mit innerer Notwendigkeit über in das Gebet für die Kommunikanten. Die Theorie von einer nicht-konsekratorischen Epiklese nur zur Heiligung der Kommunikanten dagegen bleibt hier eine bloße Konstruktion.

Wie aber haben wir uns das geheimnisvolle Geschehen an den eucharistischen Gaben, das im römischen »Supplices« erfleht wird, des Näheren vorzustellen?

²⁵ Hänggi — Pahl, *Prex eucharistica*, S. 435.

²⁶ B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39)*, Münster 1963, S. 16, 12—14.

²⁷ Ebenda, S. 16, 7—8.

Am Ende des 13. Jahrhunderts rechnet Wilhelm Durandus immerhin mit der Möglichkeit, das »perferri in sublimē altare« könne soviel bedeuten wie »transmutari in corpus et sanguinem«, der Leib Christi sei der »erhabene Altar«²⁸. Thomas von Aquin zog es vor, das »iube haec perferri« allegorisch zu deuten und auf den mystischen Leib Christi zu beziehen²⁹. Papst Innozenz III., wie schon vor ihm Peter Damiani³⁰, hatte sich darüber gewundert, noch nach dem Einsetzungsbericht im Kanon nicht nur zahlreiche Kreuzzeichen zu finden, sondern überhaupt gewisse Dinge, die anzudeuten scheinen, daß die Konsekration noch nicht vollendet sei (quae videntur innuere, quod nondum sit consecratio consummata)³¹.

Der byzantinische Liturgiker des 14. Jahrhunderts Nikolaos Kabasilas sieht in dem »Supplices« eine regelrechte, wenn auch durch einen anderen sprachlichen Ausdruck verhüllte, konsekratorische Epiklese; dieses Gebet ist für Kabasilas der deutliche Beweis dafür, daß die lateinische Kirche selber hinsichtlich der Epiklese mit der Kirche des Ostens übereinstimme und es also nur einige »Neuerer« seien, die sich im Westen von der alten Tradition gelöst haben³².

Für Martin Luther wurde gerade auch das »Supplices« zu einem Stein des Anstoßes; es schien ihm, hier komme eine irrige Theorie zum Ausdruck, wonach der Priester für die bereits konsekrierten Gaben gleichsam noch vor Gott vermittele: »Danach schleußt er dem armen Christo erst den Himmel auf und bittet, ein heiliger Engel mit seiner Hand wolle ihn hinauftragen auf den Altar vor Gott. Summa summarum, es ist eitel, gräulich, lästerlich Ding im canone«³³. Wie für den byzantinischen Liturgiker Kabasilas war auch für den deutschen Reformator der Gedanke an eine Übertragung der bereits konsekrierten Gaben durch Engelshand in den Himmel innerlich unvollziehbar. Luther wußte offenbar nichts von einer »Theologie der Epiklese«; diese hätte ihm wohl zu einer gerechteren Beurteilung des altherwürdigen römischen Kanons verhelfen können. Wie auch sonst vielfach, zeigt sich Luther hier in starker Abhängigkeit von den speziellen theologischen Voraussetzungen des abendländischen Mittelalters.

In unserer Zeit bekennet Cyprian Vagaggini angesichts des »Supplices« und der unmittelbar vorangehenden Kanonschöpfung:

»Das ‚Supra quae‘ und das ‚supplices‘, weit davon entfernt, einen einfachen und zu friedensstellenden Gehalt zu haben, werfen schwer zu bewältigende Probleme auf, zu deren Lösung weder die historische Gelehrsamkeit, noch der theologische Scharfsinn ausreicht ... Was bedeutet in seinem heutigen Kontext der Satz: ‚iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublimē altare tuum ...‘? Bezieht sich dieses ‚haec‘ auf Brot und Wein oder auf die konsekrierten Gaben von Brot und Wein und also auf den Leib und das Blut Christi? Und da doch für uns heute das

²⁸ S. Durandus, *Rationale divinarum officiorum*.

²⁹ Summa theol. III, 83,4, ad 9.

³⁰ Petrus Damiani, *Expositio canonis*: PL 145, 885.

³¹ Innocentius III, *De mysterio missae* 2: PL 217, 887.

³² Nikolaos Kabasilas, *Liturgiae expositio*, Kap. 30: PG 150, 433 C ff.

³³ Martin Luther, Schreiben an das Kapitel zu Wittenberg, die gottlosen Zeremonien abzutun (vom Jahre 1524).

„haec“ nach dem Einsetzungsbericht nicht einfach Brot und Wein sein kann — und noch weniger unsere Gebete —, so ist die Idee der Intervention eines Engels, um den Leib und das Blut Christi dem Vater darzubringen, nicht recht aus dem Weg geräumt³⁴.

Dieses Bekenntnis C. Vagagginis ist um so bedeutsamer, als er aktiv zur Schaffung der neuen römischen Eucharistiegebete beigetragen hat; auf seinen Entwurf geht das zweite der neuen römischen Formulare zurück³⁵.

Dürfen wir annehmen, daß der ursprüngliche Sinn des »Supplices« die Bitte um die Konsekration der Gaben ist? Vom Text des römischen Kanons her kann eigentlich dagegen wohl nur ein einziger ernstlicher Einwand erhoben werden — der Hinweis auf die feierlichen Bezeichnungen für die eucharistischen Gaben, die wir bereits kurz vorher, im zweiten Teil der Anamnese (des »Unde et memores«) finden:

»... Wir bringen dar ... aus deinen Geschenken und Gaben eine reine Opfergabe, eine heilige Opfergabe, eine unbefleckte Opfergabe, das heilige Brot des ewigen Lebens und den Kelch des immerwährenden Heiles (hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae)«.

Wir müssen uns fragen, ob diese Aussagen nicht deutlich darauf hinweisen, daß die Konsekration bereits vollendet ist. Andererseits werden die eucharistischen Gaben schon ganz zu Anfang des römischen Kanons (im »Te igitur«) Gott dem Vater als »heilige unbefleckte Opfer (sancta sacrificia illibata)« empfohlen. Und im »Supra quae« werden als »sanctum sacrificium, immaculata hostia« die Gaben des Melchisedek bezeichnet — also ein bloßer Typos des Leibes und Blutes Christi. Das »hostiam puram, hostiam sanctam ...« könnte daher vielleicht auch an unserer Stelle den »Antitypen« des Leibes und Blutes Christi gelten.

Bedeutet also die Bitte um die Übertragung der Gaben »auf den erhabenen Altar vor dem Angesicht der göttlichen Majestät« die Bitte um die Wandlung unserer Gaben in das Opfer Christi? Geht es hier, um ein Wort Isidors von Sevilla³⁶ zu gebrauchen, um die »conformatio« unserer Gaben mit der Gabe des Leibes und Blutes des Herrn?

Gerade diese Deutung wird uns nahegelegt durch eine Tradition, die einen klassischen Ausdruck gefunden hat in der Ermahnung, die nach dem Pontificale Romanum der Bischof an die Kandidaten des Subdiakonates richtet. Unter Heranziehung einer Vision aus der Apokalypse³⁷ heißt es hier, Christus selber sei der Altar, auf dem und durch den (in quo et per quem) die Darbringungen der Gläubigen für Gott den Vater geheiligt werden. Dieselbe Vision aus der Apokalypse des Johannes dürfte auch hinter dem Gebet des »Supplices« im römischen Kanon stehen; aus dieser Vision stammt wohl auch die Gestalt des Engels, der die Gaben auf den Altar bringt.

Die Verbindung der beiden Begriffe »Altar« und »Leib Christi« — dieses Motiv ist offenbar gerade auch dem hl. Ambrosius wohlvertraut: Der Altar, zu dem die Neugetauften

³⁴ C. Vagaggini, *Le canon de la messe et la réforme liturgique* (Lex orandi 41), Paris 1967, S. 98—99.

³⁵ S. den o. in Anm. 18 zitierten Artikel von Pierre Journel, S. 53—54.

³⁶ Isidor von Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* I, 15.

³⁷ Off 8,3—5.

hinzutreten und von dem sie das Sakrament empfangen, ist selber die »forma« — Repräsentation und Abbild — des Leibes Christi³⁸.

Die theologischen Hintergründe

Unsere Untersuchung steht nun noch vor einer letzten, entscheidenden Frage: Warum schweigt der römische Kanon vom Wirken des Heiligen Geistes? Warum fehlt hier die Bitte um die Entsendung des Geistes zur Konsekration der Gaben? Warum finden wir statt dessen die Bitte um Aufnahme der Gaben auf den himmlischen Altar durch Engelshand?

Die Epiklese des Heiligen Geistes mag im römischen Eucharistiegebet nicht zur Entwicklung gekommen sein oder gar absichtlich weggelassen sein, auf alle Fälle fordert das Schweigen des Kanons über das konsekratorische Wirken des Heiligen Geistes eine Erklärung. Dies umso mehr — angesichts der engen Verbindung, die zwischen dem Kanon und der Gestalt des hl. Ambrosius besteht, der ja mit seinen drei Büchern *De Spiritu sancto* einer der großen Verteidiger der Gottheit des Heiligen Geistes in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist.

In neuerer Zeit wird allerdings zuweilen behauptet, die konsekratorische Epiklese des Heiligen Geistes sei auch im Osten erst verhältnismäßig spät, erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, bezeugt und damals im Zuge der Gegenreaktion gegen die Häresie der Pneumatomachen zur Ausbildung gekommen. Und zweifellos enthält die Anaphora des hl. Markus³⁹ oder des hl. Jakobus⁴⁰ im Text der Epiklese gewisse Zusätze, welche die Reaktion gegen die Häresie der Pneumatomachen widerspiegeln. Andererseits bleibt zu bedenken, daß uns überhaupt kein Formular des Eucharistiegebetes überliefert ist, das älter wäre als diese Epoche; das sollte uns bei Rückschlüssen auf eine frühere Epoche vorsichtig machen. Mit Recht zählt der hl. Basileios gerade auch die eucharistische Epiklese zu den Gegenständen der mündlichen Überlieferung⁴¹, weil es offenbar bis zur zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts für das Eucharistiegebet nur eine mündliche Tradition gab. Die einzige Ausnahme aus einer früheren Zeit bildet das Modell einer Anaphora bei Hippolyt; und gerade hier finden wir die Epiklese des Heiligen Geistes.

Mehr noch, im 4. Jahrhundert ist die eucharistische Epiklese des Heiligen Geistes gerade auch bei den Gegnern des kirchlichen Trinitätsdogmas weithin eine anerkannte Tradition; zumindest finden wir sie im Achten Buch der Apostolischen Konstitutionen, deren Kompilator zweifellos nicht zu den Anhängern der nizäno-konstantinopolitanischen Orthodoxie gehört⁴². Erst in verhältnismäßig später Zeit liefert uns Fulgentius von Ruspe (+ 533) ein explizites Zeugnis dafür, daß sich die Häretiker — zumindest damals in Afrika — gerade auch auf die Epiklese im Eucharistiegebet beriefen als angebliches Be-

³⁸ Ambrosius, *De sacramentis* IV,7; V,7 (Botte, S. 104.122).

³⁹ Siehe den Text bei Hänggi u. Pahl, *Prex eucharistica*, S. 114,5—14.

⁴⁰ S. Hänggi — Pahl, a. a. O., S. 250,5—11.

⁴¹ Basileios der Große, *De spiritu sancto*, Kap. 27: PG 32, 188 B.

⁴² Vgl. G. Wagner, *Zur Herkunft der Apostolischen Konstitutionen*, in: *Mélanges Liturgiques offerts au Dom Bernard Botte*, Louvain 1972, S. 525—537.

weismittel für die von ihnen behauptete subordinatio des Geistes⁴³: Wenn der Heilige Geist bei jeder Eucharistiefeier zur Konsekration vom Vater entsandt wird, dann könne er nicht Gott sein, denn er werde ja gesandt wie ein Engel und Diener (ut angelus et minister)⁴⁴; auch könne er nicht allgegenwärtig sein, weil diese Sendung als eine missio localis aufzufassen sei, also mit einer räumlichen Veränderung verbunden sei⁴⁵. Es sind dies im Grunde dieselben Argumente der Pneumatomachen, die bereits bei Ambrosius⁴⁶ und auch bei Athanasios⁴⁷ und Basileios⁴⁸ bekämpft werden. Nur fehlt bei diesen Autoren ein ausdrückliches Zeugnis dafür, daß die Gegner der Gottheit des Geistes gerade auch die eucharistische Epiklese als »Beweismittel« anzuführen suchten. Doch spricht zumindest auch nichts dagegen, daß dieses auch schon zur Zeit dieser Kirchenväter der Fall war.

Das Zeugnis des Fulgentius stellt uns vor eine wichtige Frage. In seiner bekannten Dissertation »Die Stellung Christi im liturgischen Gebet«⁴⁹ wies seiner Zeit Josef Andreas Jungmann darauf hin, wie die Reaktion auf die arianische Häresie dazu geführt hat, daß in Liturgie und Frömmigkeit die Mittler-Rolle Christi vielfach in den Hintergrund trat angesichts einer starken Betonung seiner Gottheit. Sollte vielleicht die Reaktion auf die Häresie der Pneumatomachen eine ähnliche Wirkung gehabt haben für die Stellung des Heiligen Geistes im Eucharistiegebet der römischen Kirche? Schweigt vielleicht der römische Kanon von der Sendung des Heiligen Geistes und seinem vermittelnden Eingreifen bei der Konsekration, um den Gegnern der Gottheit des Geistes keinen Anlaß zu bieten, daraus ein Verhältnis der Subordination abzuleiten? Man bittet nicht um die Sendung des Geistes, weil dieses subordinatorisch mißgedeutet werden kann, und bittet statt dessen um das vermittelnde Eingreifen eines geschaffenen Engels oder — nach dem Text des Ambrosius — geschaffener Engel, welche die Gaben auf den himmlischen Altar übertragen mögen.

Bezeichnend dürfte in diesem Zusammenhang das Interesse des Ambrosius für den Engel von Bethesda⁵⁰ sein, der offenbar mit dem Taufengel⁵¹ identifiziert wurde und von den Arianern der Zeit des Ambrosius wohl auch mit dem Heiligen Geist. Ambrosius sucht mehrfach die Beziehung dieses Engels zur Taufe und zur Person Christi und auch des Heiligen Geistes zu klären⁵².

Die klare Unterscheidung zwischen dem Heiligen Geist, dem »Herrn, der da lebendigmacht«, und den Engeln, den »dienstbaren Geistern, die zur Dienstleistung ausgesandt werden«⁵³, der grundlegende Unterschied zwischen dieser Sendung geschaffener Engel

⁴³ Fulgentius, Ad Monimum Buch II und Fragmente des VIII. Buches Contra Fabianum: PL 65.

⁴⁴ Contra Fabianum VIII: PL 65,788 A/B; cf. 798 D.

⁴⁵ Contra Fabianum VIII: PL 65,788 C.

⁴⁶ Ambrosius, De spiritu sancto I: PL 16, 744 B; 753–755; 761 f.

⁴⁷ Athanasios der Große, Ad Serapionem I,1: PG 26, 532 A.

⁴⁸ Basileios der Große, De spiritu sancto, Kap. 21: PG 32, 164 C.

⁴⁹ Münster 1925 (2. Aufl. 1962 = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 19/20).

⁵⁰ Joh 5,4.

⁵¹ Vgl. dazu Erik Peterson, Das Buch von den Engeln, Leipzig 1925, S. 66 f.

⁵² Ambrosius, De sacramentis II, 3–4; De mysteriis 22 (Botte, S. 74–76; 166); De spiritu sancto I: PL 16, 755 A.

⁵³ Hebr 1,14.

und der Sendung Gottes des Heiligen Geistes — das ist ein Hauptanliegen der Kirchenväter im Streit um die Gottheit des Heiligen Geistes. In diesem Zusammenhang wurde auch um das Wirken des Heiligen Geistes bei seiner Sendung zur Konsekration der eucharistischen Gaben gestritten. Das besagt nicht nur das späte, aber eindeutige Zeugnis des Fulgentius. Das ist zumal auch aus der Formulierung der Epiklese in der alexandrinischen Markuskulturgie ersichtlich; hier finden wir eine deutliche Antwort auf die häretische Interpretation der Entsendung des Heiligen Geistes als einer »missio localis«, einer »missio sicut mittitur angelus et minister«.

»Sende herab«, heißt er hier, »... den Parakleten selber, den Geist der Wahrheit, den Heiligen, den Herrn der da lebendigmacht, ... der überall gegenwärtig ist und alles erfüllt (τὸ πανταχοῦ παρὸν καὶ τὰ πάντα πληροῦν) und der in eigener Macht und nicht als ein Diener (αὐτεξουσίως, οὐ διακονικῶς) die Heiligung derer bewirkt, die er will ...«⁵⁴

Der römische Kanon fand offenbar eine andere Antwort auf dieselbe Problematik, indem er auf die Bitte um die Entsendung des Heiligen Geistes verzichtete und für die Konsekrationsbitte eine andere Formulierung wählte. Gleichzeitig beginnt Ambrosius den Schwerpunkt von der Konsekrationsbitte stärker auf die Einsetzungsworte zu verlagern.

Hier also dürften die theologisch-schichtlichen Wurzeln jener komplizierten Problematik der eucharistischen Epiklese im Abendland liegen, die wir versucht haben, in diesem Aufsatz zu umschreiben.

Zum Abschluß sei das Bekenntnis gestattet, daß der Autor dieser Seiten überzeugt ist, daß unsere Kirchen heute in ihrer Lehre von den Sakramenten einer »Theologie der Epiklese« dringend bedürfen — einer Theologie, die sich ehrfürchtig beugt vor der Souveränität Gottes des Heiligen Geistes und die sich dessen bewußt ist, daß der Heilige Geist immer der »Herr« bleibt, »der da lebendigmacht«, über dessen Gegenwart und Gaben wir nicht so verfügen können, wie man über einen toten Besitz verfügt. Auch die Kirche kann nur leere Hände aufheben und um das Eingreifen des Geistes bitten; aber sie darf es tun in der Zuversicht und im Vertrauen auf das Wort und die Verheißung des Herrn.

Von einer »Theologie der Epiklese« her dürfte noch manche quälende Frage gerade der Sakramentstheologie ihre Antwort erhalten, wenn auch vielleicht eine recht »apophatische« Antwort. »Du fragst mich«, sagt der hl. Johannes von Damaskos, »wie das Brot Leib Christi wird? ... Es genügt dir zu hören, daß es durch den Heiligen Geist geschieht.«⁵⁵

⁵⁴ Vgl. oben Anm. 39.

⁵⁵ Johannes von Damaskos, *De fide orthodoxa* IV, 13: PG 94, 1141–1145.

Kelch und Teller der Eucharistiefeyer

Die byzantinischen Belege zu *δισκοποτήριον*

von Erich Trapp, Bonn

Lexikographie und Realienkunde sind so eng miteinander verknüpfte Bereiche, daß sie besonders dann, wenn ein Forschungsdefizit vorliegt¹, möglichst in Abstimmung aufeinander betrieben werden sollten, wie das z. B. Speck in seinem Aufsatz über die Altarbedeckungen getan hat². In diesem Sinne ist auch der vorliegende kleine Beitrag abgefaßt.

Wenden wir uns zunächst der sprachlich-lexikalischen Seite zu, so ist *δισκοποτήριον* als eine kopulative Bildung (Dvandva-Kompositum) zu betrachten, wie sie bei Substantiven im Altgriechischen mit Sicherheit nur durch *νυχθήμερον* »Tag und Nacht« vertreten ist³, während aus byzantinischer Zeit weitere Beispiele in dichterlicher Zahl ab dem 9. Jh. bekannt sind⁴. Ansonsten ist in sprachlicher Hinsicht nicht viel zu sagen⁵. Daß mitunter die verkürzte Form auf *-iv* begegnet, ist nicht weiter überraschend: *Test Boil* 22,122 (a. 1059); *Guill Therist* 14,21 (a. 1138); *NE* 7 (1910) 40,7 (13. Jh.); *A Laur* III 147,7 (a. 1375); als dialektale Besonderheit (oder nur als Versehen?) zu vermerken ist die Schreibung *δισχοποτήριν* *A Xer* 9 A 10 (ca. 1270—4). Eher auffallend ist die gar nicht so seltene und auch heute gebräuchliche Nebenform *δισκοπότηρο(ν)*. Sie läßt sich zuerst ca. 1050 in Unteritalien belegen (*Guill Breb* 271 u. 483), dann 1073 in einer Patmosurkunde (*MM* VI 5) und danach erst wieder ab dem 15. Jh. in einem Klagegedicht auf Konstantinopel. (V. 70 *ἀγία δισκοπότηρα*; vgl. *Kriaras*). Zu dem Schwund des Iota (*-ιον* > *-ον*) läßt sich etwa *ζῳδιον* > *ζῳδον* vergleichen⁶.

Hinsichtlich der Bedeutung von *δισκοποτήριον* sollten wir zwar keinerlei Schwierigkeiten haben, das Wort immer mit »Abendmahlskelch und Teller« zu übersetzen, doch

¹ Zur byzantinischen Realienkunde (bes. Alltagsleben) verfügen wir immerhin über das umfangreiche Werk von Ph. Koukoules, *Βυζαντινὸν βίος καὶ πολιτισμὸς*, 6 Bde, Athen 1948—55. Was die Perspektiven der Lexikographie betrifft, so verweise ich auf E. Trapp (unter Mitarbeit von W. Hörandner u. J. Diethart), Specimen eines Handlexikons zur mittelbyzantinischen Literatur, *Jahrbuch d. Österr. Byz.* 35 (1985) 149—170.

² P. Speck, Die *ἐνδύτη*. Literarische Quellen zur Bekleidung des Altars in der byzantinischen Kirche. *Jahrb. d. Öst. Byz. Ges.* 15 (1966) 323—375.

³ Vgl. E. Schwyzler, Griechische Grammatik I, München 1959, S. 452 f.

⁴ *Psaltis* 343 f; für das 7. Jh. lassen sich *γυναικότεκνα* »Frauen und Kinder« aus den *Miracula S. Demetrii* (ed. Lemerle, Paris 1979), S. 230,16 und *σαρκοψυχή* »Leib und Seele« (*Anast. Sin. Sermones*, ed. Uthemann 1985) IX, S. 1, 3 anführen.

⁵ Den aus inhaltlichen Gründen im folgenden angeführten Stellen sind der Vollständigkeit halber noch folgende Zitate von *δισκοποτήριον* hinzuzufügen: *V Th Syk* 54,32; *Theophanes Continuatus* (ed. Bekker, Bonn 1838), S. 430,5; *Johannes Skylitzes* (ed. I. Thurn, Berlin 1973), S. 114,54; *La Vie de Cyrille le Philéote* (ed. Sargologos, Brüssel 1964), S. 53,4; *Boll. Grott.* 31 (1977) 39; *Test Boil* 122; *Typ Pakur* 402; zu zwei weiteren Stellen aus der Paraphrase des Niketas Choniates vgl. Du Cange und Kriaras.

⁶ *Psaltis*, S. 33 f.

stellt man überrascht fest, daß in einer modernen Urkundenedition⁷ der Terminus nur mit »Abendmahl(s)kelch« wiedergegeben ist. Anlaß für diese Beschränkung der Interpretation auf den einen Gegenstand scheinen wohl die Wörterbücher gewesen zu sein: während *Du Cange* (p. 1209) schreibt »Interdum unice pro Calice usurpant Graeci«, übersetzt *Sophocles* überhaupt nur mit »communion-cup, chalice«, ähnlich das »Πρωίας« Λεξι-κὸν τῆς Νέας Ἑλληνικῆς γλώσσης (Athen, o.J.) »δισκοπότηρον (τὸ) καὶ δισκοποτήριον, τὸ ἅγιον ποτήριον τῆς θείας εὐχαριστίας.« Daß diese Wiedergabe jedoch ungenau ist und vielmehr stets »Abendmahlskelch und (bzw. ,mit') Teller« gemeint sein muß⁸, erhellt am deutlichsten aus dem Text, der zugleich den ältesten Beleg für unser Kompositum bietet, und zwar insbesondere dadurch, daß fallweise auf die beiden Gegenstände durch die Verwendung des Plurals hingewiesen wird. Da diese Passage aus der *V Th Syk* (Kap. 42) überhaupt von hohem kulturgeschichtlichem Interesse ist, sei sie in deutscher Übersetzung (mit Hinzufügung der für uns relevanten griechischen Stellen) vorgestellt. Die Handlung spielt am Ende des 6. Jh. in Kleinasien:

»Da sich nun die heilige und ehrwürdige Stätte des Klosters durch die Gnade Gottes noch mehr vergrößerte, aber keine heiligen Gefäße (κειμήλια) aus Silber zur Verfügung standen (man verwendete nämlich solche aus Marmor), schickte der überaus heilige Theodor seinen Erzdiakon in die Kaiserstadt Konstantinopel, damit er Teller und Kelch (δισκοποτήριον) für den Dienst der reinen Mysterien kaufe. Dieser brach auf, kaufte von einem Silberhändler ein reines und wohlgefertigtes Werk, soweit es die Prüfung des Silbers und die Arbeit des Künstlers betraf, und brachte es ins Kloster. Da nun am folgenden Tag eine Zusammenkunft bevorstand, brachte der Erzdiakon Teller und Kelch (τὸ δισκοποτήριον) in die Sakristei und enthüllte beides (αὐτό), um es dem Heiligen zu zeigen und darauf (εἰς αὐτό) die Opfergabe zu legen. Doch als dieser das (τοῦτο) erblickte, erkannte er mit seinem prophetischen Auge, daß seine bisherige Verwendung verwerflich gewesen war, und verurteilte es als nutzlos und befleckt. Jener aber achtete nicht auf das Verborgene, sondern nur auf das Äußere, wies hin auf die tadellos und schön gefertigte Arbeit sowie auf die durch fünffache Punzierung bestätigte Echtheit der beiden Gegenstände (αὐτῶν), und glaubte damit den Heiligen zu überzeugen. Der jedoch sprach zu ihm: ‚Ich weiß, auch ich weiß, mein Sohn, daß das sichtbare Modell ausgezeichnet und die Prüfung des Silbers aufgrund der aufgeprägten Punzen offensichtlich ist, aber ein anderer Grund befleckt es (τοῦτο); ich glaube nämlich, daß es aus etwas anderem gefertigt wurde, das zu einem schmutzigen Verwendungszweck diene. Doch falls du zweifelst, sprich den Vers, auf daß wir beten, und laß dich überzeugen.‘ Als dieser den Vers der Anrufung sprach, beugte der Heilige das Haupt und betete. Doch nachdem er ihn vollendet hatte, wurden Teller und Kelch so, wie wenn Silber aus dem Feuer des Ofens schwarz hervorkommt. Daraufhin priesen die Brüder, die das sahen, Gott, der durch seinen

⁷ PRK I, S. 42,10; vgl. auch den von C. Cupane dazu erstellten Index verborum S. 89. Merkwürdigerweise führt *Psaltis* (S. 348) δισκοποτήριον unter den determinativen Komposita (dabei wird der zweite Begriff durch den ersten näher bestimmt) an, d. h. »Tellerkelch« oder allenfalls »Kelch für den (zu dem) Teller«?

⁸ Dem entspricht etwa auch die Formulierung τὸν θεῖον δίσκον μετὰ τοῦ ἱεροῦ ποτηρίου (*Michael Psellos*, *Oratoria minora*, ed. Littlewood, Leipzig 1985, S. 15,47)

Knecht das Unbekannte offenkundig macht. Als nun der Erzdiakon die Gegenstände (αὐτά) nahm und einschloß, da erschienen sie wieder als reines Silber. Er ging nach Konstantinopel und gab sie (αὐτά) dem Silberhändler zurück, indem er ihm den Grund mitteilte.

Der erkundigt sich bei seinem Lagerverwalter und dem Silberschmied, seinem Teilhaber, und fand heraus, daß sie aus dem Eimer⁹ einer Dirne hergestellt waren. Und er bekannte dem Erzdiakon die begangene Verfehlung, bat dringend, der Verzeihung für das Geschehen gewürdigt zu werden, und wunderte sich zugleich über das Vorherwissen des heiligen Mannes. Er gab ihm dafür andere sehr schöne, reine Gefäße (σκεύη), die jener nahm und dem heiligsten Diener Christi brachte; darauf erzählte er ihm und den Brüdern, was es mit den früheren Gefäßen (σκευῶν) auf sich gehabt hatte, und sie priesen Gott.»

Nach der Klarstellung des jedenfalls im Mittelalter gleichbleibenden Wortgebrauchs von *δισκοποτήριον* wollen wir uns den realienkundlichen Aussagen der Quellen zuwenden und zunächst festhalten, welche Materialien genannt werden¹⁰:

1. von *δισκοποτήρια* aus purem Gold ist die Rede bei *Script Or* 99,10 (*δισκοποτήρια πάντα ὀλόχρυσσα*) sowie in *Theognosti Thesaurus* (ed. Munitiz 1979) X 2 (ἐκ καθαρῶ χρυσίου)¹¹.
2. weitaus am häufigsten treffen wir solche aus Silber mit Vergoldung, und zwar in Quellen des 11.—15. Jh. Dies lautet dann in der Regel so: *δισκοποτήριον ἀργυροῦν* (bzw. *ἀργυρόν*) *διάχρυσον* *Diat Attal* 1209 u. 1773 f.; *Typ Pakur* 1690; *A Pantel* 7,13 f. u. 45; *A Laur* I 59,73; *Typ Kechar* 155,86 ff.; *NE* 7 (1910) 40 (13. Jh.) heißt es: *δ. ἀργυρόν περιχρυσωμένον*. Syropulos, der Historiker des Unionskonzils von Ferrara (Florenz), spricht einmal von einem *δ. ἀργυροδιάχρυσον*¹².
3. reines Silber wurde offensichtlich auch recht häufig gebraucht, und zwar in Konstantinopel (*V Th Syk*; *PRK* I 42,10 anno 1316), auf Sizilien (*A Mes* App. II 50f. aus dem Jahr 1189), in Süditalien (*V Nil* Kap. 82), wie auf dem Athos (*A Laur* III 147, 7f. aus dem Jahr 1375); vgl. ferner *Typ Pakur* 1693 und *W. Regel*, *Analecta Byzantino-Russica*, Petersburg 1891—8, S. 42,16.
4. daneben wurde auch Kupfer verwendet, wie folgende Belege zeigen: *δισκοπότηρον χαλκόν* bzw. *χαλκοῦν* *Guill Breb* 271 u. 483 (Süditalien, um 1050) sowie *MM* VI 5 (Patmos-Archiv, 1073) u. V 188 (aus dem Jahr 1143).

⁹ Der Editor *Festugière* (Bd. II 40) übersetzt *σίτλα* (aus lat. »situla«) recht wirkungsvoll mit »pot de chambre«, doch bedeutet das Wort nach Ausweis der griech. und lat. Wörterbücher nicht »Nachtopf«, sondern nur »Eimer«. Zu den byz. Bezeichnungen für »Nachtopf« (*ἀμῖς* etc.) vgl. *Koukoules* (wie Anm. I) II 2, S. 76.

¹⁰ Eine erschöpfende sachliche Behandlung kann hier freilich insofern nicht erfolgen, als die Sammlung der separaten Erwähnung von *δίσκος* und *ποτήριον* außerhalb der für das lexikographische Projekt gesteckten Grenzen liegen muß. Der kunsthistorische Befund ergibt, daß folgende Materialien mehr oder weniger in Gebrauch waren: Gold, Silber (vergoldet), Kupfer, Bronze, Blei, Zinn, Glas, Halbedelstein, Elfenbein, Stein, Holz, Ton; vgl. z. B. *V. Elbern* — *R. Mumm*, Geräte, Liturgische, *TRE* 12 (1983) S. 396—404; *Dict. d'Archéol. Chrét. et de Lit.* II (1910), S. 1595—1651.

¹¹ *A Xer* Append. B 19 ἐκ χρυσοῦ ἅγια δισκοποτήρια entstammt einer in das Jahr 924 datierten Fälschung.

¹² Zu diesem Kompositum, das sich seit 1200 belegen läßt, vgl. (außer *Kriaras*): *Inv Patm* 21,22 etc; *MM* II 566—9; *Syr* 165 f., 297.

5. dreimal findet sich in unseren Texten die Erwähnung von Zinn, und zwar zweimal mit dem altgriechisch-klassischen Ausdruck für Zinn (*δισκοποτήρια β', τὸ ἐν ἀργυρὸν καὶ τὸ ἕτερον κασσιτέρινον* *A Mes App. II* 50 f., Sizilien 1189; ähnlich *NE 7* [1910] 40), das dritte Mal hingegen ungewöhnlich als *δισχοποτήριν σταγωνικόν* (*A Xer 9 A 10 = B 12*, ca. 1270–4, Athos). Dazu vergleiche man einerseits lat. »stagnum (stan-num)«, das zunächst eine Mischung aus Silber und Blei bezeichnete, und das Adjektiv »stagneus (stanneus)«; anscheinend erst im Mittelalter erhielt es die Bedeutung »Zinn«; vgl. *Du Cange*, Gloss. ad script. med. et inf. latin. (stagnum, stagnatus, stagneus), im Griechischen danach *στάγγος/στάγγο/στάγκος* offenbar erst metabyz. belegt¹³. Andererseits finden wir *σταγών* auch einmal als Bezeichnung für ein Metall (vgl. *Lidell-Scott*), wovon unser *σταγωνικός* »zinnern« mit ähnlicher Bedeutungsentwicklung direkt ableitbar wäre.
6. in dem Inventarverzeichnis des Testaments des Eustathios Boilas aus dem Jahr 1059 lesen wir (*Test Boil* 124 f.): *ἕτερον δισκοποτήριν ξύλινον μὲ τὴν ἀποσκευὴν αὐτῶν*. Und dies ist auch der einzige bisher bekannte Beleg aus der Literatur für ein hölzernes *δισκοποτήριον*.
7. schließlich ist noch an die oben angeführte Stelle aus der *V Th Syk* zu erinnern, an der ja davon die Rede ist, daß bis zum 6. Jh. marmorne Gefäße für die Eucharistie gebraucht wurden.
- (8. nur von einem Kelch aus Jaspis lesen wir *Inv Patm* 21,30.)

Manchmal beschreiben die Texte auch besonderen Schmuck der *δισκοποτήρια*, so mit Edelsteinen (*Typ Pakur* 1690), Edelsteinen und Perlen (*Script Or* 99,10), bildlichen Darstellungen (*A Pantel* 7,13 f.) und sonstigen Verzierungen (*Typ Kechar* 98–104).

In der Diataxis des Attaleiates lesen wir zusätzlich von Inschriften: *Diat Attal* 1212–4 auf dem Teller (außer einem Kreuz) »*Κύριε, βοήθει Ῥωμανῶ μοναχῶ*«¹⁴ (»Herr, hilf dem Mönch Romanos«) bzw. auf dem Rand des Kelchs »*Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*« (»Trinkt alle daraus«: Mt 26,27) sowie 1773–5 mit der Darstellung der Kreuzigung auf dem Teller und zusätzlich den Worten »*Λάβετε, φάγετε*« (»Nehmt, eßt«: Mt 26,26)¹⁵.

Eine nähere äußere Vorstellung ermöglichen schließlich vereinzelte Gewichtsangaben, die in unseren Quellen von 4 Pfund, 7 Unzen (*Diat Attal* 1215) bis zu 8 Pfund, 1 Unze (*Typ Kechar* 155,97) für beide Gegenstände reichen, d. h. nach Umrechnung der byzantinischen Maßeinheiten¹⁶ ca. 1,5–2,8 kg.

Zum Abschluß seien noch ein paar Worte zu den Bedeckungen des *δισκοποτήριον* angefügt, allerdings ohne daß alle bekannt gewordenen Stellen dazu zitiert werden sollen: neben dem *δισκοκάλυμμα* für den Teller und dem entsprechenden *ποτηροκάλυμμα* für den Kelch unterscheidet man außerdem den sogenannten *ἀήρ* für die zusätzliche Be-

¹³ Vgl. *Du Change*; *M. Triantaphyllides*, Die Lehnwörter der mittellgriechischen Vulgärliteratur, Straßburg 1909, S. 119 u. 153.

¹⁴ Ganz wie auf einem Siegel üblicher Wortlaut, vgl. z. B. *V. Laurent*, Corpus des Sceaux V 2, Paris 1965, Nr. 1445 (usw.) *Κύριε βοήθει Θεοδώρῳ μοναχῶ*.

¹⁵ Wie auf einem Alabasterteller des 11. Jh., vgl. *Θρησκευτικὴ καὶ Ἡθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* 5, S. 115–6.

¹⁶ Vgl. *E. Schilbach*, Byzantinische Metrologie, München 1970, S. 160–182.

deckung beider Gegenstände¹⁷. Nur eine einzige Stelle hat sich bislang gefunden, an der für letztere Bezeichnung die sprachlich zu erwartende Bildung *δισκοποτηροκάλυμμα* »Bedeckung für Teller und Kelch« vorkommt¹⁸: *σὺν τούτοις δισκοποτηροκάλυμματα ζυγὰ δύο* (d. h. zwei Paar).

Abkürzungsverzeichnis:

- A Laur** *P. Lemerle — A. Guillou — N. Svoronos — D. Papachryssanthou*, Actes de Lavra I—IV. Paris 1970—81
- A Mes** *A. Guillou*, Les actes grecs de S. Maria di Messina. Palermo 1963
- A Pantel** *P. Lemerle — G. Dagron — S. Ćirković*, Actes de Saint-Pantéléèmon. Paris 1982
- A Xer** *J. Bompaire*, Actes de Xéropotamou. Paris 1964
- Diat Attal** *P. Gautier*, La Diataxis de Michel Attaliate, *Rev. des ét byz.* 39 (1981) 5—143
- Du Cange** *Ch. Du Cange*, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lyon 1688 (Nachdruck Graz 1958)
- Guill Breb** *A. Guillou*, Le Brébion de la Métropole Byzantine de Région. Vatikan 1974
- Guill Therist** *S. Mercati — C. Giannelli — A. Guillou*, Saint-Jean-Théristsès. Vatikan 1980
- Inv Patm** *Ch. Astruc*, L'inventaire du Trésor et de la Bibliothèque du Patmos. *Travaux et Mémoires* 8 (1981) 15—30
- Kriaras** *E. Kriaras*, Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας, I—IX, Thessaloniki 1969—85
- Lampe** *G. W. H. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961—8
- MM** *F. Miklosich — I. Müller*, Acta et diplomata graeca medii aevi I—VI. Wien 1860—90
- NE** *Νέος Ἑλληνομνημῶν* 1—21. Athen 1904—27
- PRK** Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, hgg. von *H. Hunger — O. Kresten*, I. Wien 1981
- Psaltes** *St. Psaltes*, Grammatik der Byzantinischen Chroniken. Göttingen 1913
- Script Or** *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, rec. *Th. Preger* I—II. Leipzig 1901—7 (vgl. jetzt auch *E. Vitti*, Die Erzählungen über den Bau der Hagia Sophia, Amsterdam 1986, S. 459)
- Soph** *E. A. Sophocles*, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. Cambridge, Mass. 1887 (Nachdruck Hildesheim 1975)
- Syrop** *V. Laurent*, Les »Mémoires« de Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence. Paris 1971
- Test Boil** Das Testament des Eustathios Boilas, *P. Lemerle*, Cinq études sur le XI^e siècle. Paris 1977, S. 15—63
- Typ Kechar** *P. Gautier*, Le Typikon de la Théotokos Kécharitômenè, *Rev. ét. byz.* 43 (1985) 5—165
- Typ Pakur** *P. Gautier*, Le Typikon de Grégoire Pacourianos, *Rev. ét. byz.* 42 (1984) 5—145
- V Nil** *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου*, ed. *G. Giovanelli*, Grottaferata 1972
- V Th Syk** *A. Festugière*, Vie de Théodore de Sykéon I—II. Brüssel 1970

¹⁷ Vgl. *Lampe*, *Sophocles*, *Du Cange*, *Kriaras*.

¹⁸ *L. Petit*, Le Monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine. *Izvestija Russk. Archeolog. Instit. v Konstantinopole* 6 (Odessa 1900) 123,37 (Inventar aus dem Jahre 1449)? Vgl. auch S. 143).

Ehe und Ehelosigkeit in der Orthodoxen Kirche*

von Georgios Mantzaridis, Thessaloniki

In einem Text, der Dionysios Areopagites zugeschrieben wird, lesen wir folgendes: »Der Eros, sei er göttlich oder engelhaft, geistig oder seelisch oder naturhaft, soll als eine verbindende und zusammenschmelzende Macht verstanden werden, welche einerseits die Stärkeren zur Sorge für die Schwächeren und andererseits die Ebenbürtigen auch zu einer gemeinsamen Wechselbeziehung bewegt«¹. Der Eros, also die Liebe, als verbindende und zusammenschmelzende Macht ist die Voraussetzung des gemeinschaftlichen Lebens der Menschen und führt sie zu einer »gemeinsamen Wechselbeziehung«.

Im besonderen kommt der Eros als eine mächtige naturhafte Anziehungskraft der zwei Geschlechter vor. Wie Aristoteles bemerkt, ist »die Beziehung zwischen Mann und Frau nach allgemeiner Annahme eine Naturgegebenheit. Denn der Mensch ist von Natur noch mehr zum Beisammensein zu zweit angelegt als zur staatlichen Gemeinschaft, sofern die Familie ursprünglicher und notwendiger ist als der Staat und das Kindererzeugen allen Lebewesen gemeinsam ist«².

Auch die christliche Lehre erkennt diese Neigung der menschlichen Natur zur Gemeinsamkeit von zweien als wesentliches Element des Schöpfungsplanes Gottes an. Christus beruft sich auf die entsprechende Lehre des Alten Testaments, und sie bestätigend sagt er: »Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat und daß er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein? Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins«³. Auch der Apostel Paulus bemerkt in bezug auf dieselbe biblische Stelle folgendes: »Dies ist ein großes Mysterium; ich beziehe es auf Christus und die Kirche«⁴. Welche ist aber die Bedeutung dieses Mysteriums und in welcher Beziehung steht es zur Verbindung von Christus und Kirche? Die Bedeutung des Mysteriums der Verbindung von Mann und Frau besteht darin, daß der Mensch seine Individualität überschreitet und zu einer Gemeinschaft und Vereinigung mit dem Du kommt. Dazu führt offensichtlich der natürliche Eros, den Gott selbst in die menschliche Natur eingesät

* Anm. d. Red.: Der vorliegende Beitrag ist die bearbeitete Fassung des Vortrages, der am 13. Juli 1987 auf Anregung des Institutes für Orthodoxe Theologie in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München gehalten wurde.

¹ Dionysios Areopagites, *De divinis nominibus* 4, 15: PG 3, 71 A.

² Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VIII, 14, 1162a.

³ Mt 19, 4—6.

⁴ Eph 5, 32.

hat. Dadurch wird der zur Ehe führende Eros zum Weg, der vom eigennützigen Motiv zu einer uneigennützigen Gemeinschaft führt.

Man darf selbstverständlich nicht übersehen, daß der uneigennützige Charakter dieser Gemeinschaft immer relativ und unvollkommen ist. Auch im besten Fall lassen sich die Eheleute durch ihre individuellen Motive bestimmen und können nicht zur absoluten Selbstlosigkeit und damit zum vollkommenen Einswerden gelangen. Die vollkommene Einheit, die die absolute Selbstlosigkeit voraussetzt, könnte nur nach Beseitigung der menschlichen Relativität realisiert werden. In Wahrheit existiert aber die absolute Selbstlosigkeit und die vollkommene Einheit nur im Verhältnis der Personen der Gottheit zueinander.

Jede Person der Heiligen Trinität ist vollkommener Gott. Deshalb bedeutet die gegenseitige Liebe der göttlichen Personen keineswegs eigennütziges Nehmen, sondern Vollkommenheit und absolute Einheit. Derselbe selbstlose Charakter zeichnet auch die Liebe Gottes zur Welt aus. Diese Liebe, die sich mit dem Wirken Gottes in der Welt manifestiert, ist keine notwendige Emanation, zu der Gott verpflichtet ist, sondern freie und selbstlose Manifestation Gottes. Diese selbstlose Liebe Gottes wird den Menschen als persönliche Gnade, die ihn zu Gott macht, durch Christus in der Kirche angeboten. Die Eucharistie, welche mit dem Mysterium der Kirche identisch ist, ist zugleich auch das Mysterium der Vereinigung der Gläubigen mit Christus in einem Leib und in einem Geist. Ein Kirchenvater vergleicht diese eucharistische Vereinigung des Gläubigen mit Christus mit der Vereinigung von Mann und Frau in der Ehe und bemerkt dabei: »Dort sagt er zwar, daß er dem Partner angehören und mit ihm zu einem Fleisch wird, aber nicht zu einem Geist. Wir aber gehören Christus nicht bloß an, sondern vielmehr werden wir mit dem Leib Christi durch die Kommunion dieses göttlichen Brotes verschmolzen; wir werden nicht nur ein Leib, sondern auch ein Geist. Du kannst sehen, wie die überwältigende Größe der Liebe Gottes für uns durch die Kommunion dieses Brotes und dieses Kelches verwirklicht und gezeigt wird«⁵.

Die Vereinigung des Gläubigen mit Christus, welche durch die wahrhaft selbstlose Liebe Gottes zustande kommt, bildet also die vollkommenste Art von Einheit, die der Mensch erfahren kann. Diese ist aber transzendental orientiert. Das Symbol dieser Vereinigung im innerweltlichen Bereich ist die eheliche Einheit. Diese Einheit bietet die Möglichkeit zum Entstehen der selbstlosen menschlichen Liebe, welche ein Symbol der Liebe ist, die Christus und die Kirche vereint. Es darf dabei nicht als zufällig betrachtet werden, daß die größten mystischen Theologen ihre tiefsten geistlichen Erfahrungen der mystischen Gemeinschaft mit Gott durch Begriffe, Ausdrücke oder Bilder des ehelichen Lebens ausdrücken. Dies kann nachgeprüft werden, wenn man auch nur wenige Seiten aus den Werken der großen Mystiker liest, vor allem des heiligen Symeon des Neuen Theologen.

Aber schon die Tatsache, daß die Ehe als Symbol der Vereinigung von Christus und Kirche angesehen wird, offenbart ihre wirkliche Perspektive. Die Vereinigung von Mann und Frau, welche nach dem Apostel Paulus die Vereinigung von Christus und der Kirche

⁵ Gregor Palamas, Homilie 56,6, hrsg. von S. Oikonomos, S. 207.

vorbildet, findet ihren vollkommenen Sinn nur in dieser ekklesiologischen Perspektive. Die eheliche Einheit bildet die ekklesiologische Einheit vor und führt zugleich sozusagen in sie ein. Die ekklesiologische Einheit ihrerseits vervollkommenet und überhöht die eheliche Einheit. So geht Paulus zunächst von der Wirklichkeit der Vereinigung von Mann und Frau durch die Ehe aus und kommt zur Vereinigung von Christus und Kirche, er kommt aber danach zur menschlichen Ehe wieder zurück, damit er dadurch ihre in Christus geschaffene unendliche Perspektive und Würde beleuchte. So kann die eheliche Einheit, wie jedes andere menschliche Miteinander, ihren vollen Sinn und ihre wirkliche Dimension nur ekklesiologisch finden und rechtfertigen.

Es ist charakteristisch, daß jede Hingabe des Menschen, die sein ganzes Leben erfaßt, mit einem Mysterium der Kirche, mit einem Sakrament, verbunden ist. So ist zum Beispiel die Hingabe des Menschen an Christus mit der Taufe, sein Verbleiben als Glied des Leibes Christi mit der Eucharistie und seine Widmung zum Dienst an der Kirche mit der einer Weihe verbunden. So erfaßt auch das Sakrament der Eheschließung die gegenseitige Hingabe von Mann und Frau und ordnet sie hin auf die ekklesiologische Perspektive des Lebens in Christus. In diesem Zusammenhang ist es vielleicht nicht unwichtig darauf hinzuweisen, daß nach orthodoxer Auffassung das Sakrament der Ehe durch die kirchliche Eheschließung gespendet wird und nicht des weiteren Vollzugs der Ehe durch die Ehepartner bedarf.

In der patristischen Literatur, die fast ausschließlich das Werk von Unverheirateten und Asketen ist, kommt diese ekklesiologische Perspektive der Ehe oft nicht genügend zum Ausdruck. Außerdem sind in der patristischen Literatur kaum spezielle Texte zur Ehe vorhanden. Die Ansichten der Väter über dieses Thema sind meistens aus ihren Werken über die Jungfräulichkeit entnommen, in welchen die Jungfräulichkeit beziehungsweise die Enthaltensamkeit natürlich hochgeschätzt und die Ehe venachlässigt wird. Diese Vernachlässigung der Ehe ist jedoch nicht auf Unwissenheit oder Mißachtung ihrer Bedeutung zurückzuführen, sondern läßt sich gut aus praktischen und pädagogischen Gründen erklären.

Diese Tatsache hat schon der heilige Gregor von Nyssa sehr überzeugend bestätigt. Gregor hat zwar als Verheirateter gelebt, trotzdem hat er nicht ein Werk über die Ehe, sondern über die Jungfräulichkeit geschrieben; in seiner Schrift lobt er das Zölibat und unterstreicht gleichzeitig die Nachteile der Ehe. Um diese seine Einstellung zu rechtfertigen, bemerkt Gregor: »Niemand darf meinen, daß wir dadurch die Ordnung der Ehe verwerfen wollen; denn wir ignorieren ja nicht, daß die Ehe keineswegs des göttlichen Segens entfremdet ist; da aber die allgemeine menschliche Natur als deren Verteidiger genügt, indem die Natur allen, die durch die Ehe zur Kindererzeugung kommen, diese Neigung automatisch gegeben hat, andererseits aber die Jungfräulichkeit in gewissem Sinne der Natur widerspricht, wäre es überflüssig, eine mühsame Ermahnung und Ermunterung über die Ehe schreiben zu wollen, um den schwer besiegbaren Verteidiger der Ehe, nämlich die Lust, hervorzuheben — es sei denn, daß dies nötig wäre gegen diejenigen, welche die Lehre der Kirche in bezug auf dieses Problem verfälschen«⁶.

⁶ Gregor von Nyssa, De virginitate 8: PG 46, 353 A.

Trotzdem aber wird die Ehe im allgemeinen in der kirchlichen Tradition unter die Ehelosigkeit gestellt; sie wird als ein gewisses Hindernis für die Befreiung des Menschen von den Bindungen der Welt und für seine geistliche Vervollkommenung angesehen. So wird zum Beispiel im Neuen Testament die Ehe innerhalb der Interessen dieser Welt eingeordnet: »Nur in dieser Welt heiraten die Menschen. Die aber, die Gott für würdig hält, an jener Welt und an der Auferstehung von den Toten teilzuhaben, werden dann nicht mehr heiraten«⁷.

Die Christen, da sie in der Endzeit leben, aber zugleich schon in diesem ihrem gegenwärtigen Leben dem Reich der zukünftigen Welt angehören, werden aufgerufen, die Institutionen und Lebensformen des gegenwärtigen Äons zu überwinden: »Die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine ... denn die Gestalt dieser Welt vergeht«⁸. Die Ehe begrenzt sich im Raum und in der Zeit des Innerweltlichen. Dies kann aber nur bedeuten, daß, wenn der Mensch sich seiner eschatologischen Perspektive zuwendet, wenn er seine Zeit als »Kairos« zur Buße und zur Bekehrung zum Herrn ansieht, die Ehe sich automatisch zum Rande hin verschiebt.

Das Leben in der Ehe ist Quelle von Sorgen, welche die vollkommene Hingabe an Gott hindern. Natürlich sorgt der Verheiratete sich um weltliche Dinge und ist dadurch gespalten zwischen Gott und der Welt. Dagegen kann der Unverheiratete frei für Gott sein und sich in der Vollkommenheit üben. Die enge Bindung des Verheirateten an die Welt kann ihn leicht zur Vernachlässigung des ersten und größten Gebotes der Heiligen Schrift führen, des Gebotes nämlich, daß der Mensch Gott »mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all seiner Vernunft« lieben soll⁹. »Denn wie kann man Gott mit seinem ganzen Herzen lieben, wenn man sein Herz zwischen Gott und der Welt aufteilt und wenn man die allein Gott geschuldete Liebe für menschliche Leidenschaften verbraucht?«¹⁰.

Wenn der Mensch sich also »in Alltagsgeschäfte verwickeln« läßt, läuft er Gefahr, Christus nicht gerecht werden zu können.¹¹

Selbstverständlich, wenn der Gläubige im Ehestand die Sorglosigkeit des ehelosen Zustands bewahren kann, dann wird seine ethische oder geistliche Vollkommenheit kaum behindert werden. Die Ehe behindert den Menschen zwar nicht ethisch oder geistlich, aber sie gibt ihm auch nicht die Freiheit, die ihm die Ehelosigkeit zum Entwickeln der ethischen und geistlichen Vollkommenheit gibt. Wie jener, der sein Vermögen verkauft und es den Armen austeilt, einen höheren Weg geht als jener, der sein Vermögen bewahrt, so geht auch derjenige, der auf das ihm von Gott zustehende Recht zur Eheschließung verzichtet und den Stand der Ehelosigkeit um der Liebe Gottes willen wählt, einen höheren Weg als jener, der im Ehestand lebt.

Die Ehelosigkeit, die in der Kirche mit der Enthaltensamkeit verbunden ist, wird nicht auf einen bestimmten Bereich des menschlichen Lebens begrenzt, sondern umfaßt die ganze Existenz des Menschen. Nach den Kirchenvätern wird die körperliche Keuschheit

⁷ Lk 20, 34–5.

⁸ 1 Kor 7, 29–31.

⁹ Mt 22, 37; Dtn 5, 6.

¹⁰ Gregor von Nyssa, De virginitate 9: PG 46, 360 AB.

¹¹ Vgl. 2 Tim 2, 4.

durch die allgemeine ethische und geistliche Reinheit des Gläubigen ergänzt und vervollkommenet, welche im Licht der eschatologischen Erwartung wächst.

Vor allem soll die Jungfräulichkeit, und sie gilt für Mann und Frau, die körperliche Keuschheit überwinden und sich auf den Geist und die Gesinnung des Menschen ausdehnen. Die körperliche Intaktheit wird ja im Namen der seelischen bewahrt; sie ist aber sinnlos und überflüssig, wenn die Seele den verschiedenen Leidenschaften trotzdem untertan bleibt: »Wenn wir nämlich um der Schönheit der Seele willen den Körper unversehrte bewahren, ist die scheinbare Unversehrtheit des Körpers nutzlos, wenn die Seele durch unendliche Leidenschaften verdorben wird«¹². Diese Leidenschaften bedeuten nicht nur sexuelle Leidenschaften, sondern auch die Leidenschaften Besitz von Dingen und Personen, Machtausübung über Dinge und Personen, die Überbewertung der eigenen Person. Christus hat nicht nur die Unzucht, sondern vielmehr auch die unzüchtige Gesinnung oder Begierde verurteilt.

»Unzüchtiges Auge«, sagt Gregor der Theologe, »kann nicht die Jungfräulichkeit bewahren; auch unzüchtige Zunge schmelzt sich mit dem Bösen ein ... Es soll auch die Vernunft keusch bleiben: Sie darf sich nicht in Träumen verlieren und sich täuschen, sie darf sich nicht mit Abbildern von bösen Dingen beschäftigen«¹³. Nur innerhalb des allgemeineren Klimas der ethnischen und geistlichen Reinheit ist die wahrhaftige Jungfräulichkeit möglich. Der Gläubige kann wahrlich keusch sein, wenn er dafür sorgt, daß er nicht nur die Sinne, sondern auch die Gesinnung und seine Wünsche rein hält.

Die Enthaltung von den körperlichen Lüsten bleibt also fruchtlos und steril und trägt nicht zur Erhöhung des Menschen bei, wenn sie nicht von einer allgemeinen Askese und Reinheit begleitet wird. Diese grundsätzliche Wahrheit wird in der Tradition der Kirchenväter nachdrücklich unterstrichen. So spricht zum Beispiel Methodios von Olympe in seinem Werk »Symposion der Zehn Jungfrauen« von dem allgemeinen Charakter der Tugend und bemerkt: »Ein Hohn ist es, die Zeugungsorgane jungfräulich zu bewahren, die Zunge aber nicht, oder wohl die Zunge jungfräulich zu bewahren, das Gesicht und das Gehör und die Hände aber nicht, oder wohl diese jungfräulich zu bewahren, aber nicht das Herz und es mit den Hetären Zorn und Wut verkehren zu lassen«¹⁴. Diese Tugend wird jedoch nicht nur negativ als Enthaltung vom Schlechten, sondern auch positiv als Ausübung guter Taten verstanden.¹⁵

Die Jungfräulichkeit wird von den Christen nicht etwa im Namen irgendeiner abstrakten Idee ausgeübt; sie bedeutet auch nicht eine Verstümmelung der menschlichen Persönlichkeit. Die Jungfräulichkeit wird im Namen Christi ausgeübt, und sie ist eine Nachahmung seiner Lebensführung auf Erden. Deshalb ist das Vorbild dieses Lebens zunächst Christus selbst. Christus ist aber nicht bloß eine historische Person, sondern der Herr der Herrlichkeit und das Haupt der Kirche. Daher kann auch die Nachahmung der Lebensführung Christi auf Erden nur im Licht seiner Auferstehung und seiner Gegenwart im Geist in der

¹² Basileios von Ankyra, De virginitate 48: PG 30, 764 B.

¹³ Gregor der Theologe, 37 Hom. 10: PG 36, 296 A.

¹⁴ Methodios von Olympe, 11 Hom.: PG 11, 205 C.

¹⁵ Vgl. Gastmahl 5,4: PG 18, 104 AB.

Kirche vollzogen werden. Die Nachahmung der Keuschheit oder einer anderen Tugend Christi kann nicht als rein moralischer Versuch zur Überwindung des Ichs führen; vielmehr führt sie zu einer stärkeren Selbstbehauptung. Die ethische Nachahmung Christi befreit den Gläubigen und führt ihn zur Überwindung seines Egoismus und zur Vereinigung mit Christus, allerdings nur innerhalb des sakramentalen Lebens der Kirche, wo der Mensch sich nicht im Namen seiner Moralität und seiner Tugenden, sondern im Namen seiner vollkommenen Unwürdigkeit und im Namen der unendlichen Liebe Gottes bewegen kann. Infolgedessen kann und darf die Jungfräulichkeit in Christus nicht außerhalb des sakramentalen Lebens der Kirche verstanden werden.

Die Jungfräulichkeit wird aber in der patristischen Tradition auch als Nachahmung der Gottesmutter verstanden. Indem sie nichts für sich selbst behält, indem sie von nichts und niemandem besessen wird, indem sie sich ganz Gott hingibt, wird sie zum Vorbild der absoluten Hingabe des Menschen zu Gott. Das bedeutet wahrhafte Jungfräulichkeit.

Endlich gehört die Jungfräulichkeit zu den wesentlichen Merkmalen der Kirche, der »reinen Jungfrau«.¹⁶ Deshalb hat derjenige, der in Jungfräulichkeit lebt, dieses charakteristische Merkmal der Kirche in seinem persönlichen Leben verwirklicht. Er bleibt in mystischer Gemeinschaft mit Christus, schließt mit ihm eine geistliche Ehe. So erweist sich die Jungfräulichkeit als ein eigenes Charisma, welches in besonderer Weise der Kirche dient und eine spezielle Funktion hat. Wie jedes Charisma, so kann auch die Jungfräulichkeit nur in der Kirche fruchtbar werden. Deshalb werden die Häretiker, welche aus Abscheu gegen die Ehe die Jungfräulichkeit ausüben, nicht als wirklich jungfräulich angesehen, weil für sie die geistliche Ehe mit Christus nicht besteht. Jungfräulichkeit bedeutet eben nicht Enthaltensamkeit von, sondern Hingabe an.

Wie der heilige Chrysostomos bemerkt, umfaßt das paulinische Wort »ich habe euch einem einzigen Mann verlobt, um euch als eine reine Jungfrau zu Christus zu führen«¹⁷, obwohl es an das ganze Kirchenvolk gerichtet ist, insbesondere auch die in Jungfräulichkeit Lebenden. Wenn aber die jungfräulich Lebenden durch die Häresie Christus untreu werden und einen anderen in ihre geistliche Ehe einführen, so brechen sie ihre Keuschheit: »Welche sich nun nicht mit dem einen Mann zufrieden geben, sondern neben Christus einen anderen, in Wirklichkeit nicht existierenden Gott, einführen, wie könnten sie keusch sein?«¹⁸. Die Ehelosigkeit hat also Sinn und Gehalt nur als Ausdruck eines starken und totalen Eros des Menschen zu Gott, d. h. wenn sie eine Liebe ausdrückt, die sich gemäß dem ersten und größten Gebot »mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all seiner Vernunft« manifestiert. Diese Liebe, von der die Menschenseele beherrscht werden soll, auf daß sie sich mit Gott würdig vereinige, hat nach dem heiligen Chrysostomos eine totale Herrschaft über den Gläubigen: »So bezwingend ist die Macht der geistlichen Liebe, daß sie keinen Augenblick nachläßt, sondern immer die Seele des Liebenden beherrscht, und keiner Sorge und keinem Schmerz erlaubt sie an ihrer Statt die Seele zu erobern«¹⁹.

¹⁶ Vgl. 2 Kor II, 2.

¹⁷ 2 Kor II, 2.

¹⁸ Johannes Chrysostomos, De virginitate I: PG 48, 533.

¹⁹ Johannes Chrysostomos, In ep. ad. Philip., I Hom. 3: PG 62, 186.

Im Bereich dieser geistlichen Liebe bedeutet die Ehelosigkeit nicht Negation, sondern positive Einstellung. Durch die Ehelosigkeit werden die Überwindung der Natur und die totale Hinwendung zu Gott erreicht. Der irdische Eros wird zum himmlischen Eros, und der Mensch wird zum Liebhaber Gottes. So erhebt sich dieses Leben, als Leben einer totalen Hingabe an Gott, über den Stand der Ehe, welcher den Gläubigen zwischen Gott und der Welt teilt²⁰.

Daß die Kirche die Ehelosigkeit bevorzugt, bedeutet aber keineswegs, daß sie die Ehe verachtet; »denn daß die Jungfräulichkeit würdiger ist, heißt ja nicht daß die Ehe zu den unwürdigen Dingen gehört«²¹. Auch Johannes Chrysostomos bemerkt: »Ich bin davon überzeugt, daß die Jungfräulichkeit viel würdiger als die Ehe ist; dies bedeutet aber nicht, daß ich die Ehe zu den bösen Dingen zähle; vielmehr lobe ich sie sehr«²². Diejenigen, die die Ehe verwerfen, werden schon im Neuen Testament als »vom Glauben Abgefallene« bezeichnet²³. Es ist auch bekannt, daß die Kirche mit Schärfe diejenigen Häretiker verurteilte, die die Ehe als schändlich ansahen und verwarfen. Auch die wärmsten Anhänger des jungfräulichen Lebens und die Befürworter der Ehelosigkeit kämpften mit Leidenschaft und Heftigkeit gegen diejenigen, die die Ehe tadelten. Einstimmig verurteilt und verwirft die kirchliche Tradition jene negative Betrachtung der Ehe als unhaltbar und häretisch. So lesen wir zum Beispiel im 51. apostolischen Kanon: »Wenn ein Bischof oder Priester oder Diakon oder überhaupt jemand, der zum Priestertum gehört, sich von Ehe und Fleisch und Wein nicht wegen der Askese, sondern aus Abneigung enthält, indem er vergißt, daß alles sehr gut ist und daß Gott den Menschen als Mann und Frau geschaffen hat, und er dadurch die Schöpfung verleumdet und abwertet, soll er sich entweder bessern oder abgesetzt und von der Kirche verworfen werden; ebenso auch der Laie«.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Christ im Grunde aufgerufen ist, eine Wahl nicht zwischen Ehe und Ehelosigkeit, sondern zwischen zwei verschiedenen Arten von Ehe, d. h. zwischen körperlicher und geistlicher Ehe zu treffen. Selbstverständlich steht auch die körperliche Ehe, die in Christus geschlossen ist, unter der Gnade des Heiligen Geistes, und dadurch ist sie gleichzeitig auch geistlich. Trotzdem hat sie nicht ausschließlich geistlichen Charakter wie die Ehe zwischen dem Gläubigen im Stand der Jungfräulichkeit und Christus. Deshalb wird sie im Unterschied zu der rein geistlichen Ehe als körperliche bezeichnet. Hier muß aber bedacht werden, daß die Hingabe an das Du in der Ehe zu einer Begegnung eigener Art mit Christus führt. Eine Liebe zum Partner, den man nicht als Konsumgut betrachtet, sondern dem man sich in Hingabe schenkt, ist ein handgreifliches Symbol der Liebe, die Christus und die Kirche verbindet. Dies ist auch als eine Art von Jungfräulichkeit anzusehen.

Außerdem geht die Jungfräulichkeit, als eschatologische Menschensituation, nicht nur eine bestimmte Kategorie von Gläubigen, sondern alle Gläubigen an²⁴. Der eschatologische und asketische Geist, der die wahre Jungfräulichkeit durchströmt, soll auch das

²⁰ Vgl. Gregor von Nyssa, *De virginitate* 9: PG 46, 360 B.

²¹ Gregor der Theologe, 40 Hom. 18: PG 36, 382 B.

²² Johannes Chrysostomos, *De virginitate* 9: PG 48, 539.

²³ 1 Tim 4, 1–3.

²⁴ S. W. Molinski, »Jungfräulichkeit«, *Sacramentum Mundi*, Bd. 2, Sp. 1014.

Leben des verheirateten Gläubigen lenken: »was für die Verheirateten als Teil gilt, dies gilt als Ganzes für die Ehelosen«²⁵.

Durch die Kinderzeugung erscheint die Ehe aber in kontradiktorischer Weise zugleich als Gegner und als Sklave des Todes, dem der Mensch untertan geworden ist. Einerseits tröstet die Kinderzeugung den Menschen für seine Sterblichkeit, weil sie ihm die Bewahrung der menschlichen Gattung auf Erden zusichert, andererseits aber dient sie gleichzeitig dem Tode, weil sie ihm Nahrung gewährt und seine Herrschaft ausdehnt. In Wirklichkeit ist jede neue Menschengeburt, obwohl sie als Sieg der menschlichen Gattung gegen den Tod gilt, zugleich auch Ursache der Unterwerfung des Menschen als Person unter die Todesmacht: denn von dem Werden nimmt das Vergehen seinen Ausgang²⁶.

Während aber die Ehe durch die Kinderzeugung dem Tode dient, verhindert die Jungfräulichkeit, beziehungsweise die Enthaltsamkeit, seine Ausdehnung unter den Menschen und stellt den, der ihr gemäß lebt, an die Grenze zwischen Tod und Leben: »Wenn also der Tod an der Jungfräulichkeit nicht vorbeigehen kann, sondern in ihr seine Grenze findet und durch sie aufgelöst wird, ist somit bewiesen, daß die Jungfräulichkeit stärker als der Tod ist; und zu Recht wird jener Leib unschuldig genannt, der nicht ihm, dem Dienst des vergänglichen Lebens, oblag und es nicht auf sich nahm, zum Werkzeug für die Folge sterblicher Geschlechter zu werden. In diesem Leib wurde die kontinuierliche Folge von Vergehen und Sterben durchbrochen, die von dem erstgeschaffenen Menschen bis hin zum Leben in Jungfräulichkeit gleichmäßig festgesetzt wurde«²⁷. Der Tod kann nicht durch die Jungfräulichkeit hindurch weitergehen, sondern er wird durch sie unterbrochen. Freilich betrachtet Gregor von Nyssa hier den Menschentod hauptsächlich unter seinem biologischen Aspekt und spricht kaum von der Erneuerung durch den Geist und von der Auferstehung der Menschen in Christus. Jedenfalls ist es klar, daß der Tod, der von Adam an aus der Sünde kam und an alle Nachkommen Adams weitergegeben wurde, als einzige Schranke die Jungfräulichkeit findet. So setzt der in Jungfräulichkeit Lebende der ununterbrochenen, von Adam bis zu ihm dauernden Herrschaft des Todes in seiner eigenen Person ein Ende.

In diesem Punkt läßt sich auch der tiefere Sinn der Geburt Christi von einer Jungfrau sehen. Indem Christus von Maria geboren wird, gegen deren Jungfräulichkeit der von Adam bis zu ihr herrschende Tod stößt und daran zerbrochen wird, wird Christus von der erblichen Schuld gegenüber dem Tod, welche jeder natürlich geborene Mensch hat, ausgenommen, und dadurch erweist er sich als Erstling und gemeinsame Wurzel der neuen Schöpfung. Eine eventuelle Geburt Jesu Christi auf natürliche Weise hätte bedeuten können, daß er auch der Todesschuld zu unterliegen hätte, wie jeder Mensch. Die Gottesmutter hat aber wohl durch ihre Jungfräulichkeit der Linie des Todes, welche sich von Adam bis zu ihr zieht, ein Ende gesetzt. Zugegeben, daß durch die Jungfräulichkeit die Zeugung neuer Nachkommen unmöglich wird. Aber genau hier liegt das Geheimnis, das mit dem Mysterium der Kirche identisch ist. Christus, von einer Jungfrau geboren, d. h. von einer

²⁵ Vgl. *Gregor der Theologe*, 37 Hom. 10: PG 36, 296 A.

²⁶ *Gregor von Nyssa*, De virginitate 13: PG 46, 377 C.

²⁷ *Ebd.*

Frau die keine Nachkommen haben könnte, ist zwar befreit von dem Verschulden gegenüber dem Tod, zugleich aber wird er der Erstling der neuen Schöpfung. Somit wird die Jungfräulichkeit zu einer Grundlage der Kirche.

Die Jungfräulichkeit führt an sich nicht zum Leben, wenngleich sie dem Tod eine Schranke setzt. Deshalb kann auch das Leben in Jungfräulichkeit ohne die neuen anthropologischen Voraussetzungen, die die Kirche bietet, überhaupt keinen Sinn haben. Wenn sie aber in den Rahmen des kirchlichen Lebens eingeordnet wird, bekommt sie einen neuen Inhalt. Denn wie in Wahrheit bei der körperlichen Geburt dem Geborenen zugleich eine auflösende Kraft mitgegeben wird, genauso wird bei der Geburt im Geist dem so Geborenen eine lebensschaffende Kraft zuteil²⁸. D. h. aber, daß es nötig ist, daß das jungfräuliche Leben der lebenspendenden Kraft des heiligen Geistes bedarf, welche sich in der Kirche offenbart und den Menschen vom Verderben und dem Tod befreit und ihn zum Teilhaber der Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit macht, um wirklichen Sinn zu erhalten.

Die Ehelosigkeit führt den noch auf Erden lebenden Gläubigen zu einer Grenzsituation einerseits, weil sie seine Existenz zur Grenze des Todes macht, und andererseits, weil sie ihn enger mit dem Gottesreich verbindet. Darum enthält die christliche Ehelosigkeit in sich auch die Hoffnung des ewigen Lebens, und sie wird vom Licht der kommenden Welt überstrahlt.

Dokumente

Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, Πατριαρχικὴ καὶ Συνοδικὴ Ἐγκύκλιος ἐπὶ τῇ 1200ῇ ἐπετείῳ ἀπὸ τῆς συγκλήσεως τῆς ἐν Νικαίᾳ Ἀγίας Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου (787—1987), (Γ. Ἀργυρόπουλος ΕΠΕ) Ἀθήνα 1987

† ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ

ΕΛΕΩ ΘΕΟΥ

ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ,
ΝΕΑΣ ΡΩΜΗΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ
ΠΑΝΤΙ ΤΩ ΠΛΗΡΩΜΑΤΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ,
ΧΑΡΙΝ ΚΑΙ ΕΙΡΗΝΗΝ ΠΑΡΑ ΘΕΟΥ

1. Εὐλογητόν καὶ δεδοξασμένον τό ὄνομα τοῦ Ὑψίστου Θεοῦ, τοῦ «δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν», ἐν τῇ αἰωνία βουλῇ αὐτοῦ, φιланθρώπως οἰκονομοῦντος τὰ πράγματα διὰ μέσου γεγνότων ὑψίστης ἱστορικῆς καὶ σωτηριώδους σημασίας, μάλιστα δέ διὰ πάντων τῶν ἐν Πνεύματι Ἀγίῳ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ διὰ τῆς Ἐκκλησίας διενεργουμένων, ἐπ' ἀγαθῷ καὶ ψυχικῇ ὠφελείᾳ τοῦ πιστοῦ λαοῦ.

2. Ὡντως ἐξαίρετοι αἱ θεοκίνητοι ἐνέργειαι τῆς Ἐκκλησίας, αἱ διὰ μέσου τῶν αἰώνων περιθριγκοῦσαι τὴν ἀληθῆ πρὸς τὸν ἕνα Κύριον πίστιν, καὶ ἄλλως μὲν, μάλιστα δέ διὰ τῶν Ἀγίων Οἰκουμενικῶν Συνόδων, τῶν ἐν Πνεύματι Ἀγίῳ διασφαλιζουσῶν τὰ σωστικά κεφάλαια τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως καὶ ἀναδεικνυουσῶν τὴν Ἐκκλησίαν ἀσφαλῆ καὶ ἀπαραβίαστον κιβωτόν τῆς ἀποκεκαλυμμένης καὶ διὰ τῶν Ἀποστόλων καὶ τῶν Πατέρων παραδεδομένης ἀληθείας.

3. Ἡ Ἀγία Ζ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος, ἡ κατὰ τό σωτήριον ἔτος 787, ὑπὸ τῆς εὐσεβεστάτης βασιλείσης Εἰρήνης καὶ τοῦ μακαριστῆς μνήμης Πατριάρχου Ταρασίου συγκληθεῖσα καὶ ἐν Νικαίᾳ συνελθοῦσα καὶ 367 δόλους θεοφόρους Πατέρας ἐκ συμπάσης τῆς Ἀνατολῆς, μετὰ τῶν ἐκ Δύσεως ἀντιπροσώπων, ἐπὶ τό αὐτό συναθροίσασα, κατατάσσεται εἰς τὴν μακρὰν ταύτην σειρὰν τῶν θαυχίῳ νύματι ὑπὸ τῆς μιᾶς καὶ ἀδιαιρέτου Ἐκκλησίας διενεργηθέντων. Ἀποτελεῖ σταθμόν κεφαλαιώδους σημασίας διὰ τὴν ζωὴν τῆς Ἀγίας Ἐκκλησίας καὶ τοῦ Πληρώματος αὐτῆς, ἀποβλέψασα ἵνα «ἡ ἐνθεὸς παράδοσις τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας κοινῇ ψήφῳ ἀπολήψῃ τό κῦρος».

Ökumenisches Patriarchat, Patriarchal- und Synodalenzyklika zum 1200jährigen Jubiläum seit der Einberufung der Heiligen Siebten Ökumenischen Synode in Nikaia (787-1987), Athen 1987

+ Dimitrios
Durch Gottes Gnaden
Erzbischof von Konstantinopel,
dem Neuen Rom,
und Ökumenischer Patriarch
wünscht
dem ganzen Kirchenvolk
Gnade und Frieden von Gott

1. Gesegnet und gepriesen sei der Name des Höchsten Gottes, der sich »für uns Menschen und unser Heil« (hingegen hat) in seinem ewigen Ratschluß, der aus Menschenliebe die Dinge waltet durch Ereignisse von höchster historischer und heilbringender Bedeutung, insbesondere auch durch alles, was im Heiligen Geist, in der Kirche und durch die Kirche bewirkt wird zum Wohl und zum seelischen Nutzen des Volkes der Gläubigen.

2. Wahrlich herausragend sind die gottbewegten Energien der Kirche, die durch die Jahrhunderte hindurch den wahren Glauben an den einen Herrn verschiedentlich festigen, insbesondere durch die Heiligen Ökumenischen Synoden, die im Heiligen Geist die heilspendenden Kapitel des Lebens in Christus bewahren und die Kirche als sichere und unverbrüchliche Arche der geoffenbarten und von den Aposteln und den Vätern überlieferten Wahrheit ausweisen.

3. Die Heilige 7. Ökumenische Synode, die im Jahr des Herrn 787 von der höchst frommen Kaiserin Eirene und vom Patriarchen Tarasios seligen Andenkens einberufen wurde, in Nikaia tagte und die insgesamt 367 gottgetragene Väter aus dem ganzen Osten mit den Stellvertretern aus dem Westen ebendort versammelte, reiht sich in diese lange Reihe der durch göttlichen Beistand von der einen und ungeteilten Kirche gewirkten Taten. Sie stellt für das Leben der Heiligen Kirche und ihres Volkes eine Station von herausragender Bedeutung dar, da sie danach trachtet, daß »die göttliche Tradition der Katholischen Kirche einmütig Geltung erhält«.

4. Τὴν χιλιοστήν διακοσιοστήν ἐπέτειον τῆς Συνόδου ταύτης ἑορτάζουσα ἡ Μήτηρ Ἐκκλησία, τέκνα ἡμῶν ἐν Κυρίῳ ἀγαπητά, ἐπιθυμεῖ ἵνα ἐπισημάνῃ ταύτην ἀκριβῶς τὴν ἰδιάζουσαν σημασίαν τῆς Συνόδου καὶ τονίσῃ τὰ ἄπερ δέον νά ἐξαχθῶσι σημεῖα ἐκ τῆς ἱερᾶς ταύτης ἐπετείου, ἐπὶ στηριγμῷ καὶ προβολῇ τῆς περὶ εἰκόνων πίστεως τῶν Πατέρων ἡμῶν καὶ ἐπὶ οἰκοδομῇ τῶν ἀπανταχοῦ τῆς γῆς εὐσεβῶν τέκνων αὐτῆς.



5. Τυχάνουσι γνωσταί, ἀδελφοί καὶ τέκνα ἡμῶν, αἱ προϋποθέσεις τῆς συγκλήσεως τῆς Ἀγίας ταύτης Ζ' ἐν Νικαίᾳ Οἰκουμενικῆς Συνόδου, ὡς καὶ τὰ προηγηθέντα ταύτης ἰδιαζόντως τραγικά γεγονότα, τὰ ἐξεληχθέντα εἰς τὴν οἰκτρὰν καὶ θεομάχον κίνησιν τῆς εἰκονομαχίας.

Τὸ μάχεσθαι τὰς εἰκόνας εἶχεν ἀποβῆ τὸ ἅπαν τῆς διδασκαλίας καὶ τῶν ἐκ συστήματος ἐνεργειῶν θεομάχων βασιλέων, κακοπίστων συμβούλων αὐτῶν, παραπαιόντων περὶ τὴν πίστιν ἐπισκόπων καὶ κληρικῶν, βαθμούχων τῆς αὐλῆς, ἀξιωματούχων τοῦ στρατοῦ καὶ μέρους τοῦ λαοῦ. Ἡ ὅλη δέ εἰκονομαχικὴ κίνησις ἀπεκορυφώθη εἰς στυγνόν διωγμὸν, ἐπὶ πέντε καὶ πλέον δεκαετηρίδας διαρκέσαντα καὶ ἀκατονόμαστα δεινά εἰς τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὴν θρησκευτικὴν καὶ λατρευτικὴν ζωὴν τῶν τέκνων αὐτῆς ἐπισωρεύσαντα.

6. Πολυὺνμοι αἱρέσεις τοῦ παρελθόντος ἀνεβίωσαν ἐν τῇ εἰκονομαχίᾳ. Τάσεις μανιχαϊκαί, γνωστικαί, δοκητικαί, ἀλλὰ καὶ πλεῖστα αἰρετικά στοιχεῖα ἐκ τοῦ Νεστοριανισμοῦ καὶ τοῦ Μονοφυσιτισμοῦ, ὡς καὶ ποικίλαι συμπτώσεις μετὰ νεο φανῶν αἱρέσεων, οἷαι ὁ Παυλικιανισμός κ.ἄλλ., προσέτι δέ καὶ κυρίως στοιχεῖα ἐκ τῶν ἀντικειμένων τῷ Χριστιανισμῷ θρησκειῶν τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ καὶ τοῦ Ἰσλάμ, ἀμφοτέρων κατὰ τῶν εἰκόνων καὶ τῶν παραστάσεων τασσομένων καὶ ἀντιπροσωπευουσῶν τὴν γενικωτέραν ἀνεικονικὴν παράδοσιν τῆς μὴ χριστιανικῆς Ἀνατολῆς, πάντα ταῦτα συνεκρότησαν τὴν ὅλην κίνησιν τῆς εἰκονομαχίας καὶ παρέσχον τὰς ἰδεολογικὰς βάσεις διὰ τὸν κηρυχθέντα φρικτὸν πόλεμον κατὰ τῶν εἰκόνων καὶ τῶν εὐλαβῶν προσκυνητῶν των.

7. Βεβαίως δὲν ἔλειψαν κατὰ καιροῦς ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας καὶ ὑπερβολαί τινες ἐν τῇ ἀσκήσει τῆς τιμῆς καὶ προσκυνήσεως τῶν εἰκόνων, ἃς καὶ περιγράφουσιν αἱ τότε πηγαί, αἱ προβάλλουσαι ταύτας ὡς τόσας αἰτιάσεις τῆς εἰκονομαχίας. Ἀσφαλῶς, αἱ ὑπερβολαὶ ἐκεῖναι ἦτο φυσικὸν ἵ-

4. Den tausendzweihundertsten Jahrestag dieser Synode feiernd, möchte die Mutter Kirche, liebe Kinder in Christus, gerade diese besondere Bedeutung hervorheben und die Merkmale, die aus diesem heiligen Jubiläum herausgearbeitet werden sollten, betonen, um den Glauben unserer Väter in bezug auf die Bilder darzustellen und zu stützen und um ihre frommen Kinder überall auf Erden zu erbauen.



5. Die Gründe für die Einberufung dieser Heiligen 7. Ökumenischen Synode in Nikaia sind bekannt, liebe Brüder und Kinder; ebenfalls bekannt sind die besonders tragischen Ereignisse, die der Synode vorausgingen und zur beklagenswerten und widergöttlichen Bewegung des Bilderkampfes führten.

Der Kampf gegen die Bilder ergriff die ganze Lehre und alle systematisch aufgebauten Handlungen der gegen Gott streitenden Kaiser, einiger ihrer falschgläubigen Berater, einiger im Glauben unsicheren Bischöfe und Kleriker, mancher Hofbeamter, einiger Offiziere des Heeres und eines Teiles des Volkes. Die ganze Bewegung des Ikonoklasmus kulminierte in einer finsternen Verfolgung, die über mehr als fünf Jahrzehnte anhielt und die unsagbare Schrecken für die Kirche und für das Leben des Glaubens und der Anbetung mit sich brachte.

6. Zahlreiche Häresien der Vergangenheit sind im Ikonoklasmus wiedererstarkt: Strömungen des Manichäismus, Gnostizismus und Doketismus, aber auch die meisten häretischen Elemente des Nestorianismus und des Monophysitismus sowie manigfaltige Berührungen mit neu entstandenen Häresien, wie dem Paulikianismus u. v. a. m. Hinzu kamen die besonderen Kennzeichen der dem Christentum entgegengesetzten Religionen des Judentums und des Islam, welche gegen die Bilder und Abbildungen sind und die im allgemeinen die bilderlose Tradition des nichtchristlichen Ostens repräsentieren; dies alles hat die ganze Bewegung des Ikonoklasmus unterstützt und schuf den ideologischen Nährboden für den ausgerufenen schauerhaften Kampf gegen die Bilder und ihre frommen Verehrer.

7. Es hat sicherlich Zeiten gegeben, in denen es von Seiten der Kirche Übertreibungen in der Praxis der Ehrung und Verehrung der Bilder gab, wie uns die damaligen Quellen berichten, die diese als Vorwürfe des Ikonoklasmus darstellen. Gewiß, jene Übertreibungen konnten natürlich als

να θεωρηθῶσιν ὡς ἀφορμαὶ ἐκ τῶν ἔνδον προκαλέσασαι καὶ οἶονεῖ πυροδοτήσασαι τὴν εἰκονοκλαστικὴν μανίαν.

Ἀλλὰ θά ὁμολογηθῇ πάντως ὅτι ἡ εἰκονομαχία ὑπῆρξε κίνησις ἀπορρεύσασα ἐκ πολλῶ βαθυτέρων ἱστορικοκοινωνικῶν καὶ ἀντεκκλησιαστικῶν αἰτίων.

8. Ἐν καθαρῶς ὅπωςδῆποτε ἐκκλησιαστικῇ καὶ θεολογικῇ προοπτικῇ ἡ εἰκονομαχία, ἀσυνειδήτως δοκητικῇ, ἐμπραγμάτως δέ ἐμπεποτισμένη ἀπὸ τὰ ἀνωτέρω ἀνάμικτα αἰρετικά ὅσον καὶ μὴ χριστιανικά ἀνεικονικά στοιχεῖα, ἔταξεν ὡς σκοπὸν καὶ στόχον τῆς διδασκαλίας καὶ δράσεως αὐτῆς τὴν κατάλυσιν αὐτῆς ταύτης τῆς πραγματικότητος τῆς Θείας Ἐνσαρκώσεως, σὺν αὐτῇ δέ καὶ τῆς θεανδρικότητος τοῦ Κυρίου, τῆς μητρότητος τῆς Θεοτόκου, τῆς τιμῆς τῶν ἁγίων, τοῦ δυνατοῦ τοῦ καθαγιασμοῦ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ὕλης, τῆς διαβάσεως ἀπὸ τῶν γηϊνῶν ἐπὶ τὰ πνευματικώτερα καὶ θεϊότερα διὰ τῆς προσκυνήσεως, τῆς προσευχῆς, τῆς θεωρίας καὶ τῆς θείας μεθέξεως, συνελόντι δ' εἰπεῖν παντός ὅ,τι ἦτο ἅγιον καὶ ἱερόν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ τῇ ζωῇ καὶ ὅ,τι ἀπετέλει τό ἐπίκεντρον τῆς πνευματικότητος τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἀνατολῇ. «Οὐ κατὰ τῶν εἰκόνων ἤρω (ἡ εἰκονομαχία) τὸν πόλεμον, ἀλλὰ κατὰ τῶν ἁγίων», ἔλεγεν ἐπιγραμματικῶς Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός.

9. Ἀλλ' ἀναμφιβόλως, ὑπὲρ πᾶσαν ἄλλην ἔννοιαν καὶ πραγματικότητα ἡ εἰκονομαχία ἀπέβλεψε κυρίως, μέ χριστομάχον μανίαν, ἵνα καταβάλλῃ τὴν ἱεράν παράδοσιν τῶν εἰκόνων τοῦ Κυρίου, καὶ σὺν αὐταῖς τὴν τεθεσπισμένην ὀρθόδοξον χριστολογία, προωθήσασα λυσσῶδως τὴν ὁλως ἰδιότυπον χριστολογία αὐτῆς, τὴν ξένην καὶ ἐχθράν πρὸς τὴν τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, μάλιστα δέ τῆς Δ' ἐν Χαλκηδόνι τοιαύτης.

Κατὰ τὴν καινοφανῇ τῶν εἰκονομάχων χριστολογικὴν θεώρησιν, ἡ παράστασις τοῦ Χριστοῦ ἐν εἰκόνι ἦτο ἀνεπίτρεπτος ἅμα καὶ ἀνίερος, ἀλλὰ καὶ πάντῃ ἀνέφικτος, διότι αἱ δύο φύσεις τοῦ Κυρίου, ἡνωμέναι ἐν τῷ ἐνὶ προσώπῳ αὐτοῦ, ἀπέκλειον, κατ' αὐτούς, πᾶσαν ἀπεικόνισιν αὐτοῦ, τόσον κατὰ μόνην τὴν θεϊαν αὐτοῦ φύσιν, ἅτε δὴ τοῦ θεοῦ ὄντος ἀπερινοήτου καὶ ἀπεριγράπτου, ὅσον καὶ κατὰ μόνην τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν αὐτοῦ, διὰ γε τὸν λόγον ὅτι ἡ οὕτως παραγομένη εἰκὼν δέν διέφερε τῆς οἰασδῆτινος ψιλῆς ἀνθρωπίνης παραστάσεως, ὅπερ ἀντέκειτο εἰς τὴν περίπτωσιν τοῦ Κυρίου, ὄντος Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ. Ἐάν πάλιν ἐπὶ τῆς εἰκόνος ἀπεικονίζετο ἡ μετὰ τῆς θείας φύσεως ἡνωμένη ἀνθρωπίνη φύσις, τοῦτο ὠδήγει, κατ' αὐτούς, εἰς ἄλλην ὑπερβολήν, καθ' ἣν συνεχέετο ἡ ἔννοια τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων.

Anlaß angesehen werden, der von innen heraus die ikonoklastische Raserei provozierte und gewissermaßen dazu antrieb.

Dennoch muß eingeräumt werden, daß der Ikonoklasmus eine Bewegung war, die aus viel tieferen historisch-soziologischen und kirchenfeindlichen Motiven heraus entstand.

8. Auf jeden Fall hat der Ikonoklasmus aus einer rein ekklesiologischen und theologischen Perspektive heraus zwar unbewußt doketisch, in Wirklichkeit aber durchtränkt von den oben erwähnten vermischten häretischen sowie den nichtchristlichen, bilderfeindlichen Elementen, sich zum Ziel und zur Aufgabe seiner Lehre und Handlung gesetzt, die Wirklichkeit der Fleischwerdung Gottes selbst aufzuheben und mit ihr die Gottmenschheit des Herrn, die Mutterschaft der Gottesgebärerin, die Ehre der Heiligen, die Möglichkeit der Heiligung des Lebens und der Materie, das Hinüberführen von den irdischen zu den geistigeren und göttlicheren Dingen durch die Anbetung, das Gebet, die Schau und die göttliche Teilhabe; zusammenfassend: alles das (aufzuheben), was der Kirche und dem Leben heilig und würdig und was der Mittelpunkt der Spiritualität der Kirche im orthodoxen Osten war. »Nicht gegen die Bilder schürte (der Ikonoklasmus) den Krieg, sondern gegen die Heiligen«, faßte Johannes Damaskenos treffend zusammen.

9. Zweifellos hat es der Ikonoklasmus über jede andere Absicht und Wirklichkeit besonders darauf abgesehen, in der Raserei gegen Christus die heilige Tradition der Ikonen des Herrn niederzuschlagen und mit ihnen die festgelegte orthodoxe Christologie und seine eigene Christologie wutschnaubend voranzutreiben, welche den Ökumenischen Synoden und insbesondere der Vierten von Chalkedon fremd und feindlich war.

Gemäß der neu entstandenen christologischen Betrachtung der Ikonoklasten sei die Darstellung Christi auf der Ikone unerlaubt und zugleich unwürdig, aber auch ganz unmöglich, da, ihrer Meinung nach, die beiden Naturen des Herrn, vereinigt in seiner einen Person, jede Darstellung von ihm ausschlossen; sowohl allein seiner göttlichen Natur nach, da das Göttliche unbegreifbar und unbeschreibbar sei, als auch allein seiner menschlichen Natur nach, aus dem Grunde, weil die üblicherweise so erstellte Ikone sich nicht von irgendeiner einfachen Darstellung eines Menschen unterscheide, was im Falle des Herrn, des Sohnes und Logos Gottes, ein Widerspruch wäre. Wenn wiederum auf der Ikone die mit der göttlichen Natur vereinte menschliche Natur dargestellt wurde, so führte dies, ihrer Meinung nach, zu einem anderen Übermaß, nach dem die Vorstellung von der Einigung der beiden Naturen vermischt wurde.

10. Τούτων οὕτως ἐν τῇ σκέψει καὶ τῷ γενικωτέρῳ συστήματι τῶν εἰκονομάχων ἰσχυρόντων, ἐξήγετο σαφῶς κατ' αὐτούς, ὅτι ἦτο ἀδύνατος πᾶσα ἀπεικόνισις τοῦ Κυρίου, τοῦθ' ὅπερ ἐγενίκευον οὗτοι καὶ διὰ πάσας τὰς ἱεράς εἰκόνας τῶν ἁγίων προσώπων.

Οὕτω, προκειμένου περὶ τῆς Θεοτόκου καὶ τῶν Ἀγίων, ἡ εἰκονομαχία ἐδίδασκεν ὅτι αἱ παραστάσεις τούτων ἀναγκαστικῶς ἀναφέρονται εἰς μόνην τὴν γηϊνὴν αὐτῶν ὑπαρξιν καὶ ὄντοτητα καὶ οὐχὶ καὶ εἰς τὴν ἐπουράνιον δόξαν αὐτῶν, τοῦθ' ὅπερ καθίστα τὰς εἰκόνας ἀπλᾶς ὑλικὰς ἀπεικονίσεις προσώπων, ἄνευ δόξης καὶ λάμπεως, ἄνευ θείου φωτός, καὶ ὅτι ὡς τοιαῦται αἱ εἰκόνες ἦσαν ἄχρηστοι καὶ ὀθνεῖαι, ἡ δὲ προσκύνησις αὐτῶν δὲν διέφερε, κατ' αὐτούς, τῆς εὐτελεστεράς εἰδωλολατρείας.

«Τῶν ἱερῶν ἀναθημάτων», λέγει ἡ Ἀγία Ζ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος, «τὴν θεοπρεπῆ εὐκοσμίαν διαβάλλειν τετολμήκασιν (οἱ εἰκονομάχοι)... καὶ ἀνά μέσον τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ βεβήλου οὐ διέστειλαν, τὴν εἰκόνα τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἁγίων αὐτοῦ ὁμοίως τοῖς ξοάνοις τῶν σατανικῶν εἰδόλων ὀνομάσαντες».



11. Εἰς πάντα ταῦτα ἡ Ὁρθόδοξος παράδοσις ἀντέταξε τὴν ἑαυτῆς περὶ εἰκόνων θεολογίαν, θεμελιώσασα ταύτην ἐπὶ τῆς ὀρθῆς θεωρήσεως τοῦ χριστολογικοῦ δόγματος, συμφώνως πρὸς τὸν δογματικόν Ὅρον τῆς Δ' κυρίως ἐν Χαλκηδόνι Οἰκουμενικῆς Συνόδου, προκειμένου περὶ τῶν παραστάσεων τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ποικίλων θεοφανειακῶν ἀπεικονίσεων τῆς ζωῆς αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ τῆς ὀρθῆς ἐρμηνείας τῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας περὶ ὕλης καὶ πνεύματος, οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν, ἀκτίστου καὶ κτιστοῦ, ἐπουρανίου καὶ γηϊνοῦ, αἰωνίου καὶ πεπερασμένου, πρωτοτύπου καὶ ἀπεικονίσεως τοῦ πρωτοτύπου καὶ περὶ τοῦ δυνατοῦ τῆς συναντήσεως τοῦ θείου καὶ διαβάσεως ἐπ' αὐτό διὰ μέσου τοῦ εἰκονιζομένου πρωτοτύπου, προκειμένου διὰ τὰς εἰκόνας τῶν ἁγίων καὶ τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ.

12. Ὡντως ἡ Ἀνατολικὴ Ὁρθόδοξος παράδοσις ἄγει ὀριστικῶς πρὸς τὴν πραγματικότητα τῆς εἰκόνης. Αὕτη διδάσκει τὴν ἀξίαν τῆς καλλιτεχνικῆς ἐκφράσεως τῆς Θείας Ἐνσαρκώσεως καὶ τοποθετεῖ θεολογικῶς τὴν εἰκόνα εἰς τὴν ὑπηρεσίαν τῆς Θείας Οἰκονομίας. Ἀποδίδει εἰς αὐτὴν ἰδιαίχουσαν λειτουργικότητα ἐν συναρτήσει πρὸς ὅ,τι εἶναι ἑξοχὸν καὶ

10. Da diese Gedanken die Vorstellung und allgemein das System der Ikonoklasten beherrschten, werde nach ihnen richtig geschlossen, daß jegliche Darstellung des Herrn unmöglich sei; dies verallgemeinerten sie für alle heiligen Ikonen der heiligen Personen.

So lehrte der Ikonoklasmus im Falle der Gottesgebärerin und der Heiligen, daß sich deren Darstellungen notwendigerweise nur auf ihre irdische Existenz und Wirklichkeit, und nicht auf ihre himmlische Herrlichkeit bezögen, wodurch die Bilder zu einfachen materiellen Darstellungen von Personen werden, ohne Herrlichkeit und Glanz, ohne das göttliche Licht und daß diese Bilder unnütz und fremd seien und daß sich ihre Verehrung, ihrer Meinung nach, nicht vom niederen Götzendienst unterscheide.

»Sie (die Ikonengegner) haben es gewagt«, so sagt die 7. Ökumenische Synode, »die gotteswürdige Zierde der heiligen Weihgaben zu verleumdern . . . und vermochten nicht, das Heilige vom Profanen zu unterscheiden, da sie die Bilder des Herrn und seiner Heiligen als das Machwerk der teuflischen Götzenbilder bezeichneten.«



11. Diesem allen hat die orthodoxe Tradition ihre eigene Bildertheologie entgegengehalten, indem sie diese auf die rechte Betrachtung des christologischen Dogmas — in Übereinstimmung mit dem dogmatischen Horos insbesondere der 4. Ökumenischen Synode in Chalkedon — gründete, bezüglich der Darstellungen Christi und seiner mannigfaltigen theophanischen Abbildungen, der rechten Auslegung der Kirchenlehre über Geist und Materie, Wesen und Energien, Geschaffenes und Ungeschaffenes, Himmlisches und Irdisches, Ewiges und Vergängliches, Ur- und Abbild des Urbildes, sowie hinsichtlich der Möglichkeit der Begegnung mit dem Göttlichen und dem Übergang zu ihm mittels des abgebildeten Urbildes sowie hinsichtlich der Bilder der Heiligen und Engel Gottes.

12. Die östliche Orthodoxie führt tatsächlich bestimmend zur Wirklichkeit der Ikone. Sie lehrt den Wert des künstlerischen Ausdrucks der göttlichen Fleischwerdung und ordnet die Ikone theologisch dem Dienst der göttlichen Oikonomia zu. Sie verleiht ihr in bezug auf das, was in den Beziehungen zwischen Gott und den Menschen erhaben und transzendent ist, eine besondere liturgische Funktion. Sie erkennt den geistigen Nutzen des

υπερβατόν εἰς τὰς σχέσεις Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων. Ἀναγνωρίζει τὴν πνευματικὴν ὠφελιμότητα τῆς εἰκόνος εἰς τὴν ζωὴν τῶν χριστιανῶν, ὡς «βίβλου τῶν ἀγραμμάτων», κατὰ τὴν χαρακτηριστικὴν ἔκφρασιν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, λέγοντος ὅτι «ὅπερ τοῖς γράμμασι μεμνημένοις ἢ βίβλος, τοῦτο καὶ τοῖς ἀγραμμάτοις ἢ εἰκῶν· καὶ ὅπερ τῇ ἀκοῇ ὁ λόγος, τοῦτο τῇ ὁράσει ἢ εἰκῶν· νοητῶς δέ αὐτῇ ἐνούμεθα».

13. Ἄλλ' ἢ Ὁρθόδοξος παράδοσις χωρεῖ καὶ πέραν τούτων, διακηρύττουσα, ὅτι διὰ τῆς εἰκόνος προβάλλεται ἡ θεοφαντορικὴ παρουσία τῆς ὑποστάσεως τοῦ εἰκονιζομένου, ἡ ὁποία καὶ παραμερίζει, ἢ τοῦλάχιστον θέτει ὑπὸ σκιάν, πάντα τὰ ἄμεσα ἐξωτερικὰ ἢ ἱστορικά συμφραζόμενα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἡ ὀρθόδοξος εἰκὼν δέν κρατεῖ εἰμὴ μόνον τὰ ἀπαραιτήτως ἀναγκαῖα διὰ τὴν ἀναγνώρισιν τῆς ἱστορικότητος ἐνός γεγονότος ἢ τῆς πνευματικότητος τοῦ προσώπου ἐνός ἀγίου. Πάντα δέ ταῦτα ἐντὸς πλήρως ἐξαγνιζομένων καὶ ἐξαυλουμένων λεπτομερειακῶν δεδομένων, ἅτινα ἀνήκουν εἰς τὸν χῶρον τοῦ οὐρανοῦ μᾶλλον παρά εἰς τὸ φυσικὸν περιβάλλον.

14. Τό εἰκονιζόμενον πρόσωπον εἰς τὴν ὀρθόδοξον εἰκόνα εἶναι φυσικόν, ἀλλ' ὄχι καὶ φυσιοκρατικόν, ὅπωςδῆποτε δέ δέν εἶναι ἀπλοῦν σύμβολον, ὡς διαφαίνεται καὶ ἐκ τοῦ σαφοῦς περιεχομένου τοῦ 82ου κανόνος τῆς ἐν Τρούλλῳ Οἰκουμενικῆς Συνόδου, ὀριζούσης: «ὡς ἂν οὖν τὸ τέλειον κἂν ταῖς χρωματουργίαις, ἐν ταῖς ἀπάντων ὅψεσιν ὑπογράφηται, τὸν τοῦ αἵροντος τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου ἄμνου, Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτῆρα καὶ ἐν ταῖς εἰκόσιν ἀπὸ τοῦ νῦν, ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ ἄμνου, ἀναστηλοῦσθαι ὀρίζομεν· δι' αὐτοῦ τὸ τῆς ταπεινώσεως ὕψος τοῦ Θεοῦ Λόγου κατανοοῦντες, καὶ πρὸς μνήμην τῆς ἐν σαρκὶ πολιτείας, τοῦ τε πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου θανάτου, χειραγωγούμενοι, καὶ τῆς ἐντεῦθεν γενομένης τῷ κόσμῳ ἀπολυτρώσεως». Διό καὶ ἡ εἰκὼν παριστᾷ τὸ εἰκονιζόμενον πρόσωπον οὐχὶ εἰς τὸ φυσικὸν αὐτοῦ μέγεθος, ἢ ὑπὸ τὴν συμβολικὴν ἀπλῶς ἔκφρασιν αὐτοῦ, καὶ ὅπωςδῆποτε οὐχὶ ὑπὸ μόνην τὴν ἀνάλογον σαρκίνην ὁμοίωσιν αὐτοῦ, ἀλλ' ὑπὸ τὴν υπεργῆϊνὴν καὶ ἐν δόξῃ διάστασιν αὐτοῦ. Τό ὄμμα τοῦ ὀρθοδόξου εἰκονογράφου διέρχεται ἀπὸ τὰς ποικίλας ὁδοὺς τῆς ἀσκήσεως, διανύει τὴν ὑπέροχον «νηστείαν τῶν ὀμμάτων» καὶ τείνει νὰ συμπέσῃ ἀπολύτως πρὸς τὴν ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας θεώρησιν τοῦ υπερβατικοῦ στοιχείου, ὡς τοῦτο ἀποκαλύπτεται εἰς τὸν χῶρον τοῦ πνεύματος.

Ἐξ οὗ καὶ ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν Δύσιν, ἐνθα διαπιστοῦται διαφοροποιήσεις καὶ διάστασις μεταξύ ὕλης καὶ πνεύματος, ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ

Bildes im Leben der Christen als »Bibel der Ungebildeten« nach der charakteristischen Bezeichnung des Johannes Damaskenos, der sagte: »Was den Gebildeten das Buch, ist den Ungebildeten das Bild; und was dem Hören das Wort, ist dem Schauen das Bild; in geistiger Weise werden wir durch es vereint.«

13. Die orthodoxe Tradition geht noch weiter, indem sie lehrt, daß durch das Bild die gottoffenbarende Gegenwart der Hypostase des Abgebildeten zum Vorschein gebracht wird, welches auch all das, was unmittelbar äußerlich oder historisch mit ausgesagt wird, — wovon das orthodoxe Bild nichts festhält als das für die Anerkennung der Historizität eines Ereignisses oder der Geistigkeit der Person eines Heiligen unabdingbar Notwendige — außer Acht läßt oder zumindest mit einem Schleier bedeckt. Dies alles, was einer gänzlich geläuterten und entmaterialisierten Form im einzelnen überliefert wurde, gehört eher in den Bereich des Himmlischen als zur natürlichen Umwelt.

14. Die abgebildete Person der orthodoxen Ikone ist natürlich, aber nicht naturalistisch; sie ist aber auch nicht bloß symbolisch, wie aus dem 82. Kanon der Ökumenischen Synode im Trullos deutlich hervorgeht, der folgendes bestimmt: »Damit nun das Vollkommene, wenn auch (nur) durch die Farbgestaltung, im Antlitz aller deutlich werde, bestimmen wir, daß der menschliche Zug des Lammes, das die Sünde der Welt trägt, Christi, unseres Gottes, von nun an auch auf den Bildern anstelle des früheren Lammes aufgestellt werde. Durch ihn begreifen wir das Ausmaß der Erniedrigung des Göttlichen Logos und werden zum Gedächtnis seines Lebens im Fleische, seiner Passion, seines heilbringenden Todes und seiner für die Welt geschehenen Erlösung hingeführt.« Deshalb stellt auch die Ikone die abgebildete Person nicht in seiner physischen Größe oder in einem bloß symbolischen Ausdruck dar wie auch keineswegs in seiner entsprechenden leiblichen Ähnlichkeit, sondern in der überirdischen Dimension seines Glanzes. Der Blick des orthodoxen Ikonenmalers durchläuft die verschiedenen Stationen der Einübung, durchschreitet die herausragende »Enthaltsamkeit der Augen« und führt zur völligen Übereinstimmung mit der kirchlichen Betrachtung des transzendenten Elements, so wie es sich im Bereich des Geistes offenbart.

Daher ist es — und im Gegensatz zum Westen, wo die Unterscheidung zwischen Geist und Materie konstatiert wird — im orthodoxen Osten durch

Ἀνατολῇ διὰ τῆς πραγματικότητος τῆς εἰκόνης ἐπετεύχθη καὶ ἐπιτυχά-
νεται ἡ πλήρης ἐναρμόνις τῶν δύο τούτων στοιχείων, τῆς ὕλης, λέγο-
μεν, καὶ τοῦ πνεύματος, ἐντός τοῦ νοητοῦ χώρου τῆς ἰδιαίτερας διαλεκτι-
κῆς τῆς ὀρθοδόξου πνευματικότητος, διαλεκτικῆς ἥτις εὐρίσκει τὴν πλη-
ρεστέραν καλλιτεχνικὴν καὶ ἐμπνευσμένην ἔκφρασιν αὐτῆς εἰς τὴν ὀρθό-
δοξον εἰκόνα.

15. Διὰ πάντα ταῦτα ἡ εἰκὼν ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ παραδόσει ἀποβαίνει ὁ
ἰσχυρότερος τύπος ἐκφράσεως τῶν δογμάτων καὶ τοῦ θείου κηρύγματος,
κινουμένη καὶ μεγαλουργοῦσα συμφώνως πρὸς τοὺς ὑπερόχους κανόνας
τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεωρήσεως.

Τοῦτο διαφαίνεται ἄριστα εἰς τὰς ἀπεικονίσεις τοῦ θεανθρώπου Ἰη-
σοῦ. Ὁρθῶς παρετηρήθη, ὅτι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ἐν ᾧ «κατοικεῖ πᾶν τό
πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς» (Κολ. 2, 9), ὁ Λόγος ὁ ἐπηγγελμέ-
νος, ὁ ἀποκαλυφθεὶς, ὁ λαλήσας, ὁ προσψασθεὶς, ὁ ἀεὶ ἀκούμενος, πε-
ριέχεται ὁλοκλήρως ἐν τῇ Ἀγίᾳ Γραφῇ. Ὁ αὐτός Λόγος, ἀρχιτεκτονιζό-
μενος καὶ συναρμολογούμενος ἐν τῇ οἰκοδομικῇ τέχνῃ, ἀποκορυφοῦται
εἰς τὸ ἱερὸν οἰκοδόμημα τοῦ Ναοῦ. Ψαλλόμενος καὶ προβαλλόμενος εἰς
τὴν ἱερατικὴν σκηνὴν τῆς εὐχαριστιακῆς καὶ λατρευτικῆς συνάξεως, ἀπο-
τελεῖ τὴν Θεῖαν Λειτουργίαν. Ὁ αὐτός Λόγος τοῦ Θεοῦ σχεδιαζόμενος,
κατὰ τρόπον μυστηριακόν, προσφέρεται εἰς θεωρίαν καὶ ὀπτικὴν θεολο-
γίαν ὑπὸ τὴν μορφήν τῆς εἰκόνης, τῆς μιᾶς καὶ ἐνιαίας εἰκόνης τοῦ Χρι-
στοῦ, τῆς ὁποίας ἡ Ἐκκλησία διετήρησεν ἀνέπαφον καὶ διαρκῆ τὴν ἱστο-
ρικὴν μνήμην, καὶ ἡ ὁποία, κατὰ Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην, εἶναι ἡ
ἀποφατικὴ εἰκὼν τοῦ Κυρίου, ἡ μορφή τῶν μορφῶν, ἡ μορφή τοῦ ἀπρο-
σίτου.

16. Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος διατυποῖ ἄριστα τὴν χριστολογικὴν βάσιν
τῆς εἰκόνης, λέγων ὅτι «ὁ Χριστός ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου»
(Κολ. 1, 15). Ἀλλαις λέξεσιν, ἡ ὁρατὴ ἀνθρωπότης τοῦ Κυρίου εἶναι ἡ εἰ-
κὼν τῆς ἀοράτου θεότητος αὐτοῦ, ἢ, ἐπὶ τὸ βραχύτερον εἰπεῖν, «τό ὁρατὸν
τοῦ ἀοράτου ἐν τῇ θεότητι».

Κατὰ ταῦτα ἡ εἰκὼν τοῦ Κυρίου ἐμφανίζεται ὡς ἡ εἰκὼν «τοῦ Θεοῦ
καὶ τοῦ ἀνθρώπου ἅμα», ἥτοι ὡς ἡ εἰκὼν τοῦ Θεανθρώπου. Ὁ ἰσχύων ἐν
τούτῳ συλλογισμός εἶναι, ὅτι ὁ Υἱός, ὢν κατὰ τὴν θεότητα αὐτοῦ ἡ
ὁμοούσιος εἰκὼν τοῦ Πατρὸς, κατὰ δέ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ὢν
ὁμοούσιος πρὸς τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ πλασθέντα ἄνθρω-
πον, ἀποβαίνει καὶ μένει, ἀπὸ τῆς ἐνσαρκώσεως αὐτοῦ καὶ ἐπέκεινα μέχρι
τῶν ἐσχάτων, ἡ πιστὴ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ. Διὸ καὶ λέγει ἐμφαντικῶς: «ὁ ἐω-

die Wirklichkeit des Bildes gelungen und gelingt noch, diese beiden Elemente völlig zu versöhnen, d.h. den Geist und die Materie innerhalb des geistigen Bereiches, besonders in der Dialektik der orthodoxen Spiritualität: einer Dialektik, die ihren vollkommenen künstlerischen und inspirierten Ausdruck in der orthodoxen Ikone findet.

15. Durch dies alles erweist sich das Bild in der orthodoxen Tradition als das stärkere Ausdrucksmittel der Dogmen und der göttlichen Verkündigung, indem es sich in Übereinstimmung mit den herausragenden Grundsätzen der ekklesiologischen Betrachtung bewegt und sie verherrlicht.

Dies geht aufs Trefflichste aus den Darstellungen des Gottmenschen Jesus hervor. Es ist richtig festgestellt worden, daß das Wort Gottes, in dem »die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnt« (Kol 2, 9), das Wort, das heißen, offenbart, verkündet, betastet und ewig gehört wurde, in der ganzen Heiligen Schrift vorhanden ist. Derselbe Logos, der in der Baukunst gezeichnet und zusammengefügt wird, erreicht seinen Höhepunkt im heiligen Bauwerk der Kirche. Besungen und zum Vorschein kommend im Priesterzelt der eucharistischen und anbetenden Versammlung, macht Er die Göttliche Liturgie aus. Dasselbe Wort Gottes, gezeichnet in mystischer Weise, wird durch die Gestalt des Bildes zur Betrachtung und in einer visuellen Theologie der einen und einheitlichen Ikone Christi dargebracht; deren historisches Gedächtnis hat die Kirche für unantastbar gehalten und stets bewahrt, und die nach Dionysios Areopagites das apophatische Bild des Herrn ist, der die Gestalt der Gestalten und der Ausdruck des Unnahbaren ist.

16. Der Apostel Paulus drückt sehr treffend die christologische Grundlage des Bildes aus, wenn er sagt, daß »Christus das Bild Gottes, des Unsichtbaren (ist)« (Kol 1, 15). M. a. W.: Die sichtbare Menschheit des Herrn ist das Bild seiner unsichtbaren Gottheit, oder um es kurz zu sagen: »das Sichtbare des Unsichtbaren in der Gottheit«.

Demnach erscheint das Bild des Herrn als das Bild »zugleich Gottes und des Menschen«, d. h. als das Bild des Gottmenschen. Der maßgebliche Gedanke hierbei ist, daß der Sohn, der gemäß seiner Gottheit das wesensidentische Bild des Vaters ist, gemäß seiner Menschheit wesensidentisch mit dem nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffenen Menschen ist. Er geht von seiner Fleischwerdung an als das wahre Bild Gottes hervor und bleibt es darüber hinaus bis ins Eschaton. Deshalb betont er mit Nachdruck: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 14, 9). Dies

17. Das Bild Christi zeugt von der Gegenwart, von der Gegenwart Christi selbst, welche Gemeinschaft der Teilhabe, Gemeinschaft des Gebets und

ρακώς ἐμέ, ἐώρακε τόν Πατέρα» (Ἰωαν. 14, 9). Τοῦτο σημαίνει ὅτι αἱ δύο φύσεις, ἐνοῦμεναι ἐν τῇ μιᾷ θεανδρικῇ ὑποστάσει τοῦ Κυρίου, παρέχουν ἡμῖν τήν μοναδικήν εἰκόνα τοῦ Θεανθρώπου Ἰησοῦ, ἥτις καί ἐκφράζει αὐτόν τόν Θεόν, καίτοι ὄντα πάντα ἀπερινόητον καί ἀπερίγραπτον.

17. Ὁ Κύριος εἶναι ἡ Εἰκὼν πάσης εἰκόνης, τό Ἀρχέτυπον, ὃπερ περικλείει ἐν ἑαυτῷ τό ἅπαν τῆς θείας οὐσίας. Λέγει Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός ἐν προκειμένῳ: «*Εἰκόνες εἰσὶ τὰ ὁρατά τῶν ἀοράτων καὶ ἀτυπώτων, σωματικῶς τυπουμένων πρὸς ἀμυδράν κατανόησιν... 'Τὰ γάρ ἀόρατα τοῦ Θεοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται' (Ρωμ. 1, 20). Ὅρῳμεν γάρ εἰκόνας ἐν τοῖς κτίσμασι μηνυούσας ἡμῖν ἀμυδρῶς τὰς θείας ἐμφάσεις*». Καί ἔχομεν οὕτω «περιγραφτόν» καί «περιγεγραμμένον» τόν ἀπερίγραπτον καί ἀνεικόνιστον Θεόν, πλὴν ἐν μόνη καί διὰ μόνης τῆς εἰκόνης τῆς θεανδρικῆς ὑποστάσεως τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ.

Τοῦτο τό οἰονεῖ θεολογικόν ὀξύμωρον δικαιολογεῖ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς λέγων, ὅτι ὁ Θεός, ὢν ὄντως ἄγνωστος καί ἀπερινόητος, ὑπέροχος καί ὑπερβατός κατὰ τήν οὐσίαν αὐτοῦ, καθίσταται ταυτοχρόνως μεθεκτός ἐμπειρικῶς, καθότι οὗτος ὑπάρχει, εἶναι ὁ ὢν καί ὁ Ἐσόμενος, εἶναι ὁ Παρὼν ἐν πάσαις ταῖς ἐνεργείαις αὐτοῦ, τὰς ὁποίας ἡ Θεία Ἐνσάρκωσις, ὁ ἐνανθρωπήσας Υἱός, καθιστᾷ μονίμως μεθεκτὰς τῷ ἀνθρώπῳ, ὅστις καί θά ἴδῃ τόν Κύριον ἐν τῇ Δευτέρᾳ Παρουσίᾳ. Θά ἴδῃ αὐτήν ἀκριβῶς τήν «ὄψιν», αὐτό τό «πρόσωπον» τῆς θείας ἐκφαντορίας. Τότε, μεταμεμορφωμένος ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Κυρίου πᾶς δεδικαιωμένος, θά ἴδῃ τόν Θεόν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. «*Βλέπομεν γάρ δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δέ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δέ ἐπιγνώσομαι καθώς καί ἐπεγνώσθην*». Καί τό πρόσωπον τοῦτο ἔσται αὐτό τό πρόσωπον τοῦ σεσαρκωμένου Λόγου, «ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως» (Κολ. 1, 15 καί Α' Κορ. 13, 12).

18. Ἡ θεανδρική, ἐπομένως, ὑπόστασις τοῦ Κυρίου εἶναι αὕτη ἥτις καθιστᾷ ὁρατόν ἐν τῇ εἰκόνι τό ἀόρατον τοῦ Θεοῦ. «Ὅταν ἴδῃς», λέγει Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, «*διὰ σέ γεγόμενον ἄνθρωπον τόν ἀσώματον, τότε δράσεις τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τό ἐκτύπωμα· ὅταν ὁρατός σαρκί ὁ ἀόρατος γένηται, τότε εἰκονίσεις τό τοῦ ὁραθέντος ὁμοίωμα· ὅτε ὁ ἀσώματος καί ἀσχημάτιστος, ἀποσός τε καί ἀπήλικος, καί ἀμεγέθης τῇ ὑπεροχῇ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως... μορφήν δούλου λαβὼν ταύτῃ συσταλῇ... τότε ἐν πίναξί χάρατε καί ἀνατίθει πρὸς θεωρίαν τόν ὁραθῆναι καταδεξάμενον*».

19. Ἡ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ μαρτυρεῖ παρουσίαν, τήν παρουσίαν αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ἥτις ἐπιτρέπει κοινωνίαν μετοχῆς, κοινωνίαν προσευχῆς

bedeutet, daß die zwei Naturen, vereint in der einen gottmenschlichen Hypostase des Herrn, uns das einzigartige Bild des Gottmenschen Jesus geben, das auch Gott selbst zum Ausdruck bringt, obwohl er gänzlich unbegreifbar und unbeschreibbar ist.

17. Der Herr ist das Bild jeden Bildes, der Archetyp, der in sich die Ganzheit des göttlichen Wesens umschließt. Johannes Damaskenos sagt diesbezüglich: »Bilder sind die Sichtbaren der Unsichtbaren und Unprägbaren, die für das vage Verstehen körperlich geprägt werden ... 'Denn das Unsichtbare Gottes wird seit der Erschaffung der Welt durch das Erschaffene geistig geschaut' (Röm 1,20). Denn wir sehen Bilder, die uns in den Geschöpfen dunkel von den göttlichen Erscheinungen zeugen.« Auf diese Weise wissen wir den unbeschreibbaren und undarstellbaren Gott »beschreibbar« und »beschrieben«, einzig und allein durch das Bild der gottmenschlichen Hypostase des Sohnes und des Wortes Gottes.

Dieses gleichsam theologische Oxymoron rechtfertigt Gregor Palamas, wenn er sagt, daß Gott, der wahrlich unerkennbar und unbegreifbar, erhaben und transzendent in seinem Wesen ist, sich aber zugleich wahrnehmbar zeigt als der, an dem man empirisch teilhaben kann, da er existiert; er ist der Seiende und der Zukünftige, er ist der in seinen Energien Gegenwärtige. Die göttliche Inkarnation, der menschgewordene Sohn, eröffnet dem Menschen, der den Herrn bei seiner Wiederkunft sehen wird, die stete Möglichkeit der Teilhabe an diesen (Energien). Er wird gerade das »Gesicht«, dieses »Antlitz« der göttlichen Offenbarung sehen. Dann wird er, ganz gerechtfertigt und verwandelt in der Herrlichkeit des Herrn, Gott von Angesicht zu Angesicht sehen. »Denn wir sehen [nur wie] mittels eines Spiegels in rätselhafter Gestalt, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich völlig erkennen, wie auch ich erkannt bin« (1 Kor 13, 12). Und dieses Angesicht wird das Angesicht des fleischgewordenen Logos sein, »der das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung ist« (Kol 1, 15).

18. Folglich ist es die gottmenschliche Hypostase des Herrn selbst, die im Bild das Unsichtbare Gottes sichtbar macht. »Wenn du«, sagt Johannes Damaskenos, »den Körperlosen, der für dich Mensch geworden ist, siehst, dann sollst du den Abdruck (seiner) menschlichen Gestalt anfertigen; wenn der Unsichtbare durch den Leib sichtbar wird, dann sollst du das Gleichnis des Gesehenen abbilden; wenn der Körper- und Gestaltlose, der Quantitäts- und Alterslose, der ohne Größe ... in der Erhabenheit seines Wesens sich nicht scheute, die Gestalt eines Knechtes anzunehmen, dann zeichne auf der Tafel und stelle den zur Schau dar, der sich dazu herabließ, gesehen zu werden.«

19. Das Bild Christi zeugt von der Gegenwart, von der Gegenwart Christi selbst, welche Gemeinschaft der Teilhabe, Gemeinschaft des Gebets und

καί ἀνατάσεως, κοινωνίαν πνευματικὴν, συνάντησιν μυστικὴν μετὰ τοῦ εἰκονιζομένου Κυρίου. Ἡ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ δὲν εἶναι ἀσφαλῶς αὐτός ὁ Χριστός, καθ' ὃν τρόπον ἐν τῇ Εὐχαριστίᾳ ὁ ἄρτος εἶναι αὐτό τὸ σῶμα καὶ ὁ οἶνος αὐτό τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου. Ἐν τῇ εἰκόνι ἔχομεν τὴν παρουσίαν τῆς θεανδρικῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, ἡ ὁποία οὐδόλως ἐνυποστασιάζει ἢ μετουσιώνει τὴν ὕλην ἢ τὰ χρώματα ἢ τὸν χρωστῆρα ἢ τὰ ἐξωτερικὰ σχήματα καὶ τὰς ἀντιστοιχοὺς μορφάς, ἀλλ' ἀποτυποῖ ὑποστατικῶς τὴν ὁμοίωσιν καὶ ταυτότητα τοῦ εἰκονιζομένου Χριστοῦ, τοῦθ' ὅπερ εἶναι τὸ κεφαλαιῶδες μυστηριακὸν γνῶρισμα πάσης εἰκόνος αὐτοῦ. Τὸ ὅλον μυστήριον τῆς εἰκόνος περικλείεται εἰς ταύτην τὴν δυναμικὴν καὶ μυστηριώδη ὁμοίωσιν πρὸς τὸ πρωτότυπον, ὅπερ εἶναι ἡ θεανδρική ὑπόστασις τοῦ Κυρίου.

20. «*Εἰκὼν μὲν ἐστίν*», λέγει Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, «*ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ πρωτότυπον, μετὰ τοῦ καὶ τινα διαφορὰν ἔχειν πρὸς αὐτό. Οὐ γάρ κατὰ πάντα ἡ εἰκὼν ὁμοιοῦται πρὸς τὸ Ἀρχέτυπον. Εἰκὼν τοίνυν ζῶσα, φυσικὴ καὶ ἀπαράλλακτος τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, ὁ Υἱός, ὅλον ἐν ἑαυτῷ φέρων τὸν Πατέρα, κατὰ πάντα ἔχων τὴν πρὸς αὐτὸν ταυτότητα*».

Κατὰ ταῦτα πᾶσα εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ παριστᾷ καὶ περικλείει τὴν ὑπόστασιν τοῦ εἰκονιζομένου Κυρίου, καὶ ἡ ὑπόστασις αὕτη εἶναι τὸ ἀκτινοβολοῦν διὰ τῆς εἰκόνος πρὸς τὰ ἐξω στοιχεῖον. Καὶ οὕτω, διὰ τῆς ἀκτινοβολίας καὶ τῆς ἔλξεως, ἀποβαίνει οὐσιαστικὴ μετοχὴ ἐν τῷ εἰκονιζομένῳ Χριστῷ. μέσον ὅπερ ὁδηγεῖ πρὸς τὸ Πρωτότυπον, καὶ μαρτυρεῖ καὶ ἐξαγγέλλει τὴν σωστικὴν παρουσίαν αὐτοῦ.

21. Ἡ Ἀγία Ζ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος λέγει ἀπεριφράστως ἐν προκειμένῳ: «*ἡ μία οὖν φύσις ἀπερίγραπτος καὶ ἡ μία περιγεγραμμένη ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ θεωρεῖται*». Τοῦτο δὲ ἵνα διακηρυχθῇ πρὸς ἅπαντας, διὰ τῆς ἀποφάνσεως τῆς αὐτῆς καὶ πάλιν Συνόδου, ὅτι «*τὴν εἰκόνα τοῦ Κυρίου ποιοῦντες, τεθεωμένην τὴν σάρκα τοῦ Κυρίου ὑμνολογοῦμεν, καὶ τὴν εἰκόνα οὐδὲν ἕτερον ἴσμεν ἢ εἰκόνα δηλοῦσαν τὴν τοῦ πρωτοτύπου μίμησιν. Ἐνθεν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ κεκλήρωται καὶ κατ' αὐτὸν κοινωνεῖ μόνον, καὶ διὰ τοῦτο σεπτὴ καὶ ἁγία*», ἢ ὥς λέγει ὁ ἱερός ὑμνογράφος: «*ἡμῖν γάρ δόξα τοῦ σαρκωθέντος ἢ μορφῇ εὐσεβῶς προσκυνουμένη, οὐ θεοποιουμένη*».

22. Ἀνάλογος εἶναι καὶ ἡ ἐξήγησις, ἣν παρέχει ἐπὶ τοῦ σημείου τούτου Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, λέγων: «*Πάλαι μὲν ὁ Θεός, ὁ ἀσώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος, οὐδαμῶς εἰκονίζετο. Νῦν δὲ σαρκὶ ὀφθέντος Θεοῦ, καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστραφέντος, εἰκονίζω Θεοῦ τὸ ὁρώμενον. Οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλην δι' ἐμέ γενόν-*

des Emporsteigens, geistige Gemeinschaft, mystische Begegnung mit dem dargestellten Herrn in der Eucharistie zuläßt. Das Bild Christi ist gewiß nicht derart Christus selbst, wie in der Eucharistie das Brot sein Leib und der Wein sein Blut sind. Im Bild haben wir die Gegenwart seiner gottmenschlichen Hypostase, welche keineswegs die Materie, Farben oder Pinsel, die äußeren Formen oder die entsprechenden Gestalten enhypostasiert oder verwandelt, sondern die hypostatisch das Gleichnis und die Identität des abgebildeten Christus darstellt. Dies ist das mystische Hauptmerkmal jedes Bildes von ihm. Das ganze Mysterium des Bildes wird in dieser dynamischen und mystischen Ähnlichkeit zum Urbild einbezogen, welches die gottmenschliche Hypostase des Herrn ist.

20. »Die Ikone ist«, sagt Johannes Damaskenos, »ein Gleichnis, das das Urbild beschreibt, von dem es sich unterscheidet. Denn nicht in allem gleicht das Abbild dem Urbild. Der Sohn ist das lebendige, natürliche und unveränderliche Bild des unsichtbaren Gottes, der in sich den ganzen Vater trägt, der in allem mit ihm identisch ist.«

Demnach stellt jedes Bild Christi dar und schließt in sich die Hypostase des dargestellten Herrn ein, und diese Hypostase ist das durch das Bild nach außen strahlende Element. Auf diese Weise wird es durch diese Strahlen und diese Anziehungskraft zur wesenhaften Teilhabe; es wird zum Mittel, das den dargestellten Christus zum Urbild führt und das von seiner heilspendenden Gegenwart zeugt und diese verkündet.

21. Die Heilige Siebte Ökumenische Synode formuliert diesbezüglich deutlich: »die eine unbeschreibbare Natur und die eine beschriebene werden im einen Christus geschaut.« Damit dies allen kundgetan werde, wird wiederum durch einen Beschluß derselben Synode festgelegt, daß, »wenn wir das Bild des Herrn anfertigen, lobpreisen wir den vergöttlichten Leib des Herrn, und wir halten das Bild für nichts anderes, als das Bild, das die Nachahmung des Urbildes anzeigt«. Daher bekommt es (das Bild) auch seinen Namen, hat an ihm nur Teil und ist darum ehrwürdig und heilig«; oder wie es der heilige Hymnograph sagt: »Denn uns gereicht es zur Ehre, wenn die Gestalt des Fleischgewordenen ehrfürchtig verehrt, nicht vergöttlicht wird«.

22. Entsprechend ist auch die Erklärung, die Johannes Damaskenos in diesem Punkt gibt: »Einst wurde Gott, der Körper- und Gestaltlose, nicht abgebildet. Nun aber, da Gott im Fleische erschienen ist und mit den Menschen Umgang hatte, bilde ich das ab, was von Gott geschaut wird. Ich verehere nicht die Materie, ich verehere vielmehr den Schöpfer der Materie, der

μενον καί ἐν ὕλῃ κατοικῆσαι καταδεξάμενον, καί δι' ὕλης τήν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον, καί σέβων οὐ παύσομαι τήν ὕλην, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου εἴργασται».

23. Τούτων οὕτως ἐχόντων, καί οὕτως νοουμένης τῆς περί εἰκόνων διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας, κατανοεῖται πληρέστερον τό θεόπνευστον περιεχόμενον τοῦ Ὁρου, ὃν ἐθέσπισαν οἱ θεοφόροι Πατέρες τῆς Ἀγίας Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, λέγοντες θεολέκτως, ὅτι «ὀρίζομεν σύν ἀκριβεῖα πάσῃ καί ἐμμελείᾳ, παραπλησίως τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου καί ζωοποιοῦ σταυροῦ ἀνατίθεσθαι τάς σεπτὰς καί ἀγίας εἰκόνας, τάς ἐκ χρωμάτων καί ψηφίδος καί ἐτέρας ὕλης ἐπιτηδείως ἐχούσης, ἐν ταῖς ἀγίαις τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαις, ἐν ἱεροῖς σκεύεσι καί ἐσθῆσι, τοίχοις τε καί σανίσιν, οἴκοις τε καί ὁδοῖς· τῆς τε τοῦ Κυρίου καί Θεοῦ καί Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰκόνος καί τῆς ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν τῆς ἀγίας Θεοτόκου, τιμίων τε ἀγγέλων, καί πάντων ἁγίων καί ὁσίων ἀνδρῶν. Ὅσῳ γάρ συνεχῶς δι' εἰκονικῆς ἀποτυπώσεως ὁρῶνται, τοσοῦτον καί οἱ ταύτας θεώμενοι διανίστανται πρὸς τήν τῶν πρωτοτύπων μνήμην τε καί ἐπιπόθησιν, καί ταύταις ἀσπασμόν καί τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν, οὐ μὴν τήν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ θεῇ φύσει· ἀλλ' ὃν τρόπον τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου καί ζωοποιοῦ σταυροῦ καί τοῖς ἀγίοις εὐαγγελίοις καί τοῖς λοιποῖς ἱεροῖς ἀναθήμασι, καί θυμιαμάτων καί φώτων προσαγωγὴν πρὸς τήν τούτων τιμὴν ποιεῖσθαι, καθὼς καί τοῖς ἀρχαίοις εὐσεβῶς εἴθισται. Ἡ γάρ τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τό πρωτότυπον διαβαίνει, καί ὁ προσκυνῶν τήν εἰκόνα προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τήν ὑπόστασιν».



24. Καί ἤδη ὁ λόγος, τέκνα ἡμῶν ἐν Κυρίῳ ἀγαπητά, περί τῶν εἰκόνων τῶν ἁγίων, τῶν ἐκλεκτῶν τοῦ Θεοῦ, ἀπό τῆς Παναγίας μορφῆς τῆς Μητρός τοῦ Κυρίου μέχρι καί τῶν κατὰ μυριάδας τῷ Θεῷ εὐαρεστησάντων ἁγίων καί ὁσίων προσώπων τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἡμῶν στερεώματος.

Ἡ περί τούτων θεολογικὴ ἐρμηνεία εἶναι τὰ μάλιστα πνευματοκεντρικὴ. Λέγει περί τῶν ἁγίων Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός: «Οἱ γάρ ἅγιοι καί ζῶντες πεπληρωμένοι ἦσαν Πνεύματος ἁγίου, καί τελευτησάντων αὐτῶν, ἡ χάρις τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀνεκφοιτήτως ἔνεστι καί ταῖς ψυχαῖς, καί τοῖς σώμασιν ἐν τοῖς τάφοις, καί τοῖς χαρακτῆρσι, καί ταῖς ἀγίαις εἰκόσιν αὐτῶν, οὐ κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ χάριτι καί ἐνεργείᾳ».

für mich Materie geworden ist und sich herabgelassen hat, in der Materie einzuwohnen, der durch die Materie mein Heil bewirkt hat; und ich werde nicht aufhören, die Materie zu ehren, durch die mein Heil erwirkt wurde«.

23. Wenn dem so ist und wenn die Lehre der Kirche über die Bilder in diesem Sinne verstanden wird, dann wird der von Gott inspirierte Inhalt der Entscheidung, welche die gotttragenden Väter der Heiligen Siebten Ökumenischen Synode festgelegt haben, besser verständlich, die in göttlicher Sprache sagten: »Mit aller Genauigkeit und im Einklang bestimmen wir, ähnlich wie im Falle des ehrwürdigen und lebenspendenden Kreuzes, die ehrfurchtgebietenden und heiligen Bilder aufzustellen, welche aus Farben, Mosaiksteinchen und aus anderen geeigneten Stoffen bestehen, (sei es) in den heiligen Kirchen Gottes, an den heiligen Geräten und Gewändern, an Wänden und Tafeln, in Häusern und an Straßen; das Bild des Herrn und Gottes, unseres Erlösers Jesus Christus und unserer makellosen Herrin, der heiligen Gottesgebärerin, und der ehrwürdigen Engel und aller heiligen und ehrwürdigen Männer. Denn je mehr sie durch die bildliche Darstellung geschaut werden, desto mehr werden die, welche diese anschauen, zum Gedächtnis und zur Sehnsucht der Urbilder angeregt, ihnen Gruß und ehrwürdige Verehrung zu Teil werden zu lassen, aber natürlich nicht die wahre Anbetung unseres Glaubens, welche nur der göttlichen Natur gebührt; aber dies geschieht in der Art wie im Falle des heiligen und lebenspendenden Kreuzes, der heiligen Evangelien und der übrigen Weihgaben, wie auch Weihrauch und Lichter zu ihrer Verehrung dargebracht werden, wie es auch bei den Alten ehrfurchtsvoll der Brauch war. Denn die Ehre des Bildes geht auf das Urbild über und derjenige, der das Bild verehrt, verehrt darin die Person des Abgebildeten.«



24. Auch handelt bereits die Rede, liebe Kinder in Christus, von den Bildern der Heiligen, der Auserwählten Gottes, von der Gestalt der Allheiligen und Mutter des Herrn bis zu den Gott wohlgefälligen Scharen der heiligen und ehrwürdigen Personen unseres kirchlichen Firmaments.

Die sie betreffende theologische Erklärung ist vor allem pneumatozentrisch. Von den Heiligen sagt Johannes Damaskenos: »Denn die Heiligen waren auch im (irdischen) Leben voll des Heiligen Geistes, und auch nach ihrem Tod ist die Gnade des Heiligen Geistes ununterbrochen auch in ihren Seelen und in ihren Leibern in den Gräbern so wie in den Prägungen und in ihren heiligen Bildern nicht dem Wesen nach, sondern durch Gnade und Energie.«

25. Κατά ταῦτα ἡ θεολογία τῶν εἰκόνων τῶν ἁγίων συνάπτεται στενότερα πρὸς τὴν διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος κεχαριτωμένην ὑπόστασιν αὐτῶν, κεκτημένων ὑπὲρ τὸ γήινον σῶμα καὶ τὸ ἐν τῷ φωτὶ τοῦ Θεοῦ ἐλαμπόμενον οὐράνιον τοιοῦτον, ὅπερ ἐνδύονται οἱ ἅγιοι ὡς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ καταξιοθέντες εἰς τοῦτο.

Ἡ εἰκὼν τῆς Θεοτόκου καὶ τῶν ἁγίων προβάλλει, κατὰ ταῦτα, τὸ πραγματικὸν πρόσωπον τῆς δεδοξασμένης ὑποστάσεώς των, ἐν ᾗ καὶ δι' ἧς εὐηρέστησαν τῷ Θεῷ, καὶ μέσῳ τῆς ὁποίας ἀπολαύουν τῆς θεωρίας τοῦ Ὑψίστου. Ἀλλαις λέξεσιν, οἱ ἅγιοι ἀπεικονίζονται καὶ τιμῶνται καὶ προσκυνοῦνται εἰς τὰς εἰκόνας αὐτῶν ἐκ μέρους τῶν πιστῶν ὑπὸ τὴν ὁμοίωσιν αὐτῶν πρὸς τὸ οὐράνιον σῶμα αὐτῶν καὶ ἐν τούτῳ ὑπάρχει βαθυτέρα συσχέτισις πρὸς τὴν γενικωτέραν χριστολογικὴν θεώρησιν τῶν εἰκόνων.

26. Περὶ τῶν ἀγγέλων προκειμένου, τῶν «*λειτουργικῶν τούτων πνευμάτων, τῶν εἰς διακονίαν ἀποστελλομένων*» (Εβρ. 1, 14), ἤδη ἡ Καινὴ Διαθήκη ὀρίζει τὰ κατ' αὐτούς. Λέγει: «*οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανοῖς διὰ παντός βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς*» (Ματθ. 18, 10), καὶ ἀλλαχοῦ: «*ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωρότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*» (Ἰωάν. 1, 51), ἐν δὲ τῇ Παλαιᾷ Διαθήκῃ ὁ Θεὸς ἐντέλλεται τῷ Μωυσεῖ τὴν κατασκευὴν δύο ἀπεικονίσεων τῶν ἀγγέλων ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ τῆς διαθήκης, ἵνα διὰ τούτων φανερωθῇ καὶ λαλήσῃ τῷ Ἰσραήλ: «*Καὶ ποιήσεις δύο Χερουβὶμ χρυσοῦ τορευτά καὶ ἐπιθήσεις αὐτὰ ἐξ ἀμφοτέρων τῶν κλιτῶν τοῦ ἱλαστηρίου... καὶ γνωσθήσομαι ἐκεῖθεν καὶ λαλήσω σοι...*» (Ἐξοδ. 25, 18 καὶ 22).

27. Ἡ ἀπεικόνισις τῶν ἀγγέλων εἶναι ἡ ἐτέρα, ἡ ἔμμεσος θεωρία τοῦ Θεοῦ ἀπὸ μέρους τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἀτενίζοντος πρὸς τὸ θεῖον φῶς καὶ ἐπικοινωνοῦντος μετὰ τῆς ἐνυποστάτου χάριτος τοῦ Θεοῦ διὰ τῶν ὁμμάτων τῆς ψυχῆς. Οἱ ἀπεικονιζόμενοι ἄγγελοι, ἐπὶ τὸ ἀνθρωποειδέστερον, εἶναι προσιταὶ εἰς τὸ πνεῦμα ὑποστάσεις τοῦ ἔξω ἡμῶν ὑφισταμένου αὐλοῦ κόσμου, καὶ διὰ τῆς ἐπὶ τῆς εἰκόνης παραστάσεώς των ἐκφράζουν, ἐπὶ τὸ μεθεκτότερον, αὐτὸ ὅπερ ἀκατάληπτον καὶ ἀσύλληπτον ὄν ὑποστατικῶς, καθίσταται καταληπτὸν τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ μόνον διὰ τῶν ὁμμάτων τῆς ψυχῆς, μόνον διὰ τῆς ἐπέκεινα τῶν ὁρατῶν πνευματικῆς ἐμπειρίας, καθ' ἣν τὸ θεῖον κάλλος, τὸ ἀντικατοπτριζόμενον εἰς τοὺς ἀγγέλους, θαυμάζεται καὶ ἀποβαίνει πηγὴ μυστικῆς ἀνατάσεως καὶ θεωρίας διὰ τὸν ἀπὸ τῆς θέας αὐτῶν μεταμορφούμενον ἄνθρωπον.



25. Demnach hängt die Theologie der heiligen Bilder aufs Engste mit ihrer durch den Heiligen Geist begnadeten Hypostase zusammen, die über den irdischen Leib hinaus auch dieses im Licht Gottes leuchtende himmlische erworben haben, das die Heiligen anziehen, weil sie von Gott dessen würdig erachtet wurden.

Das Bild der Gottesgebärerin und der Heiligen strahlt demnach das wirkliche Antlitz ihrer verherrlichten Hypostasen aus, in denen und durch die sie Gott wohlgefällig würden, und mittels deren sie die Schau des Höchsten genießen. Mit anderen Worten: Die Heiligen werden in den Bildern dargestellt und von den Gläubigen aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit ihrem himmlischen Leib geehrt und verehrt; hierin besteht eine tiefere Beziehung zu der allgemeinen christologischen Betrachtung der Bilder.

26. Von den Engeln, »diesen dienenden Wesen, die zum Dienst gesandt sind« (Hebr 1, 14), bestimmt bereits das Neue Testament: »Die Engel im Himmel sehen fortwährend das Antlitz meines Vaters im Himmel« (Mt 18, 10) und wiederum: »Ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes auf und nieder steigen sehen auf den Menschensohn« (Joh 1, 51); im Alten Testament befiehlt Gott Moses zwei Darstellungen der Engel auf der Bundeslade anzufertigen, damit er (Gott) sich Israel offenbare und zu ihnen spreche: »Und du sollst zwei Cherubim aus Gold in getriebener Arbeit machen und sollst sie an den beiden Enden der Deckplatte setzen ... und dort will ich mich (dir) zu erkennen geben und zu dir sprechen« (Ex 25,12.22).

27. Die Abbildung der Engel ist die andere, mittelbare Gottesschau seitens des Menschen, der zum göttlichen Licht schaut und an der enhypostatischen Gnade Gottes durch die Augen der Seele teilnimmt. Die abgebildeten Engel, dem menschlichen Aussehen am nächsten, sind unserem Geist zugängliche Personen der außerhalb unser selbst liegenden immateriellen Welt und drücken durch ihre Darstellung im Bild in einer höheren Form der Teilhabe aus, daß das, was hypostatisch unbegreifbar und unfassbar ist, den Menschen erfahrbar wird, aber nur mit den Augen der Seele, nur mittels der jenseits des Sichtbaren liegenden geistigen Erfahrung, nach der die göttliche Schönheit, die sich in den Engeln widerspiegelt, bewundert und zur Quelle mystischen Emporstreckens und Schau durch den durch ihre Schau verwandelten Menschen wird.



28. Ταῦτα, τέκνα ἡμῶν ἐν Κυρίῳ ἀγαπητά, τά περί τῶν εἰκόνων καί τῆς προσκυνήσεως αὐτῶν κατά τήν παράδοσιν καί τήν διδασκαλίαν τῆς Ὁρθοδόξου ἡμῶν Ἐκκλησίας.

Μηδεὶς ἀμφιβαλλέτω, ὅτι ἡ εἰκὼν ὅπουδῆποτε καί ὁπωςδῆποτε ἱεροπρεπῶς ἀποτυπουμένη καί χαραττομένη, διατηρεῖ τήν ἰδιαιτερότητα αὐτῆς ὡς καλλιτεχνικῆς ἀποτυπώσεως τῆς ὑποστατικῆς παρουσίας τοῦ εἰκονιζομένου καί ἀνταποκρίνεται εἰς τό κατά βάσιν ἀναμφίλεκτον γνώρισμα αὐτῆς ὡς μέσου, δι' οὗ ἡ τιμή καί προσκύνησις καί προσευχή ἐπὶ τό πρωτότυπον καί δι' αὐτοῦ πρὸς αὐτόν τόν Θεόν. Ἡ εἰκὼν εἶναι ἔργον τέχνης, ἐν καταλλήλῳ προετοιμασία ψυχῆς καί πνεύματος ἐπιχειρούμενον καί τελειούμενον. Διό καί ὡς τοιαύτη ἡ εἰκὼν παρουσιάζει τήν μείζονα αὐτῆς διάστασιν, προϋποθέτουσα τρεῖς ὀφειλετικῶς συμπίπτοντας παράγοντας, ἵνα ᾗ ὠλοκληρωμένη, σεπτή καί ἁγία. Καί πρῶτον μὲν αὐτόν τόν ἁγιογράφων, τόν περιγράφοντα δηλονότι τά ἅγια, τά ὡς προεῖρηται «ὁράτά τοῦ ὁράτου», τά εἰς προσκύνησιν καί προσευχήν καί διάβασιν ἐπὶ τό πρωτότυπον ἐνώπιον τοῦ πιστοῦ ἐκτιθέμενα. Εἶτα αὐτό τό ἐπὶ τό ὑλικώτερον δημιούργημα ἰδιαίτερας πνευματικῆς λειτουργικότητος, οἷον εἶναι ἡ εἰκὼν καθ' ἑαυτήν, ἥτις ἐνυποστασιάζει ἐν ἑαυτῇ τὰς ὑπερβατάς ἐννοίας τῆς δόξης καί τοῦ φωτός, προκειμένου ἵνα ἀποβῇ ὁ φορεὺς καί διαγγελεύς τῶν στοιχείων τούτων ὁσάκις προβάλλεται εἰς προσκύνησιν καί προσευχήν ἐνώπιον τοῦ πιστοῦ, κατά τό τῆς Ἀποκαλύψεως, ὅτι «*ἡ πόλις οὐ χρεῖαν ἔχει τοῦ ἡλίου, οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν ἐν αὐτῇ· ἡ γὰρ δόξα τοῦ Θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καί ὁ λύχνος αὐτῆς τό ἄρνιον*» (Ἀποκ. 21, 23). Τρίτον δέ καί τελευταῖον, αὐτόν τόν θεώμενον τήν εἰκόνα ἄνθρωπον, ὅστις εἶναι ὁ ἐνώπιον τῆς εἰκόνης πιστός, ὁ ἀποβαίνων ὁμοίωσις τοῦ εἰκονιζομένου διὰ τῆς ὀρθῆς «στάσεως» του ἔναντι τῆς εἰκόνης, ὁ καί μεταμορφούμενος πρό αὐτῆς κατά τό παυλικόν: «*ἡμεῖς δέ πάντες, ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τήν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι, τήν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος*» (Β' Κορ. 3, 18).

29. Δέν πρέπει νά λησμονῇται ὅτι ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ εἶναι καί ὁ κατ' εἰκόνα καί ὁμοίωσιν Θεοῦ πλασθεὶς ἄνθρωπος, ὅστις καίτοι ἡμάρωσεν αὐτήν διὰ τῆς πώσεως καί τῆς ἁμαρτίας, ἔχει ἐν τούτοις τήν δυνατότητα ἵνα μεταμορφωθῇ ἐν τῷ φωτί καί τῇ δόξῃ τῆς θείας ὑποστάσεως, ὡς αὕτη ἀντανακλᾶται ἐπὶ τῆς ἐνυποστάτου παρουσίας τοῦ εἰκονιζομένου, τοῦ Κυρίου κατά πρῶτον καί κύριον λόγον, εἶτα δέ καί ὅλων τῶν εὐαρεστησάντων τῷ Θεῷ ἁγίων προσώπων. Ὁ Θεός «οὓς προέγνω καί προώρισε

28. Soviel, liebe Kinder in Christus, zu den Bildern und ihrer Verehrung in der Tradition und der Lehre unserer Orthodoxen Kirche.

Niemand soll bezweifeln, daß das Bild, wo und wie immer es in einer dem Heiligen geziemenden Weise abgebildet und geprägt ist, seine Besonderheit als kunstfertige Abbildung der personhaften Gegenwart des Abgebildeten bewahrt und seinem von Grund auf unzweideutigen Erkennungsmerkmal als Mittel entspricht, durch das Ehrerbietung, Verehrung und Gebet auf das Urbild und dadurch auf Gott selbst (übergeht). Das Bild ist ein Kunstwerk, gewirkt und vollbracht in gebührender Vorbereitung der Seele und des Geistes. Deshalb stellt es als solches seine höhere Dimension dar, indem es drei zusammenkommende Faktoren voraussetzt, damit es vollendet, ehrfurchtgebietend und heilig ist. Zuerst den Hagiographen selbst, bzw. den, der das Heilige, das »Sichtbare des Unsichtbaren« wie oben gesagt wurde, beschreibt, das dem Gläubigen gegenüber zur Verehrung, zum Gebet und als Hinführung zum Urbild aufgestellt ist. Ferner das, was das stoffliche Kunstwerk der eigenen spirituellen liturgischen Bedeutung ausmacht, welches das Bild selbst ist, das in sich den transzendenten Sinn der Herrlichkeit und des Lichtes in ihm enhypostasiert, damit der Träger und Kündler dieser Elemente, so oft er zur Verehrung und Gebet vor den Gläubigen aufgestellt wird, entrückt wird nach dem Wort der Apokalypse, »die Stadt bedarf nicht der Sonne noch des Mondes, daß sie ihr scheinen; denn der Lichtglanz Gottes erleuchtete sie, und ihre Leuchte ist das Lamm« (Offb 21, 23). Drittens und schließlich den das Bild anschauenden Menschen selbst, welcher der Gläubige vor dem Bild ist, der durch seine aufrechte »Haltung« vor dem Bild zum Gleichnis des Abgebildeten wird und der auch vor ihm verwandelt wird nach dem paulinischen Wort: »Wir spiegeln aber mit aufgedecktem Gesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit wie von dem Herrn aus, welcher Geist ist« (2 Kor 3, 18).

29. Es darf nicht vergessen werden, daß das Bild Gottes der nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffene Mensch ist, der, obwohl er es durch den Fall und die Sünde befleckt hat, dennoch die Möglichkeit hat, im Licht und in der Herrlichkeit der göttlichen Hypostase verwandelt zu werden; so wie sie sich in der enhypostatischen Gegenwart des Abgebildeten, besonders des Herrn und dann aller Gott wohlgefälligen heiligen Menschen widerspiegelt. Gott, der »die zum voraus ersehen hat, die er auch vorherbestimmt hat, gleichgestaltet zu sein dem Bilde seines Sohnes« (Röm 8, 29),

συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ» (Ρωμ. 8, 29), τούτους καί θά καταστήσῃ ἱκανούς ἵνα ἐνδυθῶσι τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου. «Καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καί τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου» (Α΄ Κορ. 15, 49). Ἡ εἰκὼν οὕσα φῶς τῆς ἐνυποστάτου παρουσίας, παρέχει εἰς τὸν πιστὸν θεατὴν καὶ προσκυνητὴν τῆς τὴν δυνατότητα ὅπως καταστῇ καὶ οὗτος φωτεινὸν ὁμοίωμα τοῦ πρωτοτύπου, κατὰ τὴν ἥν ἡ ψυχὴ ἔχει ἱκανότητα πρὸς τοῦτο, ὡς λέγει Γρηγόριος ὁ Νύσσης, ὅτι «διὰ τοῦτο τῷ φωτὶ προσεγγίζουσα ἡ ψυχὴ φῶς γίνεται», χριστοποιουμένη, μορφοῦσα ἐν ἑαυτῇ τὸν Χριστὸν (Γαλ. 4, 19), «ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου» (Κολ. 1, 15).



30. Ἐν τοιαύτῃ προοπτικῇ νοεῖται καὶ ἡ ὅλη λειτουργικότης τῆς εἰκόνης, ἣτις ἔχει ὀριστικῶς τὴν πρώτην καὶ καιρίαν αὐτῆς θέσιν ἐντὸς τοῦ Ὁρθοδόξου Ναοῦ, τοῦ ὁποίου εἶναι ἀναπόσπαστον λειτουργικὸν στοιχεῖον. Ἡ παρουσία τῶν εἰκόνων ἐντὸς τοῦ ναοῦ, ὁμοῦ μετὰ τοῦ ἱεουργοῦντος ἱερατείου καὶ τῶν δεομένων πιστῶν, εἶναι ἡ ἐν πάσῃ στιγμῇ τοῦ χρόνου πραγμάτωσις τοῦ μυστηρίου τῆς λατρευοῦσης τὸν ἐν Τριάδι Θεὸν κοινωνίας τῶν ἁγίων, τῶν τε εὐαρεστησάντων τῷ Θεῷ καὶ τῶν συγκροτούντων τὴν λατρευτικὴν Ἐκκλησίαν τῆς σήμερον καὶ τῶν μελλόντων αἰώνων. Ἡ προσκύνησις τῶν εἰκόνων, ἐντὸς τοῦ ναοῦ τελεσιουργουμένη, ἔχει μείζονα σημασίαν, ὡς φέρουσα τὸν προσκυνοῦντα πιστὸν πλησιέστερον πρὸς τὸν Θεόν, πρὸς τὰς ἐνυποστάτους παρουσίας τῶν εἰκονιζομένων καὶ πρὸς τὰ ἐν τῷ ναῷ φρικτῶς ἱεουργούμενα.

31. Βεβαίως ἡ εἰκὼν εἶναι καὶ σκεῦος εὐλαβείας καὶ προσευχῆς καὶ ἐν τοῖς κατ' ἰδίαν οἴκοις καὶ ἐν τῇ καθόλου ιδιωτικῇ ζωῇ τῶν χριστιανῶν, οἵτινες καὶ ἀνά πᾶσαν στιγμὴν ψυχικῆς ἀνατάσεως δύνανται ἵνα στρέψωσι τὰ ὄμματα τῆς ψυχῆς των πρὸς τὰς ἁγιαζούσας καὶ τὴν κατ' ἰδίαν ζωὴν αὐτῶν ἱεράς εἰκόνας, ἐν τῷ ταμείῳ αὐτῶν ἢ καὶ ἄλλως ἀλλαχοῦ. Τοῦτο εἶναι ἀντιληπτὸν καὶ ἐπιτρεπτόν.

Ἄλλ' ὅπωςδὴποτε τοῦτο δὲν σημαίνει ὅτι καὶ ἐπιτρέπεται οἰαδήτις ὑποβάθμισις τῆς ἱερᾶς λειτουργικότητος τῆς εἰκόνης καὶ ἡ μετατροπὴ αὐτῆς εἰς στοιχεῖον διακοσμητικὸν κοσμικῶν χώρων τῶν ιδιωτικῶν οἰκῶν ἢ τῶν ἐκθετηρίων συλλεκτῶν καὶ ἄλλων ἐπὶ τό κοσμικώτερον φιλοῦντων καὶ θεραπευόντων τὰς εἰκόνας, ὡς ἐπίσης ἥκιστα ἐπιτρεπτόν εἶναι τό κα-

wird auch diese dazu befähigen, das Bild des Himmlischen anzuziehen. »Wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen« (1 Kor 15, 49). Das Bild ist Licht der enhypostatisierten Gegenwart, es gewährt dem gläubigen Betrachter und Verehrenden die Möglichkeit, auch selbst ein erleuchtetes Gleichnis des Urbildes zu werden; gemäß seiner Seele hat er die Möglichkeit dazu, wie Gregor von Nyssa sagt: »Deshalb wird die Seele Licht, weil sie sich dem Licht nähert«, von Christus bewirkt, da sie in sich Christus Gestalt gewinnen läßt (Gal 4, 19), »der das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist« (Kol 1, 15).



30. Aus dieser Perspektive wird die ganze liturgische Funktion des Bildes ersichtlich, die ihren ersten bestimmten und wichtigsten Platz im orthodoxen Gotteshaus hat, dessen unzertrennliches liturgisches Element es ist. Die Gegenwart der Bilder innerhalb der Kirchen, zusammen mit dem zelebrierenden Klerus und den betenden Gläubigen ist zu jedem Augenblick die Verwirklichung des Mysteriums der Gott in der Trinität anbetenden Gemeinschaft der Heiligen, der Gott wohlgefälligen und all derer, welche die anbetende Kirche von heute und der künftigen Äonen ausmachen. Die Verehrung der Bilder, die innerhalb der Kirche vollzogen wird, hat eine größere Bedeutung, da sie den verehrenden Gläubigen näher zu Gott bringt, zu der enhypostatischen Gegenwart der Abgebildeten und zu dem, was in der Kirche erschauernd zelebriert wird.

31. Gewiß ist das Bild auch in den eigenen Häusern und im alltäglichen Leben Gegenstand der Ehrfurcht und des Gebets der Christen, welche zu jedem Augenblick ihrer seelischen Regung die Möglichkeit haben, den Blick ihrer Seele zu ihren auch das alltägliche Leben heiligenden Bildern zu richten, in ihrem Kämmerlein oder anderswo. Das ist verständlich und zulässig.

Dies bedeutet allerdings keineswegs, daß irgendeine Unterbewertung der heiligen liturgischen Funktion des Bildes und seine Abwertung zu einem Schmuckgegenstand an profanen Orten von privaten Wohnungen oder von ausstellenden Sammlern und von anderen, die nur an dem Profanen der Bilder interessiert sind und diese pflegen, erlaubt ist; ebensowenig kann

θιστᾶν αὐτάς εἶδος ἐμπορεύσιμον ἢ ἀντικείμενον πολλαπλασιασμοῦ τοῦ εἶδους ἐπὶ χάρτου ἢ ἄλλων εὐτελῶν ὑλῶν κατὰ τὰς συγχρόνους δυνατότητας τῆς τεχνικῆς ἐμποροβιομηχανικῆς ἀποτυπώσεως, ἐπὶ σκοπῷ κερδοφόρου ἐκμεταλλεύσεως ἢ ἀνεπιτρέπτου αὐξήσεως τῆς κυκλοφορίας αὐτῶν ἐν τῇ ἐκκοσμικευομένῃ κοινωνίᾳ τῆς σήμερον.

32. Πάσας ταύτας τὰς ἀνιέρους ἔξεις θεωροῦντες ὡς βαρυτάτην προσβολὴν καὶ ὕβριν τῆς ιερότητος τῆς εἰκόνης, τῆς μεγίστης ταύτης πνευματικῆς κατακτήσεως τῆς ἀγίας ἡμῶν Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, καὶ ὡς ἀνεπιτρέπτους καταχρήσεις καταδικάζοντες ταύτας, ἀπαγορεύομεν πᾶσαν ὑπὸ παντός ἐκμετάλλευσιν τῶν εἰκόνων. Προτρεπόμεθα δ' ὅπως οἱ μὲν τὴν πνευματικὴν καὶ ψυχικὴν ἐπιστάσιαν τῶν πιστῶν ἐπωμισμένοι ποιμένες ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ μεριμνῶσιν ὑπὲρ τῆς κατὰ πάντα διασφαλίσεως τῆς ιερότητος καὶ θειότητος τῶν εἰκόνων καὶ τῆς περιφρουρήσεως αὐτῶν ἀπὸ πάσης λύμης καὶ φθορᾶς καὶ καταπτώσεως, τὰ δὲ πιστὰ μέλη τοῦ πληρώματος τῆς Ἐκκλησίας μείνωσιν ἐδραιωμένα ἐν τῇ πατρῷᾳ πίστει, παραδόσει καὶ διδασκαλίᾳ, τῇ τεθεσπισμένη ὑπὸ τῶν ἁγίων Πατέρων τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς ἐν Νικαίᾳ Συνόδου καὶ ἀπαιτοῦσῃ ὅπως αἱ εἰκόνες ὧσιν ὄντως τὰ ἱερά κατοικητήρια τῆς ἐνυποστάτου παρουσίας τῶν εἰκονιζομένων πρὸς ἁγιασμόν τῆς ζωῆς καὶ ἐν Θεῷ μέθεξιν ἡμῶν.



33. Ταῦτα τὰ ἐκ τῆς Μετριότητος ἡμῶν, ἀπὸ τοῦ Ἀποστολικοῦ καὶ Πατριαρχικοῦ Οἰκουμενικοῦ τούτου Θρόνου, μετὰ τῶν περὶ ἡμᾶς ἐν Χριστῷ ἀδελφῶν καὶ συλλειτουργῶν, τῶν Ἱερωτάτων Μητροπολιτῶν καὶ ὑπερτίμων, πρὸς ὑμᾶς καὶ πρὸς τὸν κόσμον μηνυόμενα, τέκνα ἡμῶν ἐν Κυρίῳ ἀγαπητά, περὶ τῶν εἰκόνων, καὶ τῆς θεολογίας αὐτῶν καὶ τῆς λειτουργικότητος καὶ χρήσεως αὐτῶν ἐν τῇ Ἀγίᾳ ἡμῶν Ὁρθοδόξῃ Ἐκκλησίᾳ.

Ἡ Ἀγία Ζ' ἐν Νικαίᾳ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος, ἥς τὴν εὐσημον 1200ὴν ἐπέτειον ἑορτάζομεν σήμερον, ἀναστηλώσασα τὰς εἰκόνας, καὶ θεμελιώσασα τὴν περὶ τούτων διδασκαλίαν τῆς Ἐκκλησίας θεολογικῶς, καὶ καθιερώσασα τὴν ἁγιαστικὴν καὶ λειτουργικὴν χρῆσιν αὐτῶν, ἐσφράγισεν ὄντως τοὺς παραγενομένους αἰῶνας, σφραγίζει δὲ καὶ τὴν νῦν λατρευτικὴν καὶ εὐρυτέρως πνευματικὴν ζωὴν ἡμῶν.

34. Τοῦτο τὸ ὑψίστης σημασίας ἔργον τῆς Συνόδου ἐπισημαίνοντες,

hingegenommen werden, wenn sie zu Konsumgütern oder zu Gegenständen gemacht werden, die auf Papier oder anderen minderwertigen Materialien nach den modernen Möglichkeiten des industriellen Druckverfahrens vervielfältigt werden, zum Zwecke der gewinnbringenden Ausnutzung oder der unerlaubten Vermehrung ihres Umsatzes in der heutigen säkularen Gesellschaft.

32. Wir empfinden all diese unfrohen Verhaltensweisen als äußerst schwere Beleidigung und Hybris für die Heiligkeit des Bildes, des höchsten spirituellen Gutes unserer heiligen Orthodoxen Kirche und diese als unerlaubte Mißbräuche verurteilend, untersagen wir jegliche Ausnutzung der Bilder durch jedermann. Wir mahnen, daß die mit der geistigen und seelischen Aufsicht der Gläubigen beauftragten Hirten in der Kirche sich um die Sicherung der Heiligkeit und Göttlichkeit der Bilder und um ihre Bewahrung vor Zerstörung, Verlust und Verfall bemühen; die gläubigen Glieder des Kirchenvolkes mögen aber fest im väterlichen Glauben, in der Tradition und Lehre bleiben, die von den heiligen Vätern der Siebten Ökumenischen Synode in Nikaia festgesetzt wurde; sie fordert, daß die Bilder wahrlich die heiligen Wohnstätten der enhypostatischen Gegenwart der Abgebildeten zur Heiligung des Lebens und zu unserer Teilhabe an Gott sind.



33. Dies wird von unserer Niedrigkeit, vom Apostolischen und Ökumenischen Patriarchatsstuhl, mit unseren Brüdern und Mitzelebranten in Christus, den höchst heiligen und verehrten Metropoliten, liebe Kinder im Herrn, euch und der Welt, von den Bildern, ihrer Theologie, ihrer liturgischen Funktion und ihrer Verwendung in unserer heiligen Orthodoxen Kirche verkündet.

Die heilige Siebte Ökumenische Synode in Nikaia, deren vorausweisen des 1200jährigen Jubiläum wir heute feiern, hat, indem sie die Bilder wieder aufstellte und das Fundament für die Lehre der Kirche über sie theologisch legte, sowie ihren heilspendenden und liturgischen Gebrauch festlegte, wahrlich die vergangenen Jahrhunderte besiegelt und besiegelt auch heute unser gottesdienstliches und allgemein geistiges Leben.

34. Diese größte Bedeutung der Synode betonend, halten wir sie nicht

θεωροῦμεν ταύτην ὄχι μόνον ὡς ἐπιστεγάζουσαν τὴν ἁγίαν σειρὰν τῶν μέχρις αὐτῆς ἁγίων Οἰκουμενικῶν Συνόδων, Ἐβδόμην οὖσαν μετὰ τὰς προηγηθείσας Ἐξ, ἀλλὰ καὶ ὡς ἀποτελοῦσαν ὁριακόν σταθμόν τῆς ἀείποτε ἐν Συνόδοις Οἰκουμενικαῖς θεμελιούσης καὶ περιθριγκούσης τὰ ἑαυτῆς δόγματα Ὁρθοδόξου ἡμῶν Ἐκκλησίας, ἧς ὁ Οὐράνιος Δομήτωρ Χριστός θέλει ἐπιτρέψει πάντως αὐτῇ ὅπως καὶ τὴν γενομένην τότε ὑπερμεσοῦντος τοῦ Θ' αἰῶνος Μεγάλην Σύνοδον εἰς Οἰκουμενικὴν καὶ ταύτην ἀνακηρύξη, τὴν δὲ ἐπὶ θύραις, ἐν ἐπιμελεῖ προετοιμασίᾳ προπαρασκευαζομένην προσεχῇ Ἀγίαν καὶ Μεγάλην Σύνοδον αὐτῆς συγκαλέσῃ ὡς οἶον τάχιον, ἐπὶ οἰκοδομῇ τῆς ἐνότητος τῆς ἁγίας ἡμῶν Ὁρθοδοξίας καὶ ἐπὶ στηριγμῷ καὶ αὐξήσει τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας ἐν Χριστῷ.

Τῷ Ὑπεραγάθῳ Σωτῆρι ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ ἐν Ἀγίοις ἐπαναπαυομένῳ, κράτος, τιμὴ καὶ προσκύνησις, ἅμα σὺν τῷ ἀνάρχῳ αὐτοῦ Πατρὶ καὶ τῷ Παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ Πνεύματι, νῦν, καὶ αἰεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

Ἐν Φαναρίῳ, ἐκ τῶν Πατριαρχείων, τῇ 14ῃ Σεπτεμβρίου, ἑορτῇ τῆς Ὑψώσεως τοῦ Τιμίου Σταυροῦ, 1987

- † Ὁ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Χαλκηδόνης Μελίτων, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Χαλδίας Κύριλλος, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Ροδοπόλεως Ἱερώνυμος, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Ὑμβρου καὶ Τενέδου Φώτιος, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Σταυρουπόλεως Μάξιμος, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Μύρων Χρυσόστομος, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Πριγκηποννήσων Συμεών, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Κολωνίας Γαβριήλ, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Πέργης Εὐάγγελος, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Λύστρων Καλλίνικος, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Δέρκων Κωνσταντῖνος, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Ἐλενουπόλεως Ἀθανάσιος, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Μελιτηνῆς Ἰωακείμ, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.
- † Ὁ Φιλαδελφείας Βαρθολομαῖος, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.

nur für die, welche die heilige Sequenz der Ökumenischen Synoden bis zu ihr vervollkommen, da sie die Siebte der vorangegangenen sechs ist, sondern weil sie auch die Grenzstation unserer immerwährenden Orthodoxen Kirche ist, die in den Ökumenischen Synoden ihre Dogmen gründet und festigt. Möge schließlich ihr Himmlischer Gründer, Christus, ihr erlauben, daß sie auch jene Große Synode, die in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts stattgefunden hat, zur Ökumenischen erklärt; (möge er ihr erlauben), daß sie diese nächste Heilige und Große Synode, die vor den Toren ist, und die in sorgfältiger Vorbereitung geplant wird, möglichst bald zum Aufbau der Einheit unserer heiligen Orthodoxie und zur Stütze und zum Wachsen des Leibes der Kirche in Christus einberuft.

Ehre, Anbetung und Stärke sei unserem überaus gütigen Erlöser, Jesus Christus, der auf den Heiligen ruht und zugleich mit seinem ursprungslosen Vater und seinem allheiligen, gütigen und lebensspendenden Geist jetzt und immerdar und in der Ewigkeit. Amen.

Phanar, Patriarchat, den 14. September, am Fest der Kreuzeserhöhung, 1987

- + Der Erzbischof von Konstantinopel (und Ökumenischer Patriarch), Beter in Christus.
- + Meliton, Metropolit von Chalkedon, Beter in Christus.
- + Kyrillos, Metropolit von Chaldia, Beter in Christus.
- + Ieronymos, Metropolit von Rhodopolis, Beter in Christus.
- + Photios, Metropolit von Imvros und Tenedos, Beter in Christus.
- + Maximos, Metropolit von Stavroupolis, Beter in Christus.
- + Chrysostomos, Metropolit von Myra, Beter in Christus.
- + Symeon, Metropolit der Prinzeninseln, Beter in Christus.
- + Gabriel, Metropolit von Köln, Beter in Christus.
- + Evangelos, Metropolit von Perge, Beter in Christus.
- + Kallinikos, Metropolit von Lystra, Beter in Christus.
- + Konstantinos, Metropolit von Derkoi, Beter in Christus.
- + Athanasios, Metropolit von Elenoupolis, Beter in Christus.
- + Ioakim, Metropolit von Melitini, Beter in Christus.
- + Bartholomäos, Metropolit von Philadelpheia, Beter in Christus.

(Aus dem Griechischen übersetzt von *Kyriakos Savvidis*, München)

Rundschreiben des Metropoliten von Deutschland Augoustinos

zum 25jährigen Bestehen der Griechisch-Orthodoxen
Metropolie von Deutschland (1963—1988)

Am 5. Februar 1963 wurde durch Beschluß Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. und der Heiligen Synode unserer Mutterkirche in Konstantinopel die Heilige Metropolie von Deutschland gegründet. Sie sollte, wie es in der Gründungsurkunde heißt, den administrativen und geistlichen Nöten des orthodoxen Kirchenvolkes in Deutschland steuern und dafür sorgen, daß dieses Pleroma unter ständiger und gewissenhafter bischöflicher Fürsorge und Aufsicht steht.

Seither sind fünfundzwanzig Jahre vergangen, — eine Zeit, die angefüllt war mit mühevoller und doch gottgesegneter kirchlicher Aufbauarbeit. Wenig oder nichts war vorhanden an Besitz, organisierter Verwaltung oder auch nur bescheidener materieller Sicherung der Geistlichen, die sich weihen ließen, um ihren Landsleuten in der Migration seelsorgerecht beizustehen und ihnen das vertraute kirchliche Leben in die Fremde zu bringen.

Inzwischen wuchs die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland zur drittgrößten christlichen Kirche hierzulande heran. Sie ist in die deutsche Ökumene aufgenommen und vom Staat als Körperschaft des öffentlichen Rechts mit allen Rechten und Pflichten einer solchen anerkannt. Die griechisch-orthodoxe Kirche hat mit ihren Gliedern in einer fremden Lebens- und Arbeitswelt ihre Gestalt gefunden, ist »Fleisch geworden« zum Segen nicht nur ihrer Gläubigen, sondern — wie wir hoffen — auch des Gastlandes.

Wir loben und danken dem heiligen dreieinigen Gott für seine Güte. Er hat uns seinen Beistand nicht versagt, er schenkte uns Gnade und Frieden zum Werk des Aufbaus und bewegte die Herzen vieler Menschen, daß sie mithalfen, das Gott Wohlgefällige und für die Menschen Gute zu schaffen.

Unser Dank gilt aber auch diesen Menschen, deren Namen zu zahlreich sind, als daß wir sie hier aufführen könnten: Wir danken allen Geistlichen — den Metropoliten, Bischöfen und Priestern — sowie den Laientheologen, die im vergangenen Vierteljahrhundert in Glauben und Gottvertrauen, mit Phantasie, unverdrossenem Fleiß, mit Geduld in kirchlicher und wissenschaftlicher Arbeit und in fortdauernder Auseinandersetzung mit der neuen geistigen Umwelt die Kirchengemeinden gegründet, aufgebaut und gefestigt haben. Wir danken ebenso allen Gläubigen, die neben ihrer schweren Werktagsarbeit nach Feierabend und an den Sonntagen ihre Kräfte einsetzten, um in den Gemeinden zu helfen, — so besonders die Küster und Kirchensänger, die Kirchenältesten, die Mitglieder der Frauen- und Jugendkreise. Die Gläubigen brachten finanzielle Opfer, und als lebendige Glieder am Leibe Christi feiern sie Sonntag für Sonntag in der Göttlichen Liturgie den Eingang Gottes in die Welt mit uns.

Aber nicht nur Griechen haben sich für die werdende Metropolie eingesetzt, sondern auch eine große Zahl deutscher Freunde. Nicht nur wurde uns Unterstützung von offizieller Seite — von Bund, Ländern und Gemeinden — sowie von den christlichen Kirchen

und ihren Werken zuteil, sondern auch von vielen einzelnen deutschen Freunden, die mit großer Begeisterung und Selbstlosigkeit, mit Sachkenntnis und Tatkraft uns immer wieder entscheidend geholfen und damit sehr ermutigt haben.

Besonders aber gedenken wir all derer, die uns zur Seite standen und die der Tod von uns nahm: Wir bewahren ihr Gedächtnis in immerwährender Liebe und großer Dankbarkeit.

In diesem Augenblick aber sehen wir nicht nur mit Dank zurück, sondern auch vorwärts, um die Aufgaben zu meistern, die vor uns liegen. Auch in Zukunft müssen wir noch viel für unsere Kirche tun! Aus den Problemen, die vor allem gelöst werden sollten, greife ich drei heraus. Zum ersten: Herzstück unseres kirchlichen Lebens ist der Gottesdienst, deshalb brauchen unsere Gemeinden eigene Kirchenräume und kirchliche Zentren. Zum zweiten: Auch als Kirche sind wir den Bedürfnissen dieser Welt unterworfen. Die Kirche kann aber nur dann helfen, wenn ihr die Mittel dazu gegeben werden. Ich sage ganz offen, daß die finanzielle Frage bei uns noch nicht befriedigend gelöst ist. Dabei dürfen wir nicht alles von anderen erwarten, sondern sollten selbst nach Kräften und auch mit Opfern dazu beitragen, daß die Kirche finanziell frei wird und nur von den eigenen Gliedern abhängig ist. Um dieses Ziel zu erreichen, ist noch viel Aufklärungsarbeit notwendig. Zum dritten aber lastet die schwere Sorge um unsere Jugend auf uns: Niemals dürfen wir zulassen, daß unsere Kinder dem Gottesdienst und ihrer Kirche, dem orthodoxen Glauben und der christlichen Sitte unseres Volkes entfremdet werden. Das Bemühen der Metropole um den orthodoxen Religionsunterricht muß von Eltern und Lehrern tatkräftiger unterstützt werden. Auch die orthodoxe Jugend ist aufgerufen, am weiteren Aufbau der Metropole mitzuhelfen, denn es ist auch ihre Kirche, um die es geht.

Unsere Metropole besteht seit fünfundzwanzig Jahren, und ich wiederhole den Priestern und Gläubigen, was in der Gründungsurkunde steht: »... alle sollen mithelfen und mitarbeiten zum Wohle einer gedeihlichen Entwicklung und Auferbauung ihrer eigenen Eparchie, damit ... alles in guter Ordnung und Sicherheit vor sich gehe und sie selbst den größten Nutzen davon haben zur großen Freude und Stärkung der Mutterkirche.«

Ich rufe euch zu: Haltet fest am Bekenntnis zu Christus, bewahrt euren orthodoxen Glauben; seid lebendige Glieder der Kirche und helft einander mit den Gaben, die ihr von Gott empfangen habt; gedenkt auch in Liebe unserer Brüder und Schwestern in Christo, die im andern Teil dieses Landes noch immer den Gottesdienst in ihrer Muttersprache, der Sprache des Neuen Testaments, entbehren müssen; vor allem aber bleibt unserer Mutterkirche, dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel, in Treue verbunden.

Wie Gott es einst dem Josua sagte, so ruft er auch uns zu: »Siehe, ich habe dir geboten, daß du getrost und freudig seist; denn der Herr, dein Gott, ist mit dir in allem, was du tust.«

Rezensionen

Alja Payer, Der Ökumenische Patriarch Athenagoras I., ein Friedensbringer aus dem Osten. Satz und Druck Eichter, Würzburg 1986, 126 S. mit viel Bildmaterial

Dieses »von einer Katholikin verfaßte Buch« ist ein Nachdruck aus der Zeitschrift »Der Christliche Osten« (Hefte 1—4/1986). Es ist eine mit Liebe geschriebene Biographie des unvergeßlichen Patriarchen Athenagoras I. Dem Vorwort und »Zum Geleit« schließt sich das Inhaltsverzeichnis an (S. 7/8), das in folgende Abschnitte gegliedert ist:

I. Der Weg des Aristokles Spyrou zum Ökumenischen Patriarchen (S. 9—32): 1. Der Schritt ins Leben (S. 9—17): Das Elternhaus und die Studienjahre; Das Wirken in der Heimat; Athenagoras, Erzbischof von Nord- und Südamerika; Die Orthodoxie in der Fremde; 2. Der Ökumenische Patriarch Athenagoras I. (S. 18—25): Wahl und Inthronisation; Ein Blick in die Vergangenheit; Die neue Situation; Der »Dialog der Liebe«; 3. Die politische Situation in der Türkei (S. 26—32): Der loyale Staatsbürger; Athenagoras und das Problem des Islam; Verlegung des Sitzes des heiligen Andreas?; Die Zypernkrise. II. Der innerorthodoxe Dialog (S. 33—56): 4. Das interorthodoxe Problem (S. 33—40): Die divergierenden Bestrebungen innerhalb der Orthodoxie; Athenagoras — Vorkämpfer des panorthodoxen Gedankens; Konstantinopel und Moskau; 5. Die Vision der Einheit (S. 41—47): Das große Ergebnis: Die erste Rhodos-Konferenz 1961; Die Tausendjahrfeier des heiligen Berges Athos; Die zweite Rhodos-Konferenz 1963 im Zeichen des ökumenischen Aufbruchs; Die dritte Rhodos-Konferenz 1964; 6. Die Bemühungen um das »Heilige und Große Konzil« der Orthodoxie (S. 48—56): Konstantinopel und Athen; Die Balkanreise 1967; Die vierte panorthodoxe Konferenz in Chambésy 1968; Das »Heilige und Große Konzil« der Orthodoxie. III. Der Dialog mit der außerhalb der orthodoxen Kirchengemeinschaft stehenden Christenheit (S. 57—82): 7. Der Dialog mit den katholischen Ostkirchen und den altorientalischen Kirchen (S. 57—64): Die Sendung der melkitischen Kirche; Maximos IV. Saigh und Athenagoras; Der Dialog mit den altorientalischen Kirchen — Historischer Rückblick; Der ökumenische Aufbruch in den altorientalischen Kirchen; 8. Der Dialog mit der von Rom getrennten abendländischen Christenheit (S. 65—73): Der Dialog mit der evangelischen Christenheit; Die Begegnung zwischen Athenagoras und Roger Schutz; Der Dialog mit den Altkatholiken; Erzbischof Arthur Michael Ramsey und Patriarch Athenagoras; 9. Der Dialog mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (S. 74—82): Die ersten Begegnungen; Athenagoras, der große Freund des ÖRK; Der Beitritt der russischen Kirche zum ÖRK; Athenagoras beim ÖRK in Genf. IV. Der Dialog mit der römischen Kirche (S. 83—113): 10. Die Begegnung des Athenagoras mit den beiden großen Papstpersönlichkeiten des II. Vatikanischen Konzils (S. 83—92): Athenagoras und Johannes XXIII.; Die Pilgerfahrt Pauls VI. in das Heilige Land; Die Begegnung in Jerusalem 1964; Die ökumenische Botschaft des II. Vatikanischen Konzils; 11. Die Ära des II. Vatikanischen Konzils (S. 93—100): Die Rückkehr des Andreashauptes nach Patras; Delegationen in Rom und im Phanar; Das vorbereitende Gespräch auf den Versöhnungsakt; Der Versöhnungsakt zwischen Rom und Konstantinopel; 12. Papst und Pa-

triarch — Garanten des »Dialogs der Liebe« (S. 101—114): Der Besuch von Papst Paul VI. bei Athenagoras im Phanar; Athenagoras bei Paul VI. in der Ewigen Stadt; Tomos Agapis; Athenagoras — »Bruder in der Gemeinschaft der Heiligen«. Ein Anhang, bestehend aus: Zeittafel zum Leben und Wirken des Patriarchen Athenagoras I., Daten aus der Konzilsgeschichte, Erklärungen einiger Fremdwörter und Abkürzungen, Namensregister, Bibliographie, Literaturhinweise (S. 115—126), sowie eine Photographie und wichtige Lebensdaten der Verfasserin beschließen den Band.

Das Buch wird der Größe Athenagoras I. gerecht. Die Verfasserin beherrscht, mit Ausnahme der griechischsprachigen, den größten Teil der einschlägigen Bibliographie. Nach jedem der durchlaufend bezifferten Unterabschnitte folgen die Anmerkungen. Sehr oft zitiert sie wörtlich unter Angabe der Fundstelle aus Werken von Ohse, Fernau, Clément, u. a. Ihr Urteil über Personen, Verhältnisse und Geschehnisse ist zutreffend. Überall ist ihre Liebe zu Athenagoras und seinem großen Werk spürbar. Dank ihres bewundernswert klaren Stils gelingt es der Verfasserin, die Tragik Athenagoras, vor der Zeit geboren zu sein, keine ebenbürtigen Mitarbeiter gehabt und vielfach keinen Glauben in türkischen Kreisen gefunden zu haben, deutlich werden zu lassen.

Ohne die Leistung der Verfasserin schmälern und den Wert des Buches mindern zu wollen, sei mir gestattet, einige Ergänzungen und Berichtigungen anzubringen:

Athenagoras beherrschte die türkische Sprache nicht (zur S. 26). Chalki war immer der wissenschaftliche Stab des Ökumenischen Patriarchats. Alle Professoren der Theologie waren Mitglieder der verschiedenen Synodalkommissionen. Zu Athenagoras Zeiten sind aus der einen Kommission für panorthodoxe und ökumenische Fragen zwei Kommissionen entstanden, die für die panorthodoxen und die für die ökumenischen. Obwohl die panorthodoxe einen eigenen Präsidenten hatte, präsierte meistens Athenagoras, weil er gerade diese Kommission für sehr wichtig hielt. Die Enzykliken von 1920 und auch von 1952 stammen aus dem Kollegium der Professoren von Chalki, die erste von Germanos Strinopoulos (Seleukias-Thyateiron) und Vas. Antoniadis, die zweite von den Professoren Ikoniou Iakovos, Max. Repanellis, Chr. Konstantinidis, Konst. Kallinikos, Vas. Anagnostopoulos, Georg Anstasiadis, Emm. Photiadis und Vas. Stavridis. Athenagoras war einer der wenigen Patriarchen, die sich für die Förderung von Chalki nachdrücklich einsetzten. Als stets beschirmender Schutzpatron und großzügiger Gönner trug er größte Sorge für diese Einrichtung.

Zu den größten Leistungen Athenagoras als Erzbischof von Nord- und Südamerika zählen die Einführung der Kirchensteuer auf Dollarbasis, die Tilgung kirchlicher Schulden sowie die Einigung der gespaltenen griechischen Gemeinden unter dem gemeinsamen Dach der Griechisch-Orthodoxen Kirche in Amerika. Dort, wie auch andernorts in Europa, stellten sich die Gemeinden nämlich vielfach als von gläubigen Emigranten oder Kaufleuten gegründete private Einrichtungen, Vereine, dar, die den Priester aus der Heimat riefen, ihn bezahlten und als ihren Angestellten betrachteten. Athenagoras schuf hier Abhilfe, indem er die Kirche richtig organisierte. Seine übrigen Leistungen in Amerika erwähnt die Verfasserin vollständig, beschreibt sie ausführlich und gibt ein zutreffendes Urteil darüber ab.

Ich habe allerdings in dieser so ausgezeichneten Darstellung des Werkes und der Leistungen Athenagoras seine Kontakte mit der Römisch-Katholischen Kirche in Deutschland

vermißt. Desweiteren nahm die Verfasserin die Besuche von Bischof Graber im April 1967 und Kardinal Döpfner zusammen mit Bischof Graber im Oktober 1968 nicht in die Zeittafel auf. Der Bischof von Regensburg, Graber, besuchte den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras im April 1967 als Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für die Fragen der Ostkirchen. Er wurde von Athenagoras mit großer Herzlichkeit und lebhafter Freude empfangen. Die Einheit der Kirchen und der Christen zu beschleunigen, war der Herzenswunsch des Patriarchen, der ihm die bewundernswerte Kraft und Aufgeschlossenheit in seinem hohen Alter gab und es ihm nicht gestattete, sich auf dem Weg zu dem »großen Ziel der Einheit« mit »kleinen Schritten« zu begnügen, wozu Bischof Graber ihm riet. Man müßte die Theologen, wie er sehr oft scherzend sagte, auf einer Insel einsperren und isolieren, damit sie die Probleme schneller lösen. In aller Offenheit und Brüderlichkeit wurden die Gespräche geführt. Behandelt wurden folgende Themen: der gegenseitige Austausch von Hirtenbriefen, Gastvorlesungen orthodoxer Professoren an katholischen theologischen Fakultäten und umgekehrt, Vergabe von Stipendien an orthodoxe Studenten, Austausch von Theologiestudenten, Einrichtung einer ständigen Arbeitsgemeinschaft katholischer und orthodoxer Theologen, Pädagogen, Religionssoziologen, Pastoralwissenschaftlern und Katecheten; die Veröffentlichung gemeinsamer Arbeitsmappen und Schriftenreihen über die Ergebnisse dieser Arbeiten wurde vereinbart. Athenagoras sagte in seiner Begrüßungsansprache zu Bischof Graber: »Sie sagten in Ihrer Rede, daß unser gemeinsames Ziel in kleinen Schritten erreicht werden solle. Doch haben sie das Gegenteil bewiesen: Sie haben einen großen Schritt getan! Sie schreiben eine goldene Seite der Kirchengeschichte ... Wir müssen, wie Sie gesagt haben, in kleinen Schritten vorwärtsgehen, aber nicht in zu kleinen, die Zeit drängt ... Es war ein großer Schritt, den wir bei der Begegnung mit S. H. Papst Paul VI. in Jerusalem getan haben. Daß sie verwirklicht wurde, ist ein Verdienst S. Heiligkeit des Papstes. Ein weiterer Schritt war dann die Aufhebung der gegenseitigen Bannsprüche. Was ist damit geschehen? Wir sind damit wieder in die Zeit vor 1054 zurückgekehrt. Wohl gab es auch damals Unterschiede in den theologischen Lehrmeinungen. Aber wir hatten die *communio*, die kirchliche Gemeinschaft, die gleichen Sakramente, vor allem die heilige Eucharistie. Es gab keine schwerwiegenden Unterschiede vor 1054, und viele der späteren haben ihre Bedeutung verloren. Was ist es eigentlich, was uns noch vom gemeinsamen Kelch abhält? Wir müssen uns bemühen und die Geschichte studieren, damit wir so zusammenkommen, wie wir 1000 Jahre lang beieinander waren. S. Heiligkeit der Papst und ich beten darum, daß sich diese Schritte beschleunigen mögen, denn das Reich Gottes leidet Gewalt.«

Im Oktober 1968 folgte auch Kardinal Döpfner zusammen mit Bischof Graber und anderen Mitgliedern der Ökumenischen Kommission einer Einladung des Patriarchen Athenagoras und besuchte ihn in Konstantinopel. Ich diente ihnen während der ganzen Begegnung als Dolmetscher und bin daher Augen- und Ohrenzeuge. Beide Seiten brachten sich große Herzlichkeit entgegen. Auch bei dieser Gelegenheit bat der Patriarch Athenagoras wieder darum, sich von ganzem Herzen für die Sache der Einheit einzusetzen, damit, wie er sagte, »auch das Kreuz der Spaltung zum Triumph des heiligen Kreuzes führen möge.« Es folgte eine gemeinsame Sitzung im Patriarchat, wo beschlossen wurde, in Regensburg-Spindlhof neben anderen Symposien solche über Fragen des gemeinsamen Glaubensgutes unter Beteiligung von orthodoxen und katholischen Theologen und Fachleuten abzuhalten,

an denen auch protestantische Beobachter und Redner teilnehmen sollten. Das Thema des ersten Symposions war das Sakrament der Eucharistie. Die Referate dieses und der weiteren Symposien wurden in Sonderbänden herausgegeben. Kardinal Döpfner besuchte in Begleitung seines Gefolges auch Chalki, wo er vom Rektor und dem ganzen Professorenkollegium herzlichst empfangen wurde (s. *Kyrios* 11, 1971, 173—4).

Diese Ergänzungen erschienen mir notwendig, ohne daß ich die ausgezeichnete Arbeit von Frau Alja Payer damit in ihrem Wert mindern möchte. Es wäre wünschenswert, dieses hervorragende Werk ins Griechische zu übersetzen. Mit ihrem Buch hat Frau Alja Payer dem Patriarchen Athenagoras I. das bei weitem schönste Denkmal zu seinem 100. Geburtstag (1986) gesetzt.

Athenagoras wirkte im Geiste brüderlichen Verständnisses fest entschlossen auf Zusammenarbeit unter den Christen hin und wies seinen Nachfolgern damit einen Weg, von dem sie nicht mehr ohne Schaden abweichen können; sie werden ihn deshalb sicherlich beschreiten, wenn es vielen unter ihnen auch schwer fallen mag, mit ebenso großen Schritten voran zu schreiten wie Athenagoras dies tat.

Konstantin B. Kallinikos, Athen

Ἀδαμάντιος Στ. Ἀνεστίδης, Ὁρθοδοξία, Περιοδικὸν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, 1926—1963, Εὐρετήριον (Adamantios St. Anestidis, Orthodoxia, Periodikon tou Oikoumenikou Patriarcheiou. — Orthodoxia, ethisch-religiöse Zeitschrift des Ökumenischen Patriarchats, Bd. A (1) (1926/27) — ΛΗ (38) (1963). Registerband, Athen 1984, 54 + 856 S. (griechisch).

Herr Anestidis ist bekannt als Herausgeber der Registerbände folgender Zeitschriften: 1) *Ἑλληνικὴ Δημιουργία* (Griechische Schöpfung), 14. Bd., Register, Athen 1974.—2) *Ἐκκλησία* (Ekklessia). Offizielles Organ der Kirche von Griechenland, Registerband der Bde. A/1 (1923/24) — N/30 (1973), 2 Bde., Athen 1978.—3) *Διδαχή* (Lehre). Monatliche Zeitschrift der Metropole von Messina, Registerband der Bde. 1 (1946) — 30 (1976), Athen 1980. 4) *Philologos*. Quartalszeitschrift des Vereins der Absolventen der Philosophischen Fakultät der Universität von Thessaloniki, Register der Bde. 1 (1964) — 6 (1982). 5) *Νέος Ποιμὴν* (Neuer Hirte). Monatliche Theologische Zeitschrift, Anhang der »Ekklessiastiki Alitheia« des Ökumenischen Patriarchats, Bde. A/1 (1919) — E/5 (1923), Register, in: *Mnimi Mitropolitou Ikoniou Iakovou* (Zum Gedächtnis des Metropoliten von Ikonion, Iakovos, Athen 1984, S. 415—436. — 6) *Nea Paedeia*. Texte zur Bildungsproblematik, Register der Bde. A/1 (1977) — Z/7 (1983), in: *Apopseis* (Aspekte) 2 (1984), 129—186, und 3 (1986) für »Paedeia« und »Paedeia und Leben«. Druckfertig sind bereits die Register für »Episkepsis« der Bde. A/1 (1970) — I/10 (1979), und in Vorbereitung befindet sich der Registerband der »Ekklessiastiki Alitheia« des Ökumenischen Patriarchats.

Herr Anestidis besorgt auch »Die Griechische Theologische Bibliographie«. Bis jetzt sind 5 Bde. für die Jahre 1977 — 1981 erschienen: Bd. 1, Athen 1979: Bibliographie des Jahres 1977, 24 + 294 S.; Bd. 2, Athen 1980, Bibliographie des Jahres 1978 und Ausgelassene von 1977, 30 + 446 S.; Bd. 3, Athen 1982, Bibliographie des Jahres 1979 und Ausge-

lassene von 1977, 1978, 30 + 480 S.; Bd. 4, Athen 1984, Bibliographie des Jahres 1980 und Ausgelassene seit 1977, 32 + 628 S.; Bd. 5, A. 1985, Bibliographie des Jahres 1981 und Ausgelassene seit 1977, 39 + 692 S. Der 6. Bd. für das Jahr 1982 ist druckfertig. Die Bibliographie erscheint als Beiheft der Zeitschrift »Theologia« der Kirche Griechenlands.

Die Zeitschrift »Orthodoxia« ist ein sehr bedeutendes Organ des Ökumenischen Patriarchats. Sie ist vielseitig. Ihre 38 Bde. enthalten wichtige Artikel, theologische Untersuchungen, interessante Abhandlungen, die verschiedenartigsten Berichte, den Abdruck historischer Dokumente über die Beziehungen des Patriarchats zu anderen Kirchen, Chroniken und Buchbesprechungen sowie Berichte vom Leben und der Tätigkeit der Theologischen Hochschule des Patriarchats in Chalki. Nachdem das Erscheinen von »Orthodoxia« 1963 eingestellt worden war, geriet sie in Vergessenheit. Viele kennen weder ihren Wert noch ihren weitgefächerten und reichhaltigen Inhalt. Anestidis hat mit seinem hervorragenden Registerband die »Orthodoxia« wieder ins Gedächtnis gerufen, lebendig gemacht und ihren Schatz den Theologen, den Historikern, anderen Wissenschaftlern sowie allen übrigen Interessenten zur Verfügung gestellt.

Der vorliegende Registerband der »Orthodoxia« enthält: Widmung, Inhaltsverzeichnis, Abkürzungen und die Chronik der Zeitschrift. Die Chronik wird wie folgt unterteilt: I. Erscheinen und Zielsetzung, Direktion, Mitarbeiter und Beiträge, Unterbrechung, Wert; II. Zeitschrift, Auflage und Verbreitung, der Inhalt und seine Anordnung, Seitenzahlen und Druckausschmückungen, Finanzierung; III. Register: Notwendigkeit und Gestalt des Registers, Verzeichnisse, Register. Es folgen drei Seiten mit dem Abdruck dreier Original-Titelblätter der »Orthodoxia«. Nach der ausführlichen Chronik der Zeitschrift folgen Sachverzeichnis, Teil I, S. 3—495, und Register, Teil II, S. 499—856. Inhalt des Sachverzeichnisses: Abhandlungen, Dokumente, Ansprachen, Nomokanonika, Mitteilungen der Presse, Berichtigungen und Erläuterungen von Zeitungsartikeln sowie Buchbesprechungen und Chroniken. Die Chroniken sind wie folgt unterteilt: A. Die Große Kirche Christi: 1) das Ökumenische Patriarchat, 2) das Erzbistum von Konstantinopel, 3) die Heilige Synode, 4) die Metropolen des Ökumenischen Patriarchats, 5) die Klöster des Patriarchats, 6) die Theologische Hochschule von Chalki, 7) die autonomen Kirchen: a) von Georgien, b) der Tschechoslowakei, c) von Finnland, d) von Estland; B. Die übrigen Kirchen: 1) die Russische Kirche der Diaspora, 2) Ukrainische Kirche, 3) Kirche von Alexandrien, 4) Kirche von Antiochien, 5) Kirche von Jerusalem, 6) Kirche von Rußland, 7) Kirche von Serbien, 8) Kirche von Rumänien, 9) Kirche von Bulgarien, 10) Kirche von Zypern, 11) Kirche von Griechenland, 12) Kirche von Polen, 13) Kirche von Albanien, 14) Römisch-Katholische Kirche, 15) Protestantische Kirche, 16) Kirche der Altkatholiken, 17) Kirche der Anglikaner, 18) Kirche von Äthiopien, 19) Koptische Kirche, 20) Armenische Kirche, 21) Ökumenische Bewegung. Es folgen eine Aufzählung theologischer Dialoge und Kongresse, schließlich Verschiedenes, Todesfälle und Requiems. Im Anhang finden sich: biographische Notizen, Photographien, Zeichnungen, Photokopien, Karten, Widmungen.

Das Register, Teil II, enthält: Verfasser, Übersetzer, Zeichner, Maler und Kartographen; den Inhalt der Dokumente, der Enzykliken des Großvikariates, der Ansprachen und Nomokanonika; die Predigt; die besprochenen Schriftsteller und Maler; Biographien; Themen und Ikonen, Photographien, Zeichnungen und Karten; Personen; Sachen.

Anestidis hat methodisch und wissenschaftlich ausgezeichnete Arbeit geleistet. Man sieht, daß er auf den vorliegenden Band große Mühe verwendet hat. Durch seine jahrelange Tätigkeit auf diesem Gebiet hat er eine bewundernswerte Erfahrung gesammelt. Man muß seinen Fleiß loben und ihm danken, daß er uns dieses hervorragend systematische Werk geschenkt hat.

Konstantin B. Kallinikos, Athen

Dam. Papandreou (Hg.) — Les dialogues oecuméniques hier et aujourd'hui (*Les Études théologiques de Chambésy* 5). — Chambésy — Genf 1985, 416 S. — Orthodoxie et mouvement oecuménique (*Les Études théologiques de Chambésy* 6). Chambésy — Genf 1986, 228 S. — Un regard orthodoxe sur la paix (*Les Études théologiques de Chambésy* 7). Chambésy — Genf 1986, 168 S.

Drei weitere Bände der Reihe »Études théologiques de Chambésy — Αἱ Θεολογικαὶ μελέται τοῦ Σαμπεζύ« legt das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy (b. Genf) in gewohnten graphisch exzellenten Konditionen vor. Sie sind, ebenso wie die vorherigen Bände, Ergebnisse der theologischen Seminare von Chambésy, die alljährlich Professoren und junge Wissenschaftler sowie Kirchenvertreter aus der orthodoxen Welt und der Ökumene zusammenbringen. Hier handelt es sich um die Erträge der Jahre 1985 und 1986. Wie der aktive Herausgeber der Reihe und Direktor des Orthodoxen Zentrums, Metropolit Damaskinos (Papandreou) von der Schweiz, schreibt, dienen diese Publikationen »der Vertiefung jener Fragen, deren ökumenische Bedeutung das Gespräch zwischen Theologen verschiedener Konfessionen derzeit bestimmt«. Dabei sind die Beiträge der Teilnehmer der jeweiligen Seminare in der Originalsprache (französisch, englisch oder deutsch) abgedruckt und thematisch geordnet. Am Anfang eines jeden Bandes werden in einer ausführlichen (leider nur auf französisch und englisch geschriebenen) Einleitung (»liminaire« bzw. »preamble«) die wichtigsten Gesichtspunkte der Beiträge zusammengefaßt. Bevor nun auf die Bände im einzelnen eingegangen werden soll, sei vermerkt, daß bei der Fülle der Artikel derartiger Sammelbände eine Rezension vielfach den Charakter einer Buchanzeige annehmen muß.

Les dialogues oecuméniques ...

War bereits Band 3 der »Études théologiques« (Chambésy 1983) ein ökumenisches Ereignis par excellence, so steht dieser Band über die ökumenischen Dialoge gestern und heute jenem in keiner Hinsicht nach, da es sich um eine ausführliche Würdigung und methodische Untersuchung des ökumenischen Gesprächs in der Vergangenheit und Gegenwart handelt.

Nach einer allgemeinen Einführung durch Metropolit Damaskinos, die eine chronologische und historische Beschreibung der Dialoge der Orthodoxen Kirche mit der Anglikanischen, der Altkatholischen und der Römisch-Katholischen Kirche, den altorientalischen Kirchen und den Lutheranern umfaßt, wird auf Versuche ökumenischer »Dialoge« in der Vergangenheit eingegangen: W. Schneemelcher (Bonn) unternimmt den Versuch, den Terminus »Dialog« ausgehend von der vor- bzw. nachkonstantinischen Kirchengeschichte zu

definieren; V. Phidas (Athen) schreibt über ekklesiologische Voraussetzungen der Unionsversuche vor 1453; F. von Lilienfeld (Erlangen) berichtet in sehr persönlicher und engagierter Form über die bilateralen Dialoge zwischen Orthodoxie und Protestantismus. Erwähnt sei hier ihr Vorschlag zur Bildung von gemeinsamen orthodox-lutherischen »Lehrbuchkommissionen«. (In der tabellarischen Übersicht über die Dialoge zwischen Orthodoxen und Lutherischen Kirchen, die sich an den Artikel anschließt, wären noch die Gespräche zwischen dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Bulgarischen Orthodoxen Kirche [sog. Herrnhut-Gespräche] zu ergänzen.) Th. Nikolaou (Bonn, jetzt München) richtet nach einer summarischen Übersicht über die orthodox-reformierten Beziehungen einige aktuelle Anfragen an den Heidelberger Katechismus.

Bei der sich nun anschließenden Betrachtung der heutigen ökumenischen Dialoge sind insbesondere die Aufsätze von I. Bria (Bukarest und Genf), W.-A. Purdy (Rom) und G. Gassmann (Genf) zu nennen, welche die Rezeption der Dialoge aus orthodoxer bzw. römisch-katholischer und lutherischer Sicht behandeln. Eine entsprechende, ekklesiologisch fundierte Anfrage an die Dialoge richten, wiederum aus der Sicht ihrer Kirchen, die Professoren G. Galitis (Athen), J. Vercautse (Rom) und P. Lonning (Straßburg) an die Dialoge und ihre Resultate. Bleibenden Wert hat auch der Artikel von N. Nissiotis über die Konvergenztexte zu Taufe, Eucharistie und Amt als »Beispiel eines multilateralen und gemeinschaftlichen ökumenischen Dialoges«. Zusammen mit dem Aufsatz »The Reception of BEM in the European Context«, Conference of European Churches, Genf 1986 (Occasional Paper No. 17) könnte er als Vermächtnis des früh verstorbenen Nissiotis († 17. 8. 1986) betrachtet werden. So erweist sich dieser Band insgesamt als ein unentbehrliches Arbeitsmittel für den Ökumeniker, der über die von N. Ehrenström und G. Gassmann publizierten Materialien über »Confessions in Dialogue« hinaus über die ökumenischen Dialoge, ihre historische Genese (vgl. hierzu insbes. den Beitrag von V. Istavridis), ihre Methodologie und ihre Problematik informiert werden möchte.

Orthodoxie et mouvement oecuménique ...

Inhaltlich schließt sich dieser Band an den vorangegangenen an. In Anlehnung an den Tagesordnungspunkt 9 des Großen und Heiligen Konzils der Orthodoxen Kirche behandelte das sechste theologische Seminar von Chambésy (Mai 1985) das Thema »Orthodoxie und ökumenische Bewegung«. Bei der Durchsicht der nun publizierten Referate des Seminars fällt auf, daß von den 16 Referenten bzw. Autoren neben sieben Orthodoxen sechs aus reformatorischen Kirchen kommen und nur ein (!) römisch-katholischer Beitrag aufgenommen wurde. Und auch dieser Aufsatz von P. Frans Bouwen (Jerusalem), »Die Teilnahme der Orthodoxie an der ökumenischen Bewegung — aus katholischer Sicht« (in frz. Sprache) behandelt insbesondere die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen, um abschließend auch auf das Verhältnis zwischen Orthodoxer und Römisch-Katholischer Kirche einzugehen. Man gewinnt also den Eindruck, als ob die ökumenische Bewegung, bei welcher die Orthodoxe Kirche — und insbesondere das Ökumenische Patriarchat — Pionierarbeit geleistet hat, eine orthodox-evangelische Angelegenheit sei. Zu Recht weist daher Metropolit Damaskinos Papandreou in seinem Vorwort darauf hin, daß keine erschöpfende Behandlung dieses Themas im vorliegenden Band vorgenommen werden kann. So wäre der Leser sicher auch daran interessiert, etwas

über das ökumenische Engagement auf lokaler bzw. regionaler Ebene zu erfahren und die historische Entwicklung der nicht über den ÖRK bzw. die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung laufenden ökumenischen Kontakte der Orthodoxen Kirche dargestellt zu sehen. Der Aufsatz von V. Phidas über den ökumenischen Dialog im Schoß der Ortskirche (in frz. Sprache) ist der einzige Versuch, das Thema in dieser Perspektive darzustellen. Ebenso fällt auf, daß die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur anglikanischen und altkatholischen Welt so gut wie nicht vorkommen.

Was nun die orthodoxe Beteiligung an der Arbeit des ÖRK betrifft, wird in Aufsätzen von G. Gassmann und N. Nissiotis sowie V. Phidas eine Würdigung des orthodoxen Beitrags zum »Faith and Order«-Programm vorgenommen. M. Thurian und Metropolit Emilianos (Timiadis) vertiefen diesen Einstieg, indem sie den spezifischen Beitrag der Orthodoxie zu den sog. Lima-Texten beleuchten. Wichtig für den ökumenisch interessierten Leser dürften auch die Aufsätze von I. Bria und G. Tssetsis (Genf) über die missionarische bzw. soziale Dimension der orthodoxen Mitarbeit im ÖRK sein. Leider ist der in der Einleitung angekündigte Aufsatz von A. Laham (Beirut u. Genf) mit einer allgemeinen Bewertung der nicht-theologischen Programme des ÖRK nicht abgedruckt. Erwähnt sei schließlich noch der Beitrag von L. Vischer (Bern), der — sein Titel »Zum kommenden Dialog zwischen den Orthodoxen und Reformierten Kirche« läßt dies nicht erwarten — eine reformierte Bewertung des Kyrillos Loukaris bietet und die reiche Loukaris-Bibliographie aus heutiger ökumenischer Sicht komplettiert.

Un regard orthodoxe sur la paix ...

Das o. a. sechste theologische Seminar von Chambésy behandelte auch die Frage des Beitrages der orthodoxen Ortskirchen zur Realisierung des christlichen Ideals des Friedens, das ebenfalls auf der Tagesordnung des Großen und Heiligen Konzils steht. Band 7 der »Études théologiques« druckt nun diese Referate zur Friedensfrage vor allem aus orthodoxer Sicht ab. Obwohl der Band nicht so umfangreich ist wie die beiden anderen besprochenen Bände, finden sich doch einige Beiträge, die für die Friedensdiskussion im ökumenischen Kontext unserer Tage grundlegende Gedanken aus orthodoxer Sicht beisteuern können. Hier ist vor allem der Aufsatz von S. S. Harakas (Brookline) zu nennen, der über die Lehre der Kirchenväter vom Frieden referiert. In einem zweiten Teil wird ein philosophischer Zugang zur Friedensfrage eröffnet. Dabei sprengt der mit Abstand umfangreichste Beitrag von D. Théraios (früher Athen, jetzt Genf) ein wenig den Rahmen des Bandes, da ein philosophiegeschichtlicher Überblick über den Begriff des Friedens von der Antike über Kant und Hegel bis in die Neuzeit angedeutet wird. Wiederum ist es das Verdienst von N. Nissiotis, »Religion, christlichen Glauben und Frieden« (in engl. Sprache) als philosophischen Ansatz zur Friedensfrage aus genuin orthodoxer Sicht thematisiert zu haben. Doch auch D. Popescu (Bukarest u. Genf) versucht in seinem Beitrag, diesen Zugang zum Frieden »als natürliches und ethisches Gut« zu vertiefen.

Der westliche Leser, der auf eine konkrete Auflistung der Beiträge der Orthodoxen Kirche zur Friedensfrage wartet, wird den dritten Teil des Sammelbandes mit besonderem Interesse lesen, in dem T. Sabev (Sofia u. Genf) einen biblischen und theologischen Zugang zum Thema wählt, um dann anschließend konkrete orthodoxe Beteiligungen an der Bewegung für Frieden und Gerechtigkeit aufzuzeigen. Darüber hinaus macht der Verfasser

ser konkrete Vorschläge für das weitere und stärkere Engagement der Orthodoxen Kirche für Frieden und Gerechtigkeit. Nicht nur deshalb sollte dieser Aufsatz zur Pflichtlektüre der im sog. Konziliaren Prozeß engagierten Ökumeniker werden. Daß im folgenden in zwei Aufsätzen auch der Beitrag der Römisch-Katholischen Kirche (R. Coste, Toulouse) bzw. der Lutheraner (M. Honecker, Bonn) zur Realisierung des christlichen Ideals des Friedens behandelt wird, zeigt noch einmal die ökumenische Dimension der theologischen Seminare von Chambésy und der daraus entstehenden Bände der »Études théologiques«: Es geht nicht nur um eine Selbstdarstellung der Orthodoxie zum Westen hin, sondern auch um Anregung für das inner-orthodoxe (und das ökumenische) Gespräch insgesamt. Mit dieser Zielsetzung ist das Zentrum von Chambésy ein getreues Abbild jener Funktion, welche das Ökumenische Patriarchat im Kreise der orthodoxen Lokalkirchen ausübt. In diesem Sinne seien alle drei besprochenen Bände wärmstens zur Lektüre und zum Studium empfohlen.

Radu Constantin Miron, Brühl

Christos Yannaras, *Καταφύγιο Ἰδεῶν (Μαρτυρία), (Ἑκδόσεις Δόμος)*, Athen 1987 346 S.

Dem Titel dieses Buches »Ideenrefugium (Zeugnis)« läßt sich nicht entnehmen, daß sein Inhalt eine interessante, wenn auch äußerst fragwürdige Seite der Kirchengeschichte Griechenlands in diesem Jahrhundert behandelt: Die Zoi-Bewegung. Es handelt sich um den vom Archimandriten Eusebios Matthopoulos (1849–1929) nach protestantisch-pietistischem Muster im Jahre 1907 gegründeten Verein »Ζωή« (Leben), der seit 1911 durch die Herausgabe der gleichnamigen Zeitschrift an die Öffentlichkeit trat. Die Öffentlichkeitsarbeit dieser Bewegung (Herausgabe zahlreicher Publikationen, Sonntagsschulen, Bibelkreise, Predigten etc.) ist zweifelsohne beachtlich und verdient auch entsprechende Würdigung. Eine große Anzahl von Veröffentlichungen befaßt sich mit den positiven Aspekten der Zoi-Bewegung. Der deutschsprachige Leser kann hierbei auf die Heidelberger Dissertation von *Christoph Maczewski*, *Die Zoi-Bewegung Griechenlands*, Vanderhoeck und Ruprecht, Göttingen 1970, zurückgreifen.

Das Buch von Yannaras zählt nicht zu diesen Veröffentlichungen, obwohl auch die Verdienste der Zoi-Bewegung nicht außer Acht gelassen werden (vgl. z. B. S. 67 f, 87 f, 168, 301). Yannaras ist seinen eigenen Ausführungen zufolge sozusagen in die Zoi-Bewegung hineingeboren und -gewachsen. Er zählte zu den stark engagierten und fähigen jüngeren Kräften des Vereins, bis er ihn 1964 verließ. Trotz der starken autobiographischen Züge des Buches verfolgt der Leser mit Spannung besonders die Geschichte der Blütezeit (fünfziger Jahre) sowie der Verfallserscheinungen und Flügelkämpfe (Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre) des Vereins. Insgesamt liefert der Autor *eine vernichtende Kritik der Zoi-Bewegung*. Dies gelingt ihm, weil er den Vorteil hat, aus dem Nähkästchen zu plaudern und somit dem Außenstehenden kaum geahnte Lebensvorgänge, Praktiken und Methoden des Vereins zu erschließen.

Diese Kritik konzentriert sich immer wieder auf folgende drei Bereiche:

Erstens auf den Bereich des kirchlich-theologischen Lebens. Der Verfasser will mit seinem Buch »einen falschen Weg aufzeigen: Den Weg, der Christus zu Idee, Gedanken,

Dogma, Moral, gesellschaftlichem Programm macht und auf diese Weise von der heilsamen Begegnung mit seiner Person wegführt — den Weg der Ideologie« (S. 83) Yannaras erblickt in der Zoi-Bewegung eben eine religiöse Ideologie, die nach Griechenland eingeführt wurde und vor der er warnen will, weil jede Ideologie — egal welcher, ob politischer, religiöser oder sonstiger Prägung — »eine unmenschliche Rolle in unserem Leben spielt« (S. 81). Er betrachtet den Verein als eine »riesige verdeckte Häresie« (S. 303), weil seine Mitglieder »eine individuelle Religiosität« praktizierten und predigten; »Wir predigten«, schreibt er, »ein individuelles Heil, das durch die individuelle Tugend, die individuelle moralische Anstrengung, die individuellen Gebete ..., die individuelle Selbstprüfung ..., die individuelle ‚Läuterung‘ und ‚Erleichterung‘ durch die Beichte ..., unsere individuelle Belohnung durch die heilige Kommunion erzielt wurde. Wir hatten nicht geahnt, daß das ganze Geheimnis des Lebens, welches die Kirche verheißt, darin besteht, daß wir unsere Individualität zu leugnen haben, um ekklesial zu leben, und unser Leben Beziehung, Gemeinschaft und Liebe werden zu lassen. (Wir hatten nicht geahnt), daß Rettung des Lebens das Einbringen des Lebens in diese Liebesleidenschaft der Beziehungen (*ἐρωτική παραφορά τῶν σχέσεων*) ist, welche die Kirche zum Bild des dreieinigen Lebensvorbildes macht.

Wir hatten gelernt, daß wir der Kirche nicht bedürfen ... Wir waren eine Kaste von ‚Auserwählten‘, eine Sekte von ‚Reinen‘, mit der Aufgabe, die Kirche von ihrem moralischen Verfall zu ‚retten‘. Wir hatten unsere eigenen Gotteshäuser ..., unsere eigenen Frömmigkeitsvorbilder. Wir hatten die Fastenvorschriften reformiert und die kirchlichen Ikonen verworfen ..., wir hatten uns die protestantische Praxis der ‚selbstformulierten‘ Gebete angeeignet. Wir verachteten die erlebte Volkstradition der Orthodoxie, ihre theologische Kunst, ihre asketische Frömmigkeit. Wir wollten die Fehler korrigieren, die durch die Jahrhunderte im Christentum entstanden waren, ... und deshalb leiteten wir alles (mit einem riesigen Sprung über Jahrhunderte) vom Neuen Testament und den ersten apostolischen Gemeinden direkt ab — genauso wie die Protestanten« (S. 302–303; vgl. auch S. 275).

Zweitens auf den Bereich der wirtschaftlichen Interessen. Die Zoi-Bewegung hat sich durch geschickte Ausbeutung ihrer Mitglieder und Anhänger enorme wirtschaftliche Vorteile verschafft (vgl. S. 32 f, 126 ff, 163, 180); sie hat es zu einem beachtlichen Vermögen gebracht, um das sie von vielen anderen Organisationen und selbst wirtschaftlichen Konzernen beneidet werden könnte. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die Spaltung des Vereins in »Zoi« und »Sotir« (Heiland) in den Jahren 1960–61 auch von wirtschaftlichen Querelen begleitet wurde (S. 251–2, 264), wobei die Spaltung »das Ergebnis persönlicher Differenzen und kleiner Ambitionen« war (S. 254).

Drittens auf den Bereich der Politik. Inzwischen, nachdem die Zoi-Bewegung durch ihre offene Zusammenarbeit mit der Diktatur in Griechenland (1967–1974) ihr wahres Gesicht geoffenbart hat, ist es kein Geheimnis, daß der Verein auf der Ebene eines sterilen Antikommunismus politisch interessiert und aktiv war. Aus der Darstellung von Yannaras geht jedoch deutlich hervor, daß die politischen Interessen des Vereins in die Zeit des Bürgerkrieges zurückreichen und lange Zeit der Monarchie und den rechten Kräften im Lande dienten (vgl. S. 84 ff, 91 f, 94 f).

Erwähnenswert scheint mir schließlich das einseitige und kaum begründbare Urteil von Yannaras über die orthodoxen Theologen: Begeisterte Bewunderung für die Theologen der Exilrussen auf der einen Seite und völlig ablehnende Kritik für die theologische Arbeit der Athener Universitätsprofessoren auf der anderen Seite (S. 144 ff, 147 f, 153, 305). Ob diese Einseitigkeit sich durch die akademischen Enttäuschungen des Autors erklären läßt, muß hier dahingestellt bleiben.

Dieses Buch stellt im Grunde eine Abrechnung mit der Zoi-Bewegung dar und läßt deshalb zeitweilig an Objektivität zu wünschen übrig. Mit einer Fülle von wertvollen Details untermauert es jedoch die allgemeine Ansicht, daß die »Zoi« eine importierte protestantisch-pietistische Bewegung war, die mit der Tradition und dem Leben der Kirche schlechthin unvereinbar ist. In dieser Hinsicht ist das Buch von Yannaras ein einmaliges, unwiderlegbares und lesenswertes »Zeugnis«.

Theodor Nikolaou, München

C. M. Woodhouse, George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes, Clarendon Press, Oxford 1986, XXI + 391 S.

Zum Ausgangspunkt seines Buches macht W. die Ansicht, daß es zwar viele Monographien über verschiedene Aspekte des Lebens und des Werkes Plethons gibt, aber »there is no previous account in any language of his life and writings as a whole« (S. IX). Diese pauschale Ansicht kann unter Berücksichtigung der Arbeiten von *Schultze* (»Erstes Buch«), *Mamalakis* und vor allem *Masai* nicht völlig unwidersprochen bleiben; auch das Buch von *Chr. Sp. Soldatos*, *Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων*, Athen 1973, welches W. in der Literatur nicht anführt, befaßt sich mit dem Leben und dem Werk Plethons, auch wenn es andere Akzente setzt.

Nach einer kurzen Einleitung (S. IX–XII) folgen bibliographische »Abbreviations« (S. XIII–XV) und Bibliographie (S. XVI–XXI), welche sorgfältig ausgesucht und übersichtlich angeführt wird. Es fällt jedoch bei den Schriften Plethons auf, daß der Autor mit Verweis auf *Mercati* und *Masai* auch eine angeblich unveröffentlichte Schrift »Περὶ τύχης« von Gemistos vermerkt (S. XVII, vgl. auch S. 44 f, 375), obwohl *Fr. Masai* selber einige Jahre später sie als ein Kapitel des Werkes des Alexandros von Aphrodisias (Karien), um 300 n. Chr., hat identifizieren können (Le »de fato« d'Alexandre d'Aphrodise Attribué à Pléthon, *Byzantion* 33, 1963, 253–256). Ebenfalls läßt W. den Nachdruck der Arbeiten von *Fr. Schultze*, Georgios Gemistos Plethon, und *A. Ellissen*, *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur*, im Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik unerwähnt (Leipzig 1975 u. 1976); als »Nachwort« zu dem Werk *Schultzes* erschien ebendort auch meine Arbeit zum Forschungsstand von Gemistos (Leipzig 1978). Hier sei auch auf zwei Druckfehler hingewiesen: Auf S. XIV, Z. 19: ἐπίδραση statt ἐπίδρασι, und Z. 33: 297–341 statt 300–39.

Das Buch enthält zwei Teile: »Part I. Gemistos« (S. 1–188), »Part II. Plethon« (S. 189–379) und schließt mit einem Index ab (S. 381–391). Die Überschrift der beiden Teile mit den jeweiligen Namen »Gemistos« und »Plethon« ist eigentümlich und schwer erklärlich. Die Erläuterungen auf S. XI überzeugen kaum, denn der Name Gemistos wird

auch nach 1439 verwendet, wie W. selber bestätigt (z. B. S. 50, 227). Den Namen Plethon bezeichnet W. als »pseudonym« (z. B. S. XI, so, 186–187), obwohl er zugeben muß, daß Gemistos diesen Namen niemals gebraucht hat, »to conceal the identity of the author« (S. 239). Den Wendepunkt für die Zulegung des Namens Plethon erblickt der Verfasser bei der Herausgabe seines Werkes »De differentiis« im Jahre 1439 (S. 186). Hat W. recht, was den Zeitpunkt betrifft, so muß man ihm in bezug darauf widersprechen, daß dies in Verbindung mit dem Werk »De differentiis« steht, zumal die Edition der Schrift durch B. Lagarde nach dem Autograph Plethons (Codex Marcianus gr. 517) den Titel trägt: »Γεωργίου Γεμιστοῦ περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται« (Byzantion 43, 1973, 321). Diese Einteilung des Werkes und die Benennung der beiden Teile widerspricht übrigens auch der Verwendung der Namen durch W. im Index, wo Gemistos für »the events of his *Life and times* and his *Charakter and scholarship*« und Plethon für »the list of his *writings* and the analysis of his *philosophical doctrines*« angeführt wird (S. 381, 384 f, 388 f).

Die Erörterungen über die Namensänderung scheinen mir auch ein Beispiel für die Arbeitsweise von W. zu liefern (vgl. die Seitenangaben s. v. Gemistos »change of name«, S. 384). Einerseits gibt es hierbei einige Wiederholungen, andererseits haben wir z. B. auf S. 186 ff eine gute Sammlung von brauchbarem Material, welche aber die Ausführungen von Masai (Pléthon et le Platonisme de Mistra, Appendice I: Le Pseudonyme de »Pléthon«, S. 384–386) kaum weiterführt und den Leser ob der fehlenden Konklusion unbefriedigt läßt.

Den roten Faden des Buches bildet wohl die chronologische Reihenfolge der Ereignisse im Leben Plethons und der Abfassung seiner Schriften. Dies wird allerdings durch die Titel der zehn Kapitel des I. und der acht Kapitel des II. Teiles des Buches eher angedeutet als systematisch und übersichtlich angelegt. Dieses Defizit des Buches wird durch den detaillierten Index und insbesondere die näheren Angaben unter den Begriffen »Gemistos« und »Plethon« weitgehend aufgehoben.

Von besonderem geschichtlichem Interesse aus dem I. Teil des Buches ist das Kapitel VI über die »Angelegenheiten des Staates« (S. 79–118), in dem die sich stets verschlechternde Situation des Byzantinischen Reiches im 14. und zu Beginn des 15. Jhs. anschaulich gemacht wird. Für den Theologen und den Kirchenhistoriker dürften dagegen die Ausführungen des Autors in den Kapiteln VII: »A Prospect of Union« (S. 119–135), VIII: »Ferrara 1438« (S. 136–153), IX: »Humanists and Scholastics« (S. 154–170) und X: »Florence 1439« (S. 171–188) Beachtung und Anerkennung finden. Der Autor als Nicht-Theologe ist um Objektivität und Äquidistanz bemüht. Hier wird deutlich, daß es verschiedene Differenzen in Lehre und Praxis zwischen der Ost- und der Westkirche gab, und daß sie je nachdem verschiedentlich akzentuiert wurden, daß aber zu diesem Zeitpunkt »the crucial issue was *political*. The Greeks needed military help against the Turks as the price of Union. The Latins were divided between supporters of papal supremacy and the Conciliar Movement, each wishing to exploit the opportunity of Union with the Greeks to strengthen their claim to predominance over the reunited Church« (S. 119). Der Dialog und die Unionsverhandlungen zwischen der Ost- und der Westkirche fanden im Mittelalter meistens unter Bedingungen statt, die nicht einer objektiven Wahrheitsfindung dienlich waren. Hiervon ist auch das Unionskonzil von Ferrara/Florenz nicht auszunehmen, ob-

wohl hier intensiver als bei früheren Begegnungen diskutiert wurde. Die Union, die in Florenz über die strittigen Punkte des Filioque, des Papsttums, des Fegefeuers etc. beschlossen und von den meisten Orthodoxen unterschrieben wurde, war nicht so sehr das Ergebnis dieser Diskussionen, als vielmehr der determinierten Entschlossenheit des Kaisers »that they should not delay or prevent the signature of the degree of Union« (S. 175).

Sieht man in diesem ersten Teil des Buches von Teilaspekten ab, wie z. B. über die Rolle des Elisaeos im Leben Plethons (z. B. S. 23–28, 65 f, 71 f) und des Proklos im Hinblick auf die Lehre des Philosophen von Mistra (S. 75 ff), in denen die Forschung wohl noch nicht das letzte Wort gesprochen hat (vgl. z. B. meine Publikationen in: *Ἑπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 38, 1971, 297–341 und *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/4, 1982, 387–399), so liefert W. insgesamt viele aufschlußreiche Erörterungen. Besonders bemerkenswert sind seine Ausführungen über den Anstoß Plethons nicht nur zu der Kontroverse zwischen Platonikern und Aristotelikern, sondern auch zu der Renaissance überhaupt. Im Jahre 1439 begann in Florenz »something more important to the cultural history of Europe, which was to be a major part of the Greek contribution to the Italian Renaissance« (S. 188). Dieses Ergebnis hat W. auch schon früher dargelegt (The impact of Pletho on the Western Renaissance, *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 55, 1980 — erschienen 1981 —, 473–483).

Gerade diesen Beitrag Plethons behandelt W. im zweiten Teil des Buches. Denn hier wird die Schrift »De differentiis« erstmalig vollständig in englischer Übersetzung zugänglich gemacht und überdies die Kontroverse Plethons mit Georgios Scholarios ausführlich besprochen. W. gibt hier auch die entsprechenden Werke teils in Übersetzung, teils in Zusammenfassung wieder. Ebenfalls findet sich hier eine Zusammenfassung der »Gesetze«, des wichtigsten, leider nicht vollständig erhaltenen Werkes von Gemistos. Den Hintergrund des zweiten Teils des Buches bildet die Darstellung der letzten Jahre des Byzantinischen Reiches. Was die englische Übersetzung der Schrift »De differentiis« betrifft, so verwundert auf der einen Seite die Angabe von W., daß er hierbei der französischen Übersetzung von Lagarde folgt (S. 191) und demzufolge keine eigene anzufertigen versucht hat; auf der anderen Seite kann man nicht umhin, auch festzustellen, daß er trotzdem Lagarde nicht völlig treu gefolgt ist. Hatte Lagarde manche Stellen ungenau übersetzt, so fügte W. darüber hinaus einige weitere hinzu. Die festgestellten Übersetzungsfehler waren allerdings nicht sehr gravierend bzw. sinnentstellend.

Zusammenfassend: Trotz der angeführten Mängel ein insgesamt empfehlenswertes Buch, das mit Gewissenhaftigkeit und viel Fleiß geschrieben wurde; der Autor hat das Ziel, das er sich gesteckt hat, in der Hinsicht erreicht, daß er für den englischsprachigen Raum eine umfassende Darstellung Plethons geliefert hat, welche aber im Gesamt der Plethonforschung betrachtet werden muß.

Theodor Nikolaou, München

J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, XX, 408.

Der besondere Vorzug dieses Buches liegt in der ebenso inhaltsreichen wie übersichtlichen Darstellung der Geschichte der byzantinischen Kirche (Teil I »Challenge and re-

sponse within the historical framework«). Dabei läßt die Verfasserin die frühbyzantinische Übergangszeit weitgehend beiseite und beginnt gleich mit der Darstellung des christologischen Problems im 7. Jh. (Monenergismus und Monotheletismus). Auch die folgenden Abschnitte über die Periode des Ikonoklasmus (S. 30—68) und des Zeitalters des Photios (S. 69—101) bringen den Stoff in klar abgrenzbaren historischen Zusammenhängen. Weniger deutlich zu fassen ist die Periodisierung der folgenden Kapitel: Leo VI., Nikolaos Mystikos und Euthymios (S. 102—110), Das Patriarchat 925—1025 (S. 111—123) und »Increasing pressures on Constantinople and the widening gap 1025—1204« (S. 124—183). Anders wieder bei Kap. 7 (S. 184—219) und Kap. 8. (S. 220—294), deren Einteilung sich aus der politischen Geschichte (nikänische Zeit und Palaiologenzeit) von selbst ergibt.

Ganz allgemein läßt sich zu diesem Hauptteil des Werkes zweierlei bemerken:

1. Je nach der Bedeutung der Ereignisse wird mehr Häresien- oder mehr Patriarchatsgeschichte vorgeführt.

2. Stets wird der Zusammenhang zur politischen Geschichte, häufig auch der zur Kultur- und Geistesgeschichte hergestellt. In einzelnen Fällen hat sich dabei eine gewisse Verlagerung des Schwerpunkts ergeben, wie z. B. S. 88—90 (Exkurs über die Bibliothek des Photios) und S. 124—7 (über Außenpolitik).

3. Über die Inhalte theologischer Auseinandersetzungen erfahren wir verständlicherweise nicht soviel wie etwa bei *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (München 1959), Abschnitt Dogmengeschichte (S. 279—344).

Was den ungleich knapperen Teil II (»Organisation and Life of the Orthodox Church in Byzantium«, S. 297—368) betrifft, so wirkt er etwas weniger ausgewogen im Umfang und Inhalt: die fünf Patriarchate, Verhältnis zum Kaiser, kanonische Gesetzgebung, *Notitiae episcopatum*, Patriarchenwahl, Patriarchalsynode, Provinzklerus, Mönchtum, geistliches Leben. Insbesondere gilt dies für den neunten Abschnitt (»Monks and monasteries«, S. 335—349), der auf den Leser wie ein ungeordneter Streifzug durch eine bunt gemischte Ansammlung einzelner Fakten wirkt. Überhaupt wird man — abgesehen von neuerer Literatur (bes. Arbeiten von Darrouzès) — für die Themenkreise dieses zweiten Teils des Werkes eher zu dem bereits genannten, viel ausführlicheren Buch von Beck greifen.

Nun aber zu einzelnen Kleinigkeiten:

S. X sind die meisten Seitenangaben um zwei zuwenig; S. XII (Corpus) lies: Schoell; S. 38 das Todesdatum Germanos' I. (733) gilt neuerdings nicht mehr als gesichert (vgl. *L. Lamza*, Patriarch Germanos I., Würzburg 1975, S. 178 f.); S. 65 lies 899 (statt 799); auf S. 101 findet sich ein gewisser Widerspruch zu S. 117 (Taufe der russischen Fürstin Olga); S. 125 (gegen Ende) lies »Turkish«; S. 124 »Zoe, a foolish elderly woman« und S. 128 »Zoe had the disposition of a mule« fallen als Charakterisierungen etwas aus dem stilistischen Rahmen; S. 144: zu Johannes Italos vgl. jetzt *J. Guillard*, *Travaux et Mémoires* 9 (1980) 133—174; S. 153 (Manuel I. und die Abschwörungsformel für die Mohammedaner) fehlt als bibliographische Angabe: *Rev. des ét. byz.* 30 (1972) 187—197 (Darrouzès); S. 155 (oben) sollte man die Annahme einer »philosophischen Fakultät« besser fallenlassen; S. 157 nach »Bulgarian tsar« ergänze »Peter«; S. 158 S. 81: Neuausgabe des Kosmas Presbyter von *Ju. Begunov*, *Kozma Presviter v slavijanskich literaturach*, Sofia 1973 (S. 297 im Titel ist die »Häresie des Bogomil« ausdrücklich genannt); S. 159 f.: nach neuesten Er-

kenntnissen hat Michael Psellos nicht den Dialog über die Dämonen verfaßt, vgl. *P. Gautier, Rev. ét. byz.* 38 (1980) 105—194 (mit Neuedition); S. 163 A. 98 statt 33—4 (Zlatarski) genauer S. 16, 11 u. 33, 20; S. 189 lies »Didymoteichum«; S. 206 »... and under its more tolerant Muslim masters the Orthodox Church reverted to its normal life« ist doch etwas überspitzt; S. 220ff.: die Verfasserin kennt offensichtlich das *Prosopographische Lexikon der Palaiologenzeit (PLP)* nicht, in dem bereits zahlreiche Patriarchen und sonstige kirchliche Persönlichkeiten aufscheinen; S. 243 ist im Titel aus inhaltlichen Gründen »Andronicus III.« zu streichen; S. 281: Gregorius III. hieß weder Melissenus (Fälschung des Pseudo-Sphrantzes, ed. Grecu 342,1) noch Mammas (Mamme nur Epitheton), vgl. *PLP* 4591; S. 297f.: Antiocheia war aber zeitweise wieder byzantinisch, vgl. S. 176; S. 298: nach »the Byzantine Empire reached its greatest strength in the tenth century« ergänze »and in the beginning of the eleventh century«; S. 310 lies Armenopoulos und vgl. zu ihm *PLP* 1347 sowie Pieler bei *H. Hunger, Profanliteratur II* 474f., Neuausgabe der Hexabiblos von *K. Pitsakes* (Athen 1971); S. 315: als Regent wäre auch Johannes Kalekas (für Johannes V.) zu nennen; S. 316 »the exokatakoiloi (a name the meaning of which seems uncertain)«, glaubhaft erscheint jedoch die überlieferte Erklärung als »katakoiila (Abzeichen?) exo tu stethus«, vgl. *Darrouzès, Recherches* 60 u. 540, 17; S. 340 A. 77: Neuausgabe des Patmosinventars in *Travaux et mémoires* 8 (1981) 15—30 (Astruc); S. 343 A. 83 sehr unvollständige Aufzählung der »*Archives de l'Athos*«, in Anm. 84 vermißt man den Hinweis auf *D. Nicol, Meteora* (London 1975²); S. 344f. statt Parcurianus (auch im Index 401) richtig Pacurianus, Neuedition seines Typikon in *Rev. des ét. byz.* 42 (1984) 5—145 (*Gautier*); S. 354 »Romanus was almost certainly the author of most of the great Akathistos«, dies ist zu apodiktisch, zumal da kein handschriftliches Zeugnis dafür vorliegt, vgl. *Trypanis, Cantica* (Wien 1968) S. 25; S. 370 (Atlases): man vermißt sowohl den 4. Band der *TIB* (*Belke-Restle, Galatien und Lykaonien*, Wien 1984) als auch den Atlas zur Kirchengeschichte (jetzt Neuausgabe von *J. Martin* 1987); S. 371 nach »*E. J. Martin, A History of the*« ist im Druck etwas ausgefallen; S. 375 (Treitinger) lies »Reichsidee«; S. 377 lies »Peter of Atroa«; S. 385 lies »Agallianus«. Was man vermißt, ist vor allem eine Liste der Patriarchen von Konstantinopel, ev. auch eine Karte.

Auf jeden Fall besteht aber die Bedeutung des Werkes von Hussey darin, daß sie eine gut lesbare und gehaltvolle Geschichte der byzantinischen Kirche geboten hat, in der insbesondere auch das Verhältnis zum Westen und zur römischen Kirche Berücksichtigung findet. So wird es neben der ähnlichen, nur wenig älteren Darstellung von *H.-G. Beck* (Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, Göttingen 1980) sicherlich einen gleichrangigen Platz einnehmen.

E. Trapp, Bonn

Wilfried Härle/Harald Wagner (Hgg.), Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, (*Beck'sche Reihe* 321), München 1987, XIV, 268 S.

Die Idee, ein Lexikon bedeutender Theologen aus allen christlichen Konfessionen, angefangen vom Verfasser des Clemensbriefes bis zu Rahner und Thielicke, in Taschenbuchausgabe zu erstellen, ist neuartig und verdient daher Zustimmung. Gleich im Vorwort

dieses »gewagten Unternehmens« (S. VII) werden seine Möglichkeiten und Grenzen aufgezeigt: durch die immense Fülle des behandelten Stoffes und den nur begrenzt zur Verfügung stehenden Raum können nur die wichtigsten Anfangsinformationen gegeben werden; weitergehende Erstinformationen und Literaturhinweise müssen nach wie vor aus den Standardlexika (insbesondere RGG³, LThK², TRE(A—J)) bezogen werden. Sicherlich ein gewisser Nachteil.

Bei den ca. 400 ausgewählten Theologen (nach zwei Kriterien: Bedeutung für die gesamte Theologie, schon verstorben) wurden 30 wegen überragender Bedeutung mit ca. 4 Spalten und einigen Literaturhinweisen, weitere 150 mit 2 Spalten und Literaturangaben, die verbleibenden 220 Theologen, der größte Teil also, nur mit einem »Kurzartikel« (4—20 Zeilen, ohne Angabe von Primär- und Sekundärliteratur) bedacht, der auch nicht wie sonst die Initialen des jeweiligen Verfassers trägt. Gerade diese »dritte Kategorie« der Theologen stellt ein Problem dar; so wird etwa Dominikus in 7 Zeilen ohne jegliche Literatur abgehandelt; man fragt sich, ob hier die Gewichtung stimmt. Viele dieser Kurzartikel sind mehr als knapp gehalten, so daß sie kaum etwas hergeben.

Es wurde bei der Auswahl der 20 Mitarbeiter bewußt ökumenisch darauf geachtet, Vertreter aller Konfessionen angemessen zu berücksichtigen. Ebenso wurde versucht, bedeutende Theologen nicht nur aus dem katholischen und evangelischen Raum, »sondern auch aus anderen konfessionellen (und regionalen) Traditionen wenigstens in bescheidenem Umfang« vorzustellen (S. IX). Hinsichtlich der orthodoxen Theologie wäre es trotz der gebotenen Kürze wünschenswert gewesen, wenigstens in einem Kurzartikel bekannte Vertreter einer zeitgenössischen orthodoxen Theologie zu benennen, wie etwa Afanasiev, Alivisatos, Evdokimov, Chomiakov, Zankov, Lossky, Florovsky oder Trempelas. Auch wird man das Fehlen des bedeutsamen orthodoxen Religionsphilosophen W. Solowjew bedauern, der sich in seinem Werk auch für die Wiedervereinigung der katholischen und orthodoxen Kirche stark gemacht hat.

Bei den Literaturangaben, die zwischen einem und zehn Titel schwanken, vermißt man bisweilen gerade bei wichtigen Artikeln neuere Literatur. Der Artikel über Maximus Confessor etwa erfaßt gut das Wesentliche in 3 Spalten, aber das Literaturverzeichnis bringt nur allgemeine Werke und keine Spezialliteratur (z. B. das Buch von Hans Urs von Balthasar). Bei Joachim von Fiore fehlt der Hinweis auf das zweibändige Werk De Lubacs, im Photios-Artikel ist die Formulierung »das Ausgehen des Hl. Geistes von Gott und Sohn« (S. 193) theologisch unsinnig, bei Mogilas ist die Bezeichnung »litauisch-orthodoxe Kirche« unklar, auf S. 71 oben rechts findet sich ein Druckfehler.

Den Lexikonartikeln sind ein Mitarbeiter- und Abkürzungsverzeichnis vorangestellt, sowie — sehr positiv zu vermerken — ein Verzeichnis der behandelten Theologen in chronologischer Reihenfolge angeschlossen, ein gutes und nützliches Instrumentarium zur epochenmäßigen Gliederung der Theologiegeschichte und ihrer Ideen.

Trotz vorgebrachter Kritik ist es alles in allem ein gelungenes, griffiges und übersichtliches Nachschlagewerk, das Beachtung verdient und auch aufgrund seines günstigen Preises bald einen weiten Benutzerkreis finden wird.

Johannes Modesto, München

Käthi Mantzaridou: Was vor den Festtagen so gut schmeckt. Rezepte aus Griechenland für die Fastenzeit. Deutsch von *Werner O. Feißt*, Baden-Baden—München 1987, 110 S.

Das Fasten, d. h. die Enthaltensamkeit von bestimmten Speisen verbunden mit dem unablässigen Beten und der wahren Buße als geistige Vorbereitung während der vorgeschriebenen Fastenzeit, ist bis heute in der orthodoxen Kirche eine Selbstverständlichkeit. Als göttliches Gebot (Gen 2, 16—17), aber auch als Nachahmung des 40tägigen Fastens Jesu Christi (Mt 4, 2; Lk 4, 1—2) ist es ein gewichtiges und schwerwiegendes Element im Leben des orthodoxen Gläubigen. Das Fasten ist im Kreislauf des liturgischen Jahres in einer solchen Weise eingesetzt, so daß es als »Nahrung der Seele und Quelle der Meditation« wirken und zur geistigen Erhebung und Wachsamkeit führen kann. Daß die Kirche das Fasten als geistliche Übung und asketische Haltung so hoch schätzt, kommt nicht nur in den Aussagen der Kirchenväter, sondern auch in der Festlegung der Fastenzeiten zum Ausdruck. Daher ist es nicht ungewöhnlich, daß die Fastenzeit in der Orthodoxie mehr als 200 Tage im Jahr ausmacht. Auch die Tatsache, daß die Neuregelung der Fastenvorschriften eines der zehn Themen der Großen Orthodoxen Synode sein wird, zeigt, wie bedeutungsvoll das Fasten für die Kirche ist. Die Entscheidungen der 3. Präkonziliaren Konferenz (Oktober-November 1986), die sich mit diesem Thema beschäftigt hat, sind traditionsgemäß und sehr aufschlußreich (s. *Una Sancta* 1, 1987, 4—7).

In der orthodoxen Welt gehören zur Fastenzeit folgende Zyklen und Tage: 14. September (Kreuzerhöhung), 40 Tage vor dem Weihnachtsfest (15. 11.—24. 12.), 5. Januar (Vorfest der Epiphanie), die große Fastenzeit vor Ostern (a. 1 Vorfastenwoche, in der nur Fleisch nicht erlaubt ist, b. 6 Hauptfastenwochen, 40 Tage, c. die Karwoche), die Zeit von Sonntag Allerheiligen bis 29. 6. (Apostelfasten), 14 Tage vor dem Fest der Entschlafung Mariens (1. 8.—14. 8.), 29. August (Enthauptung Johannes des Täufers) und jeder *Mittwoch* und *Freitag* während des ganzen Jahres, an welchen Tagen man des Verrates des Judas und des Kreuzestodes Christi gedenkt. Zur letzten Festlegung gelten als Ausnahme folgende Zeiten: Die 8 Tage nach dem Weihnachtsfest, die erste der drei Vorbereitungswochen für das Osterfasten (nach dem Sonntag des Zöllners und Pharisäers), die Woche nach dem Osterfest und die Woche nach Pfingsten.

Neben der inneren Haltung, die beim Fasten eine wichtige Rolle spielt, dreht sich in der Praxis natürlich vieles um die Zubereitung der Speisen, auf die sich die Enthaltensamkeit der Gläubigen bezieht. Der Fastende darf eigentlich kein Fleisch, keinen Fisch (abgesehen von bestimmten Fastentagen), keine Milchprodukte, keine Eier sowie in manchen Fällen auch kein Öl verzehren. Allerdings muß man hierbei betonen, daß neben dieser aus der Sicht des Westeuropäers strengen Regelung auch das Prinzip der sog. »Oikonomia« besteht. Mit anderen Worten: Es gibt zwar Fastenregelungen, aber jeder Christ hat die Möglichkeit, gemäß seiner Kraft zu fasten, ohne daß dadurch jedoch der Sinn des Fastens mißachtet wird. »Was das Essen betrifft, so halte, was du zu halten vermagst« (Didache 6, 1—3).

Daß das Fastengebot noch heute seine volle Gültigkeit hat und von den Orthodoxen ernst genommen wird, will das vorliegende Buch von Mantzaridou aufzeigen; ein Kochbuch, welches die praktische Seite des Fastens und dessen Schwierigkeiten behandelt. Wie auch Frau Mantzaridou betont und der Herausgeber der deutschen Auflage, Werner

O. Feißt, in seinem Vorwort erwähnt (S. 5), ist das Buch tatsächlich aus der täglichen Praxis des orthodoxen Fastens entstanden. Die Tatsache, daß die griechische Ausgabe mit dem Originaltitel: »Nistissima, phagita ke glyka« schon in dritter Auflage erschienen ist, weist auf das Interesse an der richtigen Einhaltung des Fastens hin. Die 221 Rezepte, welche die Autorin vorstellt, sind in verschiedene Gruppen unterteilt, wie z. B. Suppen, Gemüse, Teigwaren, Salate, Kuchen u. ä., wobei in diesem Zusammenhang die letzte Gruppe mit der Überschrift »Tyrinis« besonders herausgehoben werden muß. Es handelt sich nämlich um Speisen aus Milch und Milchprodukten, die während der Woche vor der großen Fastenzeit (tis Tyrinis oder tis Tyrophagou = des Käse-Essens) vorbereitet werden.

Das Fasten oder die richtige Ernährung, wie man gewöhnlich sagt, kann jedenfalls nicht ignoriert werden. Dafür sprechen sowohl religiös-geistige, als auch allgemeingesundheitliche Gründe.

Das Buch ist nicht nur für die Christen, die ihr Fasten richtig gestalten wollen, sondern letzten Endes auch für diejenigen, die sich vegetarisch ernähren, ein guter und nützlicher Begleiter.

Kostas Nikolakopoulos, München

Chronik

Der Ökumenische Patriarch setzt seine »Reise der Liebe« fort

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios I., hat seine »Reise der Liebe, des Friedens und der Einheit« mit weiteren Besuchen fortgesetzt. Seine Stationen waren die Kirche von Griechenland (13.—18. 11. 1987) und von Polen (19.—22. 11. 1987). Außer den orthodoxen Kirchen hat der Patriarch den Papst Johannes Paul II. in Rom (3. bis 7. 12. 1987) besucht. Mit diesem Besuch erwiderte der Ökumenische Patriarch den Besuch des Papstes, der Ende 1986 im Phanar war. Damit setzte Dimitrios I. das von seinem Vorgänger Athenagoras I. begonnene Werk der besseren gegenseitigen Verständigung und Annäherung zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche fort (vgl. *Episkepsis*, Nr. 392, 1. 2. 1988). Am 10. 12. 1987 war er zu Gast beim Erzbischof der Anglikanischen Kirche in Canterbury. Zum Abschluß seiner Reise hat der Ökumenische Patriarch vom 10.—14. Dezember den ÖRK in Genf besucht. Der Generalsekretär des ÖRK, Dr. E. Castro, hat in seiner Begrüßungsrede an die historisch gewordene Initiative des Ökumenischen Patriarchats vom Jahre 1920 erinnert, das damals alle Christen aufgerufen hatte, sich für die »Gemeinschaft der Kirchen« einzusetzen. In seiner Ansprache brachte der Patriarch seine Freude über die Bemühungen des ÖRK für die Einheit aller Christen zum Ausdruck und erneuerte sein Versprechen an den Rat, ihn auf seinem Weg zu unterstützen.

Millennium der Orthodoxen Kirche von Rußland

In diesem Jahr wird im Osten wie im

Westen die Taufe Rußlands gefeiert, welche sich vor einem Jahrtausend ereignete. Die Christianisierung der Rus' erfolgte unter dem Großfürsten Wladimir im Jahre 988 von Byzanz aus. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, die Mutterkirche des Russischen Patriarchats, hat in einer Veranstaltung vom 26. bis 29. Februar 1988 an jenes Ereignis erinnert. Auch in der Bundesrepublik Deutschland wird das Jubiläumsjahr mit Liturgiefeiern und einer Reihe von verschiedenen Veranstaltungen, Ausstellungen, Vorträgen und Gesprächen zwischen den Kirchen feierlich umrahmt. Anlässlich des Millenniums wird das Moskauer Patriarchat in einer besonderen Feier im Juni 1988 mehrere Märtyrer heiligsprechen bzw. in den offiziellen Kalender der Kirche aufnehmen. Es handelt sich um Paisij Veličkovskij (1772—1794), Elder »Starez« Amvrosij (1812—1891), Bischof Ignatij Bryanchanikow (1807—1867), Bischof Feofan (Feofan Zatvornik, 1815—1894), Xenia von St. Petersburg (18. Jh.), Prinz Dmitrij Donskov (1363—1389) und Andreij Rublev (14./15. Jh.). Das »Orthodoxe Forum« wird im nächsten Heft (2/2, 1988) u. a. auch einige Beiträge über das Millennium enthalten.

Letzte Plenarsitzung des offiziellen Orthodox-Alt-katholischen Dialogs

Vom 12. bis 19. Oktober 1987 fand in Kavalá (Nord-Griechenland) die siebte Plenarsitzung der Gemischten Theologischen Kommission der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche statt. Besprochen wurde die Vorlage, die von der aus Alt-katholiken und Orthodoxen bestehenden gemisch-

ten Unterkommission in Minsk (UdSSR) im Jahr zuvor (1986) ausgearbeitet wurde. Die Vertreter beider Kirchen haben in langen Gesprächen die sechs Punkte der Vorlage: Buße, Krankensalbung, Ordination, Ehe, Eschatologie, Interkommunion behandelt und ein Kommuniké unterzeichnet; die sind inzwischen publiziert worden (s. z. B.: Apostolos Barnabas 43, 1987, 356—60. 398—402).

150 Jahre Theologische Fakultät der Universität Athen

Im vergangenen Jahr (1987) wurde in Athen das 150jährige Jubiläum der Universität von Athen mit zahlreichen feierlichen Veranstaltungen begangen. Die Theologische Fakultät gehörte 1837 zu den ersten Neugründungen. Eingeladen wurden Vertreter aller Universitäten aus dem In- und Ausland. Am 4. Mai überbrachte der Präsident der Ludwig-Maximilians-Universität, Prof. Dr. W. Steinmann, eine Grußbotschaft der hiesigen Universitäten und insbesondere der Universität München, die als Partneruniversität der Universität der griechischen Hauptstadt die besondere Beziehung beider seit der Gründung der Athener Universität unterstreicht (zur Geschichte der Athener Theologischen Fakultät vgl.: Imerologion tis Ekklesias tis Ellados 1987, S.XV—XXIII).

Rumänisches Patriarchatsgebäude vom Abbruch bedroht

Der Modernisierung von Bukarest, der Hauptstadt Rumäniens, soll das Gebäude des Orthodoxen Patriarchats weichen. Vom Abbruch bedroht ist die Kathedrale mit den angrenzenden Amtsgebäuden, die einer Fußgängerüberführung Platz machen sol-

len. Damit ist aber auch die Verlegung des Patriarchats in eine andere Stadt verbunden, die — sollte sie verwirklicht werden — einen tiefen Einschnitt für die wichtige Funktion des Zentrums der rumänischen orthodoxen Christen — es sind 18 Mio. von über 22 Mio. der Gesamtbevölkerung — bedeuten würde.

Wiederaufbau des Gebäudes des Ökumenischen Patriarchats

Das Gebäude des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel darf nach langen Verzögerungen wieder aufgebaut werden. Es handelt sich um den mittleren Flügel des Gebäudes, der in der Nacht vom 20. zum 21. September 1941 durch einen Brand völlig zerstört wurde. Nach Genehmigung der Pläne sind inzwischen die Bauarbeiten durch Zuwendungen der Metropolien, die dem Ökumenischen Patriarchat unterstehen, sowie einiger Privatpersonen, weit fortgeschritten. Mit der Fertigstellung wird noch in diesem Jahr gerechnet.

900jähriges Jubiläum des Klosters Johannes des Theologen

In diesem Jahr feiert das bekannte Kloster Johannes des Theologen auf Patmos sein 900jähriges Bestehen seit seiner Gründung durch den Heiligen Christodoulos im Jahre 1088. Geplant sind eine Reihe von Gottesdiensten und verschiedene kulturelle Veranstaltungen (Vorträge, Führungen, etc.).

25 Jahre Griechisch-Orthodoxe Metropole in Deutschland

Auf ein Vierteljahrhundert kann die Griechisch-Orthodoxe Metropole in Deutschland in diesem Jahr zurückblicken. Sie wurde im Jahre 1963 zur Betreuung der in der Bundesrepublik Deutschland lebenden

orthodoxen Christen vorwiegend griechischer Herkunft, für die bis dahin der Metropolit von Thyateira (Großbritannien) zuständig war, gegründet. Inzwischen hat die Griechisch-Orthodoxe Metropole als die drittgrößte Kirche im Lande (sie zählt über 300 000 Mitglieder) ein vielseitiges Engagement im kirchlichen Leben entwickelt, das sich auch auf die Bereiche der Theologie und der Ökumene auswirkt. Seit November 1974 wurden ihr zunächst vom Land Nordrhein-Westfalen und anschließend von den anderen Bundesländern die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verliehen. Dem Leiter der Metropole, Augoustinos (Lambardakis), Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa, der am 7. Februar dieses Jahres seinen 50. Geburtstag feierte, sind drei Bischöfe und etwa fünfzig Priester unterstellt: Bischof Vasilios (Tsiopanas) von Aristi (Stuttgart), Bischof Chrysostomos (Dimitriadis) von Pamphilos (Hannover) und Bischof Dimitrios (Grollios) von Thermai (München) (vgl. das Rundschreiben des Metropoliten s. o., S. 112–113). Die Arbeit der Metropole unterstützen das Institut der Orthodoxe Theologie der Universität München (Prof. Th. Nikolaou) und das Lehr- und Forschungsgebiet Orthodoxe Theologie der Universität Münster (Prof. A. Kallis).

Zentrum für orthodoxe Christen im Fernen Osten

Im Rahmen der Missionstätigkeit der Orthodoxen Kirche gründete das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel in Seoul (Korea) ein Zentrum zur effektiveren Betreuung der orthodoxen Christen in Südostasien und im Fernen Osten. Die zusehends wachsende Zahl der orthodoxen Christen in diesen Regionen veranlaßte das Ökumenische Patriarchat, eine zentrale

Stelle zur Koordinierung und Versorgung des Missionszentrums in Seoul und seiner Außenposten zu errichten.

Interorthodoxe Theologenkongferenz zur Schöpfung (Sofia)

Vom 24. Oktober bis 2. November 1987 fand in Sofia eine interorthodoxe Theologenkongferenz mit dem Thema »Orthodoxe Perspektiven zur Schöpfung« statt. Der Einladung des ÖRK sind die meisten orthodoxen Kirchen, die im ÖRK vertreten sind, gefolgt. Ziel dieser Tagung war es, das Grundanliegen der Orthodoxie bezüglich der Schöpfung zu verdeutlichen. Die Ergebnisse dieses Treffens sollen in einem Band veröffentlicht werden und zur Vorbereitung der Ökumenischen Tagung mit dem Thema »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« dienen, die voraussichtlich 1990 stattfinden soll.

Lage der Christen in der Türkei

Die Lage der Christen in der Türkei ist nach wie vor schwierig. Syrische Christen, die in Bielefeld-Sennestadt (Westf.) mit dem Freundeskreis für Begegnung von Christen westlicher und östlicher Tradition »Philoxenia« am 11. November 1987 zusammenkamen, klagten über Verfolgung und Diskriminierung. Etwa 4000 syrische Christen haben einen Asylantrag in der Bundesrepublik Deutschland gestellt. Die Besonderheit ihrer Lage möchten sie in einer differenzierteren Betrachtung in der Diskussion um das Asylrecht berücksichtigt wissen.

Übersiedlung weiterer russischer Mönche auf den Athos

Am 9. September 1987 sind sieben Mönche verschiedener Klöster der Orthodoxen

Kirche von Rußland auf den Berg Athos übersiedelt. Die neuen in Moskau vom Patriarchen Pimen persönlich verabschiedeten Athoniten sind im russischen Panteleimon-Kloster von dessen Abt, Archimandrit Ieremija, ihrem jetzigen geistigen Vater, empfangen worden. Die Zahl der russischen Athoniten ist somit auf insgesamt 36 gestiegen. Diese Übersiedlung unterstreicht die Wichtigkeit des Heiligen Berges für die gesamte Orthodoxie.

Symposion über das 7. Ökumenische Konzil an der Universität Bonn

Zur 1200-Jahrfeier des 7. Ökumenischen Konzils von Nikaia (787) hat die Katholische Theologische Fakultät unter Beteiligung der Evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Bonn in Verbindung mit der Griechisch-Orthodoxen Metropole zu Veranstaltungen (7.—8. 12. 1987) eingeladen. Neben den Theologen beider Fakultäten haben auch die orthodoxen Theologen, A. Kallis (Münster) und Th. Nikolaou (München) mitgewirkt; sie beteiligten sich auch an der abschließenden Podiumsdiskussion.

Weitere Eingriffe ins religiöse Leben in Albanien

Nach einem Gesetz vom Februar 1987 dürfen Eltern in Albanien ihren Kindern keine christlichen oder muslimischen Namen mehr geben. Die Albaner sollen stattdessen auf Namen aus dem ideologischen Umfeld zurückgreifen. Besonders empfohlen werden die Namen »Illy« (= Stern) und »Miri« (= der Gute). Diese Maßnahmen gehören zur neuen Parteilinie des sozialistischen Staates, welche das Recht auf freie Religionsausübung konsequenter beschneiden will.

Aus der Chronik des Instituts:

Vortragstätigkeit von Prof. Th. Nikolaou im Jahr 1987:

- »Glaubensbekenntnis und Taufe als Anfang des Lebens in Christus« bei der Ökumenischen Fachtagung der Erzdiözese Wien. Wien, 24. Januar.
- »Die Ökumenizität des siebten Ökumenischen Konzils und das 'Fest der Orthodoxie'« im Rahmen der »Orthodoxen Woche« in München. München, 8. März.
- »Die Willensfreiheit und das Heil in Christus« in der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki. Thessaloniki, 26. Mai.
- »Das siebte Ökumenische Konzil und die didaktische Bedeutung der Bilder« in der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Würzburg, 20. Juni.
- »Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den Bildern« im Rahmen der Ringvorlesung der Universität München. München, 23. Juni.
- »Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und die Feier der Sakramente« beim achten Bilateralen Gespräch zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hohenwart-Pforzheim, 29. September.
- »Die Herrlichkeit der Schöpfung Gottes und die Verantwortung des Menschen« bei der Konferenz zum Thema »Orthodoxe Perspektiven zur Schöpfung« des Ökumenischen Rats der Kirchen in Sofia/Bulgarien. Sofia, 27. Oktober.
- »Nikaia II (787) in orthodoxer Sicht« beim Symposium über das siebte Ökumenische Konzil der Universität Bonn. Bonn, 8. Dezember.

- Zum Verhältnis von Bild und Sakrament«. Podiumsdiskussion im Rahmen des »Dies academicus« der Universität Bonn. Bonn, 9. Dezember.

Eingesandte Schriften

Annuaire de l'Academie de Theologie »St. Clément d' Ochrida«, Bd. 28 1978—1979, Sofia 1986

Armenian Patriarchate (Hg.), Cesarea and St. Gregory Illuminator Church, Istanbul 1986

Begegnung mit der Orthodoxie. Die Grenzen der christlichen Menschenlehre. Vortr. v. Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität, Frankfurt 1986 u. 1975, hg. v. Hiob-von-Pochaev-Kloster, München 1987

Begzos, M. P., *Διαλεκτική Φυσική και έσχατολογική Θεολογία*, Athen 1985 (Diss.)

Begzos, M. P., Der Apophatismus in der ostkirchlichen Theologie. Die kirchliche Funktion einer traditionellen Theorie heute, *Wiss. Jahrbuch der Theol. Fakultät der Univ. Athen*, Athen 1986 (Sonderdruck)

Boumis, P., *Οι Κανόνες της Έκκλησίας περί του Κανόνος της Αγ. Γραφής*, Athen 1986

Bühning, Gernot, »Die dem Abbild erwiesene Ehre geht auf das Urbild über.« Die Tradition eines Zitates. Zur 1200-Jahrfeier des Zweiten Konzils von Nizäa 787, *Das Johanneum. Zeitschrift des Vereins ehemaliger Schüler der Gelehrtenschule des Johanneums zu Hamburg* 3 (1987) (Sonderdruck)

Byzantina 13 (1985)

Christinakis, P. E., *Τὰ ύποκειμενικά στοιχεῖα τοῦ Ἀδίκου κατὰ τοὺς Ἱ. Κανόνες*, Athen 1986

Churches Respond to BEM. Official Responses to the Baptism, Eucharist and Ministry text, (*Faith and Order*, 129, 132, 135), Bd. 1—3, Genf 1986—1987

Confessing One Faith. Towards an ecumenical explication of the Apostolic Faith as expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381), (*Faith and Order*, 140), Genf 1987

Dalmaï, I.-H., Die Liturgie der Ostkirchen, Aschaffenburg 21963

Dudko, D., *An Babels Flüssen ...*, Graz 1980

Ekklesia kai Theologia 7—8 (1986-1987)

Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen. Ein Beitrag zur Rezeption des Dokuments »Taufe, Eucharistie und Amt« (Lima 1982), hg. v. d. *Bistumskommission für ökumenische Fragen*, Münster, bearb. v. M. Garíjo-Guembe u. a., Kevelaer 1986

Faith and Renewal. Reports and Documents of the Commission on Faith and Order, Staranger 1985, Norway, (*Faith and Order*, 131), Genf 1986

Fouyas, M. (Hg.), Texts and Studies. A Review of the Foundation for Hellenism in Great Britain, Bd. 5—6, London 1987

George, K. M. — Hoefer, H. E. (Hgg.), A Dialogue begins. Papers, Minutes and Agreed Statements from the Lutheran-Orthodox Dialogue in India 1978—1982, Madras 1983

Habib, R., Mataria and the Virgin Tree, [Kairo 1979]

Karavidopoulos, J., Das Studium des Neuen Testaments in der griechisch-orthodoxen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart, *Berliner Theol. Zeitschrift* 2 (1986) (Sonderdruck)

Konidaris, I. M., *Νομική θεωρία και πράξη για τοὺς »Μάρτυρες τοῦ Ιεχοβα«, Παράρτημα-Κείμενα δικαστικῶν αποφάσεων 1975—1987*, Athen 1987

Martzelos, G., *Γένεση και πηγές τοῦ Ὁρου τῆς Χαλκηδόνας. Συμβολή στην ιστοριοδογματική διερεύνηση τοῦ Ὁρου τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, (Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη, 7)*, Thessaloniki 1986

Minutes of the Meeting of the Standing Commission 1986 Potsdam, DDR, (*Faith and Order*, 134), Genf 1986

Minutes of the Meeting of the Standing Commission 1986 Madrid, Spain, (*Faith and Order*, 141), Genf 1987

Müller-Fahrenholz, G., Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie, Freiburg 1974

Psaroudakis, N., *Ἀντίχριστος, 666 και ΕΚΑΜ*, Athen 21987

Repanellis, Maximos, *Ὁ Ὁρθόδοξος Μοναχισμός και ἡ ἀποστολή τοῦ Ἀγίου Ὁρους εἰς τὸν σύγχρονον κόσμον*, Athen 1987

Schildberg, Gerhard, Kirche zwischen Mainz und Bodensee. Die Evangelische Landeskirche in Baden stellt sich vor, Karlsruhe o.J.

Schmitz, H., Wertungen des Codex Iuris Canonici. Versuch einer Bilanz, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 154 (1985) (Sonderdruck)

Stavridis, V., *Ἡ Ζ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος, Νίκαια (β')*, 787, Thessaloniki 1987

Stavropoulos, A. M., *Στιγμιότυπα και περιπλανήσεις σὲ δρόμους ποιμαντικῆς διακονίας*, Bde. 1—3, Athen 1983—1984

Eingesandte Schriften

Stavropoulos, A. M., Εἰσαγωγή στὴν ὀρθόδοξη συμβουλευτικὴ ποιμαντικὴ, Athen 1985

Stavropoulos, A. M., Μορφὲς ποιμαντικῆς διακονίας, Athen 1986

Unity and Renewal. A Study Guide for Local Groups, (*Faith and Order*, 136), Genf 1987

Wetter, Friedrich, Der Mensch: Die Mitte des Menschen, München 1987

Yannaras, Chr., Philosophie sans rupture. Aus dem Griechischen übertr. v. André Borrély, Genf 1986

Autoren

Basarab, Mircea

Dr. theol., Pfarrer der rumänisch-orthodoxen Gemeinde in München

Adresse: Safferling Str. 2, D-8000 München 19

Chrysavgis, John

Reverend, Greek Orthodox Archdiocese of Australia
Adresse: 242 Cleveland Street, Redfern, AUST.N.S.W. 2016

Kallinikos, Konstantinos

em. Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät Chalki/Konstantinopel

Adresse: Ipsilantou 12, GR-15110 Athen – Amarausion

Larentzakis, Gregor

Univ.-Prof. Dr. theol., Dr. theol., Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie der Universität Graz

Adresse: Universitätsplatz 3, A-8010 Graz

Mantzaridis, Georg

Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki

Adresse: Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki, GR-54006 Thessaloniki

Miron, Radu Constantin

Protopresbyter der griechisch-orthodoxen Gemeinde in Brühl bei Köln

Adresse: Grabenstr. 41, D-5354 Weilerswist

Modesto, Johannes

Wiss. Mitarb. am Institut für Kirchengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München

Adresse: Unsöldstraße 14, D-8000 München 22

Nikolakopoulos, Kostas

Dipl. theol.

Adresse: Christoph-Probst-Str. 8, D-8000 München 40

Nikolaou, Theodor

Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol., Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München

Adresse: Roseneggerstr. 23b, D-8012 Ottobrunn

Savvidis, Kyriakos

Wiss. Mitarb. am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München

Adresse: Schießstattstr. 26, D-8000 München 2

Trapp, Erich

Univ.-Prof. Dr. phil., Philologisches Seminar der Universität Bonn

Adresse: Fliederweg 33, D-5205 St. Augustin

Wagner, Georg

Erzbischof von Evdokias

Adresse: 12, Rue Daru, F-75008 Paris

54. d. Theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

**Das Millennium der Russischen Orthodoxen Kirche
und die Bedeutung der Ortskirche**

XTR

2. Jahrgang

1988

Heft 2

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



03. MAR 1989

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

Der Begriff »Orthodoxe Kirche« wird von alters her hauptsächlich im folgenden dreifachen Sinne gebraucht: *Erstens* der mit den Bischof bzw. das Presbyterium und die Diakone versammelten eucharistischen Gemeinschaft vor Ort, d. h. der Kirche in ihrer grundlegenden Erscheinungsform, *zweitens* der als Kirche weltweit gewirkenden Kirche, die unter der Leitung des ebenfalls geschichtlich gewachsenen geistlichen und geographischen Synkretismus, z. B. der fünf alten Patriarchate (Rom, Konstantinopel, Antiochien und Jerusalem) und der sechs ökumenischen Konzilien (Nicaea, Konstantinopel, Ephesus, Chalcedon, Nicaea II, Konstantinopel II) existiert, *drittens* der Kirche als einer der drei großen christlichen Konfessionen. Auf allen diesen drei Ebenen genießt die Orthodoxe Kirche eine weltweite Anerkennung, die aber unbedingt den einen Glauben und die eine Liebe, welche auf allen diesen Ebenen wirken, und darüber hinaus in der ganzen Ökumene, durch die Synodalität der Kirche zum Ausdruck kommen und bewahrt werden, gewährleisten auf der Grundlage der Einheit der Kirche.

Im Sinne des geographisch-kirchlichen Synkretismus bedeutet also Orthodoxy in der altkirchlichen und entsprechend in der orthodoxen Ekklesiologie auch eine autokephale Kirche. Eine solche autokephale Kirche, die im Jahr 2000 das Millennium feiert, besteht bekanntlich in diesem Jahr ihr Millennium. Aus diesem Anlaß enthält das vorliegende Heft neben der Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats, d. h. des Patriarchen von Konstantinopel, der aus die Christenheit der Kiewer Rus' ausgegangen ist, einige weitere Beiträge, die diesem bedeutenden Ereignis gewidmet sind. Zwei von es beschreibt, auch eine mit der Synode der Orthodoxen Kirche in Amerika.

Zugleich werden in diesem Heft drei parallel Aufsätze veröffentlicht, die sich mit dem theologischen Inhalt der ökumenischen Bedeutung des Begriffes der Orthodoxen Kirche befassen. So dient der konstantinopelische Millennium auch der einheitlichen Thematik dieses Heftes und somit der Bestimmung und theologischen Auseinandersetzung über den fundamentalen Bereich der Ekklesiologie. Die Verständigung über die Ekklesiologie ist neben die vorrangigste Aufgabe der Kirchen und stellt ganz gewiß den Schlüssel für die Wiedervereinigung der Kirche Christi dar.

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

Herausgegeben von Prof. Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Dr. phil. Athanasios A. Furlas

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.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

Geleitwort

Dieses Heft ist der Thematik »Das Millennium der Russischen Orthodoxen Kirche und die Bedeutung der Ortskirche« gewidmet.

Der Begriff »*Ortskirche*« wird von alters her hauptsächlich im folgenden dreifachen Sinne gebraucht: *Erstens* der um den Bischof bzw. das Presbyterium und die Diakone versammelten eucharistischen Gemeinschaft vor Ort, d. h. der Kirche in ihrer grundlegenden Erscheinungsform, *zweitens* der geschichtlich gewachsenen Form des Bistums und *drittens* des ebenfalls geschichtlich gewachsenen größeren kirchlich-geographischen Sprengels, z. B. der fünf alten Patriarchate (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) oder der auf dieser Basis entstandenen autokephalen orthodoxen Kirchen. Auf allen diesen drei Ebenen genießt die Ortskirche eine vollständige Autarkie, die aber unbedingt den einen Glauben und die eine Liebe der katholischen Kirche voraussetzt. Gerade der eine Glaube und die eine Liebe, welche auf allen diesen drei Ebenen, und darüber hinaus in der ganzen Ökumene, durch die Synodalität der Kirche zum Ausdruck kommen und bewahrt werden, gewährleisten auf der einen Seite die Selbständigkeit und die Vollständigkeit einer jeden eucharistischen Versammlung, eines jeden Bistums und einer jeden autokephalen Kirche und auf der anderen Seite die Einheit der Ortskirchen untereinander. Nur auf diese Weise ist die Ortskirche Kirche in vollem Sinne. Und nur diese altergebrachte ekklesiologische Sicht schließt die zwei bekannten Extreme aus: Zum einen die Isolation der Ortskirche und zum anderen die Unterordnung der Ortskirchen unter die Jurisdiktion eines einzigen Bischofs.

Im Sinne des größeren kirchlich-geographischen Sprengels bedeutet also Ortskirche in der altkirchlichen und entsprechend in der orthodoxen Ekklesiologie auch eine autokephale Kirche. Eine solche autokephale Kirche, nämlich die orthodoxe Kirche in Rußland, begeht bekanntlich in diesem Jahr ihr Millennium. Aus diesem Anlaß enthält das vorliegende Heft neben der Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats, d. h. der Ortskirche, von der aus die Christianisierung der Kiever Rus' ausgegangen ist, einige weitere Beiträge, die diesem bedeutenden Ereignis gewidmet sind. Zwar war es beabsichtigt, auch eine entsprechende Enzyklika des Patriarchats von Moskau zu veröffentlichen, auf eine Anfrage hin erfuhr ich aber, daß der Patriarch von Moskau und ganz Rußland und die Heilige Synode dort kein solches Dokument erlassen haben.

Zugleich werden in diesem Heft drei parallele Aufsätze veröffentlicht, die sich mit dem theologischen Inhalt und der ökumenischen Bedeutung des Begriffes der Ortskirche befassen. So dient der konkrete Anlaß des Millenniums auch der einheitlichen Thematik dieses Heftes und somit der Besinnung und theologischen Auseinandersetzung über den fundamentalen Bereich der Ekklesiologie. Die Verständigung über die Ekklesiologie ist heute die vorrangigste Aufgabe der Kirchen und stellt ganz gewiß den Schlüssel für die Wiedervereinigung der Kirche Christi dar.

Trotz einer inzwischen ermutigenden Anzahl von Abonnenten bereitet die Herausgabe der Zeitschrift einige finanzielle Sorgen. Erfreulicherweise hat aber die »Medien-Dienstleistung GmbH« auf einen Antrag an den Verband der Diözesen Deutschlands hin eine gute Starthilfe gewährt, so daß die Kosten der ersten Hefte der Zeitschrift abgedeckt wurden. An dieser Stelle möchte ich allen in dieser Angelegenheit beteiligten Gremien herzlich danken.

Der Herausgeber

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort	143
------------------	-----

DOKUMENTE

<i>Ökumenisches Patriarchat</i> , Patriarchal- und Synodalenzyklika zum 1000jährigen Jubiläum der Taufe der Russischen Orthodoxen Kirche, 1988 (ins Deutsche übersetzt v. K. Savvidis)	146
--	-----

BEITRÄGE

Chr. Hannick , Konstantinopel und Bulgarien als Träger der schriftlichen Mission in der Kiever Rus'	165
G. Podskalsky , Das Gebet in der Kiever Rus' — seine Formen, seine Rolle, seine Aussagen	177
G. Limouris , Art, Theology and Russian Piety in Relation to Liturgy	193
Th. Nikolaou , Der hl. Berg Athos und die orthodoxe Kirche in Rußland. Spirituelle Impulse	209
G. Larentzakis , Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie	227
H. Döring , Die Wiederentdeckung der Ortskirche in der katholischen Ekklesiologie	239
M. Plathow , Die Bedeutung der »Ortskirche« in der lutherischen Ekklesiologie	259

REZENSIONEN

<i>A. Borrély - M. Eutizi</i> , L' Oecuménisme spirituel (M. Basarab) — <i>B. P. Stogian-nos</i> , Ἑρμηνευτικὰ μελετήματα (K. Nikolakopoulos) — <i>D. Wendebourg</i> , Reformation und Orthodoxie (Th. Nikolaou) — <i>E. Voordeckers - F. Tinnefeld</i> (Hgg.), Ioannis Cantacuzeni Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo Patriarcha Latino epistulis septem tradita (E. Trapp) — <i>A. M. Wittig</i> , Die orthodoxe Kirche in Griechenland (D. Savramis) — <i>M. P. Begzos</i> , Dialektische Physik und eschatologische Theologie. (K. Angelis) — <i>G. D. Martzelos</i> , Γένεση καὶ πηγὲς τοῦ Ὁρου τῆς Χαλκηδόνας (K. Savvidis)	275
--	-----

CHRONIK	293
---------------	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	300
-----------------------------	-----

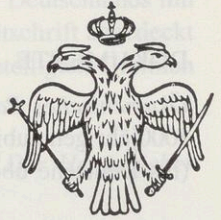
AUTOREN	302
---------------	-----

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	303
-----------------------------	-----

Πατριαρχική καί Συνοδική Ἐγκύκλιος ἐπὶ τῇ 1000ῃ
ἐπετείῳ τοῦ Βαπτίσματος τῶν Ρώσων

† ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ

ΕΛΕΩ, ΘΕΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ
ΝΕΑΣ ΡΩΜΗΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ
ΠΑΝΤΙ ΤΩ ΠΛΗΡΩΜΑΤΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ
ΧΑΡΙΝ ΚΑΙ ΕΙΡΗΝΗΝ ΠΑΡΑ ΘΕΟΥ



Μεγάλη ὄντως ἡ ἀγάπη καί γενναιοδωρία τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, Ὃς, «θέλων πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καί εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἔλθειν» (Α΄ Τιμ. 2,4), διὰ τῆς Ἁγίας Αὐτοῦ Ἐκκλησίας, παρέχει αὐτοῖς τὰς σωτηριώδεις εὐεργεσίας καί δωρεάς τοῦ Ἁγίου Αὐτοῦ Πνεύματος, ὧν τὴν παρακαταθήκην ἀπέθηκεν ἐν τῷ θείῳ τῆς Ἐκκλησίας θεσμῷ, τῷ ὑπ' Αὐτοῦ «διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος» (Πράξ. 20,28) ἰδρυθέντι. Κατέστησε δ' ἅμα τὴν Ἐκκλησίαν Αὐτοῦ καί λυχνίαν, ἵνα φαίνη ἐν τῷ κόσμῳ καί καταυγάζῃ καί φωτίζῃ αὐτόν διὰ τῆς θείας Ἐκείνου ὀψεως, ἣτις «ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει Αὐτοῦ» (Ἀποκ. 1,16). Εἶναι ἄρα ἡ Ἁγία Ἐκκλησία ἡ φωτοβόλος Αὐτοῦ πεφιλημένη νύμφη, ἡ τῇ δυνάμει τοῦ Παναγίου Πνεύματος φωτίζουσα, χειραγωγούσα καί διαποιμαίνουσα τὰ γνήσια τέκνα Αὐτοῦ, ἀλλὰ καί μεριμνῶσα ὅπως εἰς τὴν σωτηριώδη αὐτῆς μάνδραν καί κιβωτόν εἰσέλθωσι καί οἱ ἐν τῷ σκότει τῆς ἀγνοσίας κατήμενοι.

Ταύτην οὖν τὴν θείαν καί ἱεράν ἀποστολὴν ἀνέθηκε τῇ Ἁγίᾳ Αὐτοῦ Ἐκκλησίᾳ ὁ Κύριος ἡμῶν, ἵνα δι' αὐτῆς λάμπῃ τό φῶς τό τῆς γνώσεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἰδίᾳ δέ εἰς τὰ μὴ ἔχοντα νόμον καί ἐν τῇ παχυλῇ ἀγνοίᾳ τῆς προσκυνήσεως τῶν ἀλόγων κτισμάτων καί τῆς εἰδωλολατρίας εὐρισκόμενα. Ταύτης τῆς ἱερᾶς ἀποστολῆς, ἣτις ἐν ταυτῷ καί θεία ἐντολή ὑπάρχει, ἐπίγνωσιν ἔχουσα ἢ καθ' ἡμᾶς Ἁγία τοῦ Χριστοῦ Μεγάλη Ἐκκλησία, ἀφ' ἧς αὐτὴ ὑπὸ τοῦ Ἁγίου Ἀποστόλου Ἀνδρέου, τοῦ καί Πρωτοκλήτου τοῦ Χριστοῦ μαθητοῦ, ἱδρύται, οὐκ ἐπαύσατο, ὑπεῖκουσα τῇ ἱερᾷ Ἐκείνου ἐντολῇ, ὅπως, παντὶ τρόπῳ καί πᾶσαν θεάρεστον καί χριστοφιλή καί φιλάδελφον καί στοργικὴν μετερχομένη πρᾶξιν καί ἐνέργειαν, καί σπουδὴν περὶ τούτου ἔχουσα, μεριμνᾷ φιλοστόργως ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῶν μὴ εἰσέτι ἀξιωθέντων ἰδεῖν τό θεῖον τοῦ Κυρίου φῶς. Οὕτω τοίνυν, ἀπὸ ταύτης τῆς θεομεγαλύντου πόλεως εἰς πλῆθος λαῶν καί ἐθνῶν ἐξῆλθεν ὁ Λόγος τοῦ Εὐαγγελίου, καί διὰ τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Ἐκκλησίας εὗρον οὗτοι τὴν Ἀλήθειαν καί εἰς τὴν σωτηριώδη μάνδραν τοῦ Χριστοῦ προθύμως καί εὐπειθῶς εἰσῆλθον.

Τῆς θείας ταύτης εὐεργεσίας, τοῦ φωτισμοῦ δηλονοῦν διὰ τοῦ θεοῦ καί ἱεροῦ Βαπτίσματος, ὅπερ διακαῶς ἐπιθυμητόν καθίστατο τοῖς ἐν σκότει κατημένοις ἔθνεσι διὰ τοῦ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας διαπρυσίου κηρύγματος, οὐχ ὑπελείφθη καί τό μέγα ὄντως καί πολυάνθρωπον γένος τῶν Ρώσων, ὅπερ, πρό χιλίων ἀκριβῶς ἐνιαυτῶν, ὀριστικῶς καί ἀμετακλήτως, εἰσῆλθεν εἰς τὴν αἰώνιον καί οἰκουμενικὴν τοῦ Χριστοῦ ποιμνὴν, παγγενὴ φωτισμόν καί ἰδίας κατὰ τόπον Ἁγίας Ἐκκλησίας δεξάμενον σύστασιν. Καί εἶναι μὲν ἀληθές ὅτι ἡ πίστις καί ὁ ἱερός ζῆλος τοῦ ἐκλεκτοῦ ἐκείνου σκεύους τῆς ἐκλογῆς τοῦ Χριστοῦ, τοῦ εὐλαβεστάτου, λέγομεν, ἡγεμόνος Βλαδιμήρου, ὠδήγησε σύσσωμον ἐκεῖνο τό ἔθνος εἰς τὴν ὁμοθυμαδὸν συντελεσθεῖσαν διὰ τοῦ ἁγίου ὕδατος ἀναγέννησιν, πλὴν ὁμως ἡ περὶ

Dokumente

Ökumenisches Patriarchat, Patriarchal- und Synodalenzyklika zum 1000jährigen Jubiläum der Taufe der Russischen Orthodoxen Kirche

+ *Dimitrios*

Durch Gottes Gnaden Erzbischof von Konstantinopel,
dem Neuen Rom und Ökumenischer Patriarch,
wünscht dem ganzen Kirchenvolk Gnade und Frieden von Gott

Wahrlich groß ist die Liebe und der Edelmut des Herrn, unseres Gottes, der »will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen« (1 Tim 2,4); er gewährt ihnen durch seine Heilige Kirche die heilspendenden Wohltaten und die Gaben seines Heiligen Geistes, deren anvertrautes Gut er in die göttliche Satzung der Kirche gelegt hat, die »durch sein eigenes Blut« (Apg 20,28) gegründet wurde. Zugleich hat er seine Kirche zur Leuchte gemacht, damit sie in der Welt scheine und diese durch das göttliche Antlitz von jenem, welches »wie die Sonne in seiner Kraft scheint« (Offb 1,16), erhellte und erleuchte. Es ist folglich die Heilige Kirche seine leuchtende und geliebte Braut, die durch die Kraft des Heiligen Geistes seinen eigenen Kindern leuchtet, sie führt und weidet und darüber wacht, daß sie in ihr rettendes Gehege und ihre Arche hineinkommen — auch die sich in der Finsternis des Unwissens befinden.

Diese heilige Sendung hat unser Herr seiner heiligen Kirche aufgetragen, damit durch sie das Licht des Wissens allen Völkern leuchte, besonders denen, die kein Gesetz kennen und die sich in tiefer Unwissenheit der Anbetung irrationalen Machwerks und Götzendienstes befinden. Da unsere Heilige und Große Kirche Christi sich dieser heiligen Sendung, die zugleich göttliches Gebot ist, bewußt ist — durch die diese vom heiligen Apostel Andreas, der auch der Erstberufene ist, gegründet ist — hat sie nicht aufgehört, seinem heiligen Gebot gehorchend, auf jede Weise und nach jeder gottgefälligen, christus- und bruderliebenden und sorgenden Tat, Handlung und jedem Eifer trachtend, sich liebevoll um das Heil derer zu sorgen, die noch immer nicht für würdig befunden wurden, das göttliche Licht des Herrn zu schauen. Auf diese Weise ging das Wort des Evangeliums von dieser gottgepriesenen Stadt zu der Schar der Völker und Nationen, und durch die Heilige und Große Kirche haben diese die Wahrheit gefunden und gingen bereitwillig und leichten Herzens in das rettende Gehege Christi ein.

Als diese göttliche Wohltat, die Erleuchtung durch die heilige Taufe also, die auf Grund der lodernden Verkündigung der Großen Kirche inständig von den sich im Dunkeln befindenden Völkern gewünscht wurde, ist auch das wahrhaft zahlreiche Geschlecht der Russen nicht ausgeschlossen, das vor genau tausend Jahren definitiv und unwiderruflich in die ewige und ökumenische Herde Christi eintrat, nachdem es im ganzen Volk die Taufe und die Bildung eigener Kirchen vor Ort empfang. Es ist gewiß wahr, daß der Glaube und der heilige Eifer jenes von Christus auserwählten Gefäßes — wir meinen den höchst frommen Fürsten Vladimir — jenes Volk wie ein Leib zur

τοῦ θεοῦ φωτισμοῦ τοῦ ρωσικοῦ γένους μέριμνα καί φροντίς τῆς Ἀγίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως Ἐκκλησίας πολὺ ἐνωρίτερον ἐκδεδήλωται, δοθέντος ὅτι αὕτη, τὴν τοῦ Κυρίου ὑστάτην τοῖς μαθηταῖς Αὐτοῦ δοθεῖσαν ἐντολὴν «πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (Ματθ. 28,29), ὡς ὑψίστην καὶ ἱεράν παρακαταθήκην, εὐλαβῶς τηροῦσα, οὐ παρέλιπεν εὐκαιρίαν ἵνα καὶ ἐκεῖνο τὸ ἔθνος, ἀπὸ τοῦ τῆς ἀγνωσίας σκότους εἰς τὴν θεῖαν γνῶσιν καὶ τὸν φωτισμὸν διὰ τοῦ Ἁγίου Βαπτίσματος ἐλκύσῃ.

Οὕτως οὖν, ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ μεγάλου Πατριάρχου Φωτίου, τοῦ πολλὰ μογήσαντος ὑπὲρ τῆς διαδόσεως τῆς χριστιανικῆς πίστεως εἰς λαοὺς καὶ ἔθνη μὴ γινώσκοντα τὸν Κύριον, ἀπεστάλησαν ἀπὸ τῆς Ἀγίας ταύτης Μεγάλης Ἐκκλησίας εἰς τὴν χώραν τῶν Χαζάρων οἱ Ἀπόστολοι καὶ Διδάσκαλοι τῶν Σλάβων, οἱ Ἅγιοι ἀδελφοὶ Κύριλλος καὶ Μεθόδιος, οἵτινες καὶ διελθόντες, μέσῳ τῆς Ταυρικῆς Χερσονήσου, προσήγγισαν ὡς οἶόν τε τὴν χώραν ἔνθα ἐξετείνοντο τὰ τῶν Ρώσων φύλα, λαλοῦντα τὴν σλαβικὴν αὐτῶν γλῶσσαν, ἧς τὴν γραφὴν μετ' οὐ πολὺν χρόνον ὁ Ἅγιος ἐφεῦρε Κύριλλος. Εἰ δέ καὶ τὰ πρῶτα σπέρματα τῆς χριστιανικῆς πίστεως οὐκ ἐσπάρησαν τότε ἀναμέσον τῶν Ρώσων ὑπ' αὐτῶν τῶν Ἀγίων ἀνδρῶν, πάντως ἡ Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως προσέφερε τὸ πρῶτον τὸ ἅγιον Βάπτισμα τοῖς Ρώσσοις ἐν ἐποχῇ οὐ μακράν ἀπ' αὐτῶν ἀφισταμένη. Περί τούτου σαφῶς καὶ πέραν πάσης ἀμφισβητήσεως ὁμιλεῖ ὁ μέγας Πατριάρχης Φώτιος ἐν τῇ πρὸς τοὺς Πατριάρχας τῆς Ἀνατολῆς ἐγκυκλίῳ αὐτοῦ ἐπιστολῇ, τῇ ἐν ἔτει 867 σταλαίῃ, ἔνθα καὶ ρητῶς λέγει: «Καὶ γάρ οὐ μόνον τὸ ἔθνος τοῦτο τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν τῆς προτέρας ἀσεβείας ἠλλάξατο (ἐννοεῖ ἐνταῦθα τὸ τῶν Βουλγάρων γένος). Ἀλλὰ γε δὴ καὶ τὸ παρά πολλοῖς πολλακίς θρυλούμενον, καὶ εἰς ὁμότητα καὶ μαιφονίαν πάντας δευτέρους ταττόμενον, τοῦτο δὴ τὸ καλούμενον τὸ Ρῶς, οἱ δὴ καὶ κατὰ τῆς Ρωμαϊκῆς ἀρχῆς... χεῖρας ἀντήρην. Ἀλλ' ὁμως νῦν καὶ οὗτοι τὴν τῶν χριστιανῶν καθαρὰν καὶ ἀκίβδηλον θρησκείαν τῆς ἑλληνικῆς καὶ ἀθεοῦ δόξης ἐν ἡ κατείχοντο πρότερον, ἀντηλλάξαντο, ἐν ὑπηκόων ἑαυτοὺς καὶ προξένων τάξει, ἀντὶ τῆς πρό μικροῦ καθ' ἡμῶν λεηλασίας καὶ τοῦ μεγάλου τολμήματος, ἀγαπητῶς ἐγκαταστήσαντες». Συνεχίζει δ' ὁ μέγας Φώτιος: «Καὶ ἐπὶ τοσοῦτον αὐτοὺς ὁ τῆς πίστεως πόθος καὶ ζήλος ἀνέφλεξεν, ὥστε καὶ ἐπίσκοπον καὶ ποιμένα δέξασθαι καὶ τὰ τῶν χριστιανῶν θρησκευματα, διὰ πολλῆς σπουδῆς καὶ ἐπιμελείας ἀσπάζεσθαι»¹.

Ἐκ τῶν ὧδε ὑπὸ τοῦ μεγάλου τούτου Πατριάρχου λεγομένων ἀψευδῶς μαρτυρεῖται ὅτι οἱ ἐκ τοῦ γένους τῶν Ρώσων βαπτισθέντες καὶ ἐπίσκοπον παρά τῆς Μεγάλης ταύτης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας δεχθέντες, οὐκ ἄλλοι ἦσαν εἰμὴ ὑπήκοοι τοῦ ἀρχαίου περὶ τὸ Κιέβον κράτους καὶ ὅτι, ὡς δηλὸν καθίσταται, ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ Ἱεροῦ Φωτίου ἐν τῇ περικλεεῖ ἐκεῖνη πόλει συνεστήθη τὸ πρῶτον χριστιανικὴ ἐπίσκοπὴ. Καὶ εἶναι μὲν ἀγνωστον τίς ὑπῆρξεν ἡ τύχη τῆς νεοπαγοῦς ταύτης Ἐκκλησίας ἐν τῇ ρωσικῇ γῇ, ἥτις προφανῶς, συνεπεῖα περιστάσεων πολιτικῶν καὶ ἄλλων ἀκαταστασιῶν, ἐνεκα βαρβαρικῶν ἐπιδρομῶν ἐπισυμβασῶν, ἐπαυσεν ὑπάρχουσα, καὶ ἐπὶ μακρόν παρεθόδη αὐτῆς ἡ χώρα εἰς ὀλοσχερῇ λήθην τῆς χριστιανικῆς πίστεως καὶ ὡς ἐκ τούτου εἰς πνευματικὸν σκότος. Μετὰ δ' ἑκατονταετίαν ὅλην, ἥτοι μεσοῦντος τοῦ δεκάτου αἰῶνος, ἐκ νέου ὑπερέπη τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον

1. Φωτίου τοῦ σοφωτάτου καὶ ἀγιωτάτου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Ἐπιστολαί, ἔκδοσις ὑπὸ Ἱ. Ν. Βαλέττα, ἐν Λονδίῳ 1864, σελ. 178.

einmütig vollzogenen Wiedergeburt durch das heilige Wasser führte; die Sorge der Heiligen Kirche von Konstantinopel jedoch und die Bemühung um die heilige Taufe des russischen Geschlechts hat sich weit früher gezeigt, da sie das letzte vom Herrn an die Jünger ergangene Gebot, »geht hin und macht zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes tauft« (Mt 28,29), als höchstes und heiliges anvertrautes Gut ehrfürchtig hält; sie hat keine Möglichkeit ausgelassen, auch jenes Volk aus dem Dunkel der Unwissenheit durch die heilige Taufe in die Erleuchtung zu ziehen.

So wurden zur Zeit des großen Patriarchen Photios, der sich um die Verbreitung des christlichen Glaubens in den Völkern und Nationen, die den Herrn nicht kannten, sehr bemüht hat, von dieser Heiligen und Großen Kirche die Apostel und Lehrer der Slaven, die heiligen Brüder Kyrill und Method, in das Land der Chasaren gesandt; nachdem sie die Taurische Halbinsel durchquert hatten, näherten sie sich soweit wie möglich dem Land, in dem sich die russischen Stämme ausgebreitet hatten, die die slavisches Sprache sprachen, deren Schrift nur wenig später der heilige Kyrill erfand. Wenn auch die erste Saat des christlichen Glaubens unter den Russen nicht damals von diesen heiligen Männern gesät wurde, so hat doch die Kirche von Konstantinopel nicht wesentlich nach ihnen den Russen die erste heilige Taufe gewährt. Darüber berichtet der Patriarch Photios genaustens und über jeden Zweifel erhaben in seinem enzyklischen Schreiben, das im Jahre 867 an die Patriarchen des Ostens gesandt wurde; dort hält er schriftlich fest: »Denn nicht nur dieses Volk (er meint hier das Geschlecht der Bulgaren) hat seine frühere Gottlosigkeit gegen den Glauben an Christus ausgetauscht, sondern auch das von vielen oft mit Sagen umwoben wurde und an Rohheit und Mordlust alle anderen übertreffende, sogenannte Volk der Rus', das bereits auch unter römischer Herrschaft . . . die Hände erhoben hatte. Dennoch gaben nun auch diese die heidnische und gottlose Lehre, in der sie früher erzogen worden waren, zu Gunsten der reinen und unbefleckten Religion des Christentums auf und sie, die uns noch vor kurzem plünderten und große Kühnheit gegen uns besaßen, haben sich nun mit Freude in die Rolle der Untertanen und Botschafter gefügt«. Der große Photios fährt fort: »Und so sehr ist in ihnen das Verlangen und der Eifer des Glaubens entfacht, daß sie sogar einen Bischof und Hirten angenommen und mit großem Eifer und Sorgfalt die christlichen Inhalte bereitwillig aufgenommen haben.«

Aus dem hier von diesem großen Patriarchen Gesagten wird unzweideutig bezeugt, daß die, die aus dem Geschlecht der Russen getauft wurden und einen Bischof von dieser großen Kirche Christi angenommen haben, keine anderen als die Untertanen des früheren Staates um Kiev waren, und daß offensichtlich zur Zeit des heiligen Photios in jener berühmten Stadt zum ersten Mal eine christliche Diözese gegründet wurde. Es ist zwar nicht bekannt, wie das Schicksal dieser auf russischem Boden neu gegründeten Kirche war; scheinbar hörte sie infolge der politischen Umstände und anderer Unruhen — auf Grund barbarischer Einfälle und Angriffe — auf zu existieren, und dieses Land wurde für lange Zeit in tiefes Vergessen des christlichen Glaubens und dadurch in geistige Finsternis gehüllt. Erst nach einem ganzen Jahrhundert, in der Mitte

τῆς ρωσικῆς γῆς, τὴν φορὰν ταύτην καθαψάμενον τοῦ φρονήματος τῆς εὐσεβεστάτης ἐκείνης ἡγεμονίδος Ὁλγας καὶ καθοδηγήσαν τὰ βήματα αὐτῆς εἰς τὴν ἐνδοξον Πόλιν ἡμῶν, ἔνθα ἡ Ἁγία τοῦ Χριστοῦ Μεγάλη Ἐκκλησία, διαγνοῦσα τὸν ἀνυπόκριτον αὐτῆς περὶ τὴν χριστιανικὴν πίστιν ζῆλον καὶ τὴν προαίρεσιν, προφρόνως ἐδέχθη ταύτην καί, δεόντως κατηχήσασα, ὠδήγησε τελικῶς αὐτὴν πρὸς τὴν σωστικὴν τοῦ Ἁγίου Βαπτίσματος κολυμβήθραν. Οὕτω τὸ δεύτερον ἤδη, ἡ καθ' ἡμᾶς Ἁγία Ἐκκλησία παρέσχε τοῖς Ρώσσοις τὰ σωστικά τῆς πίστεως μέσα, καὶ δι' ὅσων ἐξ αὐτῶν ἀπεδέχθησαν τὸ Βάπτισμα, ἤρχισεν ἡ ρωσικὴ γῆ κοινωνοῦσα μετὰ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἐκκλησίας. Ἡ δ' ἀξιοθαύματος καὶ χριστοφιλῆς ἐκείνη ἡγεμονίς, πρώτη ἐκ Ρώσσω ἀναδειχθεῖσα Ἁγία, οὐκ ἐπαύσατο ὑπὲρ τῆς ἁγίας πίστεως ἀγωνιζομένη, διότι, ὡς ἐν τῇ ἱερᾷ Ἀκολουθίᾳ αὐτῆς λέγεται, «ζῆλον Πνεύματος Ἁγίου ἐν καρδίᾳ λαβοῦσα, τὴν πατρικὴν ἐμίσησε κακοδοξίαν»², διό καὶ Ἰσαπόστολος ἐκλήθη. Εἰς μαρτυρίαν δέ καὶ ἀνάμνησιν διηνεκῇ τῆς ἐν τῇ πίστει ἀναγεννήσεως αὐτῆς ᾠκοδόμησε ναὸν ἐπ' ὀνόματι τῆς Ἁγίας τοῦ Θεοῦ Σοφίας τιμώμενον, κατ' ἀπομίμησιν βεβαίως τοῦ ἐν τῇ Πόλει ταύτῃ ὑπάρχοντος.

Καὶ ταῦτα μὲν οὕτως εἶχε, καὶ τὸ Πνεῦμα ἐπέχαιρεν ἐπὶ τῷ ἐπιτελεσθέντι, ἀλλ' ὡς εἴρηται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Κυρίου «εἴτα ἔρχεται ὁ διάβολος καὶ αἶρει τὸν λόγον ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν, ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν» (Λουκ. 8,12). Οἱ τὴν εὐσεβεστάτην Ἁγίαν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ θρόνῳ διαδεχθέντες, σκληροὶ καὶ παχυλοὶ τῇ καρδίᾳ τυγχάνοντες, ἐπὶ τὰ ἴδια τῆς σκολιᾶς αὐτῶν εἰδωλολατρίας ἀμαρτωλά καὶ ἀπατηλά ἐπανέκαμψαν δόγματα, καταφρονήσαντες τῶν ὅσα ἡ αὖρα τοῦ Παναγίου Πνεύματος, ἡ ἐν τῇ χώρᾳ ἐκείνῃ τόσον εὐεργετικῶς πνεύσασα, εἶχεν ἤδη ζωογονήσει.

Μακρόθυμος ὁμως ὁ Κύριος, καὶ ἡ μεγαλοθυμία Αὐτοῦ οὐκ ἀπέστη ἀπὸ τῆς γῆς ἐκείνης τῆς εὐλογημένης, ἄχρις οὗ ἡ Χάρις τοῦ τὰ πάντα καινίζοντος Πνεύματος, καὶ αὐθις ἐκεῖσε ἐπιφοιτήσασα, ἐπέλεξε νέον σκεῦος, ἐν ᾧ καὶ ἐπεδήμησε, καὶ καταργήσασα διὰ παντός τὴν τῶν εἰδώλων προσκύνησιν, ἐστερέωσε δι' αὐτοῦ τὴν ἁγίαν πίστιν εἰς αἰῶνας. Ἦν δέ νῦν τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς τοῦ Πνεύματος ὁ μέγας καὶ κραταῖός ἡγεμὼν Βλαδίμηρος, ὅστις, ζηλώσας τὴν οὐ ματαίαν, ἀλλ' ἐπαινετὴν δόξαν τοῦ Ἁγίου καὶ μεγάλου ἐκείνου εὐσεβεστάτου Βασιλέως Κωνσταντίνου τοῦ Μεγάλου, καὶ οὗτος τὸ σκότος τῷ φωτὶ ἀντήλλαξεν, ἀλλὰ καὶ τὸν ὑπ' αὐτόν λαόν, οὕτω δι' αὐτοῦ παραδειγματισθέντα, εἰς τὴν ὁδὸν τῆς σωτηρίας προσήγαγεν.

Ἐν ἔτει σωτηρίῳ ἐννεακοσιοστῷ ὀγδοηκοστῷ ὀγδῶ, πάνυ δαψιλῶς καὶ πλουσίως ἐλαμψεν ἡ τῆς τὰ πάντα ἀνακαινιζούσης καὶ ἐπὶ τὰ κρεῖττω τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων τρεπούσης καὶ τελειούσης Τρισυποστάτου Θεότητος Χάρις, καὶ κατηύγασε τὴν χώραν τοῦ γένους τῶν Ρώσσω διὰ τῆς τοῦ ἐνδόξου ἐκείνου ἡγεμόνος Βλαδιμήρου ἐπισυμβάσης μετατροφῆς, δι' αὐτῆς δέ καὶ παντός τοῦ ρωσικοῦ ἔθνους. Καίτοι ἐπιθυμῶν οὗτος ὅπως ἐγκαταλείψει τὴν ὑφ' ἧς διακατείχετο εἰδωλολατρικὴν κακοδοξίαν, ἐν τοσοῦτῳ οὐκ ἐπεδείκνυε σπουδὴν περὶ τὴν τελικὴν ἀπόφασιν, τοῦτο δέ βλέποντες οἱ σύμβουλοι αὐτοῦ, προέτρεπον αὐτόν λέγοντες: «Ἐάν ἦτο κακὸς ὁ τῶν Γραικῶν νόμος, δέν θά τόν ἡσπάζετο ἡ μάμμη σου Ὁλγα, ἥτις ἦτο σοφώτατος ἄνθρωπος»³. Τὴν συμβουλὴν αὐτῶν ταύτην ἔχων ἐν νῷ, οὐκ ἐ-

2. Ἀκολουθία τῇ 11ῃ μηνὸς Ἰουλίου.

3. Χρονικόν τοῦ Νέστορος, ἔκδοσις 1950, τόμ. 1ος, σελ. 75.

des 10. Jahrhunderts, suchte der Heilige Geist erneut das russische Land auf, indem er dieses Mal den Geist jener äußerst frommen Fürstin Olga berührte und ihre Schritte zu unserer ruhmreichen Stadt [Konstantinopel] führte, wo die Heilige und Große Kirche Christi sich ihres aufrichtigen Eifers und ihrer Absicht im Glauben bewußt war; sie empfing sie bereitwillig, wies sie in die Grundlagen des Glaubens ein und führte sie schließlich zum heilspendenden Becken der heiligen Taufe. Auf diese Weise gewährte unsere Heilige Kirche bereits das zweite Mal den Russen die rettenden Glaubensinhalte; das russische Land trat durch die, welche aus ihren Reihen die Taufe erhielten, in Gemeinschaft mit der Kirche von Konstantinopel. Jene bewundernswerte und christusliebende Fürstin, die als erste von den Russen als Heilige gefeiert wurde, hat nicht aufgehört, für den heiligen Glauben zu kämpfen, weil — wie es im Gottesdienst, der ihr zur Ehre gefeiert wird, heißt — »sie den Eifer des Heiligen Geistes im Herzen empfangend die falsche väterliche Lehre zurückgewiesen hat«; deshalb ist sie apostelgleich genannt worden. Sie ließ als Zeugnis und zum ständigen Gedächtnis an ihre Wiedergeburt im Glauben eine Kirche bauen, die durch den Namen der heiligen göttlichen Weisheit Gottes geehrt wurde — gewiß in Anlehnung an die Kirche in dieser Stadt.

In dieser Situation aber, und als sich der Geist über das Vollbrachte freute, kommt — wie es vom Herrn selbst gesagt wurde — »der Teufel und reißt das Wort aus ihren Herzen, damit sie gerettet werden ohne zu glauben« (Lk 8,12). Die, welche der Heiligen auf dem Thron folgten, waren hart und roh im Herzen und kehrten wieder zu denselben sündigen und trügerischen Grundsätzen ihrer Verderbtheit und des Götzendienstes zurück und ließen alles das außer acht, was der leichte Hauch des allerheiligsten Geistes, der in jenem Land so wohltuend wehte, bereits ins Leben gerufen hatte.

Der Herr aber ist geduldig und seine Geduld fehlte nicht in jenem gesegneten Land, bis die Gnade des alles erneuernden Geistes, die wiederum dorthin kam, ein neues Gefäß auserwählt hatte, in das sie auch einging und die Götzenanbetung vollends außer Kraft setzte; durch dieses [Gefäß] festigte sie den heiligen Glauben auf ewig. Das vom Geist erwählte Gefäß war nun der große und mächtige Fürst Vladimir, der nicht einem eitlen, sondern dem lobenswerten Ruhm jenes heiligen, großen und höchst frommen Konstantin des Großen nacheiferte; er ließ das Licht die Finsternis verdrängen und führte sein Volk, das seinem eigenem Beispiel gefolgt war, auf den Weg des Heils.

Im heilsamen Jahr 988 ist die Gnade der dreieinigen Gottheit, die alles neu macht, die Herzen der Menschen zum Besseren wendet und sie vollendet, in reichem und üppigem Glanz erschienen und das Land des Volkes der Rus' ist auf Grund des Ereignisses der Umkehr jenes ruhmreichen Vladimir erleuchtet — durch sie und durch das ganze russische Volk. Obwohl dieser die Irrlehre des Götzendienstes, der er anhaftete, zu verlassen suchte, zeigte er nicht den [nötigen] Eifer, um zu einer endgültigen Entscheidung zu kommen. Als seine Berater dies sahen, ermahnten sie ihn und sprachen: »Wenn das Gesetz der Griechen schlecht wäre, hätte es deine Großmutter Olga, die ein sehr weiser Mensch war, nicht angenommen.« Diesen Ratschlag bedenkend hat er unterbrochen die Annahme der Taufe erwogen bis nach dem Ratschlag des Herrn der

παύσατο σκεπτόμενος τὴν εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα προσέλευσιν, ἕως οὗ ἤλθεν ἡ μεγάλη στιγμή, κατὰ τὰς βουλὰς τοῦ Κυρίου. Νυμφευθεὶς οὗτος τῷ ἔτει ἐκείνῳ ἐν Χερσῶνι τὴν ἐκ Κωνσταντινουπόλεως πριγκίπισσαν Ἄνναν, ἀδελφὴν τοῦ τὰ αὐτοκρατορικά τότε κρατοῦντος σκῆπτρα Βασιλείου τοῦ Β', τυφλωθεὶς αἰφνιδίως, ὑπήκουσεν εἰς τὴν προτροπὴν τῆς συζύγου του ἵνα βαπτισθῇ, καὶ τούτου γενομένου, ἀνέβλεψε σωματικῶς τε καὶ πνευματικῶς. Εἴτα δὲ ἐβαπτίσθη καὶ ἅπας ὁ ἡγεμονικὸς οἶκος, ἐν δὲ τῷ Δνειπέρῳ ποταμῷ καὶ σύσσωμος ὁ λαὸς τοῦ Κιέβου. Ἦσαν δὲ οἱ βαπτίζοντες αὐτοὺς κληρικοί, ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Χερσῶνος καὶ οἱ μετὰ τῆς πριγκίπισσης ἐκ τῆς Βασιλίδος τῶν πόλεων ἐλθόντες, ὡς περὶ τούτου σαφῶς μαρτυρεῖ τὸ ἀρχαῖον ρωσικὸν χρονικόν⁴, ἀλλὰ καὶ ὁ σχεδὸν σύγχρονος τῶν γεγονότων ἱστορικός Γιαχιά ὁ Ἀντιοχεύς, ὅστις μάλιστα ὁμιλεῖ περὶ παρουσίας πλειόνων τοῦ ἐνὸς μητροπολιτῶν καὶ ἐπισκόπων ἐκ Κωνσταντινουπόλεως καὶ προφανῶς καὶ Χερσῶνος⁵. Ἐγένετο δὲ ἡ Βάπτισις ἐν τῷ ναῷ τοῦ Ἁγίου Βασιλείου, τῷ εὕρισκομένῳ ἐν τῇ μεγάλῃ πλατείᾳ τῆς πόλεως Χερσῶνος, λαβόντος καὶ τοῦ εὐλαβεστάτου ἡγεμόνος τὸ ὄνομα Βασίλειος.

Τῆς Βαπτίσεως τοῦ Ρωσικοῦ Ἔθνους οὕτω γενομένης, θεία δυνάμει ἱδρύται ἐν ταῦτῳ ἐν τῇ χώρᾳ ἐκείνῃ Ἐκκλησία, ἣτις μάλιστα, προϊόντος τοῦ χρόνου, ηὔξανετο ἔτι μᾶλλον. Τοῦτο χαρμοσύνης βλέπουσα καὶ πνευματικῶς ἀγαλλομένη ἡ καθ' ἡμᾶς Ἀγία τοῦ Χριστοῦ Μεγάλη Ἐκκλησία, καὶ χαίρουσα, ὡς χαίρει μήτηρ στοργικὴ καὶ φιλεῦσπλαγχος ἐπὶ τῇ προκοπῇ καὶ προόδῳ σῶφρονος θυγατρὸς, παντὶ τρόπῳ ἐμερίμνα καὶ ἐκοπία διὰ τὴν ἐπὶ τὰ βελτίω ἐξέλιξιν τῶν ἐν Ρωσσίᾳ ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων. Γινώσκουσα δ' ἐκ πείρας μακρᾶς, αἰώνων ὀλοκλήρων, ἐκ τοῦ ἔργου τοῦ φωτισμοῦ καὶ τῆς διαποιμάνσεως ἐθνῶν τε καὶ λαῶν διαφόρων, ὅτι οἱ μὲν ἐκ τῶν νεοφωτιστῶν ἀχειραγώγητοι ἀφιέμενοι, ποικίλοις πειρασμοῖς καὶ κακοδοξίαις ὑπόκεινται, τὸ δὲ τῆς ὑπεροψίας νοσηρὸν φρόνημα οὐ σπανίως παρ' αὐτοῖς ἐπιδημεῖ, ἔκρινεν ὅπως, ἐπ' ὀφέλει καὶ μόνον τῆς νεοπαгоῦς ἐν Ρωσσίᾳ Ἀγίας Ἐκκλησίας, κατατάξῃ αὐτὴν εἰς τὴν χορείαν τῶν ὑπ' αὐτὸ τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ὑποκειμένων Ἀγίων Μητροπόλεων, ἵνα τοιουτοτρόπως αὐτὴν ἐγγύς ἔχῃ καὶ παρ' ἑαυτῇ τηρήσῃ.

Καθίστησι, λοιπόν, ἐκκλησιαστικὴν κεφαλὴν ἐν Ρωσσίᾳ, τὸν Κιέβου καὶ πάσης Ρωσσίας Μητροπολίτην, ἐν τῇ πόλει τοῦ Κιέβου ἐδρεύοντα, ἐκλεγόμενον μὲν καὶ χειροτονούμενον παρὰ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἱερᾶς Συνόδου, διοικούντα δὲ τὴν ἰδίαν Μητρόπολιν κατὰ τὸ ἀρχαῖον, ἥτοι προεδρεύοντα τῆς τοπικῆς τῶν Ἐπισκόπων Συνόδου, ἣτις καὶ ἐρρυθμίζε καὶ διεχειρίζετο τὰς ἐσωτερικάς τῆς Μητροπόλεως υποθέσεις. Ταύτην τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἐν Ρωσσίᾳ τάξιν ἔχων ὑπ' ὄψει ὁ ἱστορικός τοῦ δεκάτου τετάρτου αἰῶνος, Νικηφόρος ὁ Γρηγοράς, ἔγραφε: «Τοῦτο τοίνυν τὸ ἔθνος, ἀφ' οὗ τῇ εὐσεβεὶ προσερρῇ θρησκείᾳ καὶ τῷ τῶν χριστιανῶν θεῖον ἐδέξατο Βάπτισμα, ὑφ' ἐνὶ τυποῦσθαι τέτακται καθάπαξ ἀρχιερεῖ... καὶ εἶναι τὸν πρῶτον τοῦτον ἀρχιερέα τῷ τῆς Κωνσταντινουπόλεως ὑπεύκοντα θρόνῳ, καὶ ὑπὸ τούτου τὰ νόμιμα δέχεσθαι τῆς ἀρχῆς τῆς πνευματικῆς»⁶.

Οὕτως οὖν, καθ' ὅλην τὴν χρονικὴν περίοδον ἀπὸ τοῦ ἐκχριστιανισμοῦ τοῦ κράτους τοῦ Κιέβου, ἥτοι ἀπὸ τοῦ 988 καὶ μέχρι τοῦ 1240, ὅτε τοῦτο κατελύθη, ἡρχιεράτευσαν ἐν

4. Αὐτόθι, σελ. 77.

5. Patrologia Orientalis, τόμ. 23, σελ. 423.

6. Νικηφόρου Γρηγορά, Ἱστορία, ἐκδ. I. Bekker, Bonn 1855, III, σσ. 512-513.

große Augenblick kam. Er heiratete in jenem Jahr auf Cherson Prinzessin Anna aus Konstantinopel, die Schwester von Basileios II., der damals das kaiserliche Zepter hielt. Nachdem er plötzlich erblindet war, fügte er sich dem Vorschlag seiner Gemahlin, sich taufen zu lassen. Als dies geschah, konnte er wieder leiblich und geistig sehen. Danach ließ sich auch das ganze Haus des Fürsten und das ganze Volk von Kiev wie ein Leib im Dnepr taufen. Diejenigen, die sie taufte, waren Geistliche: der Erzbischof von Cherson und die, welche mit der Prinzessin aus der kaiserlichen Stadt mitgekommen waren — wie die alte russische Chronik davon berichtet und auch der Historiker Giachias der Antiochener, der fast Zeitgenosse dieser Ereignisse war; er berichtet sogar von mehr als einem Metropoliten und von Bischöfen aus Konstantinopel und offensichtlich auch aus Cherson. Die Taufe fand in der Kirche von Sv. Vasilij, die sich auf dem großen Platz von Cherson befindet, statt; der höchst fromme Fürst erhielt den Namen des Basileios.

Nach der Taufe des Volkes der Rus' wurde durch göttliche Kraft zugleich die Kirche in jenem Land gegründet, die mit der Zeit immer größer wurde. Unsere Heilige und Große Kirche Christi sieht dies mit Zuversicht und freut sich darüber im Geiste; sie freut sich wie eine sorgende und liebevolle Mutter sich über den geistigen Fortschritt und das Vorankommen ihrer besonnenen Tochter freut; sie sorgte und mühte sich in jeder Weise um die Entwicklung der kirchlichen Angelegenheiten in Rußland zum Besseren. Aus der jahrhundertelangen Erfahrung, aus dem Werk der Taufe und der pastoralen Arbeit in verschiedenen Staaten und Völkern wohl wissend, daß, wenn die Neugetauften nicht geführt werden, sie vielen Versuchungen und Irrlehren unterliegen, und daß sie nicht selten der kranken Gesinnung des Übermuts anheimfallen, hat sie zum Nutzen der neugegründeten Heiligen Kirche in Rußland entschieden, sie in die Gemeinschaft der dem Ökumenischen Patriarchat angehörenden Metropoliten aufzunehmen, damit sie sie auf diese Weise in ihrer Nähe und unter ihrer Aufsicht hat.

Sie stellte also das kirchliche Oberhaupt in Rußland, den Metropoliten von Kiev und ganz Rußland, der seinen Sitz in Kiev hatte; er wurde zwar von der Heiligen Synode in Konstantinopel gewählt und ordiniert, leitete aber selbst seine Metropole nach dem alten Brauch, d. h. er hatte den Vorsitz der lokalen Bischofssynode inne, die sich mit den inneren Angelegenheiten der Metropole befaßte und sie regelte. Diese kirchliche Ordnung hatte der Historiker Nikephoros Gregoras vor Augen, als er schrieb: »Dieses Volk ist, nachdem es zur frommen Religion kam und die göttliche Taufe der Christen empfangt, allein einem Erzbischof unterstellt . . . und es ist der erste Erzbischof, dem der Thron von Konstantinopel zukommt, von dem er auch sein legitimes geistiges Amt hat.«

Auf diese Weise haben während des gesamten Zeitabschnittes seit der Christianisierung des Kiever Staates, d. h. von 988 bis 1240, als er aufgelöst wurde, im ganzen 23 Erzbischöfe in dieser Stadt residiert, die Vorsteher der heiligen Metropole von Kiev und ganz Rußland waren; 21 von ihnen kamen der Herkunft nach von hier und nur 2 waren Einheimische des russischen Landes. Diejenigen, die von hier dorthin geschickt wurden, waren nicht die erstbesten, sondern sorgsam ausgewählte Männer,

τῇ πόλει ταύτῃ εἴκοσι καὶ τρεῖς ἐν συνόλῳ Ἀρχιερεῖς, προκαθήμενοι τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Κιέβου καὶ πάσης Ρωσσίας, ἐξ ὧν οἱ εἴκοσι καὶ εἰς εἶχον τὴν προέλευσιν ἐντεῦθεν, καὶ μόνο δύο ἦσαν ἰθαγενεῖς ἐκ τῆς ρωσικῆς γῆς. Ἦσαν δὲ οἱ ἐντεῦθεν ἐκεῖσε ἀποστελλόμενοι οὐ τῶν τυχαίων ἄνδρες, ἀλλ' ἐπιμελῶς ἐπιλεγεγμένοι, ὑψηλῆς παιδείας καὶ ἠθους, τινὲς δὲ μάλιστα ἐξ αὐτῶν ἐτύγχανον καὶ μέλη τῆς βασιλικῆς συγκλήτου. Οὗτοι διεκρίθησαν ἐπ' ἀρετῇ καὶ παιδείᾳ, τινὰς δ' αὐτῶν καὶ ὡς Ἀγίους ἢ κοινὴ τοῦ ποιμνίου ἀνεγνώρισε καὶ ἐτίμησε συνειδήσις. Τοῦτο ἀποδεικνύει τὴν φροντίδα, ἣν περὶ τῆς Ἀγίας ἐν Ρωσσίᾳ Ἐκκλησίας εἶχεν ἡ ἐνταῦθα Μήτηρ αὐτῆς, ἀλλὰ καὶ τὴν μεγάλην μέριμναν διὰ τὴν μόρφωσιν καὶ πνευματικὴν ἀνύψωσιν τοῦ νεοφωτιστοῦ ἔθνους. Καὶ πράγματι, τοῦτο προέκοπτεν ἐν εὐσεβείᾳ καὶ ἡνδροῦτο ἐν Χριστῷ, ἀναδεικνύμενον εἰς πρότυπον εὐλαβείας καὶ δεχόμενον εὐπειθῶς τὰς συμβουλὰς καὶ νοουθεσίας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, κατὰ τὰς ἐκάστοτε προκυπτούσας ἀνάγκας.

Ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν, κρίμασιν οἷς οἶδε Κύριος, κατάλυσιν τοῦ κραταιοῦ κράτους τοῦ Κιέβου, ἥτοι μετὰ τό ἔτος 1240, ὅτε ἡ χώρα ἐγνώρισε τὴν ξενικὴν κατοχὴν, καὶ τὰ τῆς Ἐκκλησίας προβλήματα ἠδξήθησαν καὶ ἐπολλαπλασιάσθησαν, καὶ αὐθις ἡ στοργικὴ φροντίς τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως οὐκ ἀπέλιπε τὴν Ἀγίαν Ἐκκλησίαν τῆς Ρωσσίας. Ἐπιμόνως καὶ μετὰ πάσης προσπαθείας ἐφρόντισεν ἡ Μήτηρ Ἐκκλησία ὅπως διατηρηθῇ ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐνότης τῆς Ρωσσίας καὶ μὴ, ἔνεκα τῶν δυσχερῶν καὶ περιπλόκων καταστάσεων καὶ διχοστασιῶν, διαιρεθῇ ἡ μία καὶ ἐνιαία Ρωσικὴ Μητρόπολις. Τῆς δ' ἐκκλησιαστικῆς ἐνότητος οὕτως διατηρουμένης, ἐξησφαλίζετο παραχρῆμα καὶ ἡ κρατικὴ καὶ ἐθνικὴ ἐνότης τῆς μεγάλης ταύτης χώρας, εἰς τρόπον ὥστε, ὅτε ἡ μεγάλη Ἡγεμονία τῆς Μόσχας συνεκέντρωσεν ὑπὸ τὴν ἰσχύν αὐτῆς ἀπάσας τὰς ρωσικὰς ἡγεμονίας, ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐνότης τῆς χώρας παρείχετο πλήρως τὰς προϋποθέσεις διὰ τὴν διαμόρφωσιν τῆς ἐνιαίας κραταιᾶς αὐτοκρατορίας. Τοῦτο προῖδουσα ἡ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Ἱερὰ Σύνοδος, ἥδη ἀπὸ τοῦ ἔτους 1354 ἐνέκρινε καὶ ἐπεκύρωσε τὴν μεταφορὰν τῆς ἑδρας τοῦ Μητροπολίτου Ρωσσίας ἀπὸ τοῦ Κιέβου εἰς τὴν παρὰ τὴν Μόσχαν πόλιν Βλαδίμηρον, ἔνθα εἶχεν ἥδη ἀπὸ μακροῦ ἐγκατασταθῇ ὁ ἐκ Γραικῶν Μητροπολίτης Μάξιμος.

Κατὰ τὴν νέαν ταύτην περίοδον τοῦ βίου αὐτῆς, ἡ Ρωσικὴ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία ἐγνώρισε ἀνθησιν τῆς πνευματικῆς ζωῆς καὶ ἄνοδον ἀξιοθαύμαστον, ἐκδηλουμένης ἐν τοῖς παραδείγμασι τῆς ἀγιότητος τοῦ βίου ἐκλεκτῶν αὐτῆς ἱεραρχῶν καὶ μοναχῶν ἡγεμόνων τε καὶ ἐτέρων λαϊκῶν, ὡς καὶ ἐν τῇ λατρείᾳ καὶ τῇ ἐκκλησιαστικῇ τέχνῃ. Ἀλλὰ καὶ εἰς τοῦτο οὐ μικρὰ παραμένει ἡ μερίς τῆς τε Μητρός Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν προκαθημένων αὐτῆς Πατριαρχῶν, οἵτινες ἀόκνως ἐμερίμνων διὰ τὴν πνευματικὴν κατάρτισιν καὶ τὴν ὡς οἶόν τε ἀρτίαν ὀργάνωσιν τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας. Δέον δ' ὅπως ἐν προκειμένῳ ἰδιαίτερος μνημονευθῶσι τὰ ὀνόματα τῶν μεγάλων ἐκείνων Πατριαρχῶν, τῶν κατὰ τὴν δεκάτην τετάρτην ἑκατονταετίαν τὸν θρόνον τοῦτον κοσμησάντων, Φιλοθέου, Καλλίστου, Νεΐλου καὶ Ἀντωνίου, οἵτινες μετὰ πολλῆς ὑπομονῆς καὶ πατρικῆς ἀγάπης, παρὰ πᾶσαν δυσχέρειαν καὶ ἀντιξοότητα, ἐξησφάλισαν τὴν διατήρησιν τῆς ἐνότητος τῆς ἐν Ρωσσίᾳ Ἐκκλησίας καὶ τὴν ἐξομάλυνσιν λίαν περιπλόκων καταστάσεων. Συγχρόνως ἐμερίμνησαν καὶ διὰ τὸν πνευματικὸν καταρτισμὸν τοῦ ρωσικοῦ ποιμνίου, διατηροῦντες στενὴν πνευματικὴν σχέσιν μετὰ τῶν Μητροπολιτῶν τῆς Ρωσσίας καὶ χειραγωγοῦντες αὐτοὺς κατὰ τό δέον. Ἰδιαίτερος ὅλως ὁ ἐπὶ ἀγιότητι καὶ παιδείᾳ διακριθεὶς δια-

die eine hohe Bildung und moralische Gesinnung aufwiesen; einige von ihnen waren sogar Mitglieder des kaiserlichen Senats. Diese haben sich durch ihre Tugend und Bildung ausgezeichnet, einige wurden vom gemeinschaftlichen Bewußtsein des Kirchenvolkes anerkannt und geehrt. Dies offenbart die Sorge, die die hiesige Mutterkirche um die Heilige Kirche in Rußland hatte, aber auch die intensive Bemühung um die Bildung und den geistigen Aufstieg der neugetauften Nation; tatsächlich machte sie Fortschritte in ihrer Frömmigkeit und erstarkte in Christus, indem sie sich als Vorbild der Frömmigkeit erwies und bereitwillig den Rat und die Ermahnungen des Ökumenischen Patriarchats in den jeweiligen Situationen annahm.

Aber auch nach der Auflösung des mächtigen Kiever Staates — Christus nur kennt die Gründe — nach 1240, als das Land sich unter fremder Besatzung sah, und als die Probleme der Kirche zunahmen und größer wurden, ist wiederum die Fürsorge der Kirche von Konstantinopel um die Heilige Kirche von Rußland nicht ausgeblieben. Inständig alles versuchend hat die Mutterkirche dafür gesorgt, daß die kirchliche Einheit von Rußland aufrechterhalten und die eine und geeinte russische Metropole durch die widrigen und verworrenen Um- und Aufstände nicht geteilt wurde. Indem sie so die kirchliche Einheit bewahrte, ist auch die staatliche und nationale Einheit dieses großen Landes aufrechterhalten worden, in der Weise, daß, als das große Fürstentum von Moskau die ganzen russischen Fürstentümer unter seine Herrschaft sammelte, die kirchliche Einheit des Landes alle Voraussetzungen für die Bildung des geeinten mächtigen Zarentums gewährte. Dies vorausschauend hatte die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats bereits seit 1354 die Verlegung des Sitzes des Metropoliten von Kiev in die Stadt Vladimir bei Moskau beschlossen und durchgeführt; dorthin, wo der Metropolit Maksim Grek seit langem residierte.

Während dieser neuen Periode ihres Lebens hat die russische Orthodoxe Kirche eine Blüte ihres spirituellen Lebens und einen bewundernswerten Aufstieg erfahren, die sich in der beispielhaften für die Heiligkeit des Lebens auserwählter Hierarchen, Mönche, Fürsten und anderer Laien zeigte, sowie in der Frömmigkeit und in der kirchlichen Kunst. Aber auch hierbei fällt der Anteil der Mutterkirche von Konstantinopel und der ihr vorstehenden Patriarchen nicht gering aus, die sich unermüdlich um die geistige Ausrichtung und die möglichst unversehrte Organisation der russischen Kirche sorgte. An dieser Stelle muß besonders der Namen jener großen Patriarchen gedacht werden, die im 14. Jh. diesen Thron schmückten: Philotheos, Kallistos, Neilos und Antonios, die mit Geduld und Vaterliebe, trotz aller Schwierigkeiten und Widrigkeiten, die Wahrung der Einheit der Kirche in Rußland und die Normalisierung der äußerst verworrenen Umstände bewirkten. Zugleich setzten sie sich für die geistige Ausrichtung des russischen Kirchenvolkes ein, indem sie eine geistige Beziehung zu den Metropoliten in Rußland hielten und sie führten, wenn es nötig war. Besonders der an Heiligkeit und Bildung als höchst herausragend angesehene Patriarch Philotheos Kokkinos hat ihr Werk unterstützt, indem er die hervorstechenden Metropoliten von Rußland, die heiligen Aleksej und Kiprian, geistig entsprechend führte,

πρεπής ἐν πατριάρχαις Φιλόθεος ὁ Κόκκινος, καταλλήλως χειραγωγῶν πνευματικῶς τοὺς λαμπροὺς Μητροπολίτας Ρωσσίας Ἁγίους Ἀλέξιον καὶ Κυπριανόν, ἐνίσχυσε μεγάλως τὸ ἔργον αὐτῶν, εἰς τρόπον ὥστε ἡ ἐποχὴ τῆς ὑπ' αὐτῶν διαποιμάνσεως τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσσίας, νά ἀποτελῇ λαμπράν τῆς ἱστορίας αὐτῆς σελίδα.

Κατὰ ταύτην τὴν περίοδον ἀνεφάνη, ὑπὸ τῆς Χάριτος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος προβληθεῖς, ὁ λαοφιλέστερος Ἅγιος τοῦ Ρωστικοῦ λαοῦ, ὁ ὅσιος μοναχὸς Σέργιος Ραδονέζσκυ, ὅστις διετήρει στενοὺς πνευματικὺς δεσμοὺς μετὰ τοῦ Ἁγίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Φιλοθέου, κατὰ σύστασιν τοῦ ὁποῖου καὶ ἐπανεισήγαγε τὸ ἀπὸ αἰῶνος ἐκλείψαν ἐν Ρωσσίᾳ κοινοβιακόν ἐν τῷ μοναχισμῷ σύστημα, εἰς τὴν ἐδραΐωσιν τοῦ ὁποῖου, ἐν συνεχείᾳ, ἐστήριξεν αὐτόν προφρόνως καὶ ὁ Πατριάρχης Κάλλιστος. Οὐχ ἦττον ὁμως, φροντίσι καὶ προτροπαῖς τοῦ Πατριάρχου Νείλου, εἰσῆχθη ὁ κοινοβιακὸς μοναχισμὸς καὶ ἐν τῇ παρά τῇ πόλει Ψκῶφ Μονῇ Σνέκα Γκόρα ὑπὸ τοῦ ἐν αὐτῇ Ἀρχιεπισκόπου Σούζδαλ Διονυσίου. Οὕτως ἡ Κωνσταντινούπολις ἀπέβη ἡ ἀφετηρία τῆς ἀνανέωσης τῆς μοναστικῆς πνευματικότητος ἐν Ρωσσίᾳ κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα, περὶ τούτου δέ πρὸς τοῖς ἄλλοις ἐπιμαρτυρεῖ τὸ γεγονός ὅτι κατὰ τὴν ἐποχὴν ταύτην Ρῶσσοι μοναχοὶ διεβίουν ἐν ταῖς μοναῖς τῆς Πόλεως ταύτης, ὡς ὁ διαπρεπής ἡγούμενος Ἀθανάσιος Βυσότσκυ, ὁστις, μετὰ παραμονὴν εἰκοσαετίας ὅλης ἐν τῇ Μονῇ τῆς Περιβλέπτου, ἐπανέκαμψεν εἰς τὰ ἴδια, εἰσαγαγὼν εἰς τὴν Ρωσσίαν καὶ τὸ ἐν τῇ Βασιλευούσῃ τότε ἐν χρήσει Ἐκκλησιαστικόν Τυπικόν.

Διὰ τοῦ μεταφραστικοῦ ἔργου αὐτοῦ, ἐπιτελεσθέντος ἐν τῇ πόλει ἡμῶν, καθὼς καὶ διὰ τοῦ πλουσίου ἐκκλησιαστικοῦ καὶ λειτουργικοῦ ἔργου τοῦ διαπρεποῦς Μητροπολίτου Ρωσσίας Κυπριανοῦ, ἡγαπημένου μαθητοῦ καὶ ὑποτακτικοῦ τοῦ Πατριάρχου Φιλοθέου τοῦ Κοκκίνου, μετελαμπαδεύθησαν εἰς τὴν Ρωσσίαν αἱ ζωογόνοι ροπαὶ τῆς ἡσυχαστικῆς πνευματικότητος, αἵτινες, κατὰ κοινὴν ὁμολογίαν, μεγάλως ὠφέλησαν τὴν πνευματικὴν τῆς χώρας ταύτης πρόοδον. Οἱ φορεῖς τῶν πνευματικῶν τούτων τάσεων ἐπέδρασαν καὶ ἐπὶ τῶν μεγάλων εἰκονογράφων, Θεοφάνους τοῦ Γραικοῦ, τοῦ ἐντεῦθεν ὀρμηθέντος, καὶ τοῦ Ρώσσου μαθητοῦ αὐτοῦ Ἀνδρέου Ρουμπλιῶφ, ὧν τὸ ἔργον ἀποτελεῖ ἔκφρασιν ὑψηλοτάτης πνευματικῆς ἀνατάσεως καὶ μνημεῖον πολυτιμότατον τοῦ παγκοσμίου πολιτισμοῦ. Ἀργότερον εἰς τὴν χορείαν τῶν σπουδαίων ἐν Ρωσσίᾳ προσώπων συγκατελέχθη καὶ ὁ διαπρεπέστατος Ἀγιορείτης μοναχὸς Μάξιμος ὁ Γραικός, οὗτινος τὸ τεράστιον συγγραφικόν καὶ διδακτικόν ἔργον ἤνοιξε νέους ὀρίζοντας εἰς τοὺς πνευματικὺς προσανατολισμοὺς τῶν Ρώσσω.

Ἡ ἀγαστὴ καὶ θεάρεστος αὕτη σχέσις στοργικῆς μητρός καὶ φιλοστόργου θυγατρὸς ἐπὶ αἰῶνας διήρκεσε καὶ ἀπέβη, ὡς ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων ἐφάνη, λίαν ἐπωφελὴς διὰ τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ρωσσίας, δοθέντος ὅτι οἱ ἐκ Κωνσταντινουπόλεως ἀφορμώμενοι Μητροπολίται Ρωσσίας ἦσαν καὶ τὰ πλέον πεπαιδευμένα πρόσωπα ἐν τῇ χώρᾳ ταύτῃ, διὰ δέ τοῦ ἐκεῖσε ἀσκηθέντος ποιμαντικοῦ ἔργου αὐτῶν συνετέλεσαν εἰς τὴν ἐπὶ στερρῶν βάσεων διοργάνωσιν τῆς Ἐκκλησίας, ὡς καὶ εἰς τὴν κατ' ὀρθὸν τρόπον προαγωγὴν τῶν ἐνδογενῶν παρά τοῖς Ρώσσοις πνευματικῶν ἀρετῶν καὶ τῆς βαθείας αὐτῶν εὐσεβείας. Ἀλλὰ, παρά ταῦτα, συνεπεῖα παρεξηγήσεων καὶ κακῆς πληροφορήσεως τῶν ἀδελφῶν Ρώσσω περὶ τὰ παρά τῷ Οἰκουμενικῷ Πατριαρχεῖῳ συμβαίνοντα, δυστυχῶς ἡ σχέσις αὕτη ἀπὸ τοῦ ἔτους 1448 ἐγνώρισεν ἀλλαγὴν τινα, ἐκδηλωθεῖσαν ἐν τῇ οἰονεὶ ἀπὸ μέρους αὐτῶν ἐγκαταλείψει

so daß die Zeit, in der sie die russische Kirche geführt haben, ein glänzendes Kapitel ihrer Geschichte wurde.

Während dieser Zeit hat der heilige Sergij Radonezkij, durch die Gnade des Heiligen Geistes hervorgetreten, als der beim Volk beliebteste Heilige der russischen Nation, gewirkt; dieser hielt enge Beziehungen zum heiligen Patriarchen von Konstantinopel Philotheos, auf dessen Rat hin er wieder die vor einem Jahrhundert in Rußland aufgegebene Ordnung des koinobitischen Mönchtums einführte und für dessen Festigung der darauffolgende Patriarch Kallistos bereitwillig eintrat. Nicht zuletzt durch die Bemühungen und Anregungen des Patriarchen Neilos hat das koinobitische Mönchtum auch im Kloster Snetogorskij bei Pskov durch den darin [residierenden] Erzbischof Dionisij von Suzdal' Eingang gefunden. So war Konstantinopel der Ausgangspunkt der Erneuerung der monastischen Spiritualität im 14. Jh. in Rußland; davon zeugt u. a. auch die Tatsache, daß in dieser Zeit russische Mönche in den Klöstern von Konstantinopel lebten, wie der herausragende Abt Afanasij Visočkij, der nach seinem 21jährigen Aufenthalt im Peribleptou-Kloster zurückkehrte und in Rußland das damals auch in der Kaiserstadt gebräuchliche kirchliche Typikon einführte.

Durch seine Tätigkeit als Übersetzer, die er in unserer Stadt ausgeübt hatte, sowie durch das reiche kirchliche und liturgische Werk des bedeutenden Metropoliten von Rußland Kiprian, des geliebten und folgsamen Schülers des Patriarchen Philotheos Kokkinos, sind die lebensspendenden Impulse der hesychastischen Spiritualität nach Rußland verpflanzt worden und haben nach allgemeiner Auffassung dem geistigen Fortschritt dieses Landes sehr genützt. Die Träger dieser spirituellen Richtungen haben auch die großen Ikonographen Theophanes den Griechen, der von hier stammte, und seinen Schüler Andrej Rublëv beeinflusst, deren Werk der Ausdruck höchster spiritueller Hingabe ist, das ein höchst kostbares kulturelles Denkmal von internationaler Bedeutung darstellt. Später wurde auch der Athosmönch Maksim Grek in den Chor der bedeutenden Männer in Rußland aufgenommen, dessen gewaltiges schriftstellerisches und erzieherisches Werk den spirituellen Orientierungen der Russen neue Horizonte eröffnete.

Die bewundernswerte und gottgefällige Beziehung zwischen der sorgenden Mutter und der liebevollen Tochter hielt mehrere Jahrhunderte an und erwies sich, wie den Ereignissen selbst entnommen werden konnte, als sehr nützlich für die Kirche von Rußland, geht man davon aus, daß die aus Konstantinopel stammenden Metropoliten von Rußland auch die Personen mit dem höheren Bildungsstand in diesem Land waren; sie haben durch ihr dort ausgeübtes pastorales Amt dazu beigetragen, daß die Organisation der Kirche auf sicherem Boden stand und daß die von den Russen hervorgebrachten geistigen Tugenden und ihre tiefe Frömmigkeit in der richtigen Weise gefördert wurden. Dennoch erfuhr aber leider diese Beziehung, infolge von Mißverständnissen und falscher Informationen an die russischen Brüder über die Ereignisse um das Ökumenische Patriarchat seit dem Jahr 1448 eine Änderung, die sich darin äußerte, daß gewissermaßen der Brauch, den in Konstantinopel gewählten und ordinierten Metropoliten von Rußland anzunehmen, von ihrer Seite aufgegeben wurde.

τῆς ἀρχῆς τῆς ἀποδοχῆς Μητροπολίτου Ρωσσίας ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκλεγομένου καί χειροτονουμένου. Παρά δέ τό γεγονός ὅτι ἡ πρᾶξις αὕτη μόνον λύπης πρόξενος ἡδύνατο νά εἶναι διὰ τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον, ἅτε διακόψασα παράδοσιν αἰώνων ὀλοκλήρων, ἐν τοσούτῳ οὔτε τήν προτέραν ἀγάπην ἀλλ' οὔτε καί τό μονίμως στοργικόν ἐνδιαφέρον τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας πρὸς τήν ἐν Ρωσσίᾳ πεφιλημένην θυγατέρα ἀπῆλειπεν.

Δέν ἔπαυσεν ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία οὐδ' ἐπὶ στιγμὴν ἀγρύπνῳ ὀφθαλμῷ καί ὥτι πληροφορουμένη τά ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ρωσσίας συμβαίνοντα καί μετ' ἀγωνίας νά παρακολουθῇ καθ' ὅλον τόν δέκατον ἕκτον καί δέκατον ἑβδομον αἰῶνα τὰς ἐξελίξεις ἐν τῇ Δυτικῇ ἰδίᾳ Ρωσσίᾳ, ἔνθα ἡ Ὁρθοδοξία ἐχειμάζεται καί ἐξετίθεται εἰς πλῆθος κινδύνων. Οὐχί ἅπαξ ἤλθεν ἀρωγός καί προστάτης τῶν ἐν τῇ περιοχῇ ὑπὲρ τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς Ὁρθοδοξίας ἀγωνιζομένων, εἴτε διὰ τῆς δημιουργίας Ὁρθοδόξων Ἀδελφοτήτων καί τῆς πνευματικῆς στηρίξεως αὐτῶν, εἴτε διὰ τῆς ἰδρύσεως Πατριαρχικῶν καί Σταυροπηγιακῶν Μοναστηρίων, ἐν οἷς ἐκαλλιεργεῖτο καί διεσώζετο ἡ Ὁρθόδοξος παράδοσις. Αἱ σχέσεις τῆς Ρωσσίας μετὰ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου κατὰ τήν μνημονευθεῖσαν περίοδον, ἀλλά καί μετέπειτα, ἀποτελοῦν τεράστιον ἱστορικόν κεφάλαιον, πλῆρες σελίδων δεσμῶν θερμῶν καί ἀδελφικῶν. Ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία δέν ἔπαυσε ποδηγετοῦσα πνευματικῶς τήν Ρωσσικήν, προσφέρουσα αὐτῇ συμπαράστασιν καί βοήθειαν, ἐκ μητρικῆς καρδίας πηγάζουσα καί ἐρειδομένην εἰς πείραν καί γνώσεις αἰώνων ὀλοκλήρων.

Ὅτε δέ ἐπέστη ὁ καιρός, καί τό Ρωσσικόν κράτος, μεγαλυνθέν καί αὐξήσαν, ἔφθασεν εἰς ὄριον καί ἡλικίαν, καθ' ἣν ἐδικαιοῦτο ἰδεῖν καί τήν ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς πράγμασι δόξαν αὐτοῦ διὰ τῆς ἀνυψώσεως τῆς ἱερᾶς Μητροπόλεως Μόσχας εἰς τάξιν Πατριαρχείου, ἡ ἀκολουθηθεῖσα ὁδός, ὡς ἔδει νά ἀναμένηται εἰς τήν περίπτωσιν ταύτην, ἦτο ἡ πρὸς τήν Μητέρα καί τροφόν ὁδηγοῦσα, διό καί εὐπειθῶς ἐζητήθη ὁ προβιβασμός, κατὰ τό πρέπον, ἀπό τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, τῆς καί μόνης ἀρμοδίας ἐκχωρήσαι τήν χειραφώτησιν καί ἀνυψῶσαι τήν Ρωσσικήν Ἐκκλησίαν. Οὐκ ἐκώφευσε δέ ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία εἰς τό αἶτημα τοῦτο, καί ἐχώρησεν εἰς τήν κατάστασιν Πατριάρχου ἐν Ρωσσίᾳ ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας ὁ Β', διὰ τοῦ Συνοδικοῦ Τόμου τῆς 12ης Φεβρουαρίου 1593, ἔχων συμφώνους εἰς τήν πρᾶξιν αὐτοῦ ἐκείνην καί τοὺς λοιποὺς Μακαριωτάτους Πατριάρχας τῆς Ἀνατολῆς. Ὡρίζε δέ ὁ Πατριαρχικός ἐκεῖνος Τόμος ὅπως: «Τόν θρόνον τῆς εὐσεβεστάτης καί ὀρθοδόξου πόλεως Μοσκόβου εἶναι τε καί λέγεσθαι Πατριαρχεῖον, διὰ τό βασιλείας ἀξιοθῆναι παρά θεοῦ τήν χώραν ταύτην, πᾶσάν τε Ρωσσίαν καί τὰ ὑπερβόρεια μέρη ὑποτάσσεσθαι τῷ Πατριαρχικῷ θρόνῳ Μοσκόβου καί πάσης Ρωσσίας... ἀδελφόν τε εἶναι καί λέγεσθαι τῶν ὀρθοδόξων πατριαρχῶν μετὰ ταύτης τῆς ἐπωνυμίας, ὁμοταγῇ καί σύνθρονον, ἴσόν τε τῇ τάξει καί τῇ ἀξίᾳ ἐπιγράφεσθαι τε καί ὑπογράφεσθαι κατὰ τήν συνήθειαν τῶν ὀρθοδόξων πατριαρχῶν, Πατριάρχης Μοσκόβου καί πάσης Ρωσσίας καί τῶν ὑπερβορείων μερῶν»⁷.

Ἀνυψωθέντος οὕτω τοῦ θρόνου τῆς Μόσχας εἰς Πατριαρχεῖον, ἡ Ἀγία ἐν Ρωσσίᾳ Ἐκκλησία νομίμως ἐχειραφετήθη ὑπὸ τῆς Μητρὸς Ἀγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας, ἀλλ' ὅμως, καίτοι ἐνεγράφη εἰς τήν τῶν Πατριαρχείων τάξιν, οὐκ ἐπαύσατο ἀπονέμουσα τῇ Μητρί Ἐκκλησίᾳ τήν πρέπουσαν τιμὴν, δεχομένη πάντοτε ἐξ αὐτῆς πρόθυμον

7. Κ. Ν. Σάθα, Βιογραφικόν σχεδιάσμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β', ἐν Ἀθήναις 1870, σσ. 88-89.

Trotz der Tatsache, daß diese Handlung nur Bote des Leids für das Ökumenische Patriarchat sein konnte, da sie die Tradition ganzer Jahrhunderte unterbrach, hat sie weder die frühere Liebe noch die bleibende fürsorgliche Anteilnahme der großen Kirche an der geliebten Tochter von Rußland beendet.

Die große Kirche Christi hat auch nicht für einen Moment aufgehört, mit wachsenden Augen und Ohren sich über die Ereignisse der Kirche in Rußland zu informieren und die Entwicklungen während des ganzen 17. und 18. Jahrhunderts besonders im westlichen Rußland, wo diese schwere Zeiten durchmachte und vielen Gefahren ausgesetzt war, mit innerer Anspannung zu verfolgen. Nicht auf einmal kam der Helfer und Beschützer die in dieser Gegend für die Kirche und die Orthodoxie kämpften, sei es durch die Bildung orthodoxer Bruderschaften und ihrer geistigen Unterstützung, sei es durch die Gründung von Patriarchats- und Kreuzes-Klöstern, in denen die orthodoxe Tradition gepflegt und bewahrt wurde. Die Beziehungen Rußlands zum Ökumenischen Patriarchat während des erwähnten Zeitabschnitts, aber auch später, stellen ein historisches Kapitel dar, dessen Seiten angefüllt sind mit herzlichen und brüderlichen Beziehungen. Die Große Kirche Christi hat nicht aufgehört, die Russische geistig zu führen, ihr Hilfe und Beistand zu gewähren, der in ihrem mütterlichen Herz gegründet ist und auf Erfahrungen und dem Wissen ganzer Jahrhunderte beruht.

Als aber die Zeit kam und der russische Staat, nachdem er gewachsen und zahlreich geworden war, die Reife des Alters erlangte, nach der er das Recht hatte, seinen Glanz auch in kirchlichen Angelegenheiten durch die Erhöhung der heiligen Metropole von Moskau zum Rang des Patriarchats zu sehen, führte der befolgte Weg - wie es in diesem Fall zu erwarten war - zur Mutter und zur Ernährerin; deshalb wurde bereitwillig und in geziemender Weise die Große Kirche Christi um die Aufwertung ersucht, da diese allein berechtigt war, die Freistellung und die Erhöhung der russischen Kirche zu gewähren. Die große Kirche hatte ihre Ohren vor diesem Gesuch nicht verschlossen, und Patriarch Jeremias II. gewährte durch den »Synodikos Tomos« vom 12. Februar 1593 im Einklang mit den übrigen Allerseligsten Patriarchen des Ostens die Errichtung eines Patriarchats in Rußland. Jener Tomos des Patriarchats bestimmt: »Der Thron der höchst frommen und orthodoxen Stadt Moskau ist und wird Patriarchat genannt, weil dieses Land von Gott des Kaisertums für würdig befunden wurde; ganz Rußland und die Gegenden im äußersten Norden sind dem Patriarchatsstuhl von Moskau und ganz Rußland unterstellt. . . Er ist und wird mit diesem Titel Bruder der orthodoxen Patriarchen genannt — gleichrangig und ebenbürtig; auf Grund der Gleichrangigkeit und der Würde darf er nach der Gewohnheit der orthodoxen Patriarchen, mit ›Patriarch von Moskau und ganz Rußland und den Gegenden im äußersten Norden‹ unterschreiben.«

Indem auf diese Weise der Thron von Moskau zum Patriarchat erhoben wurde, ist die Heilige Kirche in Rußland rechtlich von der Mutterkirche, der Heiligen und Großen Kirche Christi, freigestellt worden; sie hat dennoch, obwohl sie in den Rang der Patriarchate aufgenommen wurde, nicht aufgehört, der Mutterkirche die geziemende Ehre zu Teil werden zu lassen, indem sie stets deren bereitwillige Hilfe und Unterstüt-

βοήθειαν καί συμπαράστασιν ἐν τε τοῖς κανονικοῖς καί ἐν τοῖς πνευματικοῖς ζητήμασι. Τοῦτο δέ τρανῶς ἐφάνη ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ περικλεοῦς Πατριάρχου Μόσχας Νίκωνος, ὁστίς, ἐν τῇ προσπαθείᾳ αὐτοῦ διὰ τὴν κάθαρσιν τῶν λειτουργικῶν βιβλίων τῆς Ρωστικῆς Ἐκκλησίας ἐκ τῶν εἰς αὐτὰ παρεισφρυσάντων κατὰ τὴν ροὴν τοῦ χρόνου λαθῶν, καί διὰ τὴν ἐξύψωσιν τοῦ πνευματικοῦ ἐπιπέδου αὐτῆς, καί πάλιν πρὸς τὸ καθ' ἡμᾶς κλίμα ἐστράφη, πολλὴν ἐντεῦθεν δεχθεὶς τὴν βοήθειαν.

Ἄλλ' ἢ εἰς τὸ διηνεκές ὑπάρχουσα ἐν Ρωσσίᾳ συναίσθησις, ὅτι ἡ Ἐκκλησία Κωνσταντινουπόλεως τυγχάνει Μήτηρ τῇ Ρωσικῇ, ἐφάνη καί κατὰ τὴν ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος Πέτρου τοῦ Μεγάλου κατάργησιν τοῦ Ρωσικοῦ Πατριαρχείου καί τὴν ὑποκατάστασιν αὐτοῦ ὑπὸ τῆς Ἀγιωτάτης Συνόδου, ὁπότε οὗτος, δικαιολογῶν καταλλήλως τὴν πράξιν αὐτοῦ, ἅτε ἐξ ἀδηρίτου ἀνάγκης ὑπαγορευθεῖσαν, ἔσπευσεν ἀμέσως ἵνα ζητήσῃ τὴν ἀναγνώρισιν αὐτῆς ὑπὸ τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Κατακλείων δέ τὸ πρὸς τὸν Πατριάρχην Ἱερεμίαν τὸν Γ' γράμμα αὐτοῦ ἔγραφε: «Διατελοῦμεν πάντοτε τῆς Ὑμετέρας Παναγιότητος, τοῦ κατὰ Πνεῦμα Πατρός καί Ἀνωτάτου Οἴκουμενικοῦ Ἀρχιποιέμενος ὁ κατὰ πνεῦμα υἱός καί πρόθυμος». Προσέτι παρεκάλει, ὅπως μὴ ἄρνηθῇ τὸ Πατριαρχεῖον εἰς τὰ μέλη τῆς Ἀγιωτάτης Συνόδου «ὁποῖαν δὴ τινα καλὴν συμβουλὴν πρὸς ὄφελος καί κρεῖττονα οἰκονομίαν τῆς Ἐκκλησίας»⁸. Ἀλλὰ καί ἐν τοῖς μετέπειτα χρόνοις, αἱ σχέσεις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσσίας μετὰ τῆς καθ' ἡμᾶς Μεγάλης Ἐκκλησίας ὑπῆρξαν στεναὶ καί ἀδελφικαί, ἐν πνεύματι Χριστοῦ καί ἀγάπης ἀληθοῦς, ἐν κατανοήσει ἀμοιβαίᾳ, ἐν συμπαθείᾳ δέ βαθυτάτῃ, εἰ καί ποτε, κατὰ παραχώρησιν τοῦ δικαιοκρίτου Θεοῦ, εὐρέθησαν αὗται ἀμφότεροι χειμαζόμενοι.

Σήμερον δέ, πανηγυρίζοντες καί ἡμεῖς ἐν χαρᾷ πολλῇ καί συγχαίροντες ἅμα ἐπὶ τῇ συμπληρώσει χιλίων ὧλων ἐνιαυτῶν ἀπὸ τὴν λαμπρᾶς ἐκείνης καί θεοδότου ἡμέρας τῆς Βαπτίσεως τοῦ Ρωσικοῦ Ἔθνους, στρέφομεν τὰ τῆς ψυχῆς ἡμῶν ὄμματα πρὸς τὸν ἐν οὐρανοῖς Πατέρα τῶν ὧλων, εὐχαριστοῦντες Αὐτῷ ἐπὶ ταῖς πλουσίαις Αὐτοῦ δωρεαῖς διὰ τὸ μεγαλυνθῆναι καί δοξασθῆναι τὴν Ἀγίαν τῆς Ρωσσίας Ἐκκλησίαν, ἀναπέμποντες Αὐτῷ δέησιν ὑπὲρ στερεώσεως τῆς ἀγίας καί ἀμωμήτου πίστεως τῶν Ρώσσων ἡμῶν ἀδελφῶν καί διαφυλάξεως ἐν εἰρήνῃ, μακράν πάσης θλίψεως καί δοκιμασίας, τοῦ ἀγαπητοῦ Ἀδελφοῦ καί συλλειτουργοῦ ἡμῶν Προκαθημένου αὐτῆς καί πάντων τῶν ἁγίων ἀδελφῶν Ἀρχιερέων, τῶν εὐλαβεστάτων ἱερέων, τῶν ὁσιωτάτων μοναχῶν καί παντός τοῦ χριστωνύμου καί εὐσεβοῦς πληρώματος αὐτῆς.

Ἐν Φαναρίῳ, ἐν τοῖς Πατριαρχείοις, τῇ 28ῃ Φεβρουαρίου 1988

† Ὁ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, διάπυρος πρὸς Θεόν εὐχέτης.

† Ὁ Χαλκηδόνης Μελίτων, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.

† Ὁ Χαλδίας Κύριλλος, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.

† Ὁ Ροδοπόλεως Ἱερώνυμος, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.

† Ὁ Ἰμβρου καί Τενέδου Φώτιος, ἐν Χριστῷ εὐχέτης.

zung in kanonischen und geistigen Angelegenheiten angenommen hat. Dies wurde besonders während der Amtszeit des bedeutenden Patriarchen von Moskau Nikon deutlich, der in seinem Versuch, die liturgischen Bücher der Russischen Kirche von den im Laufe der Zeit angesammelten Fehlern zu reinigen und ihren geistigen Rang zu erhöhen, sich wieder an uns gewandt hat und von hier große Unterstützung erfuhr.

Das aber beständig in Rußland vorhandene Bewußtsein, daß die Kirche von Konstantinopel Mutter der russischen ist, wurde auch unter der Herrschaft von Zar Peter offenbar, der das große russische Patriarchat absetzte und es durch den Heiligen Synod ersetzte; seine Handlung entsprechend rechtfertigend, da sie von der unbezwingbaren Notwendigkeit diktiert wurde, eilte er zugleich, um dessen [des Hl. Synods] Anerkennung von der großen Kirche Christi zu erbitten. Sein Schreiben an den Patriarchen Jeremias III. schloß er mit den Worten: »Wir verbleiben Eurer Allheiligkeit, dem Vater und Ökumenischen [Patriarchen] dem Geiste nach, der Oberhirte und bereitwillige Sohn dem Geiste nach.« Aber auch in den Jahren danach waren die Beziehungen der Kirche von Rußland zu unserer Großen Kirche eng und brüderlich im Geiste Christi, in wahrer Liebe und im gegenseitigen Verständnis, in tiefer Zuneigung, auch wenn sie beide manchmal, nach Gewährung des gerecht urteilenden Gottes, schwere Zeiten durchstehen mußten.

Heute jedoch feiern auch wir mit großer Freude und freuen uns zugleich mit über die Vollendung der tausend Jahre seit jenem glänzenden Tag der Taufe des Volkes der Rus'; wir richten die Augen unserer Seele zum Vater aller im Himmel, danken ihm für seine reichen Gaben, für die Erhöhung und den Glanz der Heiligen Kirche von Rußland, senden ihm unsere Bitte für die Festigung des heiligen und untadeligen Glaubens unserer russischen Brüder und für die Bewahrung unseres lieben Bruders und Konzelebranten, ihres Oberhauptes und aller heiligen Erzbischöfe, der hochfrommen Priester, der heiligen Mönche und ihres ganzen nach Christus benannten und frommen Kirchenvolkes in Frieden, jenseits allen Leids und aller Versuchung.

Phanar, Partiarchat, den 28. Februar 1988

† Der Erzbischof von Konstantinopel [und Ökumen. Patriarch], glühender Beter zu Gott.

† Meliton, Metropolit von Chalkedon, Beter in Christus.

† Kyrillos, Metropolit von Chaldia, Beter in Christus.

† Ieronymos, Metropolit von Rhodopolis, Beter in Christus.

† Photios, Metropolit von Imvros und Tenedos, Beter in Christus.

- † Maximos, Metropolit von Stavroupolis, Beter in Christus.
- † Chrysostomos, Metropolit von Myra, Beter in Christus.
- † Symeon, Metropolit der Prinzeninseln, Beter in Christus.
- † Gabriel, Metropolit von Köln, Beter in Christus.
- † Evangelos, Metropolit von Perge, Beter in Christus.
- † Kallinikos, Metropolit von Lystra, Beter in Christus.
- † Konstantinos, Metropolit von Derkoi, Beter in Christus.
- † Athanasios, Metropolit von Elenoupolis, Beter in Christus.
- † Ioakim, Metropolit von Melitini, Beter in Christus.
- † Bartholomäos, Metropolit von Philadelphia, Beter in Christus.

(Aus dem Griechischen übersetzt von *Kyriakos Savvidis*, München)

Beiträge

Konstantinopel und Bulgarien als Träger der schriftlichen Mission in der Kiever Rus’*

von Christian Hannick, Trier

Im Gegensatz zu den historischen Bedingungen des Übertritts der Serben und Kroaten zum Christentum, der sich in verschiedenen, nicht genau nachvollziehbaren Phasen ab dem 7. Jahrhundert abspielte¹, werfen byzantinische und slavische Quellen², sowie Nachrichten bei arabischen Historikern und Geographen³, Licht auf die Umstände der Bekehrung der Kiever Rus’, deren offizieller Abschluß vor genau tausend Jahren stattfand, als Fürst Vladimir von Kiev die Taufe von der griechischen Kirche annahm. Bereits dieser Akt, dessen Lokalisierung, in Cherson oder in Kiev, sich freilich nicht genau festlegen läßt⁴, unterstreicht die Bedeutung der byzantinischen Kirche und des Konstantinopolitaner Patriarchates bei der Eingliederung des Kiever Staates in die christliche Oikumene. Mehr noch: Vladimirs Taufe galt als unabdingbare Voraussetzung für die von ihm geforderte Vermählung mit der purpurborenen Anna, der Schwester Kaisers Basileios II. Es besteht kein Zweifel darüber, daß der Hof der nunmehrigen Gemahlin des Kiever Herrschers, Anna, wenigstens bis zu ihrem Tode, 1011, ein Zentrum der griechischen Kultur in Kiev blieb⁵.

Zur Zeit der Taufe Vladimirs war bereits das bulgarische Reich, das sich bis zur südwestlichen Grenze des Kiever Staates erstreckte, christlich geworden und ebenfalls jurisdiktionell und kulturell von der byzantinischen Kirche abhängig. Bulgarien, das in kultureller Hinsicht als unmittelbarer Erbe der Slavenlehrer Kyrillos und Methodios gelten kann, verfügte bereits am Ausgang des 9. Jahrhunderts über ein ansehnliches christliches

* Revidierte Fassung eines Vortrages, der im Juli 1988 am Institut für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München abgehalten wurde.

¹ Allg. dazu A. P. Vlasto, *The entry of the Slavs into Christendom. An introduction to the medieval history of the Slavs*, Cambridge 1970, S. 187–227.

² Ausgewählte Texte in deutscher Übersetzung bei L. Müller, *Die Taufe Rußlands. Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988 (Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, 6)*, München 1987.

³ P. Kawerau, *Arabische Quellen zur Christianisierung Rußlands (Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas, 7)*, Wiesbaden 1967 (vgl. dazu Ch. Hannick, *RHE* 66, 1971, 566–570).

⁴ Aus dem diesbezüglichen umfangreichen Schrifttum vgl. O. M. Rapov, *O date prinjatija christianstva knjazem Vladimirom i kievljanami*, *Voprosy istorii* 1984, H. 6, S. 34–47.

⁵ Vgl. u. a. V. Vodoff, *Naissance de la chrétienté russe*. Paris 1988, S. 98 f.

Schrifttum byzantinischer Prägung in altbulgarischer Sprache⁶, das allmählich auch in der Kiever Rus' Verbreitung erlangte. Es stellt sich daher die Frage, ob das altrussische kirchliche Schrifttum unmittelbar aus griechischen Vorlagen übersetzt wurde oder lediglich einen Überlieferungsstrang des altbulgarischen Schrifttums darstellt⁷. Freilich läßt sich diese Frage in dieser kategorischen Formulierung nicht beantworten. Wir finden in der Kiever Rus' sowohl unmittelbar aus dem Griechischen übersetzte Schriften als auch aus dem Bulgarischen redigierte Texte. In den folgenden Ausführungen werde ich versuchen, Gattungen und Umfang des aus dem Griechischen übersetzten Schrifttums in Alt-rußland, vor allem in der Kiever Epoche, zu erfassen, unter Bezugnahme auf die historischen und kirchengeschichtlichen Komponenten der Kulturbeziehungen.

Angesichts der Bedeutung des Textes und der diesem Handschriftentypus erwiesenen Ehre nimmt es nicht wunder, daß die älteste datierte altrussische Handschrift ein Evangeliar ist, das für Ostromir, den Statthalter von Novgorod, in den Jahren 1056/57 angefertigt wurde und in der öffentlichen Bibliothek von Leningrad (GPB) unter der Signatur F.π.I. 5 aufbewahrt wird⁸. Dieses mit ekphonetischen Zeichen versehene Evangeliumlektionar des kurzen Typus⁹, also mit Lesungen für die Sabbatokyriakai sowie für alle Tage der Osterzeit, entstand kurze Zeit nach der Errichtung eines Bistums in Novgorod, einem wichtigen Handelszentrum an der Wasserstraße von den Warägern nach Griechenland, etwa 1000 km nördlich von Kiev. Ein festes Datum für die Gründung des Novgoroder Bistums läßt sich nicht anführen. Unter dem Jahre 1030 wird in der altrussischen Chronik der Tod des Novgoroder Bischofs Ioakim vermerkt. Wahrscheinlich geht die Gründung dieses Bischofssitzes auf den Anfang des 11. Jahrhunderts zurück¹⁰.

Was das Ostromir-Evangelium anbelangt, so weist es eine große Verwandtschaft mit den kaum älteren altbulgarischen Evangelienhandschriften auf, so daß kein Zweifel darüber bestehen kann, daß es im Zuge dieser Überlieferung zu betrachten ist und nicht als eine auf russischem Boden entstandene, nach der Taufe des Vladimir durchgeführte neue Übersetzung aus dem Griechischen gelten kann.

Diese Feststellung, die in der slavischen Philologie fraglos anerkannt wird¹¹, wirft aber ein helles Licht auf die kirchlichen Beziehungen der Kiever Rus' mit dem südlichen, bereits christianisierten Nachbarn Bulgarien und mit Byzanz. In Anbetracht des Schwei-

⁶ Vgl. u. a. G. Čavrukov, *Središta na bŭlgarskata knižovnost IX—XVIII vek*, Sofia 1987, S. 10 ff.

⁷ Zu dieser Frage vgl. F. J. Thomson, *The nature of the reception of Christian Byzantine culture in Russia in the tenth to thirteenth centuries and its implications for Russian culture*, *Slavica Gandensia* 5 (1978) 107—139; ders., *The implications of the absence of quotations of untranslated Greek works in original early Russian literature, together with a critique of a distorted picture of early Bulgarian culture*, *Slavica Gandensia* 15 (1988) 63—91.

⁸ *Svodnyj katalog slavjano-russkich rukopisnych knig, chranjaščichsja v SSSR XI—XIII vv*, Moskau 1984, Nr. 3. — Abdruck des Kolophons bei E. F. Karskij, *Slavjanskaja kirillovskaja paleografija*, Leningrad 1928 (ND Moskau 1979) S. 276.

⁹ D. Stefanović, *Ekfonetska notacija u starim slovenskim rukopisima*, in: *Simpozium 1100-godišnja od smrti na Kiril Solunski II*, Skopje 1970, S. 343 ff. — Zur Klassifikation der altslavischen Evangelienlektionare vgl. L. P. Žukovskaja, *Tekstologija i jazyk drevnejšich slavjanskich pamjatnikov*, Moskau 1976 und meine Besprechung in *Russia mediaevalis* 5/1 (1984) S. 198—209.

¹⁰ Vodoff, Naissance, S. 95; A. Poppe, *Państwo i kościół na Rusi w XI wieku (Dissertationes Universitatis Varsoviensis, 26)*, Warschau 1968, S. 162.

¹¹ Vgl. z. B. Žukovskaja, *Tekstologija*, S. 30 ff.

gens der Quellen über ein kirchliches Oberhaupt in Kiev vor 1039¹² hatte der russische Historiker Priselkov am Beginn unseres Jahrhunderts die nunmehr allgemein verworfene These aufgestellt, Kiev sei in den ersten fünfzig Jahren nach der Bekehrung Vladimirs dem bulgarischen Erzbisum von Ochrid unterstellt worden¹³. Der bulgarische Historiker Nikolaev korrigierte kurz nach dem letzten Weltkrieg die These Priselkows insofern, daß er statt Ochrid die im Osten gelegene Hauptstadt Preslav anführte¹⁴.

Übereinstimmend wird heute angenommen, daß eine von Konstantinopel abhängige Metropolie in der Kiever Rus' bald nach Vladimirs Taufe errichtet wurde. Nicht nur die Metropoliten sondern auch viele Bischöfe waren lange Zeit Griechen. In einer späteren Bischofsliste aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts wird Ioakim als Korsune genannt, d. h. als ein Kleriker griechischer Herkunft aus der Stadt Cherson auf der Krim¹⁵. Sein zweiter Nachfolger, unter welchem das Ostromir-Evangelium entstand, Luka Židjata (1036–1060/61)¹⁶, war russischer Herkunft und errichtete die Sophienkathedrale in Novgorod.

Es liegt mir fern, zugunsten der These Priselkows neue Argumente auf Grund von ohnehin nicht unbekannten philologischen Beobachtungen vorzuführen. Vielmehr möchte ich bei diesem ersten Beispiel die Komplexität der Beziehungen der Kiever Rus' zu Byzanz und zu Bulgarien verdeutlichen. Nachdem der bulgarische Herrscher aus der Dynastie der Komitopouloi, Samuil, 1014 von Kaiser Basileios II. Boulgaroktonos endgültig geschlagen worden war und starb, setzte in Bulgarien eine 170 Jahre währende byzantinische Herrschaft ein, unter welcher nach Meinung vieler Historiker die alte bulgarische Kultur, die im 10. Jahrhundert unter Zar Symeon einen Höhepunkt erlebt hatte, unterdrückt und die junge bulgarische Kirche aufs Neue gräzisiert wurde¹⁷. Dabei wird oft übersehen, daß die meisten erhaltenen altbulgarischen Sprachdenkmäler, selbstverständlich religiösen Inhaltes, gerade aus der Zeit der byzantinischen Herrschaft in Bulgarien stammen. Andererseits tragen altrussische kirchliche Sprachdenkmäler, die unter griechischen Hierarchen in der Kiever Rus' um die Mitte des 11. Jahrhunderts entstanden sind, also zur Zeit der byzantinischen Herrschaft in Bulgarien, deutliche Spuren ihrer bulgarischen Herkunft. Dieser Befund verdeutlicht, wie nationalistische Ansichten und entsprechende Bezeichnungen, die der behandelten Zeit und dem betroffenen Milieu fremd waren, für ein Verständnis der Beziehungen zwischen Kiev, Bulgarien und Byzanz außer Betracht bleiben müssen.

Aus den siebziger Jahren des 11. Jahrhunderts stammen zwei altrussische Sammelhandschriften, die unter dem Kiever Fürst Svjatoslav, Sohn des Jaroslav d. Weisen, 1073 und

¹² Vgl. L. Müller, Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039 (*Osteuropa und der deutsche Osten*, III/6), Köln-Braunsfeld 1959.

¹³ M. D. Priselkov, Očerki po cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi X–XII vv, SPb 1913.

¹⁴ V. Nikolaev, Slavjanobŭlgarskijat faktor v christijanizacijata na Kievskaja Rusija, Sofia 1949. Siehe dazu meinen Beitrag, Der slavobulgarische Faktor bei der Christianisierung der Kiever Rus', in: Slavistische Studien zum X. Internationalen Slavistenkongreß (Sofia 1988), (*Slavistische Forschungen*), Köln-Wien 1988, S. 345–355.

¹⁵ Poppe, Państwo, S. 162 f.; Vodoff, Naissance, S. 95 f.; Priselkov, Očerki, S. 113 f.

¹⁶ G. Podskalsky, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237), München 1982, S. 88.

¹⁷ Vgl. dazu Čavričov, Središta, S. 47 ff.

1076 angefertigt wurden¹⁸, und die gelegentlich als älteste russische Enzyklopädie oder als Auszug aus einer »Bibliothek« bezeichnet werden¹⁹. In beiden Fällen handelt es sich um Miscellanhandschriften mit Exzerpten aus dem patristischen Schrifttum, darunter auch aus dem Heiligen Augustinus, oder aus dem Traktat des Georgios Choïroboskos *Περὶ τρόπων*²⁰, sowie aus dem Fürstenspiegel des Agapetos Diakonos²¹. Die Entstehung des ersten, prachtvoll illuminierten Codex aus dem Jahre 1073 konnte durch eine spätere aus dem Jahre 1445 datierte Abschrift aus dem Kloster Kirillo-Belozero geklärt werden²², auf die Ševyrev bereits 1847 hinwies. Demnach stellt das durch den Diakon Ioann angefertigte Buch von 1073 eine Abschrift einer für den bulgarischen Zaren Symeon (893—927) zusammengestellten Exzerptensammlung dar. Während der Izbornik von 1073 im Auftrag des Fürsten Sjaťoslav angefertigt wurde, stellt der andere Izbornik von 1076 eine bescheidenere, wahrscheinlich für Privatzwecke bestimmte Handschrift desselben Kopisten dar, in der Ioann — eigenen Angaben im Kolophon zufolge — Auszüge aus der fürstlichen Bibliothek sammelte²³.

In der Zeit, als die zwei Izborniki des Diakon Ioann entstanden, herrschten wechselhafte Beziehungen zwischen der Kiever Rus' und Byzanz in Zusammenhang einerseits mit dem ersten Auftauchen der Polovcer im Jahre 1055 und ihrem ersten Angriff in der Rus' ab 1061 und andererseits mit einem bulgarischen Aufstand im Jahre 1073²⁴. Der damalige Metropolit von Kiev, der Grieche Georgios (ca. 1065 — ca. 1076), soll 1073 seinen Amtssitz wegen innerer Zwistigkeiten verlassen haben und nach Konstantinopel zurückgekehrt sein²⁵.

Im letzten Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts entstanden in Novgorod die vom Kopisten Domka angefertigten Menaia für die Monate September, Oktober und November, die V. Jagić als Krönung seiner Tätigkeit an der Petersburger Universität, kurz vor der Übernahme des Lehrstuhles seines Wiener Lehrers Miklosich, 1886 in SPb. herausgab²⁶. Dieser monumentalen Ausgabe fügte Jagić ein für damalige Zeiten selbstverständliches Verzeichnis der griechischen Quellen hinzu, die er aus älteren Ausgaben sowie aus griechischen liturgischen Handschriften, vorwiegend in Rußland aufbewahrt, schöpfte²⁷. In Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Menaia wurden diese altrussischen

¹⁸ Svodnyj katalog Nr. 4 (Moskva GIM, Sin. 1043), 5 (Leningrad GPB, Ermitaž 20).

¹⁹ N. N. Rozov, Russkaja rukopisnaja kniga. Ètjudy i charakteristiki, Leningrad 1971, S. 11.

²⁰ E. Velkovska, Traktatù na Georgi Chirovosk 'Za tropite', negovijat slavjanski prevod i vizantijskata ritoricheska tradicija, *Starobulgarska literatura* 19 (1986) 75—83.

²¹ I. Ševčenko, Agapetus East and West. The fate of a byzantine »Mirror of Princes«, *Revue des Etudes sud-est européennes* 16 (1978) 3—44.

²² N. N. Rozov, Starejšij bolgarskij 'Izbornik' i ego rukopisnaja tradicija, *Izvestija AN SSSR, Serija literatury i jazyka* 28 (1969), H. 1, S. 57—78; L. P. Žukovskaja, Izbornik 1073 g. Sud'ba knigi, sostojanie i zadači izučenija, in: Izbornik Svjaťoslava 1073 g. Sbornik statej, Moskau 1977, S. 8 ff.

²³ Rozov, Russkaja rukopisnaja kniga, S. 14.

²⁴ M. V. Levčenko, Očerki po istorii russko-vizantijskich otnošenij, Moskau 1956, S. 402.

²⁵ Levčenko, Očerki, S. 407; Podskalsky, Christentum, S. 286.

²⁶ I. V. Jagić, Služebnye minei za sentjabr', oktjabr' i nojabr' v cerkovnoslavjanskom perevode po russkim rukopisjam 1095—1097 g. SPb 1886; Svodnyj katalog Nr. 7, 8, 9 (Moskau, CGADA, f. 381, Nr. 84, 89, 91).

²⁷ Jagić, Služebnye minei, S. 513—606 (ukazatel' grečeskich istočnikov).

Denkmäler bisher selten herangezogen²⁸, obwohl sie ein helles Licht auf den Aufbau der Menaia im 11. Jahrhundert werfen. Ihr Wert für die Forschung wird dadurch noch erhöht, daß sie in der vorzüglichen Ausgabe von Jagić die einzige vollständige Edition von Menaia vor den Druckausgaben des späten 15. Jahrhunderts darstellen. Sie tragen vereinzelte musikalische Zeichen der sogenannten Theta-Notation, die in griechischen Handschriften um die Jahrtausendwende selten bezeugt ist²⁹.

Diese ältesten Denkmäler des liturgischen Lebens in der Kiever Rus' und in Novgorod stehen nicht einzeln da. Aus dem 11./12. Jahrhundert ist eine ganze Reihe von Menaia erhalten, die keinen Zweifel daran aufkommen lassen, daß 100 Jahre nach der Taufe Vladimirs dieser umfangreichste Teil des byzantinischen hymnographischen Schatzes ins Altrussische übersetzt worden war und in den Kirchen der Kiever Metropole in Gebrauch stand³⁰. Bedauerlicherweise sind diese wertvollen Zeugen der Liturgie in Altrußland — außer bei der Ausgabe von Jagić sowie vor kurzem bei der von I. Toth besorgten Ausgabe eines Fragmentes für den Monat Juni im sogenannten Minej von Dubrovskij³¹ — kaum untersucht. Es liegen nur Studien zu den dort enthaltenen Offizien für die russischen Heiligen Boris und Gleb oder zu sprachlichen Fragen vor³². Weder Inhalt noch Aufbau noch Wortschatz wurden einer Analyse unterzogen.

Ohne in Details eingehen zu wollen, kann auf der Grundlage der Ausgabe von Jagić zur Struktur dieser Menaia Folgendes gesagt werden: Sie sind noch Zeugen der Einteilung der byzantinischen liturgischen Bücher nach Hymnengattungen vor dem Umbau des hymnographischen Materials, der in griechischen Handschriften im 14. Jahrhundert weitgehend abgeschlossen war und der die Gestalt der heutigen liturgischen Ausgaben prägt, nämlich die Anordnung der Hymnen nach ihrem Platz innerhalb des Offiziums. Die alte Anordnung, die uns die Novgoroder Menaia erhalten haben, war eine andere: Es fehlen zunächst die Hinweise auf die Zuteilung der Hymnen innerhalb der beiden Hauptoffizien Hesperinos und Orthros. Dann werden die Hymnen nach Gattungen aufgenommen, also zunächst das Troparion Apolytikion, die Kathismata und das Kontakion samt Oikos, falls vorhanden; es folgen dann die Stichera Idiomela und die Stichera Prosomoia; den Hauptteil nimmt der bzw. an bestimmten Festtagen die Kanones ein. Hymnen wie Exaposteilaria fehlen durchwegs.

²⁸ Vgl. Ch. Hannick, Studien zu den griechischen und slavischen liturgischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek (*Byzantina Vindobonensia*, 6), Wien 1972, 23 ff.

²⁹ J. Raasted, A primitive palaeobyzantine musical notation. *Nova e Monumentis Musicae Byzantinae, Classica et Mediaevalia* 23 (1962) 302–310; St. Kožucharov, Paleografski problemi na Teta-notacijata v srednobŭlgarskite rŭkopisi ot 12–13 vek, in: *Paléographie et diplomatique slaves*, Sofia 1980, S. 228–246.

³⁰ Svodnyj katalog Nr. 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43; M. F. Mur'janov, Iz nabljudenij nad strukturoj služebnych minej, in: *Problemy strukturnoj lingvistiki*, Moskau 1981, S. 263–278.

³¹ V. V. Kolesov - I. Toth, Pamjatniki drevnerusskogo jazyka: Mineja Dubrovskogo, *Acta Universitatis Szegediensis, Diss. slavicae, sectio linguistica* 17 (1985) 101–138.

³² Siehe u. a. G. Hüttl - Worth, The neglected Lexicon of the Novgorod Služebnye minei, in: *Symbolae in honorem Georgii Y. Shevelov*, München 1971, S. 483–491. — Erster Versuch einer — noch sehr lückenhaften — Bibliographie bei Ch. Hannick, Aux origines de la version slave de l'hirmologion, in: *Fundamental problems of early slav music and poetry*, hrsg. v. Ch. Hannick (*Monumenta Musicae Byzantinae, Subs.* 6), Kopenhagen 1978, S. 107–120.

Somit entsprechen die Novgoroder Menaia den damaligen griechischen Menaia, die eine Zusammensetzung aus dem Tropologion in bezug auf Troparia und Kathismata, aus dem Kontakarion in bezug auf die Kontakia, aus dem Sticherokathismatarion bzw. aus dem Sticherarion in bezug auf die Stichera Prosomoia und Idiomela und aus dem Kanonarion in bezug auf die Kanones darstellen. Lag im Falle der altrussischen Menaia eine bulgarische Vermittlung vor oder wurden sie auf russischem Boden oder in russischen monastischen Niederlassungen in Konstantinopel unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt? Angesichts des Mangels an Untersuchungen zu diesen Denkmälern fehlen philologische und sprachhistorische Argumente, um diese Frage beantworten zu können.

Fest steht lediglich, daß Menaia aus Bulgarien oder in bulgarisch-kirchenslavischer Redaktion erst später überliefert sind, nämlich ab dem späten 13. Jahrhundert — wie z. B. das Menaion von Dragan (Zografskij trefologij genannt) oder das von Grigorovič entdeckte Menaion von Dobrian³³ — und daß eine besondere Übersetzertätigkeit unter dem Metropoliten Nikolaos von Kiev (1092–1104)³⁴ kein Echo in den Quellen hinterließ. Eine rege literarische Tätigkeit setzte aber in den neunziger Jahren im Kiever Höhlenkloster auf dem Gebiet der Chronistik ein. Der hier behandelte Fall der Menaia kann stellvertretend für andere liturgische Bücher in der Kiever Rus' gelten: Aus dem 11./12. Jahrhundert sind Triodia³⁵ und Sticheraria und ab dem Ende des 12. Jahrhunderts Heirmologia erhalten, die von einer Entfaltung des liturgischen Lebens in russischer Sprache ein beredtes Zeugnis liefern.

Nichts desgleichen in Bulgarien. Zwar muß aus sprachlichen Gründen davon ausgegangen werden, daß z. B. die Hirmologienübersetzung auf die Anfänge des slavischen Schrifttums bei den Südslaven, vermutlich auf die Wende des 9. zum 10. Jahrhundert zurückgeht³⁶, seine Überlieferung jedoch als geschlossenes Buch verlief ausschließlich auf russischem Boden. Ich habe neuerdings versucht, dies durch die Annahme zu erklären, daß in Bulgarien bis zum Beginn des 2. bulgarischen Reiches, also bis 1185, die Liturgie vorwiegend — und was die gesungenen Partien angeht ausschließlich — griechisch zelebriert wurde³⁷. In der Kiever Rus', wo eine griechische liturgische Tradition, anders als in Bulgarien, fehlte, war es ein Gebot der Stunde, den byzantinischen hymnographischen Schatz ins Altrussische zu übersetzen.

In anbetracht der oft und zu recht bemängelten Griechischkenntnisse in Altrußland³⁸ darf man sich fragen, ob diese gewaltige und erfolgreiche Übersetzungstätigkeit allein auf russischem Boden entstehen konnte. Hier muß daran erinnert werden, daß noch vor der Gründung des Panteleimon-Klosters auf dem Athos, der russischen Hauptniederlassung auf dem hl. Berge, um die Mitte des 12. Jahrhunderts unter Kaiser Manuel I. Komnenos,

³³ Svodnyj katalog Nr. 357, 358, 359; Bŭlgarska rŭkopisna kniga X—XVIII v. Katalog, Sofia 1976, Nr. 32, 69; K. Kuev, Südbata na starobŭlgarskata rŭkopisna kniga prez vekovete, Sofia 1986, S. 212, 218.

³⁴ Vgl. über ihn Podskalsky, Christentum, S. 287.

³⁵ Vgl. M. A. Momina, Tipy slavjanskoj triodi, in: Jazyk i pismennost' srednebolgarskogo perioda, Moskau 1982, S. 102–122.

³⁶ Hannick, Aus origines de la version slave, S. 79 ff.

³⁷ Ch. Hannick, Das musikalische Leben in der Frühzeit Bulgariens auf Grund literarischer Quellen des frühslavischen Schrifttums, BySl 49 (1988), S. 23–37.

³⁸ Vgl. die in Anm. 7 zitierten Arbeiten von F. J. Thomson.

russische Mönche schon seit mehr als 100 Jahren dort lebten und zwar im Kloster der Muttergottes Xylourgou, an der östlichen Küste in der Nähe des Klosters Vatopediou. Die erste Urkunde, die ein organisiertes monastisches Leben russischer Herkunft in Xylourgou bezeugt, stammt aus dem Jahre 1030³⁹. Daß die dortigen Mönche auch mit literarischen Aufgaben vertraut waren, beweist ein von V. Mošin ediertes Bücherverzeichnis aus dem 12. Jahrhundert⁴⁰. In der byzantinischen Hauptstadt selbst, in Konstantinopel, lebten russische Mönche im Kloster des Hl. Mamas seit dem Anfang des 10. Jahrhunderts⁴¹. Nach der altrussischen Chronik (Laurentius-Abschrift) sind sie dort bereits im Jahre 907 bezeugt.

Die Frage der Herkunft der Übersetzung der liturgischen Bücher vom Griechischen ins Slavische ist in mehreren Hinsichten von Belang. Neueste Untersuchungen bulgarischer Philologen wie Georgi Popov und Stefan Kožucharov⁴² haben Denkmäler einer Hymnographie in albulgarischer Sprache aus dem 10./11. Jahrhundert, also aus der Zeit des ersten bulgarischen Reiches ans Tageslicht gebracht, die das damalige geistige Leben neu beleuchten und wodurch das Verhältnis der ältesten russischen hymnographischen Denkmäler zu den griechischen Vorlagen eventuell einer Korrektur unterzogen werden muß. Die zentrale Frage, die bei weitem noch nicht gelöst ist, bleibt aber: Wie stehen diese neu entdeckten albulgarischen Texte im Verhältnis zur damaligen griechischen liturgischen Praxis in bezug auf die Anordnung des Gottesdienstes, auf die metrisch-musikalische Ausführung der Hymnen, und wie stehen die altrussischen liturgischen Denkmäler zu der in den neu entdeckten albulgarischen Texten bezeugten Überlieferungsstufe? Dabei darf nicht übersehen werden, daß albulgarische liturgische Denkmäler des 10. oder sogar des 9. Jahrhunderts eine andere liturgische Ausformung voraussetzen als die zahlreich erhaltenen russischen liturgischen Handschriften des 11./12. Jahrhunderts, zumal gerade um das Jahr 1050 eine liturgische Reform in Byzanz stattfand, die sich am klarsten in der musikalischen Notation und im Repertoire der Gesangbücher ausdrückt⁴³. Das bisher aus russischen und aus bulgarischen Quellen veröffentlichte Material ermöglicht keinen breit angelegten Vergleich.

Waren die bisher erwähnten altrussischen Denkmäler vorwiegend Zeugnisse des öffentlichen kirchlichen Lebens, so läßt sich nicht übersehen, daß in der Kiever Rus' ab dem 11. Jahrhundert monastische Schriften für den Bedarf der Klostererziehung verbreitet waren. Auch hier übernahmen die Literaten der Kiever Rus' das, was in Bulgarien bereits

³⁹ V. Čorović, Sveta Gora i Hilandar do šesnaestog veka, Belgrad 1985, S. 46; L. Praškov - A. Šarankov, Pаметnici na kulturata na Sveta Gora — Aton, Sofia 1987, S. 91.

⁴⁰ V. Mošin, Russkie na Afone i rusko-vizantijskie otnošenija v XI—XII vv., *BySl* 9 (1947) 55—85; I. Dujčev, Centry vizantijsko-slavjanskogo obščeniia i sotrudničestva, *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* 19 (1963) 121 f.

⁴¹ J. Pargoire, Saint Mamas, le quartier des Russes à Constantinople, *EOr* 11 (1908) 203—210; Dujčev, Centry, S. 112; R. Janin, Les églises et les monastères (La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin I/3), Paris 1969, S. 314 ff.

⁴² G. Popov, Triodni proizvedenija na Konstantin Preslavski (*Kirilo-Metodievski studii*, 2), Sofia 1985; St. Kožucharov, Pesenoto tvorčestvo na starobŭlgarskija knižovnik Naum Ochridski, *Literaturna istorija* 12 (1984) 3—19.

⁴³ O. Strunk, Specimina notationum antiquiorum (*Monumenta Musicae Byzantinae*, 7), Kopenhagen 1965, S. 6.

übersetzt worden war, z. B. eine Sammlung aus Reden des Joannes Chrysostomos, die unter dem Namen Zlatostruj, d. h. *Χρυσορροάς*, bekannt ist, deren Übersetzung auf die Zeit des bulgarischen Zaren Symeon (893–927) zurückgeht und dessen ältestes Fragment aus dem 11. Jahrhundert stammt (Leningrad GPB, Q π. I. 74)⁴⁴. Diese Sammlung von asketisch-moralischen Predigten des Chrysostomos war nicht für den liturgischen Gebrauch angefertigt und unterscheidet sich somit von einer, ebenfalls sehr früh bezeugten Homiliensammlung desselben Kanzelredners unter dem Namen Zlatoust, im griechischen Bereich *Κυριακοδρόμιον* genannt⁴⁵.

Aus der altslawischen Zeit, also aus Bulgarien, stammt ebenfalls die Übersetzung der Parainesis des Ephraim des Syrers, deren Fragmente in glagolitischer Schrift in den Blättern von Rila (in Rila und in Leningrad aufbewahrt) aus der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts erhalten sind⁴⁶. Erst in unserem Jahrzehnt konnte aus der Schule Rudolf Aitzetmüllers eine vollständige Ausgabe dieses altchristlichen Textes in slavischer Übersetzung unternommen werden,⁴⁷ und zwar auf der Grundlage einer südrussischen Handschrift des 13. Jahrhunderts, auf die Sreznevskij bereits vor 120 Jahren aufmerksam gemacht hatte, sowie der mittelbulgarischen Abschrift von Lesnovo aus dem Jahre 1353, die Spuren einer redaktionellen Überarbeitung aufweist⁴⁸. Dieser Fall ist wiederum typisch für die Beziehungen zwischen Byzanz, Bulgarien und der Kiever Rus'. Besäßen wir nicht die altslawischen glagolitischen, von Gošev mustergültig edierten⁴⁹ Fragmente des Ephraim aus dem 11. Jahrhundert, wäre es auf Grund der handschriftlichen Überlieferung nicht ohne weiteres klar, ob die Übersetzung bei den Südslaven oder in Rußland entstand. Es besteht jedoch kein Zweifel, daß der gesamte Text der Parainesis, je nach Redaktionen 100 bis 112 Mahnreden an ägyptische Mönche, aus Bulgarien in die Kiever Rus' noch vor dem Tatareneinfall gebracht wurde.

Auf russischem Boden bzw. in russischen Kreisen des Athos oder in Konstantinopel entstanden im 11. Jahrhundert bzw. im 12. Jahrhundert zwei umfangreiche Exzerptensammlungen, die Pandekten des Antiochos, Mönch von Mar Saba im 7. Jahrhundert, und die Pandekten des Nikon vom Schwarzen Berge bei Antiocheia im 11. Jahrhundert⁵⁰, die unter dem Titel »*Ερμηνείαι τῶν ἐντολῶν τοῦ κυρίου*« in der handschriftlichen Überlieferung bekannt sind.

⁴⁴ Svodnyj katalog Nr. 18; Kuev, Südbata, S. 18; F.J. Thomson, Chrysostomica palaeoslavica. A preliminary study of the sources of the Chrysorrhoeas (Zlatostruj) collection, *Cyrrillomethodianum* 6 (1962) 1–65; M. S. Fomina, Art. Zlatostruj, in: Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi I: XI — pervaja polovina XIV v. Leningrad 1987, S. 187–190.

⁴⁵ Ch. Hannick, Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur (*Wiener Byzantinistische Studien*, 14). Wien 1981, S. 30 f.; O. V. Tvorogov - T. V. Čertorickaja, Art. Zlatoust, Čet'i sborniki Drevnej Rusi. *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* 39 (1985) 246–249.

⁴⁶ B. Christova - D. Karadžova - A. Ikonomova, Bŭlgarski rŭkopisi ot XI do XVIII vek zapazeni v Bŭlgarija. Svoden katalog I. Sofia 1982, Nr. 2; Svodnyj katalog Nr. 25.

⁴⁷ G. Bojkovsky - R. Aitzetmüller, Paraenesis. Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers I, II, III (*Monumenta linguae slavicae dialecti veteris* 20, 22, 24.), Freiburg i. Br. 1984, 1986, 1987.

⁴⁸ Bojkovsky, Paraenesis I, S. VI, IX; Christova - Karadžova - Ikonomova, Bŭlgarski rŭkopisi I Nr. 64; Kuev, Südbata, S. 249.

⁴⁹ I. Gošev, Rilski glagolički listove, Sofia 1956.

⁵⁰ D. M. Bulanin, Art. »Pandekty« Antiocha, und »Pandekty« Nikona, in: *Slovar' knižnikov*, S. 290–294.

Beide Werke haben gemeinsam, daß sie fast ausschließlich aus oft umfangreichen Zitate aus dem patristischen und kanonistischen Schrifttum bestehen. In der ältesten Abschrift der Pandekten des Antiochos, einem Codex des 11. Jahrhunderts (Moskau GIM, Voskr. 30 perg.) begegnet die altslavische Übersetzung eines alphabetischen Gedichtes des Gregor des Theologen, die in Bulgarien im 9. oder im 10. Jahrhundert angefertigt wurde⁵¹. Im Fall der Pandekten des Nikon, deren älteste Abschrift, ein Codex von Jaroslav aus der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts⁵², seit dem vorigen Jahrhundert mehrmals Gegenstand sprachlich-paläographischer Untersuchungen wurde, muß darauf hingewiesen werden, daß Nikon, der von Patriarch Theodosios das Amt eines Didaskalos für die Klöster erhielt⁵³, weit mehr Einfluß auf die russische Spiritualität und monastische Lehre ausübte, als er ihn im griechischen Bereich hatte, in welchem seine Schriften nämlich kaum Verbreitung erlangten. Ein anderes Werk des Nikon, das Taktikon, ist vollständig nur in einer einzigen griechischen sinaitischen Handschrift des 12. Jahrhunderts (Sin. gr. 441) erhalten, während südslavische (z. B. Rila 1/16)⁵⁴ und russische Abschriften ab dem 14. Jahrhundert zahlreich sind. Es hat daher den Anschein, daß die slavische Überlieferung des Nikon auf zwei Wegen verlief: früh wurden die Pandekten, das umfangreichere und ältere Werk des Nikon, in Rußland, auf welchem Wege auch immer, bekannt, während das Taktikon vom Balkanraum nach Rußland erst in den letzten Jahrzehnten der Unabhängigkeit des bulgarischen und des serbischen Staates vor der türkischen Eroberung an Verbreitung gewann.

Daß das byzantinische kanonistische Schrifttum bei den Slaven, namentlich in Rußland, fruchtbare Pflegestätten fand, weiß jeder Byzantinist, dem Namen wie Benesevič, Suvorov, Troickij vertraut sind. Es ist sogar nicht übertrieben, mit dem tschechischen Forscher Vašica⁵⁵ als Hauptziel der Gesandtschaft der Slavenlehrer Konstantin-Kyryll und Method die Übertragung des byzantinischen Rechtes zu den Slaven an der Morava zu erkennen: »denn von euch geht immer ein gutes Gesetz in alle Länder aus«, heißt es in der Vita Constantini 14.⁵⁶ Als Ergebnis der Tätigkeit der Brüder aus Thessaloniki in juristischer Hinsicht gilt die Übertragung der Eklogē, einer unter Kaiser Leo III. und Konstantinos V. 726 veröffentlichte Rechtssammlung⁵⁷, die im slavischen Zakon sudnyj ljudem, d. h. Codex der zivilen Gerichtsbarkeit, genannt wird⁵⁸.

⁵¹ Svodnyj katalog Nr. 24; Kuev, Südbata, S. 19.

⁵² Svodnyj katalog Nr. 214.

⁵³ J. Nasrallah, Un auteur antiochien du 11^e - siècle: Nikon de la Montagne Noire (vers 1025 - début du 12^e s.), *Proche-Orient Chrétien* 19 (1969) 150—161.

⁵⁴ Christova - Karadžova - Ikonomova, Bŭlgarski rukopisi Nr. 90.

⁵⁵ J. Vašica, Literární památky epochy velkomoravské 863—885, Prag 1966, S. 63 ff.; Erörterung der Problematik bei A. Salajka, Der Sinn der großmährischen Gesandtschaft und der byzantinischen Mission der Brüder von Thessalonike, in: Konstantin-Kyryll aus Thessalonike, hrsg. v. A. Salajka (*Das östliche Christentum, NF*, 22), Würzburg 1969, S. 180 f.

⁵⁶ J. Bujnoch, Zwischen Rom und Byzanz (*Slavische Geschichtsschreiber, I*), Graz-Wien-Köln 1972, S. 93.

⁵⁷ Neue Ausgabe von L. Burgmann, Ecloga — Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V, (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 10*), Frankfurt 1983.

⁵⁸ Durch Vašica besorgte, kommentierte Ausgabe in *Magnae Moraviae fontes historici IV*, Brno 1971, S. 147—198; vgl. darüber K. Horálek, *Palaeoslovenica juridica, Rocznik slawistyczny* 35 (1974) 37—43.

Die altslavischen Rechtssammlungen sind unter dem Namen Kormvčaja kniga = liber gubernationis = *πρωτόλειον* bekannt. Maßgebende Forschungen auf dem Gebiet des slavischen juristischen Schrifttums leistete der sovjetische Historiker Jaroslav Ščapov⁵⁹. Eine Klassifikation der Kormčie knigi lieferte vor über 20 Jahren der Jesuit Ivan Žužek⁶⁰, der je nach der Herkunft vier Typen unterschied. Ein fünfter Typ der Kormčaja, der im Moskauer Rußland am Ende des Mittelalters Verbreitung erlangte, soll uns hier nicht aufhalten. Da als Unterscheidungskriterium der verschiedenen Typen das Vorhandensein des Zakon sudnyj ljudem, also der Rechtssammlung, die auf Kyrill und Method zurückgeht, eine wesentliche Rolle spielt, nimmt es nicht wunder, daß die Klassifikation der Kormčie knigi von der Frage des Tätigkeitsgebietes der Slavenlehrer nicht trennbar ist. Žužek erkennt in der ältesten, in einer russischen Handschrift des 13./14. Jahrhunderts (Moskau, GBL Rum. 230)⁶¹ erhaltenen Kormčaja den »Großmährischen Typ«, da sie neben der *Συναγωγή κανόνων* in fünfzig *τίτλοι*, oder Rechtskategorien, des Patriarchen Joannes II. Scholastikos aus dem 6. Jahrhundert den genannten Zakon sudnyj ljudem enthält.

Nach übereinstimmender Ansicht der maßgebenden Forscher, Pavlov, Sreznevskij, Golubinskij, Benešević, stellt die *Συναγωγή κανόνων* eine Übersetzung des Method dar, zumal die Vita Methodii 15 ausdrücklich berichtet, daß Method den Nomokanon übertrug⁶². Der Begriff Nomokanon bezeichnet vortrefflich diese nach der ältesten Handschrift Ustjužskaja kormčaja genannte Sammlung, da sie zivile und kirchliche Gesetze vereinigt. Für eine großmährische Herkunft, also für das Gebiet nördlich der Donau im Flußbecken der March, spricht nur die unstrittige Verbindung des Zakon sudnyj ljudem mit Kyrill und Method; strittig ist allerdings die Verlegung des Tätigkeitsfeldes der Slavenlehrer außerhalb der ehemaligen römischen Diözese Illyricum, worauf alle diesbezüglichen päpstlichen Schreiben hinweisen. Wenn wir diese Frage beiseite lassen, haben wir in der Ustjužskaja Kormčaja wahrscheinlich die älteste slavische Rechtssammlung byzantinischer Herkunft, die noch im 9. Jahrhundert im südslavischen Raum, unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt, entstand und dann vor dem 13. Jahrhundert nach Rußland gebracht wurde.

Die Zeit der Übernahme dieser Rechtssammlung in Rußland läßt sich nicht genau präzisieren. Damit bleibt zunächst die Frage unbeantwortet, ob dieses Gesetzbuch als erstes kanonistisches Kompendium in Rußland eingeführt wurde. Eine zweite Kormčaja nämlich, die Efremovskaja Kormčaja ist bereits in einer Handschrift der ehemaligen Synodalbibliothek aus dem 12. Jahrhundert (Moskau GIM. Sin. 227)⁶³ erhalten. Sie enthält den Nomokanon in 14 Titeln, der Photios zugeschrieben wird, jedoch vor ihm im 7. Jahrhundert entstand. Die altrussische Fassung bietet den Text ohne Kommentar, jedoch mit dem vollständigen Wortlaut der Kanones. Diese wichtige Sammlung wurde 1906 in St. Pe-

⁵⁹ Vgl. zuletzt *Ja. N. Ščapov*, *Vizantijskoe i južnoslavjanskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI—XIII vv.*, Moskau 1978.

⁶⁰ *I. Žužek*, *Kormčaja Kniga. Studies on the chief code of Russian canon law (Orientalia christiana analecta, 168)*, Rom 1964.

⁶¹ *Svodnyj katalog* Nr. 476.

⁶² *Bujnoch*, *Zwischen Rom und Byzanz*, S. 124.

⁶³ *Svodnyj katalog* Nr. 75.

tersburg von Benešević ediert⁶⁴. Sie umfaßt die Canones Apostolorum, die Kanones der oekumenischen und lokalen Synoden (*Οἰκουμενικοὶ καὶ τοπικοὶ σύνοδοι*) sowie die Kanones der heiligen Väter. Die Sammlung schließt mit den 93 Kapiteln aus den *Νεαραὶ* und *Διατάξεις* des Justinian. Der zweite Band der Ausgabe, der posthum von Šćapov 1987 in Sofia herausgegeben wurde⁶⁵, enthält Anhänge, vor allem aus der Jurisprudenz der jungen Kiever Kirche, wobei nicht zu übersehen ist, daß die kanonistischen Bestimmungen der Kiever Metropoliten, die fast alle Griechen waren, zum Teil noch in der griechischen Originalsprache erhalten sind.

Auf Grund eines Artikels mit bezug auf die päpstlichen Prärogativen wird die Übersetzung der Efremovskaja kormčaja ins Slavische mit dem russischen, in Belgrad lebenden Forscher Troickij in die Zeit des bulgarischen Zaren Boris, in die Jahre 887 bis 893, angesetzt⁶⁶. Wahrscheinlicher gilt, daß sie in der Kiever Rus' unter Fürst Jaroslav Vladimirovič (1019—1054) entstand, der gemäß der ihm zugeschriebenen Verordnung über die kirchliche Gerichtsbarkeit (*Ustav o cerkovnych sudach*)⁶⁷ zusammen mit dem Metropoliten Ilarion einen Nomokanon übertragen ließ, um die Machtstellung der Kiever Kirche gegenüber dem Konstantinopler Patriarchat kanonisch untermauern zu können.

Die Herkunft der dritten Gruppe der in Rußland verbreiteten Kormčie knigi ist unstrittig. Es handelt sich um die vom serbischen Erzbischof Sava um die Mitte des 13. Jahrhunderts auf dem Athos angefertigte Übertragung der Kirchenkanones in verkürzter Form mit dem Kommentar des byzantinischen Kanonisten aus dem 12. Jahrhundert, Alexios Aristenos, also eine *Σύνοψις κανόνων*. Als älteste Abschrift gilt eine serbische Handschrift (nomokanon-zakon'nik), die der Kopist Bogdan 1262 im Kloster Ilovica unter dem Bischof Neofit von Zeta, mit Sitz in Prevlaka an der adriatischen Küste, anfertigte (Zagreb JAZU III c9)⁶⁸. Bereits 1284 wurde diese Kormčaja in Rußland abgeschrieben und zwar in einer Handschrift aus Rjazan', südöstlich von Moskau (Leningrad, GPB F.π.Π.1)⁶⁹. Rjazan' an der Oka wurde um 1200 zum Bischofssitz erhoben. Der Kopist der Rjazanskaja kormčaja vermerkt, daß er seine Arbeit im Auftrag des Bischof Iosif von Rjazan' und unter dem Kiever Metropoliten Maksim erledigte⁷⁰.

Der vierte Typus einer Kormčaja kniga, die aus Novgorod stammt und handschriftlich bereits am Ende des 13. Jahrhunderts (Moskau GIM, Sin. 132)⁷¹ bezeugt ist, stellt eine Kompilation der drei bereits erwähnten dar und spielt für unsere Betrachtung keine Rolle mehr, da sie eine Entwicklung auf russischem Boden widerspiegelt. So weit die Klassifi-

⁶⁴ V. N. Benešević, *Drevne-slavjanskaja kormčaja XIV titulov bez tolkovanij* I., SPb 1906 (Nachdruck von J. Dummer besorgt unter dem Titel *Syntagma XIV titularum sine scholiis secundum versionem palaeoslovenicam*, adjecto textu graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato, Leipzig 1974).

⁶⁵ V. N. Benešević, *Drevneslavjanskaja kormčaja XIV titulov bez tolkovanij* II, Sofia 1987.

⁶⁶ Žužek, *Kormčaja kniga*, S. 24.

⁶⁷ *Drevnerusskie knjažeskie ustavy XI—XV vv.*, hrsg. v. Ja. N. Šćapov, Moskau 1976, S. 86.

⁶⁸ V. Mošin, *Ćirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije* I, Zagreb 1955, S. 48—54 (Nr. 24); Abschrift des gesamten Kolophons bei Lj. Stojanović, *Stari srpski zapisi i natpisi* I, Belgrad 1902 (Nachdruck Belgrad 1982), 7 f. (Nr. 19). Zu Neofit vgl. V. Djurić, in: *Istorija srpskog naroda* I, Belgrad 1981, 399.

⁶⁹ *Svodnyj katalog* Nr. 186.

⁷⁰ Analyse des Kolophons bei Šćapov, *Vizantijskoe ... nasledie*, S. 140 ff.

⁷¹ *Svodnyj katalog* Nr. 183.

kation von Žužek. Eine Darlegung der Kritik Ščapovs an dieser Einteilung würde den Rahmen des vorliegenden Abrisses sprengen, zumal der sowjetische Forscher seine Argumente auf ausgedehnte Forschungen auf dem Gebiet der handschriftlichen Überlieferung stützt. Lediglich ein Punkt sei hier angeführt, der sich für unsere Betrachtung von großem Belang erweist, nämlich die Herkunft der Ustjužskaja kormčaja. Entgegen Žužek, der darin die älteste slavische kanonistische Sammlung erkennt, folgt Ščapov den Ausführungen Sreznevskijs, der die Ustjužskaja kormčaja als eine Kompilation aus verschiedenen Sammlungen ohne vorgefaßten Plan charakterisiert. Dementsprechend reiht Ščapov die Efremovskaja kormčaja auf eine ältere Stufe ein und leitet sowohl die »bulgarische« Efremovskaja als auch die »serbische« Ilovackaja Kormčaja von einer bei den Südslaven im 10. Jahrhundert entstandenen altslavischen kanonistischen Kompilation ab⁷².

Die Liste der angeführten Denkmäler könnte leicht vermehrt werden. Ich glaube jedoch, auf der Grundlage literarischer Quellen in ihrer historischen Umrahmung die Vielschichtigkeit der kirchlichen Kultur in der Kiever Rus' gezeigt zu haben. Meine Ausführungen bezogen sich nur auf die Zeit ab der Einführung des Christentums im Kiever Staat bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, als Metropolit Maxim wegen der wiederholten Tatareneinfälle seinen Amtssitz von Kiev nach Brjansk und dann nach Vladimir an der Kljaz'ma im Nordosten verlegte⁷³.

Vieles bleibt auf dem Gebiet der älteren russischen Philologie in bezug auf eventuelle, oft verlorene altbulgarische Quellen zu erforschen. In den letzten Jahren wurden jedoch die um die Jahrhundertwende vom Altmeister der russischen Sprachgeschichte, Sobolevskij, vertretene Meinung einer großen Individualität des altrussischen Übersetzungsschrifttums insofern korrigiert, daß man immer mehr erkennt, daß Literaten und Kopisten in der Kiever Rus' es meisterhaft verstanden, das bisher bereits in Bulgarien übersetzte byzantinische kirchliche Schrifttum fortzutradieren und zweckmäßig zu ergänzen.

⁷² Ščapov, *Vizantijskoe ... nasledie*, S. 26, 48.

⁷³ P. Sokolov, *Russkij archierej iz Vizantii i pravo ego naznačenija do načala XV veka*, Kiev 1913, S. 195.

Das Gebet in der Kiever Rus' — seine Formen, seine Rolle, seine Aussagen

Von Gerhard Podskalsky, Frankfurt / a. M.

A. Einleitung

Schon für die frühesten Zeiten des Christentums sind uns Zeugnisse über die Praxis und die Theorie des Gebetes erhalten; das erste Werk, das innerhalb der griechischen Kirche ausdrücklich und ausschließlich dem Gebet (*Περὶ εὐχῆς*) gewidmet wurde, stammt von Origenes († 254) und gilt bis heute als (eine) klassische Darstellung unseres Themas¹. Zur Richtschnur der christlichen Gebetshaltung wählten sowohl Origenes wie auch viele seiner Nachfolger (Gregor von Nyssa, Evagrius Pontikos u. a.) die Vater-unser-Bitten; auch daran hat sich bis in unsere Zeit wenig geändert². Daß eine umfangreiche, nicht gerade leicht zu lesende Monographie (650 Seiten) über das Gebet auch im 20. Jahrhundert zum Bestseller werden konnte, bewies die in sechs Auflagen und mehreren Übersetzungen erschienene Dissertation des Religionsphilosophen Friedrich Heiler³. Offenbar haben viele Menschen nicht nur ein allgemeines Verlangen nach dem Gebet, sondern auch verschiedene konkrete Fragen nach der rechten Art des Betens. — Spielt in diesem Zusammenhang auch die Kiever Rus' eine beachtenswerte Rolle? Entgegen landläufigen Vermutungen, die nur auf den weitverbreiteten Kenntnissen des russischen Starzentums und Pilgerwesens im 19. Jahrhundert beruhen, ohne deren Verwurzelung in der Gründerzeit des ostslavischen Christentums zu kennen, kann die Antwort nur positiv ausfallen. Neben den offiziellen Bezeichnungen für die eucharistische Liturgie bzw. andere kirchliche Offizien und Rituale begegnen uns im Kirchenslavischen vor allem vier Ausdrücke für das Gebet: »Molitva«, »Molenie«, »Izpovedanie« und »Kanon«; während die beiden letztgenannten Termini eine bestimmte äußere Form bzw. liturgische Funktion andeuten, lassen sich die beiden ersten auf die Grundbedeutung »Bitte« bzw. »Fürbitte« zurückführen (übrigens in Übereinstimmung mit den beiden am häufigsten gebrauchten griechischen Termini *εὐχή* bzw. *προσευχή*). Wir werden sehen, daß gerade dieser Aspekt des Gebetes in der Kiever Rus' besonders ausgeprägt ist.

¹ Vgl. dazu die Habilitationsschrift von W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach »De oratione« von Origenes*, München-Paderborn-Wien 1975.

² Vgl. etwa die große »Vaterunserbibliographie« (Freiburg 1982; umfaßt die Jahre 1945–1981), die das ungebrochene Interesse am Gebet des Herrn bezeugt; vgl. auch: *Das Gebet des Herrn in den Sprachen Rußlands*. Fotomechan. Nachdruck der Ausgabe St. Petersburg 1870, hg. v. W. Veemaker, Wiesbaden 1971 (= *Slavistische Studienbücher*, 7).

³ *Das Gebet. Eine religionsgesch. u. religionspsychol. Untersuchung*, Basel 1969 (Übersetzungen ins Englische, Französische (1931; 1951), Italienische, Schwedische); vgl. jetzt auch: T. Špidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La prière*, Rom 1988 (*OrChrA*, 230).

B. Hauptteil: 1. Das Gebet der Kirche

a) Die eucharistische Liturgie

Der überwiegende Teil der Kiever Originalliteratur (mit Ausnahme der Wallfahrtsberichte, der kanonistischen sowie Teilen der asketischen und chronistischen Literatur) war für den unmittelbaren gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt, sei es für die Feier der Eucharistie oder das monastische Stundengebet. Die zentrale Bedeutung der eucharistischen Liturgie für das Kiever Christentum wird schon im Kriterium für die legendär eingekleidete Konfessionswahl Vladimirs deutlich, deren Ergebnis durch spätere Zeugnisse bestätigt wird. Zum Jahre 987 berichtet die Nestorchronik über die nach Konstantinopel ausgesandten Kundschafter: »Und er (d. h. der Patriarch) ging mit ihnen in die Kirche, und man stellte sie an einem geräumigen Platze auf, wies sie hin auf die Schönheit der Kirche, der Gesänge, des bischöflichen Hochamtes und des Ministrierens der Diakone und erklärte ihnen, wie sie ihrem Gotte dienen. Da gerieten sie in großes Staunen, wunderten sich und lobten ihren Gottesdienst.« Nach Hause zurückgekehrt, fassen sie ihre Eindrücke so zusammen: »Wir gingen zu den Griechen, und sie führten uns dorthin, wo sie ihrem Gotte dienen; und wir wissen nicht, waren wir im Himmel oder auf der Erde: denn auf der Erde gibt es solche Schau und solche Schönheit sonst nicht. Wir sind nicht imstande, davon zu berichten; nur das wissen wir, daß dort Gott mit den Menschen ist und (daß) ihr Gottesdienst besser ist als in allen anderen Ländern. Wir können diese Schönheit nicht vergessen; denn kein Mensch der Süßes gekostet hat, mag hernach Bitteres zu sich nehmen.«⁴ Das gleiche Konversionsmotiv wird später noch einmal in einem anonymen »Žitie« Vladimirs angesprochen⁵. Avraamij von Smolensk, der nach Auskunft seiner Vita die Feier der Liturgie an keinem Tage ausfallen ließ, erlebte nicht nur wegen seines Eifers und seiner kundigen Schriftauslegung den großen Zulauf des Volkes, sondern auch wegen der Schönheit des Gottesdienstes (Ikonen, Vorhänge, Kerzen, Gesänge sind aufgezählt) in seinem Kloster⁶. Erzbischof Antonij von Novgorod schließt wenig später seine Schilderung der Gesänge, Zeremonien und Kultgeräte in der Hagia Sophia (Konstantinopel) mit der rhetorischen Frage: Wer wird da nicht »des Himmelreiches und des ewigen Lebens gedenken? [. . .] So laßt uns, Brüder, dessen eingedenk darnach trachten, dem Gottesdienst mit solcher (Gottes-)Furcht beizuwohnen, daß wir ein gutes Leben in dieser und

⁴ PSRL I, Leningrad 1926 (Nachdr.: München 1977), S. 107 f. (zu 987); dt. Übers.: R. Trautmann, Die altruss. Nestorchronik, Leipzig 1931, S. 76 f. Vgl. dazu: R. A. Klostermann, Eine Stelle in der russ. Nestorchronik, *OrChrP* 39 (1973) 469–480. — Es ist wahrscheinlich, aber nicht absolut sicher, daß der geschilderte Gottesdienst (Služba) eine Eucharistiefeier war (zumal die russischen Kundschafter wohl noch Heiden waren); andererseits entsprach die vorausgehende Weisung des Kaisers dem sowohl für Byzanz wie die Rus' mehrfach bezeugten Brauche, Ungläubige, Häretiker und Zweifler nicht mit Vernunftgründen zu konfrontieren, sondern durch die Betrachtung der ikonengeschmückten Kirche zum Glauben (zurück-)finden zu lassen: vgl. G. Podskalsky, Christentum und theol. Literatur in der Kiever Rus' (988–1237), München 1982, S. 228 (mit Anm. 1037) (im folg.: = *Christentum*)

⁵ *Christentum*, S. 119.

⁶ S. P. Rozanov, Žitija prep. Avraamija Smolenskago i služby emu, St. Petersburg 1912, S. 6 f. (Nachdr.: München 1970 = *Slav. Propyl.*, 15).

in der zukünftigen Welt erlangen.«⁷ Auch für den pilgernden Igumen Daniil ist die Mitfeier der Karsamstagsliturgie mit der Entzündung des hl. Lichtes in der Jerusalemer Grabeskirche der Höhepunkt seiner geistlichen Erfahrung⁸.

Neben den positiven Äußerungen über den Gottesdienst stehen auch Mahnungen und Warnungen: so ermahnt Bischof Simon (Kiever Paterik) den Mönch Polikarp, sich niemals aus der gottesdienstlichen Versammlung zu entfernen, denn die (Gebete der) Kirche drängte(n) die Seele zu guten Handlungen⁹. Auch ein anonymes »Poučenie« an einen neugeweihten Priester (Ende 13. Jh.) legt diesem den Priestern und Diakonen vorbehaltenen, fleißigen Dienst am Altare nahe¹⁰. Umgekehrt spricht ein anderes »Poučenie« die Erwartung aus, an Festtagen doch nur im nüchternen Zustande in der Kirche zu singen und die liturgischen Loblieder (Tropare) nicht als Trinklieder zu mißbrauchen¹¹. Metropolit Kirill II. faßt in seinem kirchenrechtlichen »Pravilo« sogar den zeitweiligen oder endgültigen Ausschluß trunksüchtiger Priester von der Zelebration der Liturgie ins Auge¹². In seiner Mahnrede an die Priester schärft er diesen ein, daß die Liturgie in Gottesfurcht gefeiert werden müsse; wer mit jemandem in Feindschaft lebe, solle solange damit aussetzen, bis er den Frieden wiedergefunden habe; ein unwürdiger Priester ziehe den Zorn Gottes auf sich¹³. Schon Metropolit Ioann II. hatte den ehrfürchtigen Umgang mit offengelassenen (abgerissenen) Gotteshäusern und unbrauchbar gewordenen Kreuzen und Ikonen angemahnt¹⁴.

Aus all diesen ausgewählten Nachrichten, Überlegungen und Vorschriften gewinnen wir ein ziemlich genaues Bild der herrschenden Mißstände im gottesdienstlichen Bereich, aber auch der unablässigen Hirtensorge um eine würdige Feier der Liturgie und deren Wertschätzung durch das gläubige Volk.

Es hätte an dieser Stelle keinen Sinn, auf die Texte der Liturgie im Kirchenjahr einzugehen, denn diese werden ohne Abstriche und Änderungen aus Byzanz übernommen, stellen also keinen spezifischen Beitrag der Kiever Rus' dar. Nur auf ein Element in der Liturgie, das der freien Ausgestaltung einen gewissen Raum ließ, muß besonders eingegangen werden: die Fürbitten.

⁷ Chr. Loparev, *Kniga Palomnik*, PPSb 51 (1899) 12f.; vgl. a. a. O., S. 17f. (zu den Tageshoren).

⁸ M. A. Venevitinov, *Žit'e i chožen'e Danila ruskyja zemli igumena*, PPSb I, 3 (1883) 129—141 (Nachdr.: München 1970 = *Slav. Propyl.*, 36).

⁹ Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters (nach d. Ausgabe von D. Abramovič), hg. v. D. Tschizewskij, München 1964, S. 99 (Slovo 14) (*Slav. Propyl.*, 2).

¹⁰ *Christentum*, S. 267.

¹¹ *Christentum*, S. 256.

¹² *Christentum*, S. 270 bzw. Ja. N. Ščapov (Hg.), *Drevneslavjanskaja Kormčaja XIV titulov bez tolkovaniij (Trud V. N. Beneseviča)*, II, Sofia 1987, 183 (Nr. 2); vgl. zuvor schon die Fragen Kiriks an Bischof Nifont von Novgorod: a. a. O., S. 90 (Nr. 1) (40tägiger Ausschluß für trunkenen Priester).

¹³ A. I. Ponomarev, *Pamjatniki drevnerusskoj cerkovno-učitel'noj literatury*, vyp. III, St. Petersburg 1897, S. 111—114, hier: S. 113.

¹⁴ Vgl. L. K. Goetz, *Kirchenrechtl. und kulturgesch. Denkmäler Altrußlands*, Stuttgart 1905, S. 134—137 (Nr. 11); vgl. auch: Ščapov, *Drevneslavj. Kormčaja* (s. Anm. 12), S. 81f. (Nr. 11). — Vgl. auch den aus einer ähnlichen Grundhaltung kommenden Vorwurf Metropolit Nikifors I. an die Lateiner, daß bei ihnen jeder, ob Mann, Frau oder Kind, während der Liturgie den Altarraum betreten könne: *Christentum*, S. 178f.

b) Die Fürbitten

Das Wort Fürbitten läßt sich für die Kiever Rus' auf zwei Weisen verstehen: die Anrufung der Heiligen um deren Fürsprache (*δέησις*) bei Gott für eigene oder fremde Anliegen (bzw. die Fürsprache selbst) oder die direkte Anrufung Gottes (bzw. Christi) für Lebende und Verstorbene in der Eucharistiefeier (im Anschluß an die vorformulierten Litanen, bzw. das Gebet der Gläubigen). Wir haben mannigfaltige Zeugnisse für die weite Verbreitung und den hohen Stellenwert dieses (zweiten) Brauches in der Kiever Epoche; damals wie heute stifteten die Gläubigen schon während der Proskomidie Prosphoren und gaben dazu Namen von nahestehenden, lebenden oder entschlafenen Menschen an, für die Priester und Diakone beten sollten. Besonders herausgehoben bei den Fürbitten (ekte-nija) waren die Fürsten und Ortsbischöfe; so berichtet das »Žitie« Feodosijs aus der Zeit (1073) der Thronwirren um den Kiever Fürstenbesitz (zwischen den Brüdern Izjaslav und Svjatoslav): »Unser Vater Feodosij betete alle Tage und alle Nächte zu Gott für den christusliebenden Fürsten Izjaslav, und sogar in der Fürbitte ließ er seiner erwähnen als des Fürsten von Kiev, des Ältesten von allen Fürsten. Diesen (d. h. Svjatoslav) aber, der sich nach seinen Worten gegen das Gesetz auf den Thron gesetzt hatte, ließ er nicht erwähnen; erst als er von den Brüdern (= Mönchen) darum gebeten worden war, gebot er, sie beide zu erwähnen, zuerst jedoch den christusliebenden, darauf auch diesen rechtgläubigen«¹⁵. Das Einlenken Feodosijs auf Bitten der Brüder ist wohl so zu verstehen, daß dieser einsehen mußte: der einer Exkommunikation nahekommende Ausschluß aus den Fürbitten (vgl. die wiederholten Streichungen der Papstnamen aus den Diptychen in Konstantinopel vor 1054) stand — wenn überhaupt — nur dem Metropoliten zu. Auch einem neugeweihten Metropoliten wurde einmal die Aufnahme in die Fürbitten verweigert (wegen der fehlenden Zustimmung des Ökumenischen Patriarchats): Klim Smoljatič (1147)¹⁶. In einem anonymen »Poučenie« über den wahren Glauben stellt der Prediger die Maxime auf, daß die wahren Gläubigen sowohl in der Kirche wie auch zu Hause für den Fürsten und alle Gläubigen, einschließlich der Feinde (Mt 5,44), Gebete verrichten sollten¹⁷. Diesem Ideal entsprechen auch verschiedene Gebete (oder Gebetswünsche) bei Feodosij Pečerskij (für alle Christen, d. h. alle Stände)¹⁸, Kirill von Turov (Segenswunsch für alle Stände am Ende der Predigt zu Christi Himmelfahrt)¹⁹ und Avraamij von Smolensk (um Abwendung des göttlichen Zornes von der Stadt, dem Kloster, dem Fürsten und allen Rechtgläubigen)²⁰. Auch in der erzählenden Literatur wird die große Wertschätzung deutlich, die das Fürbittgebet auszeichnete; im Epilog seines »Choždenie« bezeugt Daniil, daß er an den hl. Stätten niemals vergaß, der russischen Fürsten, Fürstinnen und ihrer Kinder und aller Christen (= Russen ?) zu gedenken; er hinterließ ihre Namen im Kloster des

¹⁵ Das Paterikon (s. Anm. 9), S. 69 (Slovo 8); dt. Übers.: E. Benz, Russ. Heiligenlegenden, Zürich 1953, S. 147f. — vgl. G. Winkler, Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung, *OrChrP* 36 (1970) 301–336; 37 (1971) 332–383.

¹⁶ *Christentum*, S. 48f. (mit Anm. 251).

¹⁷ Ponomarev, *Pamjatniki* (s. Anm. 13), S. 23–28, hier: S. 28; vgl. *Christentum*, S. 258.

¹⁸ I. P. Erëmin, *Literaturnoe nasledie Feodosija Pečerskogo, Trudy otd. drevnerussk. lit.* 5 (1947) 184.

¹⁹ *Ders.*, *Lit. nasledie Kirilla Turovskogo*, a. a. O. 15 (1958) 343.

²⁰ Rozanov, *Žitija* (s. Anm. 6), S. 163 (Molitva).

hl. Sabas, damit sie in den Ektenien erwähnt werden konnten, und feierte selbst 50 (bzw. 40) Liturgien für die Lebenden und Verstorbenen²¹. Avraamij von Smolensk schläft in der Nacht nur wenige Stunden, um unter Gebet und Tränen für die ihm anvertrauten Menschen das Erbarmen Gottes und den (inneren) Frieden zu erleben²². Von dem heiligmäßigen Bischof Luka von Rostov und Vladimir-Suzdal' heißt es in der Chronik (von Suzdal'), daß er das Reich Gottes in sich trug und Fürbitte leistete für das ihm anvertraute christliche Volk, die Fürsten und die Heimat²³; folglich konnte Metropolit Kirill II. gegenüber seinen Priestern keinen vordringlicheren Wunsch äußern, als sie um Fürsprache für sich selbst zu bitten, damit er sein Hirtenamt kraftvoll ausübe²⁴.

Mag das Fürbittgebet in seiner gedanklichen Struktur auch nur selten originell (mit Ausnahme des stark eschatologisch bestimmten Avraamij von Smolensk) gewesen sein, so kommt ihm doch aufgrund seiner Intensität sowie Furcht und Hoffnung umfassenden Menschlichkeit ein charakteristischer Sonderplatz zu für die Spiritualität der Kiever Rus'.

c) Das Stundengebet

Dies gilt noch mehr für die dreißig von Kirill von Turov, dem wohl bedeutendsten Theologen der Kiever Rus', formulierten Stundengebete (für alle Wochentage)²⁵; als eigenständige, wenn auch der Tradition verpflichtete Texte sind sie von den offiziellen Offizien (Služby) zu unterscheiden. Die mehr für die private Andacht als das Chorgebet der Mönche bestimmten Horen Kirills sind — ähnlich wie der Oktoichos — durch eine besondere Anrufung für jeden Wochentag gekennzeichnet: am Sonntag ist es Christus, der Auferstandene, am Montag sind es die Engel, am Dienstag Johannes der Täufer, am Mittwoch die Mutter Gottes, am Donnerstag die Apostel und der hl. Nikolaos, am Freitag das hl. Kreuz und am Samstag alle Heiligen. Ihre Thematik kreist immer wieder um das widersprüchliche Verhalten des Menschen, der Gott eigentlich dauernden Dank schuldet für die wunderbare Schöpfung und Erlösung, aber stattdessen sich undankbar zeigt, indem er sich in Sünde von Gott abwendet, und dann um Reue, Vergebung fleht. All dies ist in einer dichterisch hochstehenden, psychologisch feinsinnigen Sprache gefaßt, die das Innerste des Herzens behutsam fragend ausleuchtet und in bilderreicher Anschaulichkeit offenlegt.

So enthalten die vier Tagzeiten des Sonntags Anspielungen auf den reuigen Sünder David (2 Sam 11–12) und den bußfertigen Rechtsbrecher Ahab (1 Kön 21), aber auch auf die Erwählung Unwürdiger im Neuen Testament, wie Zachäus (Lk 19, 1–10) und die Frau aus Samaria (Joh 4, 1–42). In der Morgenhore des Montags wendet sich Kirill an die Erz-

²¹ Venevitinov, Žit'e (s. Anm. 8), S. 140f.; vgl. auch: Goetz, Kirchenrechtl. [...] Denkmäler (s. Anm. 14), S. 213–216 (Nr. 3).

²² Rozanov, Žitija (s. Anm. 6), S. 7f.

²³ PSRL I (s. Anm. 4). S. 390–392 (Lavr.-Let.; zu 1185).

²⁴ Ponomarev, Pamjatniki (s. Anm. 13), S. 114.

²⁵ Zu den versch. Edd.: Christentum, S. 240 (zum Inhalt bzw. literar. Abhängigkeiten: a. a. O., S. 241–244); Zu den Gedächtnisfeiern der Wochentage vgl. G. Schreiber, Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche u. des christl. Abendlandes, Köln-Opladen 1959.

engel, damit sie ihn vor dem Zorn Gottes im Gericht bewahren^{25a}; die Höllenfurcht erweist sich durchgängig als starkes Leitmotiv, das jedoch immer von Dank, Vertrauen und Lobpreis begleitet und ausgeglichen wird. In diesem Kontext spielt die auch in der übrigen Kiever Theologie häufig anzutreffende Vorstellung von den quälend-prüfenden »Zollstationen« (mytar'stva; gr. *τελωνεῖα*), die vor dem Eintritt ins Himmelreich zu passieren sind, eine wichtige Rolle. Wenn sich das Abendgebet am Montag an Johannes, den »Propheten und Vorläufer«, richtet, so ist er gleichfalls als Fürsprecher am Throne Christi, entsprechend der bekannten »*Δέησις*«-Ikone (slav.: Deisus), für die Stunde des Endgerichts angesprochen. Das Morgengebet am Dienstag setzt den Gedanken des Vorabends fort: voller Verzweiflung und Zerknirschung nimmt der Beter seine letzte Zuflucht beim Täufer Christi, der größer ist als alle (Mt 11, 11). In das ausladende Gemälde des Dunkels und Schreckens menschlichen Versagens mischt sich aber auch die unzerstörbare Erwartung der himmlischen Hochzeit (Mt 25, 1–13). Die Gleichnisse vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32) und von der demütigen Kananäerin (Mt 15, 21–28) untermauern das grenzenlose Vertrauen in das Erbarmen Gottes; die Erinnerung an Totenerweckungen (Lk 7, 11–17; Joh 11) und Krankenheilungen (Mk 10, 46–52; Lk 8, 40–48), an den Schächer am Kreuz (Lk 23, 40–43) und an den barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37) sollen die Zuversicht auf Rettung zusätzlich bestärken. Biblische Grundierung, oft nur in einem einzigen Wort, und eigene Farbmischung des Dichters verbinden sich zu einem harmonischen Kunstwerk. Wenn im ersten Abendgebet des Dienstag die Verderbnis der Sinne durch die Laster der Sinnlichkeit beklagt wird, so hebt die Freude über die (unbefleckte) Reinheit der Gottesmutter in diesem und dem folgenden Gebet die dumpfe Trauer sofort wieder auf. Die Mittwochshoren stellen dann die Gestalt der Gottesmutter ganz in den Mittelpunkt. Das Morgengebet läßt sie Schutz gewähren gegen die Mächte des Bösen (vgl. Offb 12); die feierlichen Anrufungen erinnern an den Hymnus »Akathistos«; doch dem optimistischen Lobgesang folgt unmittelbar der Bitruf des kranken und unglücklichen Sünders zur Fürsprecherin am Throne ihres Sohnes (*Δέησις*-Ikone). Das erste Abendgebet am Mittwoch leitet schon über zum Patronat des folgenden Tages, den Aposteln. An die Säulen des Glaubens richtet sich die Bitte, aus dem »Ägypten der Leiden-schaften« in das Land des Heiles geführt zu werden; ein zweites Abendgebet wendet sich an den auch sonst öfter genannten, »dreimal seligen« Nikolaos. Eingedenk seiner aufgeführten Wunder möge der »erste Diener der Dreifaltigkeit« für den Autor (Kirill) beim Jüngsten Gerichte eintreten. Im Morgengebet des Donnerstags werden die Apostel einzeln angerufen, angefangen bei den Apostelfürsten Petrus und Paulus. An Petrus, den »Fels des Glaubens und unverrückbares Fundament der Kirche«, knüpft sich das Gedächtnis der Erweckung Tabithas (Apg 9, 36–42) und der Heilung des Lahmen im Tempel (Apg 3, 1–11): so ergeht an ihn die Bitte um körperliche und seelische Belebung und Aufrichtung. Paulus, mit vielen Ruhmestiteln ausgezeichnet, wird gleichfalls an die Heilung des Lahmgeborenen (Apg 14, 8–L20) und die Wiederbelebung des Eutychos (Apg 20, 7–12)

^{25a} Vgl. zu dieser und allen folgenden Stellen über die Engel (vgl. *Izpovedanie* (s. Anm. 27) und Gebet in der Todesstunde (s. Anm. 42)): F. Scholz, Studien zu den Gebeten Kirills von Turov I. Die angelologischen Vorstellungen in ihrem Verhältnis zur Tradition und der Versuch einer Gattungsbestimmung, in: G. Birkfellner (Hg.), *Sprache und Literatur Altrußlands*, Münster 1987, S. 167–220.

erinnert, um daran die Erwartung anzuschließen, von toten Werken auferweckt und von den Gebrechen des Leibes und der Seele befreit zu werden. Von Johannes dem Theologen, dem »Ruhm von Ephesos«, erbittet sich Kirill die Menschenliebe (*φιλανθρωπία*) Christi; auch bei diesem Lieblingsjünger Jesu sind mehrere Wunder commemoriert, die allerdings der apokryphen Legende angehören (Domnus, Prokliniana, Sosipater). Dem Apostelkollegium beigezählt werden die beiden begleitenden Evangelisten Lukas und Markos; nach Anrufung des Matthäus sind die übrigen Namen zusammengefaßt, wobei selbst dem in den Chroniken hochgerühmten Andreas keinerlei Sonderrolle zufällt. Das Vespergebet am Donnerstag nimmt als Vigil schon den Inhalt des folgenden Tages voraus: das Kreuz; nur in ihm kann die Verkettung menschlicher Nichtigkeit und Schuld aufgehoben und kraft göttlichen Erbarmens in höchste Erfüllung verwandelt werden. Das Morgengebet des Freitags macht nochmals den absoluten Geschenkcharakter der göttlichen Zuwendung gegenüber dem menschlichen Versagen deutlich. Der Mensch verläßt das Vaterhaus, um die Engelsspeise mit Schweineschoten zu vertauschen (Lk 14, 11–32); doch die Umkehr des verlorenen Sohnes fällt ihm schwer: eine Liste der Reuewilligen soll den Eindruck der gegenwärtigen Verstockung erhöhen (Zöllner: Lk 18, 9–14; Gelähmter: Joh 5, 1–16; Sünderin: Lk 7, 36–50; Kananäerin: Mt 15, 21–28; Hauptmann: Mt 8, 5–13; blutflüssige Frau: Lk 8, 40–48; Schächer: Lk 23, 40–43). Allein, damit ihm der Teufel nicht als Ankläger zuvorkomme, will der Beter seine Fehler nicht verschweigen wie Kain, sondern ein öffentliches Bekenntnis ablegen wie Lamech (Gen 4). Um Selbsterkenntnis bemüht, durchmißt Kirill dann das ganze Alte Testament, über Noah, Abraham und Lot und die folgenden Geschlechter, um sich von den Gerechten abzusetzen und den Verworfenen zuzurechnen. Er besitze weder den Gehorsam Isaaks noch den Glauben Jakobs, weder die Ausdauer des Josef noch die Milde des Mose, weder die Geduld Hiobs noch den Eifer des Pinehas, weder die Stärke Kaleb's noch die Vernunft Josuas, weder die Tapferkeit Jaels noch den Mut Samuels; vielmehr sei er ein Verfluchter wie Dathan, Abiram und Achan, die sich an gottgeweihtem Gut vergriffen hatten, und wie die beiden Widersacher des Mose, Jannes und Jambres (2 Tim 3, 8). Aber dann hält er sich die Vorbilder reuiger Umkehr vor Augen: die Könige Hiskia (2 Kön 20) und Manasse (2 Chron 30), den Propheten Jona (Jon 2–3) und den Apostel Petrus (Mt 26, 69–75); denn Reue sei allemal besser als pharisäisches Vertrauen auf menschliche Gerechtigkeit, die dem leicht zerreißbaren Spinngewebe gleiche. Wenn Christus den Dämonen erlaubt habe, in eine Schweineherde zu fahren (Mt 8, 28–34), so möge er auch ihn vor dem höllischen Feuer bewahren; das Vertrauen Kirills gründet sich auf den endgültigen Sieg Christi über die Mächte der Unterwelt. So lebt er in der Hoffnung, wie das verlorene Schaf (Lk 15, 1–7) auf den Schultern des Erlösers zum Vater getragen zu werden. Schließlich gewinnt der Glaube an die Verheißungen das Übergewicht über die Furcht vor dem Gericht. In einer weiteren Freitagshore bittet Kirill um die Teilhabe an den geistlichen Früchten des Kreuzweges Christi in seinen einzelnen Stationen. Während das erste Abendgebet des Freitags gegen Ende die unvergänglichen Freuden des himmlischen Jerusalem ausmalt, leitet die zweite Nokturn schon über zum Großen Chor des Samstags, der triumphierenden Gemeinschaft aller Heiligen. Darin führt Johannes der Täufer den Reigen der namentlich genannten Propheten des Alten Bundes an, während die übrigen Gruppen, wie Mönchsväter, Martyrer, Myronträgerinnen, und Jungfrauen, Apostel und Bischöfe, in namenloser

Eintracht zur Fürbitte für die ebenso große, anonyme Schar der Entschlafenen angerufen werden. Die erste Matutin formuliert daraufhin einzelne Bitten, beginnend bei den mächtigen Fürsprechern der *Δεήσις*, Maria und Johannes dem Täufer. Gedacht wird aller Stände und Wohltäter, wobei alle Ämter und asketische Lebensformen, bis zum Säulensteher und Klausner, aufgeführt sind; ferner aller Christen, ob alt oder jung, Sklave oder Freier, Waise oder Witwe, arm oder krank und gefangen: eine Art allgemeines Gebet für alle Stände der Christenheit. Ein besonderes Anliegen bleibt natürlich das eigene Kloster des betenden Asketen, dessen ewiges Heil neben dem engeren himmlischen Hofstaat auch Nikolaos, den kappadokischen Vätern, Johannes Chrysostomos und Feodosij Pečerskij anempfohlen wird, dem »Erleuchter der ganzen Rus', dem verheißen ist, bei deinem schrecklichen Gericht für uns ein Wort einzulegen« (Anspielung auf eine »Heilsgarantie« im Kiever Paterik (Tod Feodosijs) für alle im Höhlenkloster sterbenden Mönche — Verf.). Die zweite Matutin beschwört im Stile einer Allerheiligenlitanei eine große Menge von Namen, jeweils nach Chören geordnet; nach der Hierarchie der Engel sind dies die Gerechten und Propheten des Alten Testaments, die Apostel, die Dulder (strastoterpy) und Martyrer, die Bekenner und »'Ανάγκυροι« (bezrebrenici), die Wundertäter und Jünglinge, unter denen auch Boris und Gleb (sowie später eingefügte Martyrer des Tatareneinfalls) eingereiht sind, aber auch der erste »barbarische« Heilige, Sabas der Gothe; ferner die hll. Bischöfe und allgemeinen Kirchenlehrer, darunter Dionysios Areopagites und Leontij von Rostov; schließlich die Fester und Wüstenväter, zu denen neben Benedikt (von Nursia) auch Antonij und Feodosij Pečerskij gerechnet werden, und die hl. Frauen und Martyrerinnen, darunter die »apostelgleiche« Thekla. Die Mittagshore (Sext) am Samstag schöpft ihre Inspiration aus einer allegorischen Auslegung zweier Wunder, der Heilung des Gelähmten (Mk 2, 1–12) und der Stillung des Seesturms (Lk 8, 22–25). Mit drei Abendgebeten für den letzten Wochentag schließt das Stundengebet Kirills, dem sowohl theologisch wie sprachlich höchster Rang zuzusprechen ist.

Noch drei andere, eher paraliturgische Gebetstexte sind diesen Stundengebeten verwandt und sollen darum an dieser Stelle mit ihren Intentionen und ihrer Botschaft eingeflochten werden. Zeitlich an erster Stelle steht das Gebet (»vom ganzen russischen Lande«) des ersten einheimischen Metropoliten Ilarion im Anschluß an seine Predigt »über Gesetz und Gnade« (gehalten in der Zehntkirche an Ostern bzw. dem Todestag [15. Juli] Vladimirs I. der Jahre 1049/50), das in manchen Handschriften auch als (selbstständiges) Neujahrsgebet gekennzeichnet ist²⁶. Das Gebet richtet sich an Christus, den »menschenfreundlichen« (čelovekoljubec; gr. *φιλάνθρωπος*) Gott, und konzentriert sich auch in seinem Gesamtinhalt auf dieses sowohl für den christlichen Gott wie — abgeleitet — für den byzantinischen Basileus charakteristische Prädikat. Der Text selbst ist mit vielen Zitaten und Anspielungen aus beiden Testamenten, besonders den Psalmen, durchsetzt; auffallend ist die Symbolik vom guten Hirten und seiner Herde. Die Hauptintention gilt der Befreiung aus der Verhaftung an das Irdische bzw. an die Sünde und damit auch vom göttlichen Zorn, ferner der Bewahrung vor Fremdherrschaft sowie Katastrophen und

²⁶ Ed.: L. Müller, Des Metr. Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis, Wiesbaden 1962, S. 129–140 (*Slavist. Studienbücher*, 2); dt. Übers.: ders., Die Werke des Metr. Ilarion, München 1971, S. 53–57 (*Forum slav.*, 37).

Nöten aller Art, ähnlich den Gebetsanliegen in den Litaneien der Chrysostomos- und Basileiosliturgie.

Die beiden anderen Gebete stammen wiederum von Kirill von Turov: ein großer Gebetskanon und ein mit »Gedächtnis und Bekenntnis« überschriebes Buß- und Fürbittgebet (zwei Redaktionen)²⁷. Der große Kanon lehnt sich an das entsprechende Vorbild des Andreas von Kreta an und fand seinerseits mit einem Absatz Eingang in das sog. Gebet Vladimir Monomachs²⁸. Der Eröffnungsvers fordert die Seele auf, im Gedenken an Mose dem sündigen Ägypten zu entfliehen und die Knechtschaft des Pharao abzuwerfen, um den Kreuzesstamm zu umfassen. Wie töricht waren doch die Jungfrauen, die für die Lampen der Reue nicht das Öl der Barmherzigkeit mitbrachten (Mt 25, 1–13)! Um Reue und Umkehr anzuregen, wird an die zwei Gesetzestafeln des Mose, an den Fall Adams und das Bekenntnis des Lamech (Gen 4) erinnert: dieses Thema bildet den Grundton des ganzen Kanons. Statt sein Talent arbeiten zu lassen, hat es der Beter in Faulheit eingeschlagen und in Unglauben vergraben (4. Gesang; vgl. Lk 19, 11–27). Wie Judas Iskariot sieht er sich aus dem Chor der Apostel ausgestoßen und der Verzweiflung preisgegeben, hofft aber zugleich, wie der weinende Petrus (Mt 26, 75) nicht verstoßen zu werden. In der allegorischen Auslegung des Gleichnisses vom ungerechten Richter, der endlich dem Drängen der Witwe nachgibt (Lk 18, 1–8), folgt Kirill nach eigenem Bekunden einer alten Väterexegese (5. Gesang). Auch das Zeichen des Jona ist im übertragenen Sinne der egoistischen Befangenheit verstanden. Der Dichter fordert Christus auf, ihn wie die verlorene Drachme (Lk 15, 8–10) zu suchen und dann ein Freudenfest zu feiern. Ähnlich wie im Stundengebet wird das Erbarmen des Herrn mit der Erinnerung an den Schächer, den Zöllner und die Sünderin verbunden (6. Gesang), während das Motiv der Errettung jener drei Jünglinge im Feuerofen später bei Avraamij von Smolensk (Služba) wieder anzutreffen ist. Völlig neu ist dagegen das Memento für Kaiser Anastasios I., der als warnendes Beispiel eines plötzlichen Todes (Blitzschlag) zitiert ist; gerühmt wird gleichermaßen die mannhafte Reue des Kaisers Theodosios I. (7. Gesang). Was das Gebet schlechthin betrifft, so stellt Kirill mit dem Apostel Paulus (1 Kor 14, 19) die Sprache des Herzens vor die Zahl der Worte (8. Gesang). Mit Bildern, die der Welt der Seefahrt und des Landlebens entnommen sind, variiert er auf vielfältige Weise das Thema der Sündenschuld; doch sein Ziel ist es, »Nachahmer« Christi zu werden. Mit einem Marienlob geht der Kanon — wie üblich — zu Ende: Maria erscheint als »himmlisches Weihrauchgefäß«, das göttliche Kohle in sich trägt, die Mose am Dornstrauch (Ex 3), Jesaja durch den Seraph (Jes 6) und Ezechiel in den Feuerrädern (Ez 1) aufglühte.

Das »Gedächtnis und Bekenntnis« (1. Red.) kommt ebenfalls, wie das Stundengebet, auf König Manasse (2 Chron 30), die Sünderin, den verlorenen Sohn und den Schächer zurück, um das unerschöpfliche Erbarmen Gottes zu belegen. Auch Saulus, der Verfolger,

²⁷ Zu den Edd.: *Christentum*, S. 240 (zum Inhalt bzw. literarischen Abhängigkeiten: a. a. O., S. 244–246). Zur Form: H. Birnbaum, The »supplication of Daniel the Exile« and the Problem of Poetic Form in the old Russian Literature, in: *Russian Poetics*, hg. v. T. Eckman/D. S. Worth, Los Angeles 1983, S. 57 f.; O. I. Fedotov, O ritmičeskom stroe pamjatikov drevnerussk. gimnografii kievsk. perioda. Literatura Drevnej Rusi. Mežvyz. Sborn. naučn. trudov, Moskau 1986, 19–34; bes. 24–34.

²⁸ Vgl. dazu: R. Mat'esen (= Mathiesen), Tekstologičeskie zamečanja o proizvedenijach Vlad. Monomacha, *Trudy otd. drevnerussk. lit.* 26 (1971) 191–201.

wurde einmal zu Paulus, dem Apostel (Apg 9, 1–31), und Matthäus vom Zöllner zum Evangelisten; weil bei Gott kein Ding unmöglich ist, bleibt auch dem flehenden Sünder die Hoffnung auf Errettung. In seiner Zerknirschung geht Kirill soweit, sich mit einem »unreinen Hund« zu vergleichen. Angerufen wird auch der »archestrategos« Michael, der nach der Überlieferung die Seelen der Gerechten in der Todesstunde ins Paradies geleitet; ferner unter den Kirchenlehrern — neben den Kappadokiern — der weniger genannte Ignatios von Antiocheia; schließlich unter den Märtyrern die Brüder Boris und Gleb und von den Mönchsvätern Antonij und Feodosij Pečerskij. — Die anschließenden Fürbitten umfassen, ähnlich den Litaneien der Liturgie, Notleidende aller Art, die Verantwortlichen in Kirche und Staat, das eigene Kloster und die eigene Familie, die Wohltäter, kurz: alle Christen, ob Lebende oder Verstorbene. Zum Schluß betet Kirill für seine eigene letzte Stunde, wobei er auf die Fürbitte der »drei Hierarchen«, des hl. Nikolaos, der 318 Väter von Nikaia, der palästinensischen Mönchsväter, besonders aber auf das Eintreten des Feodosij Pečerskij hofft. Erwähnt sei auch noch die bemerkenswerte Bitte um Rettung »für die, die mich gehaßt oder beleidigt haben, und die feindlich gegen mich gesinnt waren [...], daß keiner von ihnen auf irgendeine Weise etwas Böses von mir zu erleiden habe, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt.« — Die zweite Fassung dieses »Izpovedanie« nennt unter den Sünden auch spezielle Verfehlungen gegen die monastischen Gelübde und die unwürdige Feier der Liturgie (z. B. ohne Stola). Darauf folgt ein persönliches Sündenregister, das alle (acht) Hauptlaster des Mönchslebens (Evagrius Pontikos), wie Neid, Geiz, Hochmut und viele andere Untugenden aufzählt. Der Schluß mit der Anrufung aller Heiligen, darunter Antonij und Feodosij, gleicht dann wieder der ersten Redaktion.

Die relativ breite Wiedergabe dieser der amtlichen Liturgie nahestehenden Gebete mag dem Leser vielleicht den Verdacht einer überproportionalen Berücksichtigung nahelegen; andererseits bilden diese Gebetstexte tatsächlich — wie schon gesagt — sowohl sprachlich wie theologisch *den* Schwerpunkt ihrer Gattung in der Kiever Epoche.

2. Das Gebet des einzelnen Christen

Der Bereich des persönlichen Gebetes im byzantinisch-slavischem Christentum läßt sich damals wie heute nicht einfachhin in Parallele zu den vielen Privatandachten bzw. frei formulierten Gebeten in der katholischen Kirche (zumindest früherer Jahrhunderte) bzw. im protestantischen Pietismus verstehen; vielmehr bleibt er, wie aus vielen Alltagsbeobachtungen von Außenstehenden oder z. B. auch den Erfahrungsberichten der des Gottesdienstes beraubten Lagerhäftlinge der letzten Jahrzehnte hervorgeht, viel stärker als im Westen an die liturgischen Texte und Gesänge gebunden. Dennoch gibt es auch im Osten Gebete, die grundsätzlich außerhalb der gottesdienstlichen Zeiten und Vorschriften liegen, wie z. B. das Jesusgebet.

a) Das Jesusgebet

Für viele an der ostkirchlichen Spiritualität interessierte Menschen verbindet sich der Begriff und die Realität des Jesusgebetes mit der hesychastischen Bewegung auf dem

Berge Athos (14. Jahrhundert) bzw. deren spätere Renaissance (Makarios von Korinth und Nikodemos Hagioreites: Ende 18. Jahrhundert); seine patristischen Wurzeln bei den Mönchen des Sinai bzw. alle frühen Zeugnisse insgesamt liegen dem Bewußtsein vieler Enthusiasten fern²⁹. Die Kiever Literatur bietet für diese typisch ostkirchliche Gebetsübung zwar nur verhältnismäßig wenig Beispiele, die aber eindeutig und darum unbedingt beachtenswert sind; sie stammen, wie nicht anders zu vermuten, fast alle aus dem Kiever Höhlenkloster. Als erste berichtet die Nestorchronik von einer Unterweisung Feodosijs für seine Mönche, in der er sie u. a. lehrt, »wie man sich hüten solle vor unreinen Gedanken und der Verlockung der Teufel. ‚Denn die Teufel‘, sagte er, ‚geben den Mönchen böse Gedanken (pomyšlenija; gr. λογισμοί) und Wünsche ein, die in ihnen geheime Absichten entzünden, und dadurch werden ihre Gebete gestört.‘ Wenn solche Gedanken kommen, soll man sie mit dem Kreuzzeichen abwehren, also sprechend: ‚Herr Jesus Christus, unser Gott, erbarme dich unser. Amen‘«³⁰. Der Kiever Paterik (Slovo 20) charakterisiert den Fürst-Mönch Nikola-Svjatoša aus Černigov neben seiner Demut und Bedürfnislosigkeit durch die immerwährende Übung des Jesusgebetes³¹. In der Erzählung vom geduldigen Klausner Ioann (Slovo 29) offenbart der geistliche Vater (= Ioann) dem angefochtenen Bruder aus eigener Erfahrung als erste Stufe zur Reinigung von fleischlicher Begierde ebenfalls das Jesusgebet; zugleich zeigt eine Lichtvision die Erhörung des Sünders durch den zuvor angerufenen, menschenliebenden Herrn (und Gott) an³². Daß das Jesusgebet auch von Laien gesprochen wurde, zeigt eine Stelle im »Poučenie« Fürst Vladimir Monomachs an seine Söhne: »Wenn ihr zu Pferde dahinreitet und habt mit niemanden etwas (zu tun), dann ruft für euch (= insgeheim): ‚Herr, erbarme dich!‘ Denn ein solches Gebet ist besser als alles, was man beim Reiten an Unschönem denken kann«³³. Im Anhang zu dem schon einmal erwähnten »Poučenie« über den wahren Glauben³⁴ heißt es sogar, daß das Kreuz bzw. das Jesusgebet den Schlüssel zum versiegelten Schloß der Dreifaltigkeit darstelle. — Andere Aussagen zum Jesusgebet, die früher zur Kiever Epoche gezählt wurden (wie der Athos-Pilgerbericht des Archimandriten Dosifej aus dem 14. Jahrhundert), gehören in die Epoche der Mongolenherrschaft.

Die genannten Zeugnisse reichen aus, um von einer weitverbreiteten Praxis des Jesusgebetes zu sprechen, jenes biblische Erbarmensrufes der Kranken und Besessenen an den Messias in den synoptischen Evangelien, der als Stoßgebet über Jahrhunderte die Erinnerung Gottes wachhielt und zugleich der vollkommenen Nachfolge Christi den Weg ebnete, auch wenn diese Übung mit keiner ausgeprägten Meditationstechnik verbunden war.

²⁹ Vgl. dazu die »klassische« Monographie von I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rom 1966 (*Or. Chr. An.*, 157), bzw. den Artikel »Jésus (Prière à)«, *DSp* 8, Paris 1974, S. 1126—1150 (*P. Adnès*).

³⁰ *PSRL I* (s. Anm. 4), S. 183 f. (zu 1074); dt. Übers.: Trautmann, *Die altruss. Nestorchr.* (s. ebd.), S. 132.

³¹ Das Paterikon (s. Anm. 9), S. 114; dt. Übers.: Benz, *Russ. Heiligenleg.* (s. ebd.), S. 182.

³² Paterikon, S. 140 f. (Benz, a. a. O., S. 225).

³³ *PSRL I* (s. Anm. 4) S. 245; dt. Übers.: Trautmann, *Die altruss. Nestorchronik* (s. ebd.), S. 198 f.

³⁴ Ponomarev, *Pamjatniki* (s. Anm. 13), S. 27.

b) Die Anrufung der Heiligen

Schon mehrfach sind wir in den bisher entfalteten Gebeten dem Phänomen begegnet, daß dort nach dem menschenliebenden und allerbarmenden Gott und Herrn auch die Heiligen angerufen wurden; dies geschah immer in einer bestimmten Rangordnung und mit dem Ziel, sich ihrer Fürbitte zu versichern. Meistens sind an erster Stelle die Gottesmutter und Johannes d. Täufer als die flankierenden Bittsteller (*Δέησις*-Ikone) am Throne der Gnade und des Gerichtes genannt, dann der hl. Nikolaos (und einige Kirchenväter), schließlich die sich an Zahl und Gewicht im Laufe der Kiever Epoche steigernden russischen Heiligen, von den Märtyrern Boris und Gleb zu den Gründern des Höhlenklosters, Antonij und Feodosij. Daß diese Anordnung keinen Zufall und keine Ausnahme darstellt, zeigt eine systematische, wenn auch nur kursorische Durchsicht der uns bekannten Gebete. Metropolit Ilarion wagt im Lobpreis des damals noch nicht kanonisierten Vladimir nicht, den ehrwürdigen Täufer-Fürsten für die allgemeinen Belange der Rus' anzurufen, aber er beendet das sich anschließende Gebet mit der Anrufung aller Heiligen³⁵. Später, in der Služba für den hl. Vladimir-Vasilij, bittet eine Versammlung der russischen Fürsten den Apostelgleichen um die Befreiung von den Feinden und den Sieg über die Heiden³⁶. In der Služba des hl. Nikolaus bitten die Fürsten auch diesen um die Errettung von den Feinden und heidnischen Einfällen, während der Verfasser selbst den Thaumaturgen um persönliche Erleuchtung anfleht³⁷. Die Sorge um die Einheit und den Frieden der »russkaja zemlja« zieht sich wie ein roter Faden durch die religiösen Texte der Rus'.

Noch persönlicher wird der Rahmen, wenn der Novgoroder und später auch Kiever Fürst Mstislav Vladimirovič wegen einer schmerzhaften Lähmung Christus, Maria und zuletzt auch den hl. Nikolaos (Ikone) um Hilfe bittet und Heilung erfährt³⁸. Der schon 1108 kanonisierte Feodosij wird nach dem zweifellos stilisierten, aber deshalb noch nicht unhistorischen Zeugnis seiner Služba angerufen als Lehrer der Orthodoxie für die Herrscher, als Vater der Waisen, als Fürsprecher der Witwen, als Tröster der Betrübnen, als Schützer der Armen, als Himmelsleiter für den Chor der Mönche³⁹. In einem anonymen Žitie des hl. Vladimir wird dessen Eintreten für die Rus' in Einklang mit der Fürbitte des Boris und Gleb, der Kraft des ehrwürdigen Kreuzes und der heiligsten Gottesmutter gesehen⁴⁰. Ferner ist die Herrschaftszeit des Fürsten Andrej Bogoljubskij durch viele auf die erbetene Fürsprache der Gottesmutter (Ikone von Vladimir) gewirkte Wunder gekennzeichnet⁴¹.

Wir können diesen Teilaspekt unseres Themas hier abbrechen; es ging nur darum, einige der zahlreichen Beispiele anzuführen, die das vertrauensvolle Verhältnis der Gläubigen zu ihren Heiligen hervorheben. Negativ wäre in diesem Zusammenhang sicher auch

³⁵ Müller, Des Metr. Ilarion (s. Anm. 26), S. 140; dt. Übers.: ders., Die Werke (s. ebd.), S. 56.

³⁶ Christentum, S. 235.

³⁷ Christentum, S. 238.

³⁸ Christentum, S. 139 (Novgoroder Nikolaos-Wunder).

³⁹ Christentum, S. 237.

⁴⁰ Christentum, S. 120.

⁴¹ PSRL I (s. Anm. 4), S. 355–362 (zu 1169); vgl. Christentum, S. 219f., 227. — Vgl. dazu neuerdings: A. Ebbinghaus, Andrej Bogoljubskij und die »Gottesmutter von Vladimir«, *Russia mediaevalis* 6 (1987) 157–183.

manche abergläubische Praxis zu nennen, all das, was in der Kiever Literatur mit »dvoeverie« bezeichnet wird; aber uns geht es aus Raum- und Zeitgründen nur um den Aufweis der positiven Gebetspraxis.

c) Das Gebet in der Todesstunde

Wir haben bisher verschiedene Formen des persönlichen Gebetes betrachtet, die den liturgischen Formularen mehr oder weniger nahestanden; Vollständigkeit war dabei weder angestrebt noch möglich, da viele Gebete in hagiographische, asketische oder chronistische Texte eingeflochten sind. Zweifellos erreicht das persönliche Gebet normalerweise dort seinen Höhepunkt, wo die einmalige Situation jede Wiederholung oder Übertragung von bzw. auf andere(n) Menschen unmöglich macht, nämlich in der Todesstunde.

Auch in den hagiographischen Berichten von Märtyrern und Bekennern ist der Aufweis eines heiligmäßigen Sterbens ein entscheidender und unverzichtbarer Bestandteil ihres Anspruches auf Kanonisation und kultische Verehrung. Doch hier sei zunächst von eigenständigen Gebeten für die Todesstunde die Rede, deren erstes wiederum Kirill von Turov zu verdanken ist⁴². Kirill bittet darin Christus bei seiner menschenliebenden Gnade um Milde und Sündennachlaß noch in diesem Leben; ferner um das Geleit der lichtförmigen Engel durch den Ansturm der finsternen Dämonen hindurch, um den Schutz ihrer Flügel beim Passieren der Zollstationen in den Lüften, damit der Beter am Tage der Ankunft Christi zum Gericht nicht beschämt werden möge. Auch unter den zunächst von A. I. Sobolevskij und dann erneut von F. W. Mareš herausgegebenen Gebeten mit eindeutig westlichem, d. h. böhmisch-mährischem Einfluß, ist eines mit der Überschrift »gegen den Teufel und die unreinen Geister, zu allen Heiligen«, das eindeutig für die Todesstunde bestimmt ist⁴³. Dort wendet sich die Bitte um Errettung des Sünders an Abraham, Isaak (= Vorbild Christi) und Jakob, an Hiob, Mose, Josua, Samuel und die sechzehn Schriftpropheten des Alten Bundes (versehentlich rückt Samuel nochmals unter die vier großen Propheten statt Ezechiel), an Elia und Elisa, an die zwölf Apostel (bei den einzelnen Namen jeweils im Bezug auf eine typische, heilsbedeutsame Szene ihres Lebens); zum Schluß dann noch an Heilige der lateinischen Kirche, wie Vitus, Laurentius, Florian, Chrysogonus, Silvester, Ambrosius, Hieronymus, Martin, Lucia, Cäcilia, Felicitas, Walburga und Benedikt, ohne deshalb die östlichen Heiligen und Kirchenväter zu vergessen; im Grunde also an alle Heiligen der einen, ungeteilten Kirche, die Ost und West umfaßt. Auch ein weiteres Gebet aus derselben Sammlung an die hl. Dreifaltigkeit⁴⁴ ist verfaßt als Vorbereitung für die Trennung des Leibes von der Seele. Darin erhofft sich die Sehnsucht des Beters nach dem Paradies die Gemeinschaft mit Abraham, Isaak und Jakob und den verschiedenen Engel- und Heiligenchören des Alten und Neuen Bundes. Um ihre Für-

⁴² Ed.: *Evgenij [Bolchovitinov]*, Tvorenija sv. otca našego Kirilla, episk. Turovskogo, s predvaritel'nym očerkom istorii Turova i Turovskoj ierarchii do XIII veka, Kiev 1880, C-CI (Molitva na ischode duši).

⁴³ F. W. Mareš, *An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin*, München 1979, S. 65–68 (= *Slav. Propyl.*, 127); zu früheren Edd.: *Christentum*, S. 262. — Zur Verehrung des hl. Benedikt in Rußland: A. Naumov, *Il culto di S. Benedetto de Norcia presso gli Russi ortodossi*, *Atti 8° Congr. intern. di Studi sull' Alto Medioevo*, Spoleto 1983, S. 213–223.

⁴⁴ Mareš, a. a. O., S. 69 f. Zur Rolle der Engel: vgl. E. Peterson, *Das Buch von den Engeln*, Leipzig 1935.

bitte angegangen werden ferner die Päpste Clemens, Silvester, Leo (I.), Stephan (I.) sowie die hll. Adalbert (Vojtech), Vitus, Václav (Vjačeslav), Kanut (Knut), Olaf und Benedikt, um nur einige zu nennen; unter den östlichen Heiligen sind vor allem die im Westen weniger verehrten Narren in Christo (jurodivye) und Säulensteher (stolpniki) bemerkenswert. Aus der Rus' werden die auch in Böhmen verehrten Boris und Gleb genannt. Bemerkenswerte Äußerungen zum Thema Tod und Vollendung finden sich auch in der Kiever Chronik, wie z.B. die von Fürst Mstislav Rostislavič von Smolensk vertretene Ansicht, daß der Tod im Kampf gegen die Heiden den Kämpfer von seinen Sünden befreie und dem Martyrium gleichkomme⁴⁵.

Sieht man einmal ab von den beiden letzten Gebeten ausländischen Ursprungs, von denen wir nicht wissen, wieweit sie verbreitet und benutzt waren, so zeigt sich auch bei den Gebeten zur Todesstunde, daß sie trotz ihres individuellen »Sitzes im Leben« eigentlich nur objektiv die allgemein rezipierten Vorstellungen der byzantinischen Eschatologie widerspiegeln⁴⁶. So bleibt zum Schluß dieses Kapitels die Frage: Gibt es in der Kiever Rus' gar keinen unverwechselbar persönlichen, vielleicht sogar mystischen Aufschwung der Seele zu Gott?

3. Gebet und Vollendung (Weg der Mystik)

Schon an anderer Stelle bin ich der Frage nach besonderen Schwerpunkten der gesamten Theologie der Rus' nachgegangen⁴⁷. Es hatte sich dabei gezeigt, daß einer dieser Schwerpunkte im vielfach ausgefalteten Ideal der »Nachfolge Christi« liegt. Die Idee der Nachfolge (gr. *μίμησις*) bewegt sich der Natur der Sache nach zwischen den Polen des unüberbietbaren Vorbildes, das in der Nachahmung keine eigenwillige Abweichung zuläßt, und des möglichst vollkommenen und gerade deshalb höchst seltenen bzw. einmaligen Abbildes, dessen Außerordentlichkeit und Unbedingtheit zugleich auch seine Individualität ausmacht.

In der Passio (skazanie) der hll. Brüder Boris und Gleb ist die Nachfolge im Martyrium des Boris besonders eng mit einer Serie von persönlichen Gebeten verbunden. Inhaltlich reichen diese Gebete von der Entschlossenheit, sich dem Bösen (d.h. dem von seinem älteren Bruder Svjatopolk geplanten Mord) nicht zu widersetzen, über die zunehmende Bereitschaft, dem Willen Gottes trotz aller Versuchung zu Macht und Besitz treu zu bleiben, bis zur freiwilligen Annahme des Todes, verbunden mit einer bedingungslosen Bruder- und Feindesliebe (in dieser Verbindung und Steigerung). So betet er vor seinem Martyrium vor einem Bild des Herrn: »Herr Jesus Christus, der du in dieser Gestalt auf Erden erschienen bist und dich aus freiem Willen hast ans Kreuz schlagen lassen, und

⁴⁵ *PSRL II* (Hypatius-Chr.), St. Petersburg 1908 (Nachdr.: Moskau 1962), 610–612 (zu 1179); vgl. *Christentum*, S. 225 f.

⁴⁶ Vgl. G. Podskalsky, Eschatologie (B. Ostkirche/byz. Bereich), *Lex. d. Mittelalt.*, IV, München 1989, S. 9 f.

⁴⁷ Grundzüge d. altruss. Theologie (988–1237). II: Schwerpunkte u. Probleme d. theol. Lit. i. d. Kiever Rus', *OrChrP* 54 (1988) 309–329.

der du um unserer Sünden willen das Leid auf dich genommen hast, mache, daß auch ich würdig bin, das Leid auf mich zu nehmen.« Und dann in einer letzten Frist, schon im Angesicht der todbringenden Feinde: »Ehre sei dir, du freigebiger Lebensspender, daß du mich der Heiligen und Martyrer für würdig befunden hast! Ehre sei dir, Herr und Freund der Menschheit, der du mich auserwählt hast, auf daß sich mein Herzenswunsch erfülle [...] In den Augen der Menschen gleiche ich einem Lamm, das zum Mahl bestimmt ist. Du weißt, Herr, daß ich dir nicht widerspreche und mich dir nicht widersetze. [...] Behalte ihm (d. h. meinem Bruder) diese Sünde nicht und nimm meine Seele in deinen Frieden auf.«⁴⁸ Ähnliche Sehnsucht nach dem Einswerden mit Christus, vor allem die Bitte um Vergebung für die Mörder und die Angleichung an Christi Auslieferung (Nacktheit) und Opfertod, findet sich auch in den Berichten der Kiever Chronik über das gewaltsame Sterben der beiden heiligmäßigen Fürsten Igor Ol'govič († 1147) und Andrej Bogoljubskij († 1174)⁴⁹. In diesen Texten finden wir innerhalb der Kiever Literatur den höchsten Aufschwung zu einem einerseits persönlich formulierten und nachvollzogenen, andererseits aber ebenso stark an die Hl. Schrift und am Zentralmysterium des christlichen Glaubens orientierten Gebet — eben das, was wir (zumindest tendentiell) als mystisches Gebet bezeichnen.

C. Schluß

In den vorausgehenden Ausführungen mußte viel nur wenigen im Detail bekanntes Material ausgebreitet werden, um daraus wenigstens einige, knapp zusammengefaßte Schlüsse ziehen zu können; manche Bereiche haben wir z. T. übergangen, wie z. B. einige Offizien (služby) von Kiever Heiligen, manche Auswertung nur in gekürzter Form vorge tragen.

Blicken wir noch einmal zurück, so erkennen wir, daß die Kiever Rus' zwar noch keine Traktate über das Gebet, weder seine Notwendigkeit, noch seine Inhalte oder Formen, zu bieten hat, wohl aber eine Reihe von liturgischen wie auch persönlichen Gebeten, die sehr wohl eine Konzentration auf die grundlegenden Wahrheiten der christlichen Religion erkennen lassen. Auf den ersten Blick scheint die Bitte für den einzelnen bzw. die Gesamtheit der Gläubigen im Vordergrund zu stehen; doch das Lob und der Dank an den allerdalenden und menschenliebenden Gott sind zumindest in der Anrede und der vertrauensvollen Erwartung ebenso eindringlich zum Ausdruck gebracht, angefangen von allgemeinen Preisgesang des Metropoliten Ilarion bis hin zu den stärker individuell geprägten Erbar-mensrufen des Kirill von Turov und Avraamij von Smolensk. Die später entfaltete Blüten-pracht ist voll im Keime erhalten. Gospodi, blagoslovi!

⁴⁸ Ed.: *D. I. Abramovič, Žitija sv. mučenikov Boris i Gleba i služby im*, Petrograd 1916, S. 29–36 (= *Pamj. drevnerussk. lit.*, 2/Nachdr.: Die altruss. hagiograph. Erzählungen u. liturg. Dichtungen über die hl. Boris u. Gleb, München 1967/ = *Slav. Propyl.*, 14); dt. Übers.: *H. Z. Graßhoff*, O Bojan, du Nachtigall der alten Zeit, Frankfurt/M 1965, S. 96–101. — Vgl. zum Gebet der frühchristl. Martyrer (z. B. Polykarp von Smyrna u. a.): *K. Baus*, Das Gebet der Märtyrer, *TThZ* 62 (1953) 19–32, bes. 24–30.

⁴⁹ *PSRL II* (s. Anm. 45), S. 345–354; S. 580–595.

Art, Theology and Russian Piety in Relation to Liturgy*

Von Gennadios Limouris, Genf

The influence of Byzantium upon the process of Christianization of Rus' is enormous, it is a real fact¹. It revealed itself in all spheres of style of the Old Russian State. Quoting a contemporary scholar: »The Old Rus' adopted from the Byzantine culture the most close features or rested upon incidental monuments of Byzantine art not from time to time as was often the case with the West; it took the whole Byzantine culture as direct source and basis on which it started to erect the building of its own culture«². This is a reality, not by imposing to accept, but rather receiving by respecting the historical facts of the past which we have inherited until today.

And this close relationship between culture, art and theology, as it was developed in the earlier Byzantium, we find also in the history of the Russian people, with the Russian Schools of artists mainly of the painters of icons and also in architectural monuments, e. g. churches and liturgical objects, etc. Not only the Byzantine influence has marked the Russian church art, but also the whole process on the liturgical translations, books of worship, and prayer collections which are based precisely on the Greek original texts, keeping, of course, their Russian linguistic identity but using also Greek words which are incorporated into the new Slavonic literature.

The Byzantine culture has been marked by the richness of the liturgical and theological sources. Great spiritual and theological figures or personalities lived and enriched the New Rome, Constantinople, a city which developed the Byzantine Empire and which also greatly influenced the post-Byzantine period³.

In relation to art, Constantinople, the capital of Byzantium, became the new ecclesiastical, missionary and ecumenical capital of the Empire. Therefore, a new artistic and aesthetic style was born which particularly in the East was incarnated by a theological symbolism and influenced the whole Balkan Peninsula⁴ as well as the Christianized Rus' people.

* This paper was originally delivered at the Third International Church Study Conference »Russian Orthodox Liturgical Life and Art«, Leningrad, 31 January — 5 February 1988 in the process of festivities in connection with the Millennium of the Baptism of Russia and was extended for this publication.

¹ *VI. Pheidias*, *The First Ecclesiastical Hierarchy in Russia and the Russian Sources*, Athens 1966, pp. 395 ff. (in Greek).

² *V. V. Bychkov*, *Byzantine Aesthetics*, Moscow 1977, p. 171.

³ Cf. *D. Geanakoplos*, *A Short History of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople* »First among Equals« in the Eastern Orthodox Church, New York 1983, pp. 3—4.

⁴ Cf. *H. Sumner-Boyd and J. Freely*, *Strolling through Istanbul*, Istanbul 1972, pp. 1012.

All these inestimable riches of the Byzantine heritage we still experience today — we live as Orthodox everywhere, we worship and do theology with all the resources that our ancestors left to the remainder of Christianity throughout the first and second Millennium.

Therefore this interrelatedness between art and theology should be seen from a different perspective; the two poles of art and theology should be analysed in the light of liturgy (leitourgia) as a whole from a prismatic view.

Art and Theology in Relation to Liturgy

In the Orthodox Church and in all Christian churches of the world the aspect of art or artistry is part of the whole life of the Church and also relates to the faithful. Art is deeply rooted in the Teaching and Tradition of the Church. Liturgy cannot exist in the Church without art. All kinds of experiences, movements, representations have an artistic aspect, where art plays a dominating role. The best example is iconography: it can be analysed and understood theologically only if we take into consideration the »incarnation« of art in the subject-matter, colours, lines, expressions, etc. Thus art is a »liturgy of the liturgy« which forms a wholistic approach to theology.

In the creation stories, humanity and the world (cosmos) were created in an artistic perspective and with all the beauty of art carried out according to the wisdom and the plan of the Creator who is considered the first artist of humanity. It is the artist who synchronizes and harmonizes all the creation; he breathes in order to maintain the creation in beauty so that it may become a perfect paradise which — because of the human fall — will later lose its »light«, beauty and harmony.

However, the faithful make their own simple experience of art and theology, deprived of a systematic form, but based upon sacramental and spiritual experiences sealed by their testimonies within the Church of Christ.

Thus art and theology should be analyzed together and their reciprocal relationship be seen under three aspects: 1) What is the legitimate role of art in the Church? 2) How can art be determined in a theological context, in its missionary and eschatological function in relation to deification within the Church? 3) And finally, what is the role of icons in the life of the faithful in relation to worship and its place to the ecclesial community at large in the Church?

The Legitimate Role of Art in the Church

The legitimate role of art in the Church was questioned by the early monachism. But religious consciousness constantly questions this legitimate role echoing certain diatribes of the prophets of Israel. The monachism is a momentum of religious consciousness, and in any case the monastic vocation is determined by the absolute of God.

It is very easy to rate the early monachism as monophysism because not art as such, but its specific importance for the Church was underlined. The practical question is to find out what are the limitations of the implantation of art in the life of the Church. Does it need much or little, does it need the utmost or the least? Should we accept it as it is

or modify it by adapting to the folly of the Cross (i. e. to deny oneself, to lose one's life by one's own will in order to follow Christ)? It would be unjust to reduce this phenomenon of the early monachism to running away from the world and understanding this as a merely negative effort. The world, which the early monks wanted to abandon, was full of purely human beauties of Greco-Roman art; or this aesthetic system imprisoned the antique world in an immobility covering a system of vicious life. Without understanding this, the first monks in their bold initiative rejected the pagan values of art in order to search for another aesthetic. They looked for another world with its criteria for all values. They were inspired by an ideal of beauty — philokalia — and at certain times the aesthetic momentum was to penetrate this spiritual world created by them.

For the development of liturgical aesthetics Fr Alexander Schmemmann suggested a scheme which, according to my opinion, sheds an interesting light on the question: at the beginning there was a conflict between the first monks and the Christians living in the world. The latter let themselves be penetrated by an aesthetical care, but the monks required an ascetical self-liberation: e. g. they preferred to have psalmody instead of singing in their worship services. Later a synthesis took place: monachism accepted the aesthetical preoccupation and from that time on assumed a kind of monopoly in church art. It is interesting to continue this scheme and to show how the secular faithful took up the initiative during the Renaissance and especially in the period of the Enlightenment and in the 19th century. But strongly imbued by the »secularized« and desacralized aesthetics, this movement calls for a new ecclesial synthesis.

Towards a Possible Definition of Art

In order to present a definition of art, one should analyze its religious value which presents itself under two aspects:

(a) The spirit of creation, well presented also by the Russian philosopher Nicholas Berdiaeff, is one of the fundamental aspects of God's image in man⁵. For Berdiaeff, e. g. the creative instinct was an immediate data, an initial institution, which needed no demonstration, but freely determined the »ego«⁶. However, Berdiaeff did not recognize the need of asceticism in the creative thinking.

In his titanic concept of human destiny requiring utmost freedom for this destiny, Berdiaeff arrived at a kind of voluntary subjectivism seeing in the »objectivation« an attitude harmful to mankind. It is true that art should create something different from everyday reality or technology and in a different way. Indeed art should transpose reality in order to present it at the level of the spirit. But this effort is a reaction to the real objective which cannot be denied and which should not be destroyed or profaned. This is the first form

⁵ E. Porret, *La philosophie chrétienne en Russie*, Nicolas Berdiaeff, Etre et Penseur, in: *Cahiers de Philosophie*, Neuchâtel 1944, pp. 119 ff.

⁶ N. Berdiaeff, *L'esprit de Dostoïevski*, S. C. E. L., Paris 1932, p. 98; *Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen*, Mohr-Verlag, Tübingen 1927, p. 89 ff.

of asceticism: asceticism in its relation to realism which should at the same time be respected on the one hand, and transformed without distortion on the other.

(b) Another element of any definition of art is beauty (*κάλλος*). What is beauty? I shall not try to define it, but only present some reflections. Pontius Pilate cried out before Christ: what is the truth? Was it prudence or scepticism on his part, or a presentiment before the incarnated Logos and the truth of salvation which was to explode and provoke a personal concern? Beauty at the supreme level is an attribute of God; beauty places us before a mystery. Beauty is more than art. Art looks for beauty, but attains it only relatively. Beauty is greater than art and is present in the reality independently of its representation. On the other hand, an artist can create aesthetical forms which are able to reveal the content of beauty, but he will never attain the ultimate content of beauty since it comes from above, is greater than man, yet being intimately present in him.

We encounter here a new form of asceticism: the artist should indeed listen to inspiration (i.e. at the highest level, to pray) knowing that it comes from above and is a free gift. The artist should be subordinated in humility to the beauty; he should represent it to all as an objective value, having had the privilege and responsibility of creating it.

(c) Finally, art can never be determined without the perception of the beauty of the work achieved. After having been creative, the artist contemplates his creation in the image of what God did on the seventh day. This is the significance of the Sabbath: contemplation, Eucharist («everything is good»), communion-koinonia. I do not want to say here that an artist can never declare himself/herself satisfied or content of himself/herself. On the other hand, there is a brotherly and fraternal communion — koinonia — with the artist when the piece of art is contemplated and assimilated. This presupposes a third form of asceticism: the asceticism towards the piece of art which is a means of communion. For church art this justifies the existence of an iconographic canon and of a church hymn. The canon of the Church means the submission of all to the objective and common rules of aesthetics; without this there is no chance of establishing and keeping the ecclesial communion in the studied field. This presupposes yet another form of asceticism: indeed the artist should not despise the people of God; on the contrary, he should be in solidarity with all, performing a certain service, a diakonia to all, a necessary and eminent function.

Functional Aspect of Church Art

In the perspective we have traced here, it is clear that art in the Genesis stories has a function, a religious vocation. The human being needs to express the vision of beauty, given by God, the beauty which God has given to the world by forming it. Thus he expresses this need either through an artistic creation if that is his personal vocation, or through receiving a piece of art. Man (*anthropos*), who is also a contemplative being, who prays and communicates while conveying the beauty, expresses and realizes his personal mystery. But if art is a means of being in communion with God the Creator, with the cosmos and among people, one should remember that communion is the first aim of the Church. Of course, one needs to distinguish between «utility» and «function». To affirm the ecclesial function of art means to affirm that art should express the nature and destina-

tion of the church, or the ferment given by the Saviour to the Church which at the same time is missionary and eschatological. This is clear from the fact that the Church is based upon two fundamental sacraments: Baptism, »... go therefore and make disciples of all nations, baptizing them ...« (Mt 28:19) and the Eucharist, »as often as you eat this bread and drink the cup, you proclaim the Lord's death until he comes« (1 Cor 11:26).

Missionary Functions of Church Art

The Church is missionary not only because it has missionary stations in remote places; it is missionary in its being, in other words: mission does not concern only the *bene esse* of the Church, but belongs to its *esse*. In this world, indeed, the Church needs to be always vigilant, constantly reformed in order to preserve its pentecostal origin. Moreover, the Church is not a refuge from the salvation, but the community of those who have a vocation to save the world with Christ and in Christ. The essential tool of the mission is preaching: »Go therefore and make disciples of all nations, baptizing them ...« (Mt 29:19); this is also understood as art in the life of the Church.

However, language and speech are not the only means of human expression and ecclesial preaching; art is also a necessary and very effective tool, since man is not reduced only to reason. Man understands the truth in its logical form through reason, but also through beauty, the aesthetic sense with his eyes and ears. This is not a pure game; church art should express the revelation, preach it in a special, more intuitive way than the word, but in the same sense and in connection with it. For church art and preaching of the word have the same missionary vocation. This condemns in the Church any attempt of formless art, negating asceticism and objectivity; this kind of art breaks down the brotherly communion.

This is to deny the image of God in man and in God his formidable face revealed by God. For the same reason the vocal music is the only musical formula admitted in the church by the Orthodox Tradition. This explains once more the requirement of writing the name of Christ or of the saints on the icons: no icon exists of the Father for the dove is only a symbol. In the Orthodox Tradition there is a kind of mistrust towards the forms of art which are not linked to the word and are subordinated to the light of the Logos.

We find the aesthetic truth not only in the analyzed theme, but also in the manner, in the artistic technology, in the forms and colours or senses: the truth in pieces of art is rather suggested than imposed through a demonstration. Icons have indeed taught the Orthodox faithful, but in a way that differs from what one sometimes thinks; they revealed the permanent and concrete values of evangelical teaching, of the Saviour's Resurrection, Ascension and Transfiguration as well as the mysterial and eschatological aspects of the Church. The icons have succeeded in remaining faithful to a certain artistic concept rather than in multiplying subjects and themes.

Eschatological Nature of Church Art

Church art should also express the eschatological nature of the Church. Art in itself has an eschatological character since it transposes the reality given at the level of the Spirit and tries to go beyond the limits of time and space. Art is a search of the immortal and absolute, never satiated: its eschatological character is based upon its religious function. This becomes quite evident in iconography with its eschatological truth of the human body glorified after the death trial, with the required absence of the perspective, or perhaps with a reverse perspective: the prohibition of statues (bas-reliefs or haut-reliefs) is dictated by the concern for eschatological truth deprived of its worldly dimensions. This liberation, this sobriety not only in the art of technology, but also in the application of church art, is a requirement dictated by the eschatological nature of the Church.

It is important not to create the impression of a final installation in this judged or condemned world, called to salvation through an effort of conversion. Church art should never give the impression that the Church is a prisoner of the world; it should discover its royal sovereignty, the glorious liberty of God's children. If we want to adapt (although this is not my opinion) Freud's terminology, the sublimation of Christian art is paradox; it goes through the judgment and conversion; it is under the sign of the Cross because only the way of the Cross leads to the glory of the Resurrection.

It is evident that under the pressure of today's ambiguous and desacralized world, church art experiences the tension of secularization, an imitation of the contemporary world. But the Church is a renewing ferment in itself. Thus it should purify its specific art whose principal lines of development we just tried to trace here. Therefore, it is important that church art be a kind of shock art, at the same time missionary and eschatological, according to the very being of the Church.

The Russian Soul and Piety

One of the principal manifestations of the religious element, perhaps its central manifestation, and one of the creative forces which played and still play an obviously important role in the interior life of the Russian people, is a spiritual state designated in Russian by the term «umilenie», a word which resists translation⁷. It could perhaps be rendered as «a sudden softening of the heart» or «a flood of deep emotion in the heart». It is a sudden and unexpected impulse which takes hold of mankind, a feeling of inexplicable tenderness which seizes the hardest of hearts . . . the anguished search for purity and spiritual peace, and the admiration of purity and peace when seen anywhere beyond the self; it is the thrill of love and forgiveness, the tears of repentance and joy, and the

⁷ Cf. N. Arseniev, *The Spiritual Tradition of Russian Culture*, Frankfurt/M. 1959 (in Russian); and also see his article in French «Quelques traits de l'expérience religieuse russe», *Cahiers de la Nouvelle Époque* 3 (1946), Paris; F. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, Harvard University Press 1944, pp. 94—110; E. Behr-Sigel, *Études d'Hagiographies russes*, *Irénikon* 12 (1935).

fight of self-offered in joy. Throughout its thousand years history, in the midst of all its sufferings, sins, weaknesses and faults, the Russian people has always prized the faculty. It appreciated it, it was longing for it, and at times this feeling descended, healing and pacifying the soul. What characterizes this overflowing of the heart is that it is usually also an act of contrition. But the Russian people by its isolation has often felt its sinfulness, and whenever it has been truly religious it has felt with a deep and humble understanding the overwhelming greatness of that grace which brings renewal. It is indeed the fact of having experienced this feeling himself and of knowing how to present it, which raises Dostoevsky to the level of a true revealer of the soul of the people, and — what is more — of the human soul in general, in its encounter with the divine. In this he is deeply national in the profoundest meaning of this word, as he himself understood it, not because the picture he gives of the Russian people is a precise description from the ethnological viewpoint, but because he reveals what the Russians themselves know to be the source and nourishment of their life in its depths. The conversion which transforms mankind's interior life suddenly, after a long preparation . . . the action of divine grace on mankind's heart, this is one of the great themes to which Dostoevsky returns again and again. Thus, the theme of the sinner and his conversion, of this healing spiritual upheaval, is something which Dostoevsky felt profoundly to be a personal as well as national theme. He may be described as a painter of sin and grace, of the power of sin and moral depravity, but also of the equally astonishing triumph of grace over sin. This theme is of the utmost importance in the Russian soul of the people: Dostoevsky understood that he was touching here the very roots of a nation's existence.

The love of *religious or cultic beauty*, so deeply rooted in the Russian popular soul, may also to a large extent be explained by this overflowing of emotion before the boundless condescension of God.⁸ The aesthetic charm of the cult of the whole atmosphere of the Church, influence and characteristic of the Byzantine period, had a profound effect on the distant ancestors of present-day Russians. The story of the conversion of St Vladimir towards the end of the 10th century bears witness to this.

According to a legend, Vladimir had sent missionaries to different lands in order to find the best religion. They came to the Volga Bulgarians (who were Muslims) and saw their cult, »but there was nothing joyous about it; on the contrary, everything there was sad and gloomy, and their religion was not good«. What they saw among the Germans, pleased them no more. « We came to the Germans and saw them worship at length in their churches, but we saw no beauty there. » They went then to the Greeks and the Greeks took them to the place where they worshipped their God. »And we did not know if we were in heaven or on earth, for on earth there is no such beauty. Nor do we know what we ought to say. One thing only do we know: that God was living there with men and women, and that their form of worship is the best of all. We cannot forget this beauty. Just as a man refuses to eat what is better after having tasted what is sweet, so we cannot remain with you here.«

⁸ Cf. *N. Arseniev*, *Russian Piety*, The Faith Press and St Vladimir's Seminary Press, New York 1975, p. 86.

The ancient documents of Russian history are full of moving descriptions of this cultic beauty. Thus, as the Russian historian Nicholas Arseniev⁹ affirms, in the middle of the 11th century, in a sermon commemorating the late Prince Vladimir, Metropolitan Ilarion says: »Behold the city gleaming in majesty, behold the churches flourishing, behold the Christian faith increasing, see how the city is sanctified by the holy icons, illuminated, perfumed with incense and resounding with hymns of praise and divine canticles«¹⁰. Cultic beauty became one of the sources of Russia's national consciousness, one of the constituent elements in the concept of »Holy Russia«¹¹. This love of cultic beauty has remained one of the distinctive characteristics of popular Russian psychology throughout the centuries. It is often in these external forms of liturgical beauty that the soul of the people feels itself seized by an inexpressible presence. But this transfiguration of the liturgical beauty is one of the many things that the pious Russian soul has inherited from the rich and glorious Byzance. Because Byzance has never declined, it is still alive, present and illuminates round the world, even if today's situation is completely different from the one of the past.

Christianity cannot exist without Byzantium, it is in the centre of its heart. History, theology, art and liturgy are all a coherent whole and incarnate under the Byzantine phenomenon¹². And yet the liturgical beauty serves only to indicate the nearness of another world — the divine world that is so far superior to ours and is filled with an overpowering presence. Beauty, this »kallos« in Greek, serves only to prepare the soul for this encounter with God. Thus, it is the nearness of the Divine, the contemplation of heavenly beauty and of one's own unworthiness which has inspired this moving canticle sung during the Holy Week: »I behold, O my Lord, Thy banquet chamber magnificently arrayed, but I have no garment to put on that I might enter in...«. One concept which marked the medieval period of the West and also left a deep imprint on the people of Russia was the idea that *Christ is with us* in the guise of a beggar, and accepts our alms and acts of charity in this way¹³. This was a concept, or rather a real and overwhelming *experience*, and sometimes overexaggerated, giving way to many pious legends¹⁴. It also made the words of Mt 25 ring in the hearts of believers and does so down to the present day. I shall stop here. What is the final result of all these facts, as they appear on the background of contemporary life? What is the most important is precisely this Millenium of the Baptism of Russia.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ A. Popov, *Istoziko-Literaturny obzor palem literary*, 1875, p. 395 (in Russian).

¹¹ See the remarkable article by Prof. A. Sodovoyov, »Holy Russia«, *Zbornik russkaya archeolog obshestra v ko-rolevstve* (vol. I), S. H. S., Belgrade 1927.

¹² Cf. V. Pheidias, »Byzantium, Life-Constituencies-Society-Art«, Athens 1985, pp. 2—3 (in Greek).

¹³ Cf. to the legend of the pious Count Thibaud of Champagne and the leper (on Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*. Hist. VIII, cap. 31), the story of St Francis of Assisi and the leper (*Celano*, *Legenda Secunda*, Cap V) and other similar legends; cf. also N. Arseniev, *The Image of the Suffering Christ in the Religious Experience of the Middle Ages*, in: *Trudy russkikh rechenikh za granitsey*, Berlin 1923, vol. II (in Russian).

¹⁴ See the chronicle, *Ipatievskaya Letopis*, p. 397 (in Russian).

It is too early to judge or to make any evaluation of this great event, not only for the Russians themselves but for the rest of Christianity. A celebration of an event like the Millennium should be seen from many perspectives. Perspectives which for the present situation are maybe not realistic or are exposed to a great hope for the near future. Therefore, prismatic celebration has one goal and expectation. The facts of the past, the *retour* to the sources of Christianization of the Rus' should also be one of the main references of this Millennium. The date of 988 is not »hazardous«, it is very significant and important for the Rus' as well as for the rest of Orthodoxy today. On the other hand, any polarization of this celebration would be the beginning of a new process, whose horizons will not be so optimistic and joyful. The end should teach us, let us wait for ...

Prophetic and Critical Task for Today

Wherever we live and under whatever conditions, as Orthodox we have to witness our faith. We are, in this respect, prophets announcing the truth on the meaning of our existence. We have to be God's messengers, being sent by Him to the world, to proclaim what is profitable for all human beings meeting their deepest interests. God needs mankind's help and cooperation. He uses our mouth and ourselves as instruments for the establishment of a new order in a society of peace and justice. St Augustine had rightly said that »God created us without asking us; but He does not want to save us without our consent and our cooperation«. The early Christians lived in a completely pagan world, and yet, as the Epistle to Diognetus records, while they were loyal citizens and obedient to the law, they were radiating and communicating their faith either by word or by their living example.

This leads us to another consideration, namely that we have to exercise our capacity of discernment (*diakrisis*), testing and being critical to situations, to persons, to ideas and by evaluating what is wrong and what is right. For this we need wisdom and guidance. St Paul recommended what should be the ideal social behaviour of Christians, advised them to live in that society still pagan, but taking at the same time their distance by scrutinising, analysing and testing what was good or not: »Do not be conformed to this world, but be transformed by the renewal of your mind, that you may prove what is the will of God, what is good and acceptable and perfect« (Rom 12:2). This Pauline statement may be considered as the charter of the new life in Christ. Here is underlined the importance of what is *εὐάρεστον*. Paul warns not to be drawn by the stream of worldly pressures — *μὴ συσχηματίζεσθε* — everyone wrestling to keep his/her integrity and dignity. In order to attain this end a continuously spiritual renewal is indispensable, a new and fresh mind constitutes the key for choice, for comparison, assessing persons, discerning and circulating ideas, complex situations.

John Chrysostom in a sharp way develops three duties of high sociological significance which are very relevant to our modern times. He asks: »What are sacrifices accepted by God?« In other words: »How can one please God and with what offerings?« In modern languages this takes up the whole issue of membership in the Church: what does it mean in this contemporary history to be a baptized member? »Sacrifice«, he says, »does not

mean to slaughter animals; it is a ›living sacrifice‹. Listen to David: »I will praise the name of God with a song; I will magnify him with thanksgiving. This will please the Lord more than an ox or bull with horns and hoofs« (Ps 68, 30–31). And again: »Offer God a sacrifice of thanksgiving, and pay your vows to the Most High« (Ps 50:14).

But what is the meaning of »reasonable sacrificial worship«? This is briefly the spiritual diakonia or service, the life in Christ. As one in God's temple, being served and blessed, whoever it may be, becomes more pious and takes conscience of the sacredness of the place, we have to shape the whole of our life in the same way we worship and consecrate. This can be done by offering God oblations every day and thus becoming priest of our own body and the virtue of our soul. Such is the case when we for instance offer purity, charitable works, meekness, clemency, forbearance. By doing all this, we offer reasonable worship which has nothing to do with the material, visible and bodily sacrifice.

The second point is to try to keep one's identity while living in a pluralistic society and in the midst of so many opposite principles and ideologies. The Church Fathers never encouraged any compromise of our principles or syncretism. Not at all. But to remain steadfast does not mean that we become cynically indifferent or even violent, aggressive and only criticizing and doing nothing positive for the country and society in which we live. The »fashion« of this world, as Paul writes, leans rather towards the earth. It is temporal, uncertain, containing nothing permanent, high, upright, but mostly being falsified and distorted. If therefore you intend to walk rightly, do not leave yourself to be modelled according to the fashion of the present world. »The form of this world is passing away« (1 Cor 7:31). Nothing indeed is stable or solid, but all is temporal. You cannot find in all these earthly things the truth; it is only an exterior façade. It is a misleading mask, containing neither substance nor hypostasis. While earthly things contain only fashion, virtue on the contrary entails no fashion, but contains a natural beauty, not needing any exterior make-up nor embellishment, such things being unstable and futile.

The last point is the realism of the fragility of daily life. St Chrysostom does not ignore human weakness nor that we are children of fallen ancestors. Neither does he underestimate the influence of the social setting nor of opposite winds threatening Christian faith. Never to be near God with God was an easy task. If one wants to live as a true Christian, one has to pay a heavy price. To be a true Christian is, was and will always be costly. In view of the widespread evil, violence, injustice, diabolic forces, neither one must withdraw nor stay away from any commitment by fearing the results of the fight. Everyone has to resist and to refuse any compromise, provided one is well equipped. Nothing is as weak as evil, St Chrysostom writes. Nothing is disappearing so quickly as evil. Renew therefore your being every day. As we do for our houses, repairing them when they become old, do the same on your very being. Did you sin today? Did you wear out your soul? Do not despair neither discourage! Renew your soul by penitence, tears and confession of sin, and with good works. Never cease doing in such way. Be renewed in order to learn the true interests and the will of God. If you succeed in learning this lesson, then you will succeed also in knowing the very nature of daily happenings which means that you will already have entered the way to every virtue.

One may then ask: who ignores the interest and what is the will of God? All those who are attached to the temporary things. Those who absolutize richness and despise poverty;

those who go after exterior glory, seeking power and high posts. Those who think of themselves too much. Those who build wealthy houses, buy rich luxurious tombs, possess a great number of servants. All such people ignore both, their own real interest and the will of God which makes one indivisible entity. Let us remember that God seeks our own interest. And what God wants, this indeed constitutes our own interest as well. What then are these things that God wants? To live in poverty, in humility, despising glory, in continence, not in luxury, but in suffering, not in abundance. But above anything else we must possess a healthy judgement for things around us. If they are not virtuous, at least try to praise virtue. If we do not avoid evil, at least let us try to blame evil. This is a wise procedure because, by entering the way leading to virtue, the moment will come when we shall become doers. For this reason Paul recommends the necessity of »renewal« (anakainoustai)¹⁵.

Impact of the Liturgy for a Harmonious Human Society

Looking back on our patristic heritage, we realize that it is not simple coincidence and an accident that all three hierarchs of Cappadocia (St Basil, St Chrysostom and St Gregory) bequeathed to future generations their marvellous liturgical texts. According to various situations, during their episcopacy, they had to fight heretics, neo-platonists and corruption within the Church, deviated monks, schismatics, governors abusing their power, personal opponents and a poor religious life, keeping only exterior customs, but not incarnating the spirit of the faith in their daily life; very soon they felt the paramount importance of a well adapted Eucharistic service. We must remember that many such texts were circulated in those days; each local church succeeded in producing its own liturgy, which shows the wisdom of the Orthodox, respecting universality, catholicity and unity of faith with local culture, aspirations, language and traditions. Because of a defective liturgical practice and ignorant people looking upon it as a precious heritage, but dissociated with a living eucharistic reality, worship became superficial, stagnant, immobile and a dead act. It was not enough to attend, to assist; one had to participate actively. «Liturgy», so the Fathers were saying, »is not a treasure kept in a museum, but a living reality, a visible holiness, a real communion with God«. «It seeks», St Basil openly said, »education of piety and infusion of power« (dynamis)¹⁶. And although he was respecting the liturgical tradition he introduced changes for the benefit of the congregation »One«, he said, »must through liturgy listen to the voice of the Spirit«¹⁷. »Thus we seek good beyond this earth, being enabled to silence our low passions«¹⁸.

Writing to the clergy of Neocaesarea in Asia Minor, St Gregory for the defence of his reformation and liturgical changes showed, as St Ambrose was doing in the West, that

¹⁵ John Chrysostom, In Epist. ad Rom. Hom. 20, 1—2: PG 60, 595—598.

¹⁶ Basil the Great, De Spiritu Sancto, 27: PG 32, 185—188.

¹⁷ Ibid., Homily to I Psalm: PG 29, 212b.

¹⁸ Ibid., col 213.

St Basil was above all seeing the deepest interest of the people, of the worshipping community¹⁹. His opponents were fanatic monks and clergy, accusing him of radical innovations, of composing new hymns and prayers. In a letter St Basil put the general principles of true public prayers which, while they converged with the transmitted tradition, had always to remember the emerging needs and variety of situations and places. If one typical form was imposed upon all, the others (Libyans, Palestinians, Arabs, Phenicians, Syrians and all who lived around the Euphrates) would remain indifferent and follow different forms of worship. There existed a pluralism in worship which had to correspond to needs of the people expressing their particularities and physiognomy. Gregory the Theologian states that St Basil, in view of deplorable ignorance and spiritual needs, was composing continuously occasional prayers for every need, instructive ordinances as to the ecclesiastical order, thus preventing confusion and incoherent celebrations²⁰.

From the importance attributed to eucharistic texts by the three hierarchs, one can see the degree of impact on the religious life and consequently on the social and personal relationships, because one lives as one prays. The prayer expresses a spiritual level and demands a similar behaviour. One cannot be worshipping in the Church and at the same time lead a completely contradictory way of life, denying what one was singing. By so doing, one would betray the whole spirit of a prayerful moment. In addition, liturgy does not only influence a single person's life, but makes us a community of worshippers, a body, a family, a real synaxis, a perfect society and a sacred koinonia. Whoever speaks of the ideal »socialization«, fraternization, brotherhood, universality of people, collectivity and human community, must think of the role of liturgy which transforms, unites, redeems and saves. Worship therefore does not only concern a particular person, it is not a private affair, but a concern of the whole ecclesiastical *pleroma*. Thus, the problem of liturgy becomes a problem of the whole Church since it prepares the mystical body, the kingdom of God. One cannot expect improved religious life and liturgical renewal only by sporadic changes here and there, or by spectacular congresses, overstating too often change for the sake of change; but only if they are parallel, they change the attitudes and relations to God and with the others. Very refreshing and relevant was the liturgical unity in the early Church life. In the Apostolic Constitutions²¹ one sees the unanimity of all the Apostles in Antioch composing one harmonious text, dictating it to Clement, thus establishing a tradition aiming at the reformation and renewal of the whole community.

Christ transfigures the society and does not invite the world to give Christianity a face lift — a face more compatible with the false conception and pagan errors of that deluded world. This is an age of inconsistencies and contradictions. Orthodoxy does not intend — following the attitude of the Fathers — to advocate mere condemnation of the society at this age, but its conversion, redemption and ultimate transfiguration. To achieve this there must be a radical re-education in the Patristic writings, not by abundant quotations, incoherent, scattered, and offered as such in a monotonous and tiring way. We have to

¹⁹ *Ibid*, Epist. 207: PG 32, 760—761.

²⁰ Gregory the Theologian, Oratio 43, 34: PG 36, 541.

²¹ Cf. *Apostolic Constitutions*, VIII, 4.

see things as the Fathers themselves were seeing, feeling and experiencing them. Behind liturgical ceremonies lie saving realities, principles, doctrines and redeeming states of our whole being. No one can touch the field of Orthodox liturgy who does not see that the reason why it causes such an effect is that it signifies so much. Thus John Chrysostom, aware of the spiritual »anemia« of many believers in Constantinople, pointed out that the eucharistic communion is not a static formality but that it hides a dynamic character: »After having received the communion, you depart as violent lions and become the terror against the demons. This blood purifies the whole world. It enables us to master and dominate all kinds of passion; until when then shall we remain unconscious and in apathy?«²²

The Transforming Power

The Church, in its dynamic liturgical force and power, shows its identity, but this power is not of this world. It does not exist in order to replace secular power and to enter in an antagonistic process or to become a rival institution. Its mission consists, under whatever condition and political regime it may be, in helping people to remember that the purpose of life is not only bread, work and enjoyment. It helps all of us to stand upright and not to fall down, not to be degraded by worshipping modern idols. And if we happen to fall down, then it helps us to stand up again, being restored, healed, renewed, thus continuing the march strengthened. Its role consists in penetrating into the deepest part of our being what nobody else can do. We know from experience that inner conflicts and all kinds of evil surrounding us cannot be removed by human precepts or psychoanalysis, an »auto-therapy« or »auto-soteria«. We need an external therapy beyond human power, coming rather from above, an intervention by God's transcendence. Then the family will become more healthy, a real family and not a parody, its members disrespecting each other. Then the society will find a purpose for real progress, for life, a purpose in this chaotic world. Then only each one's own existence will be meaningful.

This important mission is carried out above anything else through worship and eucharistic communion. The Church Fathers repeatedly remind us that during the liturgy we do not only feel uplifted, but we are already experiencing that other world reality for which we are created. As Orthodox we are concerned not only in attending by habit religious services, kissing icons and all traditional rituals, however useful these may be, but mainly by having a full and deep relationship with Christ including the Holy Trinity and the »koinonia« of the Saints; not »Christianity but...«, or »Christianity plus...«. Gregory Nazianzus said that often »we limit our participation in public worship to being pre-occupied with earthly petitions, asking continuously for success of affairs, for health, for wealth, for penitence and forgetting *doxology*, the element of praise in prayer and in our lives. Thanksgiving is so rare and weak. Where has praise gone? This absence results in lack of joy, strength and reliability of true spirituality. Most of our people deny this dynamics and tonic and see everywhere problems. We are so terrified of being accused

²² John Chrysostom, Homily in John, 46: PG 59, 260–261.

of escapism, of the irrelevance of mystery and beauty in a harsh and rationalistic age that had we been on Mount Tabor, we would have surely said: »No thanks, Lord, not today« instead of »It is well, Master, we are here« (Luke 9:33). Orthodox liturgy, especially when living in a secular setting, has not lost its credibility for modern mankind. On the contrary, this liturgy fascinates, captivates, impresses and attracts so many outsiders, atheists and agnostics who are questioning their place in the disorder of this world. There is no age so cruel, cold and evil that a glimpse of the heavenly would not alleviate its suffering and become an instrument for the deification of mankind. Nor is there so peaceful, placid, contented and prosperous a time that such a glimpse would not stand as a rebuke to complacency and an inspiration to a more spiritual way of life.

More than in the past modern human beings search for »real life«, for »Zoe« rather than for »Bios«. This challenging and existential question is with us like a sickness, we talk about getting back to essentials and attempt to engage ourselves in a neurotic activism which we take to be real. And after how many disillusionings, disappointments and agonies! The erosion caused by a desacralized and materialistic society has made us forget the reality of spiritual things. The modern world teaches us that such things are irrelevant. We talk too much about God, writing countless books on God, and yet we insist to live without God by and for our feelings. We have now become slaves of our feelings and emotions and we think that life is made of such transitory, fickle stuff. If we live for our earthly and selfish feelings we shall never know real love. There is no other way than the narrow way, the way of the Cross, of renouncing all and following Christ. There is no joy, but the fulness of joy in His presence. True Orthodoxy is very far from an observance of rules and canons. It is in no way considered as a suppressive or as a moral code, but it is a *personal* »koinonia«-relationship, the person of our Saviour, Jesus Christ. John Chrysostom reminds us: »While Baptism brings us the mystical birth and the remission of all sins, to remain onwards pure and unspoiled depends on our will and degree of vigilance«²³.

If the Church Fathers were before us, they could disapprove the actual conspiracy of silence on spiritual things. This does not mean that we must become shy, unpleasant and severe, but shining with joy. This joy is expressed by Ephrem the Syrian who, although being a monk, was radiating with joy: »I have invited you, Lord, to a wedding feast of song, but the wine, the utterance of praise at our feast has failed«²⁴. We must remember the Church as the bridge between earth and heaven — a phrase of the liturgist, St Germain patriarch of Constantinople —, our prayer represents a window into heaven. St Symeon the New Theologian invites the communicants to feel the joy but also the awe, reverence and compunction, familiarity and fear: »Rejoicing at once and trembling, I who am straw receive the Fire, and, strange wonder, I am ineffably refreshed as the bush of old which burned yet was not consumed.« Gregory the Theologian will develop this intimate link of union with Christ »that a complete communication will be established. Then God is contacting gods — Theos theois enoumenos«²⁵.

²³ *Ibid.*, Homily in John, 10, 2: PG 59, 76.

²⁴ *Ephrem the Syrian, The Harp of the Spirit*, London 1975, p. 18.

²⁵ *Gregory the Theologian, Oratio 45, 3: PG 36, 628.*

The Fathers invite us today to seek more knowledge about faith and apply this in our lives, to draw closer to Christ. Each one must seek what is authentic, full and orthodox in the praxis. They refuse minimalism. They do not want a castrated faith. There is no room for compromise. Orthodoxy involves the whole of man, body, mind and soul. In the Liturgy of Chrysostom it is said: »The fervour of faith, full of the Holy Ghost«. Consequently, there must be fervour, enthusiasm, engendered by our acts of an askesis.

Unfortunately if we proceed to a self-criticism, we shall see how living prayer is absent among many. Singing in rich choirs, yes, but inner prayer is conspicuous by its absence. Mystical ascension is dissipated. There is not enough spiritual food to sustain prayer, holy joy, *agalliasis*. We must stop *talking* about it and start *doing* it. Somebody said: »If we are too busy to pray, we are too busy«. And then worship must not be seen as an isolated occasional act, but a continuous link, involving all our being. Orthodoxy is interwoven in our worship. We sing what we believe, what we confess. There is personal holiness, the very diapason of the Fathers. It is strange that at an age which is concerned about the »social«, one seems to forget that a community is made up of individuals. If we forget the »person«, we will not arrive at real brotherhood, fellowship, deep koinonia. It is not an extravagant claim to say it was Patristics that produced and developed our modern understanding of »person«. The Latin word »persona« means »mask« or »legally responsible individual«, but through the Christological debates and Trinitarian writings the Church fashioned the fuller meaning »person« we have today.

Yes, the Cappadocian Fathers insist that we are a body, referring to the Pauline teaching. We are an organism but made up of *persons* and of their personal commitments. The entire faith is given to each one. Each one is responsible for the whole faith, and the whole people of God (*Laos tou Theou*) is the guardian (*phylax*) of the Christian message. Renewal and repentance (*metanoia*) start with each person and not at spectacular movements and conferences only.

Do not keep the faith bottled up inside yourself. Revival or awakening starts from within, but it does not stay there. If we continue to fail in respect of these reflections of the Church Fathers, then there will be an Orthodoxy and it will only exist by name. Some may say that such thoughts, written fifteen centuries ago, are merely to »put the clock back« — a sad phrase. It is rather the peculiar mark of a rationalistic, overdefining society which preaches the »pastness of the past«. The remark of St Basil of Caesarea must be repeated again and again that only »the person who has been integrated to the divinity of the Spirit will acquire a spirit capable to gaze the great divine visions and look at the divine beauties«²⁶.

²⁶ Basil the Great, Epist. ad Anphilochium Iconium: PG 32, 86.

Der hl. Berg Athos und die orthodoxe Kirche in Rußland

Spirituelle Impulse

von Theodor Nikolaou, München

So wie das Mönchtum auf dem Berg Athos blickt auch die russische orthodoxe Kirche auf eine fast gleich lange Geschichte zurück. Das Mönchtum auf dem Berg Athos beging, wie bekannt, sein tausendjähriges Jubiläum im Jahr 1963, d. h. fünfundzwanzig Jahre früher als die russische orthodoxe Kirche, die ihr Millennium in diesem Jahr (1988) feiert. Beide Daten, 963 als Anfang des organisierten athonitischen Mönchtums und 988 als entscheidender Schritt zur Christianisierung der Kiever Rus', geben kaum die näheren, tatsächlichen Entwicklungen wieder. Denn nach den ersten glaubwürdigen Nachrichten haben sich spätestens in der ersten Hälfte des 9. Jhs. Mönche auf Athos niedergelassen.¹ Und ebenso sicher ist es, daß es im Hinblick auf die Christianisierung Rußlands auch eine Vorgeschichte gibt.

Im südlichen Rußland geht die Christianisierung auf die christliche Frühzeit zurück. Das Christentum verbreitete sich im Laufe der Zeit von Cherson aus bis nach Kiev. Bereits im 5. Jh. wirkten Kriegsgefangene der Goten als Missionare auf der Krim. Auch die normannischen Waräger unter der Führung von Rurik haben nicht nur zur politischen Einheit der ostslawischen Stämme, sondern auch zu einer gewissen Verbreitung des christlichen Glaubens beigetragen, nachdem sie seit der Mitte des 9. Jhs. ihren politischen Einfluß auch auf das Kiever Gebiet ausgedehnt hatten.

Für die Christianisierung Rußlands entscheidender und unvergleichlich stärker war jedoch der indirekte und der direkte Beitrag der Kirche des Oströmischen Reiches, von Byzanz. Georg Florovsky schreibt deshalb lakonisch: »Rußland empfing die Taufe von Byzanz«.² Indirekt geschah dies durch das Erbe der griechischen Slavenapostel Kyrill und Methodios; direkt durch die Entwicklung, die mit dem längeren Aufenthalt der russischen Fürstin Olga am kaiserlichen Hof von Konstantinopel im Jahr 957 begann. Dieser Besuch und die Taufe der Fürstin Olga, die den Namen der Gattin des byzantinischen Kaisers, Helene, annahm, »eröffnete«, nach Georg Ostrogorsky,³ »eine neue Ära der byzanti-

¹ *Genesios*, Regum Lib. IV: PG 109, 1096 B, berichtet, daß an der Synode von 843 in Konstantinopel auch Mönche vom Athos teilgenommen haben. Aus dieser Zeit sind uns auch namentlich die Eremiten *Petros Athonites* und *Euthymios von Thessaloniki* bekannt.

² G. Florovsky, *Ways of Russian Theology*, Part One. New York 1979, S. 4 (im folgenden: *Florovsky*).

³ G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München, 1963, S. 236 mit Anm. 1 (im folgenden: *Ostrogorsky*): dort wird die Taufe Olgas vor ihrer Reise nach Konstantinopel (954/955) angesetzt. Vgl. auch G. Ostrogorsky, *Byzanz und die Welt der Slaven*, Darmstadt 1974, S. 35–52, wo sein Aufsatz »Byzanz und

nisch-russischen Beziehungen und gab der viel verheißenden Missionsarbeit der byzantinischen Kirche in Rußland neuen Ansporn«.

Konstantinopel stand im Mittelpunkt der damaligen Kultur. Mit dieser Kultur ist Fürst Vladimir, ein Enkel der Fürstin Olga, durch politisch-militärische Umstände in Berührung gekommen. Vladimir ließ sich im Jahr 988 »mit seinem ganzen Volk« taufen. Es versteht sich von selbst, daß die Taufe Vladimirs zunächst nur ein äußerlicher Akt sein konnte. »Wie das in allen ähnlich gelagerten Fällen vor sich geht. . . , so dauerte es natürlich noch längere Zeit, bis die Christianisierung Rußlands wirklich vollendet war, um so mehr, als die riesige Ausdehnung des Landes und der anfängliche Mangel an geeigneten Missionaren und Lehrern sich hindernd in den Weg stellte«.⁴ Die Christianisierung des Kiever Staates, dessen religiöses Zentrum das berühmte Höhlenkloster in Kiev war, bedeutete nicht nur den Beginn einer neuen Epoche für die Entwicklung Rußlands, sondern auch einen großartigen Gewinn für Byzanz und die orthodoxe Kirche. »Die byzantinische Einflußsphäre erfuhr eine ungeahnte Erweiterung, das größte und zukunftsreichste slawische Reich stellte sich unter die geistige Leitung Konstantinopels. Die neue russische Kirche unterstand dem Patriarchat von Konstantinopel und wurde zunächst von griechischen, aus Byzanz entsandten Metropolitane geleitet. Die kulturelle Entwicklung Rußlands sollte von da an Jahrhunderte lang unter starkem byzantinischen Einfluß stehen«.⁵

Auf dem Gebiet des Mönchtums und der christlichen Spiritualität stand die russische orthodoxe Kirche, wie auch die meisten orthodoxen Kirchen, unter dem starken Einfluß des einmaligen monastischen Zentrums in der gesamten christlichen Welt, des hl. Berges Athos. Wenden wir uns nun im folgenden einigen Beispielen zu, die diesen Einfluß näher dokumentieren. Zuvor aber wollen wir einige grundlegende Gedanken über das Mönchtum und das damit verbundene Ideal des christlichen Lebens, besonders in seiner Verwirklichung auf dem Berg Athos, in Kürze entfalten.

1. Das Ideal des Mönches und seine Verwirklichung auf dem Berg Athos

Obwohl Athanasios Athonites, dem Gründer des ersten und berühmten Koinobions der Großen Lavra auf dem Berg Athos (963), der Vorwurf gemacht wurde, daß er den alleingesessenen Mönchen auf Athos Unrecht tat und »alte Sitten und Gesetze« dort verän-

die Kiever Fürstin Olga« veröffentlicht ist. Die Quellenlage ist hinsichtlich des Taufdatums der Fürstin Olga ziemlich verschwommen. Vieles, insbesondere die Tatsache, daß sie den Namen der Kaiserin, Helene, angenommen hat, spricht dafür, daß die Taufe in Konstantinopel im Jahr 957 erfolgte; vgl. hierzu *VI. Pheidas*, *Ὁλγα*, *ThEE* 9, Sp. 883–886.

⁴ *B. Spuler*, Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt, Frankfurt ²1968, S. 29.

⁵ *Ostrogorsky*, S. 252–253, mit Anm. 1. Über die erste kirchliche Hierarchie in Rußland und die Errichtung einer Metropole unter der Leitung des Ökumenischen Patriarchats besteht heute kein Zweifel. Vgl. die Besprechung der verschiedenen Theorien bei *VI. Pheidas*, *Ἐπίτομος Ἑκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ρωσίας*, Athen 1967, S. 14 ff. und besonders bei *A. Poppe*, The Original Status of the Old-Russian Church, *Acta Poloniae Historica* 39 (1979) 5–45. *Ders.*, The Rise of Christian Russia, (*Variorum Reprints*) London 1982, III. Siehe nähere Angaben zu den Metropolitane bei *G. Podskalsky*, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237), München 1982, S. 280–301 (im folgenden: *Podskalsky*).

derte,⁶ besteht kein Zweifel darüber, daß er der langen und überreichen monastischen Tradition der Kirche treu geblieben ist. In seinen Vorschriften über das Leben der Mönche hat Athanasios das Werk von Theodoros Studites (+ 829) reichlich benutzt, der seinerseits auf dem Boden des altkirchlichen Mönchtums, insbesondere der asketisch-monastischen Schriften von Basileios dem Großen, fußte. Das Verdienst von Basileios wiederum besteht darin, durch seine asketischen Werke, besonders seine 55 längeren und 313 kürzeren Regeln, dem von Pachomios eingeführten koinobitischen Mönchtum aus wichtigen, das Heil betreffenden Gründen dem Anachoretentum gegenüber den Vorrang gesichert zu haben. Der heilige Basileios verfaßte indes keine Regeln im westlichen Sinne und ist nicht der Gründer eines »basilianischen Ordens«, wie in manchen theologischen Büchern und Nachschlagewerken fälschlicherweise behauptet wird.

Wie das altkirchliche Mönchtum weiß sich auch das Mönchtum auf dem Berg Athos von Anfang an als die genuine und ureigenste Antwort auf den Aufruf Christi zur Nachfolge (Mt 16,24). Diesem Aufruf folgend prägte der Apostel Paulus das Wort der νέκρωσις (Tötung, Sterben) dessen, was in uns »irdisch« ist (Kol 3,5), und konnte für sich sagen: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Das Beispiel der Apostel, die alles verlassen haben, um dem Heiland zu folgen (vgl. Mt 4,20), führt auch Athanasios der Große im 2. Kapitel der »Vita Antonii« als den ersten Beweggrund für die von Antonios gewählte asketische Lebensform an.⁷ Damit dokumentierte der heilige Athanasios nachdrücklich den Zusammenhang zwischen Nachfolge Christi und Askese bzw. Mönchtum. Das Mönchtum gründet nämlich in der Nachfolge Christi und der christlichen Askese. Es ist »die Konsequenz aus asketischer Lebenshaltung«⁸, die ihrerseits die Nachfolge Christi verwirklicht.

Das Mönchtum ist darum primär aus diesem rein christlichen Motiv hervorgegangen. Der Übergang von der frühkirchlichen Askese zum Mönchtum ist fließend und chronologisch nicht fixierbar, nicht zuletzt, weil beides innerlich verbunden ist. Das Quellenmaterial legt uns jedenfalls trotz eventueller Idealisierungstendenzen nahe, daß für die Entstehung des Mönchtums andere Faktoren und Motive (z. B. die Christenverfolgungen, das Vorbild der Essener, das Ideal des stoischen Weisen, des Gnostikers etc.), die in der Forschung gelegentlich angeführt werden, von völlig untergeordneter Bedeutung gewesen sind. Auch die These, daß die Flucht der Mönche aus der Welt Ausdruck einer egoistischen Heilssorge gewesen wäre, oder die Gegenthese, daß die Mönche sich ihrem Gegner (dem Dämon) auf seinem eigensten Kampffeld (der Wüste) gestellt hätten⁹, übersehen die einmalige Wertstellung der Nachfolge Christi bzw. der christlichen Askese und ihrer konsequenten Realisierung im Mönchtum.

⁶ Typikon des Kaisers Johannes I. Tzimiskes: Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894 (Nachdr.: Amsterdam 1965), S. 141 (im folgenden: Meyer). Vgl. auch J. Mamalakis, *Tò Άγιον Όρος* (»Αθως) διὰ μέσου των αιώνων, Thessaloniki 1971, S. 56 (im folgenden: Mamalakis).

⁷ Athanasios der Große, Vita Antonii, 2: BEP 33,12. Vgl. hierzu auch Th. Nikolaou, Das Mönchtum als Brücke zwischen der Ost- und der Westkirche, *Erbe und Auftrag* 61 (1985) 113 ff.

⁸ R. Lorenz, Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 77 (1966) 2.

⁹ H. I. Bell, Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest, Oxford 1948, S. 109 ff.

Das Mönchtum ist in der Tat die edelste Ausprägung des christlichen Lebensideals — gleichwohl nicht die einzige.¹⁰ Es genügt hierbei ein einziges Beispiel: Basileios der Große, der nach eigenen Angaben viele Mönche in Ägypten, Palästina, Syrien und Mesopotamien besucht hat, drückt seine Bewunderung für sie wegen ihrer Enthaltensamkeit, Geduld, Gebetskraft, hohen Gesinnung (*φρόνημα ψυχῆς*) u. ä. aus; die Mönche zeigen, fährt er fort, durch Taten, »was das Fremdling-sein-auf-Erden und was die Lebensführung-im-Himmel-zu-haben« bedeutet (vgl. Phil 3,20); »... sie zeigen es durch Taten, indem sie das Sterben Jesu im Leibe tragen (2 Kor 4,10)«. ¹¹ Die Mönche weisen somit von Anfang an auf besondere Weise jene Lebensführung auf, nach der sie »nicht dem Fleische nach, sondern dem Geiste nach zu leben« trachten (Röm 8,1 ff.). Und diese ihre Lebensführung können sie nach der Überzeugung von Basileios am besten in der organisierten Klostergemeinschaft verwirklichen, weil sie sich dort auch den anderen gegenüber durch die Nächstenliebe, die Ergänzung der Charismen und ihre vorbildliche Lebensführung nützlich erweisen.¹²

Auch Athanasios Athonites bejaht den Primat des koinobitischen Lebens dem Anachoretentum gegenüber. Er erblickt darin, wie Johannes Chrysostomos¹³ es formuliert hat, einen »*σωτήριος βίος καὶ πάσης ἀρετῆς*« (eine heilbringende und umfassend tugendhafte Lebensweise). Deshalb beginnt er sein Typikon oder Kanonikon¹⁴ (die Verfassung der Lavra) mit dem Satz: »Diejenigen, die den schlichten Weg des Alleinlebens richtig und nach dem von Gott gesetzten Ziel gehen und zurücklegen, werden — nachdem sie aufgrund der Reinheit des Verstandes, der Seele und des Leibes sich würdig zur Illumination und Erleuchtung durch den Heiligen Geist erwiesen haben — nicht nur sich selbst, sondern auch alle jene, mit denen sie in der Welt in Kontakt kommen, lichtähnlich, oder besser gesagt, gottähnlich machen«. Demnach stellt das Mönchtum nicht nur für die Mönche, sondern auch für die Menschen in der Welt einen Heilsweg dar. Denn die Mönche, fügt Athanasios hinzu, haben eine Ausstrahlung, fordern zu einem ähnlichen Eifer heraus und ziehen wie eine Fackel oder ein Magnet an.

Die Verfassung der Lavra, die in ihren Grundzügen maßgebend für alle Athosklöster gewesen ist, enthält einige monastische Erfahrungen und Hauptgedanken, die für das

¹⁰ Dafür, daß das Mönchtum eine der verschiedenen Lebensweisen ist, die Gott zur Erlangung des Heils zuläßt, vgl. Johannes Chrysostomos, In Matth. 45,2: PG 58,474. Siehe hierzu auch Th. Nikolaou, Der Neid bei Johannes Chrysostomos unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Bonn 1969, S.74 ff.

¹¹ Basileios der Große, Ep. 223,2: BEP 55,266: »Καὶ δὴ πολλοὺς μὲν εὖρον κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν, πολλοὺς δὲ κατὰ τὴν λοιπὴν Αἴγυπτον καὶ ἐπὶ τῆς Παλαιστίνης ἐτέρους καὶ τῆς κοίλης Συρίας καὶ τῆς Μεσοποταμίας ὧν ἐθαύμαζον μὲν τὸ περὶ διαίταν ἐγκρατές ... ἔργῳ ἔδειξαν τί τὸ παροικεῖν τοῖς ᾧδε καὶ τί τὸ πολίτευμα ἔχειν ἐν οὐρανῷ. Ἐκεῖνα θαυμάσας καὶ μακαρίσας τῶν ἀνδρῶν τὴν ζωὴν, ὅτι ἔργῳ δεικνύουσι τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες (2 Kor 4,10) ...«. Über die »Lebensführung im Himmel« vgl. auch Th. Nikolaou, Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Großen, VigChr 35 (1981) 25.

¹² Basileios der Große, Regulae fusius tractatae 7,3: BEP 53,158 ff.

¹³ Johannes Chrysostomos, Comparatio regis et monachi 4: PG 47,392. Vgl. auch Adv. Theodorum lapsum 1,17: PG 47,304.

¹⁴ Meyer, S. 102, 5 ff.

Mönchtum der orthodoxen Kirche insgesamt charakteristisch sind. So betont sie die monastischen Grundtugenden:

a. *Keuschheit*. Der Monachos (=Mönch, zu Deutsch »allein«) erhielt nach Makarios dem Ägypter diesen Namen, »weil er sich vom Weibe fernhält und sich sowohl innerlich als auch äußerlich von der Welt entfernt hat«. ¹⁵ Ähnlich argumentiert auch Athanasios und begründet z. B. sein Verbot, daß die Mönche keine weiblichen Tiere besitzen dürfen, damit, daß der Mönch »dem Weiblichen in allem den Rücken gekehrt hat«. ¹⁶

b. *Armut* bzw. Besitzlosigkeit. Für Athanasios ist die Aufforderung des Herrn an den Reichen »Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen und komm, folge mir« (Mt 19,21) von bleibender Bedeutung. Er nimmt sie sogar in einer gewissen Hinsicht sehr ernst und verbietet, daß das Vermögen von neuen Mönchen dem Kloster zugeführt wird, damit die Betreffenden später daraus nicht irgendwelche Ansprüche und Sonderrechte ableiten. ¹⁷ Die Besitzlosigkeit gehört zu den Grundsteinen einer funktionierenden klösterlichen Gemeinschaft. Der Mönch »ist nicht von dieser Welt, um an ihr teilzuhaben«, argumentiert Athanasios; der Mönch ist für ihn ein Weltflüchtling« (*φυγάς τοῦ κόσμου*). ¹⁸

c. *Gehorsam*. Die Mönche leben »in Gehorsam und werden von einem Hirten«, d. h. ἡγούμενος (Abt), geführt und betreut. Der Gehorsam dem Abt gegenüber erleichtert das Trachten und Streben nach dem gemeinsamen Ziel des Heils. Er ermöglicht es, »daß die im Koinobion Lebenden eines Herzens und eines Willens und eines Wunsches sind; sie sind ein Leib aus verschiedenen Gliedern, der die ganze Fülle der Bruderschaft zusammenfügt«. Gehorsam dem Abt gegenüber bedeutet, daß *alles* mit seinem ausdrücklichen Willen (*γνώμη*) geschieht. Der Gehorsam gilt selbst für den Einsiedler (*κελλιότης*), der »vorher im Gehorsam geübt sein« muß, vom Abt die Erlaubnis zum Einsiedlerleben erhält und ihm auch anschließend gehorcht. ¹⁹

Nach der Verfassung der Lavra gibt es also neben dem Koinobion (der Klostersgemeinschaft) der Lavra eine kleine Anzahl (fünf) von bewährten Mönchen, die als Einsiedler bzw. Hesychasten (Einzelasketen) in Verbindung mit der Lavra leben dürfen. Askese, besonders strenges Fasten, ständiges Gebet, Lesen und Teilnahme an den vielen Gottesdiensten, aber auch körperliche Arbeit (*σωματικὰ ἔργα*) sind die geistigen Pole der Vorschriften des Athanasios. All dies und besonders das Gebet und das Lesen (*εὐχαὶ καὶ ἀναγνώσεις*) auch an den Feiertagen dienen »der Erleuchtung der Seele und der geistigen Gnade«. An den Feiertagen ist der Zeitvertreib mit Gerede (*ἀργολογία*) und vergnüglichem Lachen (*γελοιασμός*) verboten, um der ewigen Verurteilung (*κρίμα*) zu entge-

¹⁵ Makarios der Ägypter, Hom. 56,1: BEP 42,31.

¹⁶ Meyer, S. 113,15.

¹⁷ Meyer, S. 119; eine Ausnahme ist bei Personen möglich, die für ihren guten und festen Charakter bekannt sind.

¹⁸ Meyer, S. 113.

¹⁹ Meyer, S. 115 ff. Vgl. hierzu auch Kanon 41 des Konzils im Trullo. Mit Berufung auf die alte Tradition und Gesetzgebung der hl. Väter schreibt Athanasios in der Hypotyposis vor, daß die Brüder selbst auf ihr seelisches Eigentum (ihre Gedanken) zu verzichten haben, indem sie es dem Abt oder einem von ihm bestimmten Bruder anvertrauen; Meyer, S. 139, 35 ff. Vgl. auch Diatyposis: Meyer, S. 130, 16–19.

hen.²⁰ Selbst die berühmt gewordene *Gastfreundschaft* des athonitischen Mönchtums wird von Athanasios den Mönchen nachdrücklich eingeschärft.²¹

Ein besonderes Anliegen des von Athanasios auf Athos eingeführten koinobitischen Mönchtums ist die Unabhängigkeit der Lavra sowohl von den staatlichen Beamten als auch von der kirchlichen Hierarchie, den Patriarchen eingeschlossen. Das Kloster, so bestimmte die Goldbulle, eine Art Stiftungsurkunde von Kaiser Nikephoros (964), sollte Selbstbestimmungsrechte haben (*εἶναι αὐτὴν αὐτοδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον*).²² Diese Unabhängigkeit der Lavra drückte sich besonders in der Person des Abtes aus, die mit »aller Vollmacht und Herrschaft« (*πᾶσα ἐξουσία und κυριότης*) bekleidet sein sollte und auf Lebenszeit gewählt wurde.²³

Diese von Athanasios aufgestellten Vorschriften sind, wie bereits vermerkt, auch für die später gegründeten Klöster und die Klostergemeinschaft wegweisend gewesen. Das athonitische Mönchtum gelangte auf dieser Grundlage zu einer einmaligen Blüte und hat eine vielschichtige spirituelle und kulturelle Ausstrahlung aufzuweisen. Es ist zu einem wichtigen Wächter des orthodoxen Glaubens und der orthodoxen Spiritualität geworden. Es ist der Leuchtturm für die gesamte Orthodoxie. Es hat für die orthodoxe Kirche in vielerlei Hinsicht eine ähnliche Funktion wie das Herz für den menschlichen Körper. Vom Athos bekamen und bekommen die orthodoxen Kirchen überaus wichtige Anstöße für ihren Glauben und ihre Spiritualität. Dies gilt auch speziell in bezug auf die orthodoxe Kirche in Rußland, die im Laufe ihrer Geschichte reiche und mannigfache Beziehungen zum Mönchtum auf dem Berg Athos geknüpft hat und von daher bedeutsame Impulse erhalten hat.

2. Spirituelle Impulse und der Einfluß des athonitischen Mönchtums auf die orthodoxe Kirche in Rußland

Da eine eingehende Darstellung der vielfältigen Beziehungen zwischen dem athonitischen Mönchtum und der orthodoxen Kirche in Rußland uns hier sehr weit führen würde und darum nicht möglich ist, beschränke ich meine Ausführungen auf vier charakteristische Beispiele.

²⁰ Hypotyposis: Meyer, S. 139, 30ff. Das Verbot des vergnüglichen und für den Mönch nicht geziemenden Lachens geht auf *Basileios den Großen* zurück: *Regulae fusius tractatae* 17: *BEP* 53, 172–174, wo er zwischen dem unbeherrschten, lauten und übertriebenen Lachen (*ἀκρατὴς γέλως*) und dem fröhlichen Lächeln (*φαιδρὸν μειδίωμα* bzw. *χαρὰ ψυχῆς*) unterscheidet. Das erste ist »Zeichen der Unbeherrschtheit« (*ἀκρασίας σημεῖον*) und deshalb für die Asketen unzulässig; das zweite dagegen ist den Mönchen erlaubt, weil es Ausdruck eines »fröhlichen Herzens« (Spr 15,13) und der *ἐγκράτεια* (Beherrschtheit) ist. Die Enkrateia ist das Charakteristikum des Christen: sie ist »Ausrottung der Sünde, Befreiung von den Affekten, Tötung des Leibes einschließlich der natürlichen Bedürfnisse (*φυσικὰ παθήματα*) und Begierden, Anfang geistigen Lebens, Ursache ewiger Güter«. Für diese Unterscheidung führt Basileios eine Reihe von Schriftstellern an. Daß Basileios an dieser Stelle »das Lachen streng verboten« hat, wie P. Kawerau, *Das Christentum des Ostens (Die Religionen der Menschheit, 30)*, Stuttgart 1972, S. 123, schreibt, beruht wohl auf einem Mißverständnis des Textes.

²¹ Diatyposis: Meyer, S. 130.

²² Typikon: Meyer, S. 109, 10.

²³ Diatyposis: Meyer, S. 129, 12ff.

a. *Der hl. Berg Athos und der Kiever Staat.* Ähnlich wie bei der Christianisierung Rußlands erfolgte die erste Begegnung Rußlands mit dem Mönchtum auf der damaligen byzantinischen Halbinsel Krim (Cherson), die einer der Zufluchtsorte für die während des Bilderstreites aus Konstantinopel vertriebenen Mönche war; »ob sich von dort her eine Traditionskette zum Kiever Staat herstellen läßt, muß vorerst offenbleiben«. ²⁴ Die direkte und sicher überlieferte Begegnung Rußlands mit dem Mönchtum und insbesondere mit dem athonitischen Mönchtum fällt in die Zeit der vollständigen Christianisierung Rußlands (Ende des 10. Jhs.). Zu den Schülern von Athanasios zählen Johannes der Iberer, früherer Fürst von M'cheta/Georgien, und sein Sohn Euthymios ²⁵, sowie Slaven, insbesondere Bulgaren. Es wird mit Recht angenommen, daß die Übersetzungen griechischer, kirchlich-theologischer Schriften ins Slavische, die von bulgarischen Mönchen z. T. auf Athos angefertigt wurden, unmittelbar auch den Christen in Rußland zugute kamen und überdies den Ruf des athonitischen Mönchtums unter den Russen gestärkt haben. ²⁶

Wann die ersten Russen auf Athos erschienen sind, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Als sicherer dagegen gilt erstens, daß es in der Zeit Vladimirs im Kiever Staat Klöster und Mönche gab und zweitens, daß Jaroslav der Weise 1037 die Klöster des heiligen Georg und der heiligen Irene gründete. ²⁷ Die erste eindeutige Nachricht über direkte Beziehungen Rußlands zum Athos entnehmen wir der Kiever Chronik von Nestor; sie bezieht sich auf das Jahr 1051. Danach gelangte ein weltlicher Reisender aus der Stadt Ljubeč auf den Berg Athos. Dort besuchte er die Klöster und blieb schließlich in einem davon. Auf seine Bitte hin wurde er dort Mönch und bekam den Namen *Antonios* (Antonij). Dieser kehrte später nach Kiev zurück und setzte sein Mönchsleben in einer Höhle fort, die der spätere Metropolit Ilarion selbst gegraben und darin als Asket gelebt hatte. Hier entstand, nachdem der Zustrom von neuen Mönchen zugenommen hatte, mit dem Segen von Antonij und Unterstützung des Fürsten Izjaslav das berühmte Höhlenkloster von Kiev. Offensichtlich hat Emilianos Tachiaos ²⁸ recht, wenn er dem Chronisten die Absicht zuschreibt, in erster Linie an der Gründung des Kiever Höhlenklosters interessiert gewesen zu sein. Aber aus seiner Erzählung geht deutlich hervor, erstens, daß Athos im Kiever Staat nicht bloß bekannt war, sondern auch als ein wichtiges monastisches Zentrum galt; zweitens, daß die Gründung des Kiever Höhlenklosters mit dem »Segen des Heiligen Berges« Athos erfolgte und dadurch mit dem athonitischen Mönchtum in direktem Zusammenhang steht.

²⁴ Podskalsky, S. 52.

²⁵ Vgl. Typikon: Meyer, S. 118. Diatyposis: Meyer, S. 124 ff.

²⁶ Em. Tachiaos, *Αἱ μετὰ τοῦ Ἁγίου Ὁρους σχέσεις τῆς Ρωσίας μέχρι τοῦ 14ου αἰῶνος*, Aristoteles Universität Thessaloniki (Hg.) *Ἡ Ἀθωνικὴ Πολιτεία*, Thessaloniki 1963, S. 494 ff. (im folgenden: *Tachiaos*). Vgl. auch *ders.*, Mount Athos and the Slavic Literatures, *Cyrrillomethodianum* 4 (1977) 4 ff.

²⁷ Podskalsky, S. 52.

²⁸ Tachiaos, S. 496–498. Die Nachricht des späteren »Paterikon der Kiever Lavra« (Kievopecherskij Paterik) über zwei Besuche von Antonij auf Athos schreibt Tachiaos dem Versuch seines Verfassers zu, die chronologischen Ungereimtheiten der Nestorchronik zu korrigieren. Tachiaos setzt den Besuch von Antonij auf Athos vor dem Jahr 1051 an. Auf jeden Fall gilt allgemein die Aussage, daß von Anfang an das russische Mönchtum in enger Beziehung zum athonitischen Mönchtum gestanden hat. Vgl. auch F. v. Lilienfeld, Der athonitische Hesychasmus des 14. und 15. Jahrhunderts im Lichte der zeitgenössischen russischen Quellen, *JGO*, N. F. 6 (1958) 436.

Das Höhlenkloster, welches am rechten Ufer des Dnepr, etwa drei Kilometer südlich von Kiev entstand, stellte das geistige Zentrum des Kiever Staates dar. 1062 wurde Theodosios (Feodosij), der wichtigste Schüler von Antonij, Abt des Klosters, und in dasselbe Jahr fällt auch die Fertigstellung des Gebäudekomplexes des Klosters — der Mönchszellen und einer großen Kirche. Zu seiner Zeit lebte hier der Mönch Nestor, der Verfasser der bereits zitierten Chronik. Nestor hat auch die Vita von Feodosij (+ 1074), dem ersten russischen Mönchsheiligen, verfaßt.²⁹ Er benutzte zwar hierbei zahlreiche griechische Heiligenviten, hat sich aber zugleich um die historische Wahrheit bemüht. Durch die Nestorchronik und die Abfassung von Heiligenviten wurde das Höhlenkloster »zur Pflgestätte der russischen Geschichtsschreibung und hat damit viel für die Bildung des nationalen Selbstbewußtseins in Altrußland beigetragen«.³⁰

War das durch Antonij von Athos direkt nach Kiev übertragene monastische Leben eher das asketisch-anachoretische, so bildete für Feodosij das Ideal des Mönchtums das Gemeinschaftsleben sowie der Dienst an der Welt. Sein Vorbild war hierbei nicht nur das athonitische Koinobion, sondern auch sein Vorläufer, das Studiou-Kloster. Feodosij gilt als der eigentliche Gründer des Höhlenklosters, welches bis zu unserem Jahrhundert auf besondere Weise zur russischen Religiosität beigetragen hat.

Auch die Pilgerreisen von russischen Christen seit dem 11. Jh. haben die Beziehungen zwischen dem Hl. Berg und Rußland entscheidend mitgeprägt. Die Hauptziele solcher Pilgerreisen waren neben Konstantinopel und Jerusalem eben der hl. Berg Athos. Die russischen Mönche besuchten diese Zentren, um aus der Erfahrung der athonitischen Mönche zu lernen und auch Bücher zu bekommen; dies förderte die Entwicklung der russischen kirchlichen Literatur entscheidend.

Um die Mitte des 13. Jhs., d. h. als die Zeit der großen Prüfung für Rußland, der Einfall der Mongolen und die Zerstörung von Kiev (1240), kam, genoß das athonitische Mönchtum in Rußland eine solche Hochschätzung, daß in manchen Bistümern ehemalige Athosmönche als Bischöfe bevorzugt wurden: so z. B. für das Bistum Vladimir Joasaph und nach ihm Vasilij, der ebenfalls Athosmönch gewesen war.³¹

Im 13. Jh. begann zudem eine nennenswerte Entstehung von geistigen und philologischen Werken (z. B. »Paterikon«, »Die Alten« — Altes Testament), die manche Verbindungen mit dem athonitischen Mönchtum aufzeigen.³² Zum Abschluß dieses Abschnittes sei angeführt, daß die Kirche zum Aufrechterhalten des Volkes während des Tatarenjoches (Tataren = Mongolen, die den Islam angenommen hatten), aber auch zur künftigen Entwicklung des Staates wesentlich beigetragen hat.

b. Maximos der Grieche. Besonderes Interesse für die Beziehungen des hl. Berges zur russischen orthodoxen Kirche verdient die bemerkenswerte Persönlichkeit von Maximos

²⁹ Vgl. die englische Übersetzung bei G. P. Fedotov (ed.), *A Treasury of Russian Spirituality*, London 1952, S. 11—49 (im folgenden: *Fedotov*).

³⁰ M. A. Wittig, *Glaube in Rußland. Die russisch-orthodoxe Kirche*, Würzburg 1987, S. 26. Vgl. auch Igor Schmolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988—1917 (Das östliche Christentum, N. F., 10/11)*, Würzburg 1953 (Nachdruck: Amsterdam 1978).

³¹ Tachiaos, S. 502—503.

³² Florovsky, S. 9.

dem Griechen. Michael Trivolis, so der weltliche Name von Maximos, wurde 1470 in Arta/Griechenland geboren und ist 1556 im Kloster des Hl. Sergios in Rußland gestorben. Nach dem Studium der klassischen Philologie bei Janos Laskaris und der Philosophie bei Pico della Mirandola in Italien kam Maximos Ende 1505 oder Anfang 1506 nach Athos zum Kloster Vatopediou, wo er zehn volle Jahre verbrachte und sich besonders mit den Werken der Kirchenväter befaßte. Von da aus reiste Maximos 1516 nach Moskau.

Das religiöse Leben in Rußland wurde zu dieser Zeit durch den Streit zwischen den Anhängern von Nil Sorskij (den Vätern der Wüste) und von Joseph von Volokolamsk (Josephiten) weitgehend bestimmt. Der hl. Nil († 1508), der sich im spirituellen Leben Rußlands durch das Hinterlassen von asketischen Schriften von den früheren Vätern unterscheidet³³, hatte lange Zeit auf Athos verbracht, und nach seiner Rückkehr nach Rußland trat er für die Erneuerung des russischen Mönchtums ein. Vor allem tadelte er das Streben von Mönchen und Klerikern nach Reichtum, befürwortete das Leben der Mönche in Skiten (Einsiedeleien mit kleinen Gruppen von 3—4 Mönchen) und betonte die Notwendigkeit, daß die Mönche sich von ihrer Arbeit ernähren sollten. Im Gegensatz zu Nil unterstrich Joseph von Volokolamsk die Vorzüge des Koinobions und meinte, daß die Mönche in der klösterlichen Gemeinschaft in der Tat keinen Besitz haben, weil alles den Klöstern gehört. Dieser Meinung von Joseph waren auch alle Bischöfe und Äbte. Die Josephiten traten dafür ein, daß die Mönche durch ihre soziale Arbeit den Menschen in der Welt helfen.

Maximos³⁴, der seine Hauptaufgabe auf dem missionarischen und kulturellen Gebiet erblickte, geriet zwangsläufig in diesen Konflikt. »Seine Verurteilung wurde«, wie Georg Florovsky bemerkt, »tatsächlich zum größeren Teil von politischen Motiven bestimmt.«³⁵ Maximos war zweifelsohne nicht nur ein Athosmönch. Er hatte auch kirchenpolitische Interessen, wobei diese sich nicht in der Kritik der Idee vom Dritten Rom erschöpften, sondern in der Hauptsache der Kircheneinheit dienten. Sein Einsatz für Konstantinopel zielte darauf, wie ein Schisma in der Orthodoxie vermieden werden könnte. Hierin fand er Unterstützung bei der Partei der Graecophilen um den Prinzen Andreas Kurbskij, welche für die weitere direkte Unterstellung der russischen Kirche unter das Ökumenische Patriarchat plädierte.

Daß Maximos' Interessen in erster Linie der Mission und der Kultur galten, ergibt sich eindeutig aus seinem Wirken in Rußland. Im Streit zwischen den Anhängern von Nil und von Joseph ergriff er Partei für die erstere. Den Beweggrund dafür lieferten nicht nur seine

³³ Fedotov, S. 86 und S. 90—133; siehe auch S. 132, wo der Hl. Nil selber von seinen Erfahrungen auf dem Berg Athos spricht. Vgl. auch F. v. Lilienfeld, Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise im Rußland Ivans III., Berlin 1963. Τοῦ ἐν ὁσίοις πατρὸς ἡμῶν Νεΐλου Σόρσκυ ἅπαντα τὰ σωζόμενα Ἀσκητικά, Εἰσαγωγή, Βίος, Μετάφρασις ... καὶ σχόλια ὑπὸ μοναχοῦ Βασιλείου (Grolimund), Thessaloniki 1985.

³⁴ Über Maximos und sein Werk vgl. näher E. Denissof, Maxime le Grec et l'Occident, Louvain 1943. Gr. Papatimichail, Μάξιμος ὁ Γραικός. Ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ρώσων, Athen 1950. Bernhard Schultze, Maksim Grek als Theologe (OrChrPer, 167), Rom 1963. I. Καλογήρου, Περί τὴν ὑπὸ τοῦ Bernhard Schultze, S. J. κριτικὴν ἐξέτασιν Μαξίμου τοῦ Γραικοῦ ὡς θεολόγου, EETHS II (1966) 215—265. Seine Werke in slavischer Sprache wurden von der Theologischen Akademie in Kazan herausgegeben: Sočinenia, Kazan 2 1894—1897.

³⁵ Florovsky, S. 24.

Erfahrungen auf dem Berg Athos, die denen vom hl. Nil ähnelten, sondern auch die Verfallserscheinungen, die sich in die Koinobien Rußlands eingeschlichen hatten.

Maximos, der bei seiner Ankunft in Rußland der russischen Sprache nicht kundig war, befaßte sich am Anfang mit Übersetzungen. Er übertrug die griechischen Texte ins Lateinische, und andere übersetzten sie ins Slavische. Später fertigte er allein die Übersetzungen vom Griechischen ins Slavische an. Sein gesamtes Werk im Slavischen ist beachtlich: u. a. ein Kommentar zu den Psalmen, in dem er große Abschnitte aus den griechischen Kirchenvätern übersetzte; Kommentar zur Apostelgeschichte, in dem er hauptsächlich das Werk von Johannes Chrysostomos zugrunde legte; Übersetzungen der Kanones der Apostel, der Kanones der Ökumenischen und der Lokalkonzile (aus dem Syntagma von Matthäos Blastaris), der Homilien von Johannes Chrysostomos zum Matthäus-Evangelium und zum Johannes-Evangelium und anderer Werke von Kirchenvätern.

Abgesehen von diesen Werken korrigierte Maximos die vorhandenen Übersetzungen der liturgischen Bücher. Maximos wurde von Ivan IV. auch zur Synode von 1551 (Stoglav = Hundert Kapitelbuch) eingeladen. Diese Synode ist wohl die wichtigste aller Synoden, die auf russischem Boden abgehalten wurden. Sie nahm Stellung gegen Aberglauben und Mißbräuche in Klöstern, gab Antwort auf kanonische und moralische Fragen und, kurz gesagt, erneuerte und verbesserte das gesamte kirchliche Leben. Zwar hat Maximos an der Synode nicht teilgenommen, aber nach dem russischen Historiker N. Kapterev »ist die Notwendigkeit dieser Reformen in das russische politische und kirchliche Bewußtsein allein aufgrund der vielfältigen Tätigkeit von Maximos dem Griechen in Rußland eingedrungen; man kann sagen, daß die Synode nicht einberufen worden wäre, wenn Maximos' Wirken nicht vorangegangen wäre. Fast alles, was von der Synode im gesamten russischen Leben durch die Kapitel berichtigt wurde, leitete sich von den Themen ab, mit denen sich Maximos vorher befaßt hatte.«³⁶

Auch die Normalisierung der Beziehungen der russischen orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Patriarchat, welche durch die Theorie vom Dritten Rom und die Ansprüche Moskaus gestört waren, ist zu einem großen Teil auf das Wirken von Maximos zurückzuführen. In Würdigung seiner Größe und seiner Verdienste erkannte die russische orthodoxe Kirche ihn als Heiligen an und feiert sein Gedächtnis am 21. Januar.³⁷

c. Das Panteleimon-Kloster auf dem Berg Athos. Dem Besucher des Heiligen Berges fallen auf seiner Fahrt von Ouranoupolis zum kleinen Hafen Dafni die großangelegten Bauten mit der mehrkuppeligen Kirche (Katholikon) des Klosters »Agiou Panteleimonos« auf. Dieses Kloster, das sich in der Mitte der westlichen Küste der Athoshalbinsel befindet, ist auch bekannt als Kloster *Τῶν Ρώσων* (der Russen) oder einfach »Russiko«. Es ist zugleich ein wichtiger, »massiver« Zeuge der reichhaltigen Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche in Rußland und dem athonitischen Mönchtum. Einer alten slavischen Legende zufolge hat der Fürst Vladimir selbst dieses Kloster gebaut. Das Panteleimon-Kloster wurde erst im Jahre 1765 an der Stelle, wo es heute steht, errichtet: seine Fertig-

³⁶ Bei Papamichail, S. 484.

³⁷ Vgl. Mamalakis, S. 353.

stellung erfolgte zu Beginn des 19. Jhs. durch die großzügigen Zuwendungen des Fürsten der Moldau, Skarlatos Kallimachos (1807–1819). Die Geschichte des Panteleimon-Klosters reicht jedoch viel weiter zurück.

Bereits im 11. Jh. ist die Tatsache belegt, daß es auf Athos nicht nur russische Mönche gab, sondern auch, daß sie ein eigenes Kloster hatten. Die erste sichere Nachricht geht auf eine Urkunde der Großen Lavra aus dem Jahr 1016 zurück; dort lesen wir: »Γερασῖμος μ(ονα)χ(ὸς) ἐλε(ῶ) Θ(εο)ῦ πρεσβυτερος κ(αὶ) η̅γουμενος μονις του Ρῶς μαρτυρον υπεγραψα.«.³⁸ Daß es schon früher, und zwar gegen Ende des 10. Jhs., russische Mönche auf Athos gab, wird mit Recht als wahrscheinlich betrachtet. Sichere Nachrichten über ein russisches Kloster auf dem Heiligen Berg begegnen uns in Urkunden des Jahres 1030, wonach es dort ein »Kloster der allheiligen Gottesgebärerin des Xylourgou« (τοῦ Ξυλουργοῦ = des Zimmerers) gab. Wir wissen zwar nichts Näheres darüber, wie die Beziehungen dieses russischen Klosters zu Rußland waren, es wird allerdings vermutet, daß es viele Mönche hatte und von Fürst Jaroslav unterstützt wurde, zumal dieser nach der Chronik »die Mönche besonders liebte«.³⁹

Aus einer Urkunde des Jahres 1142, die das Vermögen des Klosters Xylourgou erwähnt, erfahren wir, daß im Kloster insgesamt 52 russische Bücher aufbewahrt wurden: Evangelienbücher, Typikon, Epistelbücher, Parakletike, Oktoechos, Heirmologion, Synaxarien, Proverbien, Menäen, Psalterien, Horologien, Werke von Ephräm dem Syrer, die Vita des hl. Pankratios, Paterikon und der Nomokanon. Aus dieser Nachricht läßt sich folgern, daß das Kloster zu jener Zeit von vielen Mönchen bewohnt wurde und vor allem, daß es ein wichtiges kulturelles und geistiges Zentrum darstellte, von dem Rußland wohl viele Handschriften, besonders für den liturgischen Gebrauch, bezog.

Der weitere, rasch zunehmende Eintritt von Mönchen in das Xylourgou-Kloster führte dazu, daß der Abt des Klosters am 15. 8. 1169 die Raumnot des Klosters vor die Synaxis (Versammlung) der Klöstervertreter des Heiligen Berges brachte und dort die Erlaubnis erhielt, das früher blühende und zu diesem Zeitpunkt verlassene Kloster des hl. Panteleimon des Thessalonichers (τοῦ Θεσσαλονικέως) zu beziehen. Dort trat noch Ende des 12. Jhs. (um 1192) auch der bekannte Heilige der Serben, Sava, der Bruder vom Großžupan Stephan Nemanja, ein, was nicht nur auf das weitere Wachsen, sondern auch auf die guten Kontakte des Klosters zu den slavischen Völkern hindeutet.⁴⁰ Einige Jahre später (1198) gründete Sava mit seinem Vater das serbische Kloster Chilandariou auf Athos.

In der darauffolgenden Zeit sind die Nachrichten über das »Kloster der Russen« recht spärlich, weil die Urkunden wohl durch einen Brand vernichtet wurden. Wir wissen, daß in diesem Kloster auch griechische Mönche lebten und noch bis 1497 der Abt griechisch unterzeichnete. Das Kloster erhielt im Laufe der Zeit wiederholt Zuwendungen von den byzantinischen Kaisern. Im III. Typikon des Heiligen Berges von Kaiser Manuel Paläologos (1394) wird es an dreizehnter Stelle der damaligen Klöster aufgeführt.⁴¹ Nach der

³⁸ Actes de Lavra. Première Partie: Des Origines à 1204, hg. v. P. Lemerle ..., Paris 1970, S. 155.

³⁹ Povest' vremennych let, 151, Leningrad 21926–28 [Nachdr.: Handbuch zur Nestorchronik, hg. v. L. Müller, (Forum Slavicum, 48), München 1977, S. 443].

⁴⁰ Vgl. Tachiaos, S. 502.

⁴¹ Meyer, S. 202.

Befreiung Rußlands vom Mongolenjoch kam es zu einem verstärkten Zustrom von russischen Mönchen nach Athos, und das Kloster erlebte eine neue Blütezeit. Dies verdankte es auch den Schenkungen der Fürsten der Walachei und der russischen Zaren. Noch im 16., vor allem aber im 17. Jh. — es ist die Zeit der türkischen Herrschaft — setzte allerdings der Verfall des Klosters ein, bis es im Jahre 1765, wie bereits erwähnt, an die heutige Stelle verlegt wurde und einer neuen Ära entgegensah.

In der Zeit des griechischen Unabhängigkeitskrieges (1821 ff.) ging die Zahl der Mönche im Kloster spürbar zurück. Dies änderte sich nach dem Jahre 1839. Die Zahl der russischen Mönche nahm erneut rapide zu, so daß 1875 ein russischer Abt gewählt wurde. Die Zahl der Mönche stieg 1895 auf 1000 und 1903 sogar auf 1446.⁴² Die Balkankriege (1912–14) bedeuteten zwar für Athos die Befreiung vom türkischen Joch, aber für das Panteleimon-Kloster blieben die wenige Jahre später durch die bolschewistische Revolution im Mutterland eingeleiteten grundsätzlichen Veränderungen nicht ohne Auswirkungen. Vor allem ist hier der starke Rückgang der Mönchszahl erwähnenswert, ein Phänomen übrigens, welches für das gesamte Mönchtum auf Athos gilt. Lebten auf Athos im Jahr 1900 etwa 7500 Mönche, so reduzierte sich ihre Zahl im Jahr 1951 auf 2043, im Jahr 1961 auf 1649 im Jahr 1971 auf 1146. Inzwischen gibt es eine erfreuliche Tendenz. Die Gesamtzahl der Mönche nahm, wenn auch gering, wieder zu, und überdies weist die Statistik zwei weitere Aspekte auf, die Grund zum Optimismus geben: Seit Mitte der sechziger Jahre zeichnet sich erstens eine Verjüngung der Mönche ab, d. h. das Durchschnittsalter der Mönche sinkt kontinuierlich, und zweitens eine beachtenswerte Erhöhung des durchschnittlichen Bildungsniveaus; waren unter den Mönchen, die in den Jahren 1960–1964 nach Athos kamen, nur 3% mit Hochschulabschluß, so stieg deren Anteil in den Jahren 1970–1974 auf 15%. Diese Tendenz gilt auch für das Panteleimon-Kloster. Die gesamte Zahl der Mönche im Kloster betrug 1980 dreißig (bei einer Gesamtzahl der Athosmönche von 1191).⁴³ Zur Zeit (Januar 1988) leben im Russiko und auf Athos überhaupt 36 russische Mönche, von denen im September 1987 sieben direkt von Rußland nach Athos kamen.⁴⁴

d. Hesychasmus und Philokalia. Das Gebet setzt die Konzentration und Ruhe des Beters voraus. Ohne die Abgeschiedenheit, die Konzentration der Gedanken, die innere Sammlung und Ruhe (*ἡσυχία*) verfehlt das Gebet allzu leicht sein Ziel: den rechten Umgang mit Gott. »Wenn du aber betest, so geh in dein Kämmerlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater« (Mt 6,5). Zwar warnen diese Worte in erster Linie vor der Heuche-

⁴² Thomas Provatakis, *Der Berg Athos. Kurzgefaßte Geschichte des Berges Athos und Beschreibung seiner Denkmäler*, Thessaloniki 1983, S. 91. Mamalakis, S. 482, gibt für das Jahr 1910 die Zahl der russischen Mönche mit 3496 und für das Jahr 1914 mit 1914 an.

⁴³ Mit der Statistik über die Mönche auf dem Berg Athos befaßt sich seit Jahren Georgios Mantzaridis, Professor für »Christliche Soziallehre und Ethik« in der Theologischen Fakultät Thessaloniki; vgl. u. a. seine Arbeiten: *Νεώτερα στατιστικά στοιχεία περί τῶν μοναχῶν τοῦ Ἁγίου Ὁρους*, *EETHS* 19 (1974) 333–345. Das athonitische Mönchtum, in: H. J. Helle (Hg.), *Kultur und Institution*, Berlin 1982, S. 373–380. G. Galitis - G. Mantzaridis - P. Wiertz, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*. (TR-Verlagsunion) München 1987, S. 197: Die Gesamtzahl der Mönche stieg im Jahr 1986 auf 1285.

⁴⁴ Vgl. *Katholische Nachrichten-Agentur* — Ökumenische Information, Nr. 37, 9. 9. 1987, S. 2.

lei und dem heuchlerischen Gebet, sie geben aber zugleich die Richtschnur für die wahre und echte Frömmigkeit; sie zeigen den besonderen Wert des Alleinseins des Beters mit Gott, ohne jedoch das gemeinsame Gebet abzuwerten und auszuschließen (vgl. Mt 18,20). Das gemeinsame Gebet findet seine notwendige Fortsetzung im privaten Gebet, so wie das private Gebet im Gebet der Kirche gipfelt. Beides ergänzt sich und verwirklicht die Mahnung des Apostels Paulus »Betet ohne Unterlaß!« (1 Thess 5,17; vgl. auch Röm 12,12: »seid beharrlich im Gebet«).

Das Ohne-Unterlaß-Beten verbunden mit der Hesychia gehört von Anfang an zu den Hauptcharakteristika des Mönchtums. Die Mönche, insbesondere die Anachoreten bzw. Eremiten, haben sehr intensiv die Hesychia gesucht und gepflegt; deshalb werden sie auch *Hesychasten* genannt.⁴⁵ Im Kanon 4 des vierten Ökumenischen Konzils (451), der besonders dafür bekannt ist, daß ihm zufolge die organisierten Klöster dem jeweiligen Ortsbischof unterstehen, werden neben dem *Gehorsam* dem Bischof gegenüber, die *Hesychia*, das *Fasten* und das *Gebet* als die wichtigsten Eigenschaften des Mönchslebens angeführt. Die Hesychia ist die Ruhe nicht bloß des Leibes und der Sinne, sondern vor allem des Geistes und des Herzens, des ganzen Menschen als psychosomatischen Wesens. Sie ist die Unterordnung des eigenen Willens unter den Willen Gottes. Sie ist die Ruhe vor Gott. Deshalb wird sie als »die Mutter aller Tugenden« gepriesen; »denn sie gebiert diese durch die ständige und ununterbrochene Ruhe vor Gott (*διὰ τῆς πρὸς Θεὸν ἀδιαλείπτου καὶ ἀπερισπάστου ἡσυχίας*). Der Mönch, der die Ruhe liebt, wird von Gott geliebt, weil er auch Gott liebt und mit ihm allein (*αὐτῷ μόνῳ*) durch das reine Gebet sein will; und, obschon er auf Erden lebt, erfährt er die himmlischen Dinge. Denn sein ganzer Verstand⁴⁶ sorgt dafür, wie er Gott gefallen und Tempel seines Heiligen Geistes wird. Ein solcher (Mensch) beugt immer seinen Nacken unter das leichte und gute Joch Christi; und indem er alles Sichtbare übersieht, sehnt er sich nach dem Unsichtbaren. Er wartet beharrlich auf den Unsichtbaren, als ob er ihn sieht. Solche (Menschen) nehmen es, was die Lebensführung betrifft, mit den Engeln auf; sie wollen stets in der Wüste leben, um — indem sie in großer Ruhe und Sorglosigkeit mit Gott Umgang haben — ihren Verstand (*νοῦς*) zu einem Spiegel ohne Flecken zu erweisen, ähnlich wie der große Elias und der Vorläufer und Täufer des Herrn, Johannes«.⁴⁷

⁴⁵ Belege darüber, daß der Begriff »Hesychast« als Synonym mit den Ausdrücken »Anachoret« und »Eremit« verwendet wird, vgl. bei G. W. H. Lampe. A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1982, s. v. *ἡσυχαστής* und *ἡσυχία* 1, b. Auch *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν* Bd. 1—5, Athen 1976 (im folgenden: *Φιλοκαλία*); hier Bd. 5, s. v. *ἡσυχαστής* und *ἡσυχία*.

⁴⁶ Das Original lautet »ὁλὸς ὁ νοῦς αὐτοῦ«, ein Ausdruck, der wörtlich »sein ganzer Verstand« bedeutet; es handelt sich jedoch nicht um ein bloß rationales Prinzip, sondern um die führende seelische Potenz im Menschen, die den eigentlichen und darum den Menschen in seiner Ganzheit und Verantwortung ausmacht. Zum Verständnis des Begriffes *νοῦς* bei den Kirchenvätern vgl. Th. Nikolaou, *Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλῆσεως καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρεῖα*, Thessaloniki 1981, S. 43 ff. Die Bedeutung des *Nous* für den Hesychasmus unterstreichen die hesychastischen Termini *technici tήρησις νοδς* und *νοερά ἡσυχία*, welche synonym gebraucht werden; hierfür vgl. Nikephoros Monachos, *Λόγος περὶ νήψεως ...*, : *Φιλοκαλία*, Bd. 4, S. 26: »Τὴν μὲν προσοχὴν τινὲς τῶν ἁγίων νοδς τήρησιν ἐφησαν, ἄλλοι δέ, καρδιακὴν φυλακὴν ἔτεροι δὲ νήψιν καὶ ἄλλοι νοεράν ὕσυχίαν καὶ ἄλλοι ἄλλως. Τὰ δὲ πάντα ἐν καὶ τὸ αὐτὸ δηλοῦσιν.«

⁴⁷ *Antiochos Monachos*, Hom. 103. De silentio: PG 89, 1745 AB. Vgl. auch Evagrius Pontikos, *Rerum monachalium rationes* 9: PG 40, 1261 AB. Johannes Klimakos, *Scala paradisi* 27: PG 88, 1112 C. Siehe auch

Diese theologisch begründete und von alters her im Mönchsleben gepflegte Neigung zum Alleinleben und zur Ruhe, um dadurch Gott näher zu sein und seine Energien (Liebe, Gnade, Schau des Taborlichtes etc.) zu erfahren, läßt sich schwer durch den Begriff »Hesychasmus« wiedergeben, zumal dieser im Westen erstens nur auf das 14. Jh. bezogen wird und zweitens auf »das mystisch asketische Verfahren« reduziert wird, »mit dem sich die athonitischen Mönche auf die Visionen des ›Taborlichtes‹ vorbereiten«. ⁴⁸ Mit Recht betont John Meyendorff ⁴⁹ dagegen, daß »das Mönchtum in seiner ursprünglichen Intention ein ›Hesychasmus‹ war, weil es auf den zwei Prinzipien der Entfernung von der Welt und des ständigen Gebets, beruhte«. Die innere Verbindung von Mönchtum und Hesychasmus läßt sich auch leicht an den asketischen Werken z. B. von Evagrius Pontikos († 399), Makarios dem Ägypter († um 390), Diadochos von Photike (5. Jh.), Johannes Klimakos († um 649) u. a. feststellen. Bei diesen Autoren, besonders beim letzteren, gewinnt man einen exzellenten Nachweis, daß die Praxis der Athosmönche und insbesondere die Beschreibung der hesychastischen Methode ⁵⁰, sowie das sogenannte Jesus-Gebet, tief in der monastischen Tradition verwurzelt sind. Die hesychastische Gebetspraxis bildet keinen Selbstzweck. Sie ist vielmehr ein geeignetes Mittel einer psychosomatischen Vorbereitung auf das Gebet und die Erfahrung der göttlichen Gnade.

Diese Praxis ist uns näher und besser bekannt durch die Ereignisse im 14. Jh. auf dem Berg Athos, als nämlich die Hesychasten dort von Barlaam aus Kalabrien/Süditalien angegriffen wurden und sich zur Wehr setzten. Diese Ereignisse sind bekannt als *hesychastischer Streit*, eine Bezeichnung allerdings, die nicht völlig korrekt ist, weil der Streit nicht unter Hesychasten entfacht, sondern zwischen diesen und hauptsächlich Außenstehenden geführt wurde. Als Hauptsprecher der Mönche trat Gregorios Palamas († 1359) auf. Durch den berühmten *Τόμος Ἀγιορειτικὸς* und die neun Abhandlungen *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων* ⁵¹ legte er die biblisch-patristische Unterscheidung ⁵² zwischen dem

J.-Y. Leloup, *Worte vom Berg Athos: Die Spiritualität der Mönche vom Berg Athos*, (ars edition) München 1981, S. 30.

⁴⁸ So z. B. É. v. Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 410.

⁴⁹ J. Meyendorff, *Ἡσυχασμός*, *ThEE* 6, Sp. 83.

⁵⁰ Ausformuliert begegnet sie uns bei: [Symeon der Neue Theologe], *Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς*: I. Hausherr, *La Méthode d'Oraison Hesychaste* (*Orientalia Christiana*, 9/2), Rom 1928, S. 129 [33] ff. und bes. S. 164 [68]. Nikephoros Monachos, *De sobrietate et cordis custodia*: *PG* 147, 963 B ff.

⁵¹ Daß der *Tomos Hagioritikos* von Gregorios Palamas verfaßt wurde, dürfte als sicher betrachtet werden; vgl. hierzu P. Christou (Hg.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Bd. 2. Thessaloniki 1966, S. 551 ff. Siehe dort, S. 567–578 und Bd. 1, Thessaloniki 1962, S. 361–694, auch die entsprechenden Texte.

⁵² Im Hinblick auf den biblisch-patristischen Ursprung dieser Unterscheidung läßt sich auf viele Stellen verweisen. Dies wird heute auch im Westen anerkannt. Vgl. z. B. einige biblische Belege in: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, hg. v. W. Nyssen, H.-J. Schulz, P. Wiertz, Bd. 1, Düsseldorf 1984, S. 345, obwohl der Autor, Bernhard Schultze, gleich danach (S. 346) die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energien Gottes Gregorios Palamas zuschreibt und auch im Titel dieses Abschnittes von »Palamismus« spricht. Hier folgt er der üblichen falschen westlichen Meinung, daß diese Unterscheidung erst von Palamas gemacht wird. Dies ist aber nicht so. Es genügt in diesem Zusammenhang, auf das wohl klassische Zitat von *Basileios dem Großen*, Ep. 234, 1: *BEP* 55, 234, zu verweisen. Ausführlicher darüber siehe G. Martzelos, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον*, Thessaloniki 1984. Die Ausführungen von M. P. Strohm (Die Lehre von der Energie Gottes. Eine dogmengeschichtliche Betrachtung, *Kyrios* 8, 1968, 63–84 und *ders.*, Die Dreiheit »Substanz-Kraft-Wirken«. Die Trinitätslehre der Alexandriner nach Petavius und de Régnon, *Kyrios* 9, 1969, 31–41)

unzugänglichen Wesen Gottes und seinen auf den Menschen herabsteigenden unerschaffenen Energien ausführlich dar. Dadurch begründete er erneut die theologisch überaus wichtige Lehre, daß der Mensch kraft der Inkarnation des Logos Gottes und des Wirkens Gottes in seinen unerschaffenen Energien eine wahre Gotteserkenntnis und eine echte Gemeinschaft mit Gott haben kann. Er kann nicht nur mit seinem Geist, sondern auch mit seinem Leib am göttlichen Leben teilnehmen. Das heißt, daß auch der Leib sich am Gebet und an den gnadenhaften Wirkungen Gottes beteiligen kann. Das unerschaffene Licht Gottes, welches die drei Jünger Christi auf Tabor haben schauen dürfen (Mt 17,1 ff.) und eine eschatologische Erfahrung darstellt, kann auch von anderen seligen und heiligen Männern schon hienieden »geschaut« werden.⁵³ Diese Lehre wurde durch eine Reihe von Synoden in Konstantinopel (1341, 1347 und 1351) bestätigt.

Die hesychastische Gebetspraxis, welche in der Zeit der Christianisierung Rußlands und insbesondere im 13. und 14. Jh. auf Athos blühte, ist auch zur Praxis der Einsiedler des Kiever Höhlenklosters geworden. Daß erst der hl. Nil Sorskij den Hesychasmus nach Rußland gebracht hat, wie Fairy von Lilienfeld⁵⁴ behauptet, beruht auf einem Mißverständnis des Hesychasmus selbst. Sie und auch einige andere westliche Forscher⁵⁵ reduzieren, wie bereits angemerkt, den Hesychasmus auf das 14. Jh. und verbinden ihn mit einigen für sie konkreten, zählbaren »Merkmale« (»Praxis des Jesus-Gebets«, »psychophysische Methode«, »Lehre von der durch diese Praxis vermittelten Schau des Taborlichtes und von den ungeschaffenen Energien Gottes« etc.). Es wird hierbei übersehen, daß solche »Merkmale« z. T. erst dann zur Sprache kamen, nachdem die Hesychasten im 14. Jh. sich gegen verschiedene Vorwürfe verteidigen mußten. Dies gilt z. B. in bezug auf die Schau des »Taborlichtes«. So wie die altrussische Literatur sind auch die griechischen Quellen diesbezüglich sehr zurückhaltend. Noch Gregorios Sinaites⁵⁶ (1255–1346) warnt davor, daß der Hesychast sich um Lichtvisionen kümmert und davon spricht: »Du, der Gott liebt, sei genau und wissentlich wachsam« schreibt er. »Wenn du dich deiner Gebetsübung hingeeben hast und du siehst ein Licht oder einen Feuerschein in dir oder außerhalb, oder angeblich die Gestalt Christi, oder eines Engels oder eines anderen, akzeptiere dies nicht, um nicht Schaden zu nehmen; laß auch deinen Verstand nicht solches abbilden, indem Du von Dir aus Bildern nachgehst. Denn alle diese (Bilder) wollen, indem sie sich von außen unzeitig verwandeln, deine Seele irreführen«. Die Tatsache also, daß »nur wenige Stellen in der altruss. Literatur... über diese im griech.-byz. Hesychasmus so wichtige Gebetsform (»Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich mei-

scheinen mir dagegen in einigen Punkten nicht stichhaltig und bedürfen der Überprüfung. Die Überprüfung der Unterscheidung zwischen Energie und Wesenheit im Westen ist übrigens von höchster ökumenischer Relevanz.

⁵³ Vgl. besonders die Einleitung des Tomos Hagioreitikos: P. Christou (Hg.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Bd. 2, Thessaloniki 1966, S. 567 ff.

⁵⁴ F. v. Lilienfeld, S. 438.

⁵⁵ Vgl. F. v. Lilienfeld, ebd. É. v. Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 396 ff. und bes. S. 410 ff.

⁵⁶ Gregorios Sinaites, *Περὶ ἡσυχίας καὶ περὶ τῶν δύο τρόπων προσευχῆς*, 10: *Φιλοκαλία*, Bd. 4, S. 76. Vgl. auch Kleine Philokalie, Benziger Verlag Zürich 1976, S. 156, wo allerdings die Übersetzung nicht ganz wortgetreu ist.

ner)»⁵⁷ berichten und von der Schau des »Taborlichtes« nicht gesprochen wird, kann nicht gegen die Verbreitung der hesychastischen Gebetspraxis in Rußland angeführt werden, nicht zuletzt, weil das Gebet eine Frage der lebendigen Praxis und Frömmigkeit und nicht unbedingt der Berichterstattung und der theologischen Auseinandersetzung ist.

Daß die hesychastische Gebetspraxis sehr früh Eingang in Rußland fand, erklärt sich durch die engen Verbindungen der russischen Mönche mit dem Mönchtum auf dem Heiligen Berg und bleibt aufgrund der vorhandenen Belege eine unbestrittene Tatsache. Auch der Mönchskreis um den populärsten und beliebtesten Heiligen Rußlands, Sergej von Radonež († 1392), dürfte mit dieser Praxis vertraut sein. Bezeichnend dafür ist, daß einer seiner Schüler die Werke von Symeon dem Neuen Theologen und Gregorios Sinaites, zwei der bedeutendsten byzantinischen Mystiker, vom Berge Athos nach Rußland brachte, aber vielleicht auch solche Passagen seiner von Epifanij verfaßten Vita⁵⁸, in denen von seiner tiefen Frömmigkeit und vom Gebet im Kloster berichtet wird. Am deutlichsten wird jedoch die hesychastische Gebetspraxis vom hl. Nil Sorskij in seinem Kampf gegen die Josephiten vertreten.

Die hesychastischen Tendenzen im Mönchtum wurden durch die Sammlung und Lektüre von kurzen Erzählungen, Sprüchen und Texten asketisch-mystischen Inhalts unterstützt. Aus der früheren Geschichte des Mönchtums sind uns besonders die Apophthegmata patrum bekannt, und solche Sammlungen hat es auch im byzantinischen Mittelalter⁵⁹ gegeben. Auf solche Sammlungen geht auch die »Philokalia«, das meistverbreitete Buch in der Ostkirche, zurück. Im Jahre 1777 übernahm nämlich der Athosmönch Nikodemos (bekannt als Nikodemos Hagioreites, 1749–1809) von Makarios Notaras (Metropolit von Korinth, der sich wiederholt auf Athos aufgehalten hat, 1731–1805) eine solche frühere Sammlung, die er vervollständigte. Vor allem verdanken wir ihm nicht nur den Vergleich des Textes mit dem Text verschiedener Manuskripte auf Athos und die damit verbundene Verbesserung des Textes, sondern auch ihre erste Publikation in 2 Bänden in Venedig im Jahr 1782 mit dem Titel: *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν Ἀγίων καὶ Θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν, ἐν ᾗ διὰ τῆς κατὰ τὴν Πράξιν καὶ Θεωρίαν Ἠθικῆς Φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται ...* (= Philokalia der Heiligen Neptiker, welche aus Beiträgen unserer Heiligen und Gott-tragenden Väter gesammelt wurde, in der der Verstand durch die Ethische Philosophie von Praxis und Theoria gereinigt, erleuchtet und vervollkommen wird...).⁶⁰

⁵⁷ Podskalsky, S. 165 mit Anm. 717. Vgl. die hier gesammelten Belege und auch S. 167, 202, 258; bes. S. 214 mit Anm. 954. Siehe auch G. Podskalsky, Das Gebet in der Kiever Rus' — seine Formen, seine Rolle, seine Aussagen, *Ofo* 2 (1988) 177 ff.

⁵⁸ Fedotov, S. 52, 61, 67, 72–73, wo auch von einer »Lichtvision« berichtet wird.

⁵⁹ Vgl. hierzu A.-E. Tachiaos, De la Philokalia au Dobrotoljubie. La création d'un »Sbornik«, *Cyrrillomethodianum* 5 (1981) 208–213.

⁶⁰ Seit dieser ersten Auflage ist die »Philokalia« mehrmals erschienen und in verschiedene Sprachen ganz oder teilweise übersetzt worden. Im folgenden führe ich Übersetzungen in westlichen Sprachen an: Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart, übers. v. E. Kadloubovsky u. G. E. H. Palmer, (Faber and Faber) London 1951. Petite Philocalie de la Prière du Coeur übers. v. Jean Gouillard, Paris 1953. Early Fathers from the Philokalia, übers. v. E. Kadloubovsky u. G. E. H. Palmer, (Faber and Faber) London 1954. The Philokalia. The Complete Text compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth, übers. u.

Die *Φιλοκαλία* (= *φιλία τοῦ καλοῦ*, Liebe zur Schönheit, d. h. zur Tugend, zur geistigen Schönheit) umfaßt mystisch-asketische Schriften griechischer Kirchenväter vom 4. bis zum 15. Jh. Obwohl einige wichtige Kirchenväter (Makarios, Diadochos, Johannes Klimakos) hierin nicht enthalten sind, so beinhaltet sie doch die meisten klassischen Texte, die »das reine Gebet« lehren und der Wachsamkeit des Verstandes dienen. Man hat mit Recht die *Philokalia* »Kodifizierung der mystischen orthodoxen Theologie«⁶¹ genannt. Nikodemos selbst spricht in ähnlicher Weise in bezug auf den Inhalt dieses Buches: »Dieses geistige Buch . . . die Schatzkammer der Wachsamkeit; die Wache des Verstandes; die mystische Schule des geistigen Gebets. Ein Buch, das eine ausgezeichnete Skizze der Praxis (praktischen Lebensführung) ist, ein unfehlbarer Wegweiser der Theoria (Schau); das Paradies der Väter; die goldene Kette der Tugenden; ein Buch, das die dichten Sprüche Jesu enthält; die Trompete, welche die Gnade herabrufft und kurz gesagt: Das Instrument der Vergöttlichung selbst, der meistersehnte Gebrauchsgegenstand . . .«⁶²

Die *Philokalia* wurde wenige Jahre später von Paisij Veličkovskij⁶³ (1722–1794), der 1746 nach Athos kam und dort einige Jahre lebte, ins Kirchenslavische übersetzt und 1793 in 2 Bänden in Petersburg mit dem Titel »Dobrotoljubie« (= Tugendliebe) herausgegeben. Diese Übersetzung der *Philokalia* erlebte in Rußland bis 1857 sechs gleichbleibende Auflagen. Das russische Panteleimon-Kloster gab 1877 die *Philokalia* in modernem Russisch⁶⁴ heraus. Wie sehr diese Sammlung die Frömmigkeit und das geistige Leben in Rußland beeinflußt hat, erfahren wir nicht nur am Beispiel der heiligen Gestalt eines Seraphim von Sarov (1759–1833), sondern auch durch die »Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers«, hg. und eingeleitet von Em. Jungclaussen, Herder Verlag, Freiburg 1974.

Wenn in diesem Jahr das Millennium der russischen orthodoxen Kirche gefeiert wird und diese Kirche im Mittelpunkt allgemeinen Interesses steht, so kann man dies auch zum Anlaß nehmen, einem in der BR Deutschland weit verbreiteten Irrtum entgegenzutreten, daß nämlich die russische orthodoxe Kirche sich von den anderen orthodoxen Kirchen un-

hg. v. G. E. H. Palmer - Ph. Sherrard - Kall Ware, Bde 1–3, (Faber and Faber) London 1979–1984. *Philocalie* des Pères Neptiques, hg. v. Boris Bobrinskoy, Bde 1–7, (Abbaye de Bellefontaine) Bégrolles-en-Mauges 1979–1986. *Kleine Philokalie*. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet, ausgew. u. übers. v. Matthias Dietz, (Klassiker der Meditation), (Benziger) Zürich-Einsiedeln-Köln 21981. *La filocalia* a cura di Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto, übers. u. hg. v. B. Artioli - Fr. Lovato, Bde 1–4, Turin 1982–1987. *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν*, übers. v. Ant. G. Galitis, Bde 1–3, (To perivoli tis Panagias) Thessaloniki 1984–1986. Es fällt hierbei auf, daß eine deutsche Übersetzung mit Kommentar, ähnlich wie die Ausgaben in englischer, französischer und italienischer Sprache, ein Desiderat ersten Ranges darstellt. Im Rahmen des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München ist ein solches Projekt geplant; seine Verwirklichung hängt vor allem von seiner Finanzierung ab.

⁶¹ *Φιλοκαλία*, Bd. 1, S. 14.

⁶² *Φιλοκαλία*, Bd. 1, S. 23.

⁶³ Paisij Veličkovskij ist auf dem Landeskonzil anläßlich des Millenniums offiziell als Heiliger anerkannt worden. Über Veličkovskij vgl. A.-E. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century. Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722–1794)*, Thessaloniki 1986.

⁶⁴ Vgl. A. Radovič, *Ἡ Φιλοκαλική Ἀναγέννηση τοῦ XVII καὶ XIX αἰ. καὶ οἱ Πνευματικοὶ Καρποὶ της*, Athen 1984.

terscheide. Es muß vielmehr immer wieder die Einheit aller orthodoxen Kirchen in Lehre, Kult und Kirchenrecht betont werden. Die Präfixe griechisch, russisch, rumänisch etc. bezeichnen lediglich die regionale Herkunft der betreffenden Gläubigen. Eine Ausnahme hierzu bildet der Ausdruck »Griechisch-orthodox«, der über die oben genannte eingeschränkte Bedeutung hinaus auch als Bezeichnung für die gesamte Orthodoxie verwendet wird, weil er geschichtlich betrachtet den Gegensatz zu den Lateinern aufzeigt.

Diese Klarstellung der Begriffe scheint mir auch wegen Mißverständnisse in der Vergangenheit wichtig. Denn die Bewegung der Slavophilen hat sich z. B. noch im vorigen Jahrhundert wohl auch aufgrund eines falschen Verständnisses des Ausdrucks »Griechisch-orthodox« gegen die bleibende Bedeutung der griechischen Kirchenväter gewandt. Es ist das Verdienst von Georg Florovsky, ein halbes Jahrhundert lang mit aller Intensität und Deutlichkeit die entscheidende Bedeutung der griechischen Kirchenväter für das gesamte Christentum und insbesondere für die Orthodoxie sowohl gegenüber Protestanten als auch Slavophilen herausgestellt zu haben. Die griechischen Kirchenväter und entsprechend das athonitische Mönchtum sind Grundpfeiler und Garanten der Einheit der Orthodoxie. Einige Aspekte dieser einigenden Kraft und Ausstrahlung des Heiligen Berges auf die orthodoxen Kirchen und speziell auf die russische orthodoxe Kirche, hoffe ich hier verdeutlicht zu haben.

The Complete Text compiled by St. Nikolaou of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth

Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie

Von Grigorios Larentzakis, Graz

Die theologische Beschäftigung mit der Kirche, die Ekklesiologie, ist einer der jüngsten Bereiche der theologischen Reflexion. »Einen ›Traktat über die Kirche‹ wird man vergeblich in der patristischen Literatur suchen. Die Untersuchung ausgesprochen ekklesiologischer Fragen findet erst nach der Reformation statt, und von einem selbständigen Teil der Dogmatik, der ›Ekklesiologie‹ heißt, spricht man erst in unserem Jahrhundert.«¹

Allerdings ist die Beschäftigung mit dieser Thematik sehr intensiv, so hat H. de Lubac schon lange gemeint, daß »das zwanzigste Jahrhundert vielleicht dazu berufen ist, in der Geschichte der Dogmenentwicklung, ›das Jahrhundert der Kirche‹ zu werden.«² Tatsächlich ist die theologische Literatur zu diesem Thema sehr stark angewachsen, einerseits im Zusammenhang mit der ökumenischen Bewegung, andererseits nach der Veröffentlichung der dogmatischen Konstitution »Über die Kirche« des II. Vatikanums. Orthodoxerseits stellt auch J. Karmiris fest, daß ekklesiologische Arbeiten spärlich waren und daß allmählich auch im Bereich der Orthodoxie solche Arbeiten gemacht wurden. Er selbst begann sich mit ekklesiologischen Fragen zu befassen im Zusammenhang mit dem ökumenischen Anliegen und legte im Jahre 1972 — nach kleineren ekklesiologischen Publikationen — eine erste orthodoxe Ekklesiologie als fünftes Kapitel der Dogmatik vor.³

Was ist Kirche? Berechtigung der ekklesiologischen Frage

Diese Frage beantworten zu wollen, wurde nicht so sehr aus erkenntnistheoretischen Motiven veranlaßt, sondern vor allem aus der Notwendigkeit, die eigene Identität und das eigene Selbstverständnis dem Partner aus der »anderen« Kirche verständlich zu machen. Dieser Verpflichtung gemäß beschäftigten sich sehr viele Theologen mit dieser Frage, so daß die Feststellung gemacht wurde, wir befaßten uns in der letzten Zeit viel zu viel mit der Kirche, d. h. daß damit die Kirche viel zu stark zum wissenschaftlichen-theologischen

¹ St. Harkianakis, Die Entwicklung der Ekklesiologie in der neueren griechisch-orthodoxen Theologie, *Catholica* 28 (1974) 2. J. Ratzinger sprach in den 60er Jahren von der »Unklarheit über die Einordnung der Ekklesiologie ins Ganze der Theologie« (*LThK*, Bd. 6, 1961, 173) während H. Döring feststellt, daß »heute sich die Dogmatik und die Fundamentaltheologie die Aufgaben der Ekklesiologie teilen« (Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz, Darmstadt 1986, S. 1).

² H. de Lubac, Betrachtung über die Kirche, Graz 1954, S. 22. Vgl. K. Mouratidis, *Ἡ οὐσία καὶ τὸ πολίτευμα τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὴν διδασκαλίαν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου*, Athen 1958, S. 5. Vgl. O. Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche, Berlin 1927, J. Karmiris, *Δογματικῆς Τμημα Ε' . Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία*, Athen 1973, S. 7.

³ J. Karmiris, *Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία*, S. 6: »... ὡς πρώτη παρ' ἡμῖν προσπάθεια ...«

Objekt gemacht wurde, anders gesprochen, daß es sich um eine »Überproduktion an Ekklesiologie« handelt.⁴

Trotz dieser zahlreichen ekklesiologischen Abhandlungen kann jedoch nicht behauptet werden, daß das Wesen der Kirche genau und in erschöpfender Weise erfaßt und beschrieben wird, noch weniger, daß eine exakte Definition der Kirche formuliert werden kann, weil die Kirche nicht nur eine menschlich bzw. sozial erfassbare Größe bzw. Institution ist, sondern ein *Mysterium* darstellt. Genau diese Dimension der Kirche, die in der griechischen Patristik und in der orthodoxen Theologie bis heute im Vordergrund steht, wird auch im Westen, vor allem durch das II. Vatikanum wieder erkannt und entsprechend gewürdigt.⁵

Aber wenn es auch »der Theologie nie gelingen wird, in erschöpfender Erklärung zu sagen, was die Kirche sei«⁶, ist es trotzdem wichtig, sinnvoll und theologisch legitim im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten sich mit dem ekklesiologischen Problem zu befassen und zwar nicht isoliert, sondern immer voll bewußt, daß dieses Thema mit der Trinitätstheologie, mit der Christologie, mit der Pneumatologie und mit der Soteriologie sehr eng zusammenhängt. »Wo dies verkannt wird, werden auch die grundlegenden Zusammenhänge zwischen Offenbarung und Geschichte, ja zwischen Gott und Kreatur, vielleicht unbewußt, aber dafür nicht weniger radikal, geleugnet.«⁷ Auch für das heutige ökumenische Anliegen nimmt die ekklesiologische Frage einen eminent wichtigen und unverzichtbaren Platz ein.

Aus diesem Grunde ist die Beschäftigung mit dieser Frage »nicht nur ein wissenschaftliches Anliegen, sondern eine fundamentale Verpflichtung der Kirche selbst gegenüber«.⁸

Im vorliegenden Aufsatz ist beabsichtigt, nur kurz einige ekklesiologische Aspekte der orthodoxen Theologie darzustellen und zwar im Zusammenhang mit der Ortskirche bzw. mit der Universalkirche als *Communio* von Ortskirchen.⁹

⁴ Vgl. St. Harkianakis, Die Entwicklung der Ekklesiologie, S.3f. Vgl. auch H. de Lubac, Betrachtung über die Kirche, S.15.

⁵ Vgl. G. Larentzakis, Im Mysterium leben. Entwicklungen in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen, *Ofo* 2 (1988) 5ff. Vgl. J. Karmiris, Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία, S.9.

⁶ O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953, S.26. Vgl. Metropolit Dam. Papandreou, Kann man die Kirche definieren? Einige orthodoxe ekklesiologische Überlegungen, *Katholische Nachrichten Agentur – Ökumenische Information*, Nr. 44, 2. II. 1977, S. »Die Undefinierbarkeit ist der beste Beweis ihrer Lebendigkeit ... Als Leib Christi ist sie (d. h. die Kirche) Fülle (Pleroma). Sie ist wesentlich Leben und übersteigt jede Definition.«

⁷ St. Harkianakis, Die Entwicklung der Ekklesiologie, S.5. Vgl. auch M. M. Garijo-Guembe, Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche, Düsseldorf 1988, S.7f., 11f.

⁸ J. Zizioulas, Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θεῇ εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνες, Athen 1965, S.5.

⁹ Dieses wichtige Thema wurde in einem theol. Symposium im orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambéry vom 10. Mai bis zum 3. Juni 1980 unter dem Titel: *Eglise local et Eglise universelle* behandelt. Mit der Dokumentation dieses Symposiums begann auch die Reihe *Etudes théologiques* des orthodoxen Zentrums (Chambéry, Genf 1981). Darüber vgl. Sp. Kontojannis, Τὸ ἐν Chambéry-Genève Θεολογικὸν Συμπόσιον. Τοπικὴ καὶ κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἐκκλησία, Jerusalem 1980.

Viele oder eine Kirche?

Gibt es eine oder mehrere Kirchen? Das ist eine Frage, die immer wieder gestellt wird, innerhalb einer Kirche, konfessionell gemeint, aber auch im Verhältnis der christlichen Kirchen in der Ökumene.

Es ist sehr leicht, von der einen Kirche zu sprechen, wenn man dabei an die römisch-katholische Kirche denkt; dort spricht man auch von den vielen Kirchen, aber es ist nicht selbstverständlich, von den vielen römisch-katholischen Kirchen zu sprechen, wenn man an die verschiedenen »Teile« der römisch-katholischen Kirche denkt, die leichter als Teilkirchen bezeichnet werden, die ins Ganze der römisch-katholischen Kirche sich integrieren können mit all den bekannten ekklesiologischen Konsequenzen, des Verhältnisses des Teiles zum Ganzen bzw. zum notwendigen Zentrum des Ganzen. Natürlich spricht man seit geraumer Zeit, vor allem seit dem II. Vatikanum, auch dort von einzelnen Kirchen als Ortskirchen, die eine neue ganzheitliche, ekklesiologische Dimension gewinnen können. Diese neue Entwicklung ist auf alle Fälle zu begrüßen, denn sie ist wichtig nicht nur innerhalb der römisch-katholischen Kirche, sondern auch für die Ökumene.¹⁰

Im evangelischen Bereich ist es dagegen sehr leicht, von mehreren evangelischen Kirchen zu sprechen, seien es lutherische oder reformierte Kirchen, die strukturell auch von einander unabhängig sind und auch die Möglichkeit besitzen, selbständig durch ihre Organe Entscheidungen zu treffen, die auch den Glauben betreffen. Dabei besteht die Gefahr, die *Communio* der Gesamtkirche, des Leibes Christi, zu wenig zu beachten, oder die geforderte »versöhnte Verschiedenheit« oder die »Gemeinschaft von getrennten Kirchen«¹¹ zu stark auf der Basis einer Organisation und nicht auf dem Wesentlichen des Christentums zu begründen. Deshalb sind die Vorstellungen von »Gemeinschaft« und »getrennt«, wenn auch friedlich, zu hinterfragen, ob hier mehr das Gemeinschaftliche oder das Trennende im Vordergrund stünde und ob das »Getrennt«-Sein dort wesentliche, unverzichtbare Grundwahrheiten berührt.¹² In der Frage der Selbständigkeit von Kirchen trifft sich jedoch die hier erwähnte Auffassung mit der der orthodoxen Kirche in konvergierendem Ausmaß vieler Punkte, die orthodoxe Auffassung will aber zugleich das wesentliche Band der ekklesiologischen *Communio* dieser selbständigen Kirchen nicht relativieren oder gar verlieren. Natürlich behaupte ich nicht, daß dieses Band innerhalb der evangelischen Vielfalt von Kirchen verloren gegangen ist. Cullmann ist auch diesbezüglich sehr deutlich, wenn er sagt: »Wohl soll jede Kirche sich bewußt sein, selbst den Leib Christi darzustellen, aber gleichzeitig soll sie überzeugt sein, daß auch jede der Schwe-

¹⁰ Hier kann diese Entwicklung nicht behandelt werden, da ein eigener Beitrag von kompetenter Hand geschrieben wird. Es sei nur verwiesen auf H. J. Schulz, Ortskirche und Gesamtkirche; Primat, Kollegialität und Synodalität, in: *Eglise local et eglise universelle*, hg. v. *Centre orthodoxe du patriarcat Oecumenique (Etudes théologiques 1)* Genf 1981. S. 177–197. Vgl. H. Döring, Grundriß der Ekklesiologie. Ph. Harnoncourt, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie, Freiburg-Basel-Wien 1974, bes. S. 20–28. H. Fries - K. Rahner, Einnigung der Kirchen — reale Möglichkeit, (*QD 100*), Freiburg-Basel-Wien ³1983, S. 54 ff.

¹¹ Vgl. O. Cullmann, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen 1986, S. 84 f.

¹² Vgl. meine Besprechung zu Cullmanns Buch; *Ökumenisches Forum* 9 (1986) 339.

sterkirchen diesen Leib Christi darstellt. Wo diese Erkenntnis vorhanden ist, drängt sie jede Kirche dazu, eine Gemeinschaft, eine Koinonia, mit den anderen zu bilden.¹³ Die abschließende Forderung Cullmanns, »daß wir auch das Streben der Schwesterkirchen nach der Wahrheit achten«¹⁴, entspricht selbstverständlich den orthodoxen Vorstellungen und Wünschen.

Mit diesen kurzen Bemerkungen sind bereits Andeutungen gemacht, wie die orthodoxe Vorstellung von der »Gleichzeitigkeit« der *vielen* und der *einen* Kirche Christi beschaffen ist und damit komme ich zu meinem Versuch, diese orthodoxe Vorstellung darzustellen. Tatsächlich stellt diese Frage in der orthodoxen Kirche und Theologie ein ganz wichtiges Thema der Ekklesiologie dar, das eine existentielle Bedeutung hat. Außerdem handelt es sich dabei um eine ekklesiologische Dimension der Kirche, die nicht von der orthodoxen Kirche in späteren oder in jüngsten Zeiten erfunden wurde, sondern in der Kirche Christi von Anfang an, d. h. auch in der Gesamtkirche des Ostens und des Westens im ganzen ersten Jahrtausend gelebt und praktiziert wurde. Dies ist m. E. eine wesentliche Feststellung, die alle Kirchen betrifft, die Kirchen Christi sein wollen und die Communio der Kirchen zu realisieren beabsichtigen. In diesem Sinne ist es erfreulich, daß dieses Zentralthema einer genuin christlichen Ekklesiologie auch im Westen neuentdeckt und als hilfreiches, »altkirchliches Modell« für die heutige Ökumene anerkannt wird. In diesem Zusammenhang wird auch das Festhalten und Weiterleben dieses altkirchlichen Modells innerhalb der orthodoxen Kirchen von heute als »Beitrag der orthodoxen Kirche und Theologie zur ökumenischen Diskussion über ein zentrales Thema der Ekklesiologie« betrachtet und gewürdigt.¹⁵

Welche ist also die orthodoxe Position?

Mit diesem Punkt kommen wir, wie bereits erwähnt, zu einem der zentralsten Themen der Ekklesiologie, und zwar nicht nur als einem Problem der kirchlichen Strukturen, also der äußeren Form der kirchlichen Verwaltung und Organisation, sondern als einem zentralen Problem der ekklesiologischen Ontologie. Es handelt sich dabei um die Frage nach der Existenz der Kirche schlechthin. Demnach kann die Kirche als eine Universalkirche ohne die konkrete Existenzweise in den *Ortskirchen* nicht existieren. D. h. wir haben in erster Linie nicht die eine Universalkirche vor uns, sondern die vielen konkreten Ortskirchen, mit ihrer Entstehung, ihrer Geschichte, ihrer Lebensform usw. Diese Ortskirchen stellen aber keine Teilkirchen in dem Sinne dar, als wären sie unvollkommene Teile eines Ganzen, die erst dann ihren ekklesialen Charakter gewinnen, wenn sie mit den anderen Teilkirchen »addiert« werden, oder erst dann, wenn sie einem Verwaltungszentrum unterstellt werden. Die Ortskirchen haben als solche die Fülle des ekklesialen Charakters, sie sind Kirchen im vollen Sinne des Wortes, ja sie sind »katholische« Kirchen in der qualitati-

¹³ O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, 141 f. Siehe auch A. Kallis, *Παρατηρήσεις ἐπὶ τῆς μελέτης τοῦ καθ' ὅ.* O. Cullmann, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας διὰ τῆς πολλαπλότητος τῶν Ἐκκλησιῶν*, *Episkepsis* Nr. 400 — 1. 6. 1988, S. 10.

¹⁴ O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, S. 142.

¹⁵ Vgl. L. Vischer, *Die lokale Kirche — Ort der Gegenwart Christi in der Kraft des Heiligen Geistes. Der Beitrag der orthodoxen Kirche und Theologie zur ökumenischen Diskussion über ein zentrales Thema der Ekklesiologie*, in: *Eglise local et Eglise universelle*, S. 297 ff.

ven Bedeutung des Begriffs.¹⁶ So ist z. B. die Kirche von Jerusalem, die Mutter von allen Kirchen, auch katholisch¹⁷, wie auch die Kirche von Smyrna usw.¹⁸

Alle diese Ortskirchen sind miteinander verbunden in einer *Communio* auf der Basis desselben Glaubens und der Liebe. Diese *Communio* der Ortskirchen in der diachronen und synchronen Dimension¹⁹ manifestiert die Universalkirche. D. h. die Universalkirche kann nicht durch das abstrakte Wesen der *Ekklesia* erreicht werden, von der dann die »Teilkirchen« begründet werden, sondern umgekehrt durch die konkreten Menschen — Christen, die in einer konkreten Ortskirche lebendiges Zeugnis vom christlichen Glauben ablegen und in einer eucharistischen Gemeinschaft leben. Diese Sicht der ekklesialen *Communio* läßt weder eine zeitliche Priorität der Ortskirchen vor der universal-katholischen Kirche zu, noch das eventuelle Mißverständnis der Überbetonung der menschlichen Initiative für die Gründung der Ortskirchen auf Kosten des göttlichen Ursprungs der Kirche, noch die Schlußfolgerung, daß damit die Einheit des Leibes Christi, der Einen Kirche, gefährdet wird. Es ist selbstverständlich, daß Christus eine Kirche gegründet hat und daß der Leib Christi einer ist. Die Kirche Gottes bzw. Christi »lebt und handelt in Ortskirchen«²⁰. »Sie sind viele, bilden aber alle die eine katholische Kirche.«²¹

Anders gesprochen: In dieser Sicht der Ekklesiologie realisiert sich die Kirche nicht monolithisch und uniformistisch, sondern als Einheit in der Vielfalt. Und wenn es auch paradox oder schwierig scheinen mag, nur dadurch kann die Lebendigkeit und Effektivität der einen Kirche in den konkreten Ortskirchen manifestiert werden. Die dabei entstehende und von manchen als unüberwindbar betrachtete Spannung zwischen dem »Einen« und den »Vielen« in der Gleichzeitigkeit ihrer Existenz und Wirkung bildet kein Hindernis dafür, im Gegenteil. Die so verstandene ekklesiologische Vorstellung der orthodoxen Kirche bildet keine spätere Erfindung von manchen Theologen, wird auch nicht willkürlich angewandt, sondern sie hat ihr Fundament in der Christologie, ausgedrückt in der hypostatischen Union der zwei Naturen Christi und in der Triadologie, manifestiert in der Existenzweise der drei göttlichen Personen.

Die eucharistische Fundierung der Katholizität der Ortskirchen

Das Mysterium der Hl. Eucharistie bildet das Zentrum der sakramentalen Existenz der Christen. Und wenn die Christen zusammen kommen, um dieses Mysterium zu feiern,

¹⁶ Über die qualitative Bedeutung der Katholizität der Kirche vgl. J. Karmiris, *Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία*, S. 291 ff. mit Literatur. Vgl. auch Th. Nikolaou, Kirche III, orth. Sicht, in: *Ökumene Lexikon*, Frankfurt ²1987, S. 644.

¹⁷ Petros Mogilas, *Ὁρθόδοξος Ὁμολογία*, in: J. Karmiris, *Dogmatica et Symbolica Monumenta* Bd. II, Graz ²1968, S. 710.

¹⁸ Polykarpos, *Martyrion* 16,2 in: *Die Apostolischen Väter*, hg. v. Funk-Bihlmeyer, Tübingen ²1956, S. 129. Vgl. auch G. Galitis, *Die orthodoxe Kirche*, in: *Glauben aus dem Herzen*, hg. v. G. Galitis, G. Mantzaridis, P. Wiertz, München 1987, S. 38 f.

¹⁹ Vgl. G. Larentzakis, *Diachrone ekklesiale Koinonia*. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche, in: *Anfänge der Theologie*, J. B. Bauer, hg. v. N. Brox u. a., Graz-Wien-Köln 1987, S. 365 f.

²⁰ Ph. Harnoncourt, *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie*, S. 25.

²¹ G. Galitis, *Die orthodoxe Kirche*, S. 41.

bilden sie am Ort die Kirche Christi. D. h. wo die Hl. Eucharistie gefeiert wird, dort realisiert sich auch Kirche. So ist die Hl. Eucharistie kirchenkonstitutiv. In diesem Sinne stellt Johannes Zizioulas fest, daß von den ca. 80 neutestamentlichen Stellen, in denen der Begriff *ἐκκλησία* zu finden ist, mindestens an 57 Stellen die Kirche als Versammlung am konkreten Ort gemeint ist. Und das, was hier besondere Bedeutung hat, ist, daß nicht jede Versammlung als *ἐκκλησία* bezeichnet wird, sondern die eucharistische Versammlung.²² Wenn z. B. der Apostel Paulus schreibt: »An die Kirche Gottes zu Korinth« (2 Kor 1,1), ist mit Kirche in erster Linie die Versammlung der Christen von Korinth gemeint, die zur Feier der hl. Eucharistie zusammengekommen sind.²³ Zizioulas zeigt diesen engen Zusammenhang zwischen Kirche und Eucharistiefeier durch die Analyse von 1 Kor 11. Die Ausdrücke »*συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ*« (Vers 20), die Erzählung der Einsetzung der Eucharistiefeier (Vers 23–27) und die Bedingungen einer würdigen Teilnahme an der Eucharistiefeier usw. machen diesen Zusammenhang sehr deutlich. Seine Schlußfolgerung: »Die Begriffe *συνέρχεσθαι* oder *συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό*, *κυριακὸν δεῖπνον* (d. h. göttliche Eucharistie), und *ἐκκλησία* oder *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* meinen das gleiche (*ταυτίζονται*)«²⁴.

Christian Wolf sieht hier auch den engen Zusammenhang zwischen *ἐκκλησία* und »gottesdienstliche Versammlung«, und er stellt fest: »Die differenzierte Beziehung von *ἐκκλησία* bei Paulus ... ist dahingehend zusammenzufassen, daß das eschatologische Gottesvolk bei der gottesdienstlichen Versammlung als Einzelgemeinde in Erscheinung tritt.«²⁵ Daher ist es richtig, wenn Wolf meint, daß die Übersetzung von *συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ* mit »Zusammenkunft in Gemeinde« nicht gerechtfertigt ist.²⁶ Es ist auch interessant, sich hier die Schlußfolgerungen der Analyse dieser Texte durch Heinz Dietrich Wendland in Erinnerung zu rufen. Er meint, daß für Paulus »durch die Gemeinschaft mit dem Herrn das Abendmahl nun auch die *Gemeinschaft der Glaubenden untereinander* stiftet. Das Herrenmahl ist Verwirklichung der *Gemeinde* ... Nach Paulus ist die *Kirche* im Sakrament des Herrenmahls verwurzelt ... Man kann die Feier des Sakraments daher nicht vom Verhalten gegen die Brüder, vom Aufbau der Gemeinde trennen.«²⁷

Mit diesem einen Beispiel aus der neutestamentlichen Theologie wurde also deutlich, daß die Hl. Eucharistie die Ortskirche konstituiert und die Einheit der Glaubenden mit dem Herrn und untereinander fördert. Damit wird eine eucharistische Einheit erreicht, die das besondere Charakteristikum der Kirche Christi ist.²⁸ Die Konsequenz daraus ist nun, daß diese eucharistische Einheit auch mit der christlichen Gemeinde als eine kanonische Einheit identifiziert wird²⁹, so daß aus dem »Vorsteher« der Eucharistiefeier der *ἐπίσκοπος* der Kirche wird.³⁰

²² Vgl. J. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας*, S. 29 f.

²³ Zizioulas, a. a. O., S. 31.

²⁴ Zizioulas, a. a. O., S. 33.

²⁵ Chr. Wolf, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8–16, Berlin 1982, S. 79.

²⁶ Ebd.

²⁷ H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1968, S. 103.

²⁸ Vgl. Zizioulas, ebd., S. 47.

²⁹ Ebd.

³⁰ Zizioulas a. a. O., S. 52.

Hier möchte ich nur kurz erwähnen, daß der bekannte orthodoxe Theologe Afanasieff seine eucharistische Ekklesiologie im Zusammenhang mit der Problematik des Papsttums entwickelt, und zwar als Gegensatz zur universellen Ekklesiologie der westlichen Kirche, die die Lehre vom Primat unbestritten macht.³¹ Er stellt dann fest, daß »die universelle Ekklesiologie nicht die einzige ist und, was noch wichtiger ist, sie ist vor allem nicht die ursprüngliche Lehre von der Kirche. Die Urkirche hatte eine andere Ekklesiologie, die ich die *eucharistische Ekklesiologie* nenne; und diese wurde von der universellen Ekklesiologie abgelöst.«³² Afanasieff, wie bekannt, geht auch von der Überzeugung aus, daß dort, wo Eucharistie gefeiert wird, die Kirche am Ort realisiert wird, daß im Neuen Testament und vor allem in den paulinischen Briefen keine universelle Ekklesiologie zu finden ist und, daß der paulinische Ausdruck »ihr aber seid Christi Leib« (1 Kor 12, 27) mit dem eucharistischen Leib Christi in Zusammenhang steht, d. h. mit der Ortskirche.³³

Wie der in einer eucharistischen Synaxis präsente und empfangene Jesus Christus in der Form seines Leibes und Blutes nicht nur ein Teil Christi ist, sondern der ganze Christus, genauso sind die Ortskirchen nicht nur ein ergänzungsbedürftiger Teil der Kirche, sondern Kirche Christi im vollen Sinne des Wortes. Höchstwahrscheinlich in Anlehnung an die eucharistische Ekklesiologie formuliert Joseph Ratzinger: »Es gibt nur einen Christus. Wo immer Eucharistie gefeiert wird, da ist er ganz da. Deswegen ist auch in der ärmsten Dorfkirche, wenn Eucharistie stattfindet, das ganze Geheimnis der Kirche, ihre lebendige Mitte, der Herr anwesend.«³⁴

Wird die eucharistische Ekklesiologie extensiv und exklusiv entwickelt bzw. angewandt, besteht natürlich die Gefahr einer extremen Entwicklung, in der die Ortskirche in ihrer Fülle verabsolutiert und isoliert wird ohne das Band der Einheit und der Kirchengemeinschaft, d. h. die Schismagefahr kann nicht sehr leicht abgewendet werden. Aus diesem Grunde ist die eucharistische Ekklesiologie z. B. von Afanasieff auch innerhalb der orthodoxen Kirche nicht ohne Kritik geblieben.³⁵ Dazu schreibt auch Metropolit Damaskinos Papandreou: »Die vorgetragene These von der Vollkommenheit einer jeden lokalen ›katholischen Kirche‹ ist im Zusammenhang und in Einheit mit den übrigen katholischen Kirchen zu betrachten. Jede abgetrennte Kirche hört auf, eine katholische Kirche zu sein. Während es also in der Welt viele katholische Kirchen gibt, gibt es nur einen Leib Christi, denn ›Christus ist unteilbar‹. Daher sehen wir in einer selbstgenügsamen, in ihrer lokalen Gemeinschaftlichkeit gefesselten Ortskirche, eine wesentliche Abweichung von der eucharistischen ekklesiologischen Auffassung. Eine solche Einstellung bringt ebenso Gefahren mit sich wie jene universale Ekklesiologie, die die lokalen Kirchen als de jure und de facto untergeordnete Teile der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche versteht.«³⁶

³¹ Vgl. N. Afanasieff, Das Hirtenamt der Kirche in der Liebe der Gemeinde verstehen, in: Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, hg. v. B. Bobrinskoy u. a., Zürich 1961, S. 24.

³² Bobrinskoy, a. a. O., S. 25.

³³ Bobrinskoy, a. a. O., S. 26 f.

³⁴ J. Ratzinger, Eucharistie: Mitte der Kirche, München 1978, S. 29 f.

³⁵ Vgl. G. Larentzakis, Trinitarisches Kirchenverständnis, in: Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, hg. v. W. Breuning, Freiburg-Basel-Wien 1984, S. 87. Siehe etwa die Kritik von P. Trempelas, Θεωπίαι ἀπαράδεκτοι περὶ τὴν Ὑnam Sanctam, Athen 1964.

³⁶ Dam. Papandreou, Orthodoxie und Ökumene, hg. v. W. Schneemelcher, Stuttgart u. a. 1986, S. 116.

Die große Bedeutung der Feier der Hl. Eucharistie als konstitutives Element der Ortskirche wurde auch vom offiziellen Theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche erkannt und in den gemeinsamen Dokumenten entsprechend artikuliert. Ich meine, es ist wichtig diese bedeutungsvollen gemeinsamen Erkenntnisse in Erinnerung zu rufen, damit diese Dokumente nicht in Vergessenheit geraten. Sie sollen ja rezipiert und in die Praxis umgesetzt werden.

Im 4. Abschnitt des Münchner Dokuments (1982) über »die Kirche und die Eucharistie« heißt es wörtlich: »b) Wenn die Kirche die Eucharistie feiert, verwirklicht sie ›das was sie ist‹, den Leib Christi (1 Kor 10,17) ... c) Andererseits aber baut die Eucharistie die Kirche auf in dem Sinne, daß der Geist Christi durch sie die Kirche zum Leibe Christi gestaltet ... 5. c) Der Geist wandelt die heiligen Gaben in den Leib und das Blut Christi (metabole), damit sich das Wachstum des Leibes vollziehe, der die Kirche ist.«³⁷

Wenn es in diesem Dokument heißt, daß »die Kirche die Eucharistie feiert« sind natürlich die Mitglieder der Kirche gemeint, d. h. Christen, die im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes getauft wurden. Voraussetzung für die Feier der Eucharistie ist also die gültige Taufe, die wiederum als Voraussetzung den rechten Glauben an den Dreieinigten Gott hat. Die Feier der Hl. Eucharistie geschieht demnach nicht voraussetzungslos.³⁸

Diese Voraussetzungen für die Feier der Hl. Eucharistie und im allgemeinen für das sakramentale Leben der Christen verdeutlichte die gemischte Kommission dieses theologischen Dialogs in ihrem Dokument von Bari (1987) über »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche«³⁹, in dem es heißt: »Jedes Sakrament setzt den Glauben der Kirche, die es feiert, voraus und drückt ihn aus.«⁴⁰ Sowohl das Dokument von München als auch das von Bari betonen die Konkretion der Kirche, als eucharistische bzw. sakramentale Versammlung in der Ortskirche. »Die Kirche existiert in der Geschichte als Ortskirche ... Es ist jedoch klar, daß die Kirche, ›an einem Ort ist‹, sich als solche kundtut, wenn sie ›Versammlung‹ ist. Diese Versammlung selbst, ... besteht als solche in Fülle, wenn sie eine eucharistische Synaxis ist. Wenn die Ortskirche die Eucharistie feiert, wird in der Tat das geschehene Ereignis aktualisiert und kundgetan.«⁴¹ Und im Dokument von Bari wird betont: »Von Gott gegeben, wird der Glaube, den die Kirche verkündigt, bekannt gemacht, gelebt und weitergegeben in einer sichtbaren Ortskirche.«⁴² »Außerdem bringt jede Ortskirche in der Feier der Sakramente ihr eigenes Wesen zum Ausdruck.«⁴³

Natürlich wissen auch die Mitglieder der Kommissionen dieses Dialogs, daß die Ortskirchen nicht voneinander isoliert werden dürfen und deshalb heben sie immer wieder die

³⁷ Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Mysteriums der Heiligen Dreieinigkeit, *Ökumenisches Forum* 5 (1982) 156f.

³⁸ Vgl. G. Larentzakis, Die Heilige Dreieinigkeit und die Einheit der Kirche. Zum Münchner Dokument des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, in: *Für Kirche und Heimat FS für Franz Loidl*, Wien-München 1985, S. 156.

³⁹ U. a. auch in: *Ökumenisches Forum* 10 (1987) 335–347.

⁴⁰ *Ökumenisches Forum*, a. a. O., 337.

⁴¹ Das Mysterium der Kirche ... II,1, *Ökumenisches Forum* 5 (1982) 159.

⁴² Glaube, Sakramente ... 8, *Ökumenisches Forum* 10 (1987) 337.

⁴³ Glaube, Sakramente ... 23, a. a. O., 341.

Notwendigkeit des rechten Glaubens und der *Communio* in diachronen und synchronen Dimensionen hervor. Das Dokument von Bari betont, daß die Ortskirche »in ununterbrochener Verbindung mit der Kirche der Apostel ist und in Gemeinschaft mit allen Kirchen, welche denselben und einzigen Glauben teilen und dieselben Sakramente feiern. In der Feier der Sakramente einer Ortskirche erkennen die übrigen Ortskirchen die Übereinstimmung ihres Glaubens mit ihrem eigenen an und werden dadurch in ihrem eigenen Glaubensleben bestärkt.«⁴⁴ Das Münchner Dokument stellt fest: »Der Leib Christi ist ein einziger. Es gibt deshalb nur eine Kirche Gottes. Die Identität einer eucharistischen Versammlung mit einer anderen kommt daher, daß alle mit demselben Glauben dasselbe Memorial feiern, daß alle durch das Essen desselben Leibes und durch die Teilhabe am selben Kelch derselbe und einzige Leib Christi werden ... Die Vielfalt der örtlichen Synaxen teilt die Kirche nicht, sondern macht im Gegenteil ihre Einheit kund.«⁴⁵

Trinitarische Begründung der *Communio* der Ortskirchen

Wenn also die Ortskirchen in der eucharistischen Versammlung realisiert werden, dürfen sie nicht isoliert oder verabsolutiert werden, denn dadurch entsteht die Spaltung in der einen Kirche Christi. Einheit in der Vielfalt ist nicht nur notwendig, sondern auch durchaus möglich.

Das Prinzip, das dies in der Kirche Christi realisieren läßt, ist das Grundprinzip der Existenzweise des Dreieinigen Gottes, in der die Spannung des »Einen« und der »Vielen« in einer unübertrefflichen Weise überwunden wurde. Der christliche Gott existiert als eine *οὐσία* in drei *ὑποστάσεις*. Dabei bleiben die Einheit des einen Gottes und die Vielfalt der drei göttlichen Personen unversehrt. Dies war möglich, indem die Kappadozier die Bedeutung von Hypostase weiter entwickelten. Die *οὐσία* ist nicht mehr identisch mit der *ὑπόστασις*. Den zeitlichen Wendepunkt stellt das Jahr 362 durch die Synode von Alexandrien und den hl. Athanasios dar, der diese Wende erlebt bzw. z. T. auch mitgetragen hat.⁴⁶ Die drei Kappadokier entwickelten die Trinitätslehre weiter. Basileios der Große unterscheidet zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις*, indem *οὐσία* allen drei göttlichen Personen gemeinsam ist, während *ὑπόστασις* die Art und Weise darstellt, wie der Vater, der Sohn und der Hl. Geist in unverwechselbarer, einmaliger Form existieren. Z. B. sind das Ungezeugtsein des Vaters bzw. das Gezeugtsein des Sohnes nicht Eigentümlichkeiten des Wesens, sondern der Hypostasen bzw. der Personen⁴⁷, die sich in einer *ἀχωρίστω κοινωνία* befinden.⁴⁸ In dieser ungeteilten *Communio* existiert der Vater, der Sohn und der Hl. Geist in einer Gleichwertigkeit des Gott-Seins. »Denn das eine ist nicht mehr, das

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Das Mysterium der Kirche ... III, 1, S. 163.

⁴⁶ Vgl. Chr. Konstantinidis, *Οἱ ὅροι «οὐσία» καὶ «ὑπόστασις» παρ' Ἀθανασίῳ τῷ Μεγάλῳ*, *Θεολογία* 53 (1982) 579f. Vgl. auch G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, S. 78.

⁴⁷ Vgl. Basileios der Große, *Adv. Eun.* I, 15: PG 29, 545f. R. M. Hübner, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel*, München 1979, S. 18.

⁴⁸ Basileios der Große, *Über den Hl. Geist* XXV, 59.

andere weniger Gott, das eine ist nicht früher, das andere später. Auch besteht kein Unterschied im Wollen, keine Teilung in der Macht, und es ist überhaupt nichts vorhanden, was einer Trennung ähnlich wäre, sondern wenn man es knapp sagen will, so ist ungeteilt in den Verschiedenen die Gottheit, ähnlich wie es in drei miteinander vereinigten Sonnen nur eine Mischung des Lichtes gibt.⁴⁹

Die *Communio* der drei göttlichen Personen oder Hypostasen⁵⁰ realisiert sich in gegenseitiger Durchdringung, d. h. in Perichorese auf der Basis der ungeteilten und uneingeschränkten Liebe und selbstverständlich ohne Subordination. In dieser Form der *Communio* existieren die drei göttlichen Personen und in dieser Form wirken sie auch nach außen konkret, indem sie in die Geschichte der Welt und des Menschen eingreifen als Schöpfer, Erlöser und Vollender. Und weil Gott in konkreten Personen existiert und wirkt, kann er auch erkannt werden und überhaupt existieren. Denn mit dem einen, abstrakten göttlichen Wesen wäre dies nicht möglich. Zu diesem abstrakten göttlichen Wesen hätten wir auch keinen Zugang. Aus diesem Grunde ist der Ausgangspunkt zur Trinitätstheologie in der orthodoxen Kirche nicht das eine Wesen Gottes, sondern die drei konkreten, wirkenden göttlichen Personen, durch die wir auch diese göttliche Wirkung erfahren können.⁵¹

Will man nun diese Trinitätsauffassung ekklesiologisch anwenden, kann man leicht die Gleichzeitigkeit der Existenz der einen und der vielen Kirchen begründen und zwar, wie erwähnt, ausgehend von den konkreten Ortskirchen und nicht vom abstrakten Wesen der Universalkirche. Das bedeutet, daß die verschiedenen Ortskirchen, als Kirchen im vollen Sinn des Wortes, in einer *Communio* existieren können, auf der Basis desselben Glaubens und der Liebe, ohne Subordination, ohne Unterwerfung und Unterordnung, in der Gleichwertigkeit ihres Kirchenseins. D. h. in einer Einheit in der Vielfalt.⁵²

Es ist sehr erfreulich und wartet auf seine Rezeption und Realisierung, daß auch der offizielle theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche dieses kat' exochen theologische Prinzip der Trinitätstheologie als Vorbild auch für die harmonische Existenz der Ortskirchen erkannt und dokumentiert hat. Im Münchener Dokument wird dies als gemeinsame Lehre ausgedrückt. Zunächst wird generell festgestellt: »Darum findet die Kirche ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihr Ende in dem Mysterium des einen Gottes in drei Personen.«⁵³ Später wird die Gemeinschaft der Kirchen folgendermaßen begründet: »Da der eine und einzige Gott Gemeinschaft dreier Personen ist, ist die eine und einzige Kirche Gemeinschaft mehrerer Gemeinschaften und die Orts-

⁴⁹ *Gregor der Theologe*, Orat. 31, 14: PG 36, 76 C. Deutsch: Gregor von Nazianz, Die fünf theologischen Reden, Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar, hg. v. J. Barbel, Düsseldorf 1963, S. 245.

⁵⁰ Die Begriffe Personen und Hypostasen bedeuten das Gleiche. Vgl. *Gregor der Theologe*, Orat. 42, Abschiedsrede, 16: PG 36, 477 A. Vgl. G. Larentzakis, Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung, *Ökumenisches Forum* 8 (1985) 67f.

⁵¹ Vgl. auch W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, S. 337. Im Westen beginnt man mit De Deo uno und kommt man zum De Deo trino. Natürlich gibt es auch in der orthodoxen Dogmatik noch solche Darstellungen, die von der Scholastik beeinflusst wurden.

⁵² Vgl. G. Larentzakis, Einheit der Kirche II, orth. Sicht, in: *Ökumene Lexikon*, Frankfurt a. M. 1987, S. 305. Vgl. G. Galitis, Das orthodoxe Kirchenverständnis, S. 41f.

⁵³ Das Mysterium der Kirche, II, 1, S. 160.

kirche Gemeinschaft von Personen. Die eine und einzige Kirche ist identisch mit der Koinonia der Kirchen. Einheit und Vielfalt erscheinen so sehr verbunden, daß die eine ohne die andere nicht bestehen könnte.⁵⁴ Die Konsequenz daraus ist evident: »Jeder muß in den anderen, trotz der örtlichen Verschiedenheiten, die Identität des Mysteriums der Kirche anerkennen. Es handelt sich um eine gegenseitige Anerkennung der Katholizität als Gemeinschaft in der Unversehrtheit des Mysteriums.«⁵⁵ Diese grundsätzlichen wichtigen Feststellungen dürfen durch verschiedene Ansprüche bei deren Realisierung weder relativiert noch gefährdet werden. Die große Bedeutung des trinitarischen Prinzips für die Realisierung der *Communio* der Ortskirchen wurde auch in der Konferenz Europäischer Kirchen richtig gesehen und in einer Konsultation theologisch behandelt. Sie fand in Goslar vom 22.—26. November 1982 statt und stand unter dem Thema: »Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Welt«. Konkreter, was unser Thema hier betrifft, befaßte sich die zweite Sektion dieser Konferenz, deren Sekretär zu sein ich die Ehre hatte, mit dem Thema: »Trinität als Modell der Einheit — das Verhältnis zwischen Einheit und Gemeinschaft, Universalem und Lokalem«. Im offiziellen, vom Plenum der Konsultation approbierten und den ca. 120 Mitgliedskirchen zum weiteren Studium empfohlenen Bericht dieser Sektion heißt es u. a.: »Wie die göttlichen Personen wirkliche Personen sind, so sind auch die Ortskirchen wirkliche Kirchen mit der Fülle des sakramentalen und ekklesialen Charakters (katholisch) im Vollzug des eucharistischen Mysteriums und nicht nur Teile von einem Ganzen. Die gesamte Kirche Christi wird nicht durch das Addieren der Teilkirchen verwirklicht, sondern durch die Gemeinschaft der Ortskirchen in gegenseitiger Durchdringung (Perichorese) zum Ausdruck gebracht. Die Konziliare Gemeinschaft der Kirchen findet sich demnach in der trinitarischen Auffassung integriert«, und weiter: »Kirchliche Einheit und Gemeinschaft bedeutet nicht Uniformität. Die Einheit in der Vielfalt auf der Basis des trinitarischen Vorbildes drückt auch den Reichtum und die Dynamik der kirchlichen Gemeinschaft aus.«⁵⁶

All das bedeutet also *Communio* und Selbständigkeit oder in der Sprache der orthodoxen Theologie Synodalität und Autokephalie. Stylianos Harkianakis, Erzbischof von Australien und Leiter der gesamtorthodoxen Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche sagt dazu: »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 Personen gefährden oder beeinträchtigen könnte. Die drei Personen werden somit als ungetrennt, 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 den drei Personen zu erkennen ist.

⁵⁴ Das Mysterium der Kirche, III, 2, S. 163f.

⁵⁵ Das Mysterium der Kirche, III, 3b, S. 164.

⁵⁶ *Ökumenisches Forum* 6 (1983) 91.

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.«⁵⁷

Abschließende Bemerkungen

Diese grundsätzlichen Überlegungen orthodoxer Ekklesiologie über die *Communio* der Ortskirchen dürfen natürlich nicht nur eine Theorie bleiben. Und es ist erfreulich, daß heute auch in vielen nichtorthodoxen Kirchen und in ökumenischen Organisationen solche Überlegungen vorhanden sind, die auf die gemeinsame Zukunft der Gesamtkirche hoffen lassen.

In der orthodoxen Kirche wird dieses Prinzip in der Struktur der Autokephalen Kirchen bzw. der Patriarchate realisiert und es ist begrüßenswert, daß auch außerhalb der Orthodoxie die Gründung von mehreren Patriarchaten gewünscht wird.⁵⁸

Außerdem ist es erforderlich, daß auf der Basis des Prinzips der *Communio* der Ortskirchen auch die Rolle des Ortsbischofs in seiner Ortskirche deutlicher artikuliert wird, wie auch die Art seiner Wahl für eine konkrete Ortskirche.

In der *Communio* der Ortskirchen muß das synodale Prinzip auf der Ebene der Ortskirchen und der Gesamtkirche Christi entfaltet und konkretisiert werden und schließlich auch die Stellung des »Ersten« in der Gesamt-*Communio*, bzw. in der Realisierung der Synodalität oder Konziliarität.⁵⁹

Es wäre auch zu wünschen, daß die hier kurz erwähnten und kommentierten gemeinsamen Dokumente, die die *Communio*-Ekklesiologie als die gemeinsame Lehre dokumentieren, mehr Beachtung finden und in den ekklesiologischen Abhandlungen mehr integriert werden, was bisher leider nicht geschehen ist.

Und schließlich ist zu hoffen, daß die *Communio*-Ekklesiologie der Ortskirchen, die »historisch gesehen die erste Ekklesiologie in der Kirche gewesen ist«⁶⁰, rezipiert wird und für die Realisierung des Gebetes Christi ihre Früchte trägt »Damit alle eins seien, wie Du Vater in mir und ich in Dir, daß sie auch in uns seien, damit die Welt glaubt, daß Du mich gesandt hast« (Joh 17, 21).

⁵⁷ St. Harkianakis, Die Entwicklung der Ekklesiologie, S. 9.

⁵⁸ O. H. Pesch, Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit, in: Dogmatik in Fragment, Gesammelte Studien, Mainz 1987, S. 205 schlägt vor: »Wäre es nicht hilfreich, neue Patriarchate, zumindest in den nichteuropäischen Erdteilen, aus der Einheitsform der westlichen Patriarchatsstruktur zu entlassen? Welches theologische Argument hindert eigentlich diesen vielleicht lohnenden Versuch ...?«

⁵⁹ Über die Rolle der »Ersten« in der orthodoxen Kirche siehe Chr. Konstantinidis, Le Patriarchat Oecuménique dans la Communion des Eglises locales, in: *Eglise locale et Eglise universelle*, S. 199ff.

⁶⁰ M. M. Garijo-Guembe, Gemeinschaft der Heiligen, S. 114 u. S. 227: »Die Ekklesiologie der östlichen Kirche kann als *Communio*-Ekklesiologie, d. h. als Lehre von der Gemeinschaft der Kirchen, beschrieben werden. Das war auch die ursprüngliche Ekklesiologie der patristischen Kirche.«

Die Wiederentdeckung der Ortskirche in der katholischen Ekklesiologie

Von Heinrich Döring, München

1. Eine ernüchternde Bilanz

Die Wirksamkeit der kirchlichen Sendung in die Welt hinein ist davon abhängig, ob die Kirche selbst in ihrer *Grundstruktur* sachlich richtig realisiert ist. Die Frage ist nur: Wie kann sie dies sein, wenn sich Welt und Kirche begegnen? Treffen sie nicht »in einer bestimmten Partikularität der beiden Größen«¹ aufeinander? Kann sich aus diesem Grund nicht einzig und allein die Kirche am *Ort* einer solchen Aufgabe stellen?

In welcher schwieriger Lage sich gerade die römisch-katholische Theologie, was diese Fragestellung angeht, vor noch nicht weit zurückliegender Zeit befand, zeigte Y. Congar auf, als er das Problem folgendermaßen umriß: »Es bestand . . . zwischen der virtuell universalen *einen* Kirche und den vielen konkreten lokalen Kirchen zugleich eine Einheit und Verschiedenheit und somit eine Spannung. Wie wurde man mit dieser Spannung fertig, wie schaffte man den Ausgleich?« Die Lösungen boten sich nach Congar nach drei Richtungen hin an: »in der Föderation, in der Einheitsorganisation, in der *Communio*«. Von der ersteren abgesehen, trifft man auf zwei, sich natürlich auch gegenseitig durchdringende, geschichtliche Realisierungsweisen: 1. »Das Regime der *Communio* hat vor allem in der Urkirche bestanden und ist in der ostkirchlichen Ekklesiologie vorherrschend geblieben.« 2. »Das Regime der Einheitsorganisation, d. h. einer Kirche, die ein einziges Volk mit einer sogar sichtbaren Struktur als einziges Volk bildet, ist das, was das Papsttum sehr früh erstrebt und die lateinische katholische Ekklesiologie allgemein bis heute zur Theorie erhoben hat.«² Worin liegt für Congar die Lösung? Gewiß nicht in der »Theologie der Einheit«, denn diese »zeigt nicht an, welchen Platz in dieser Einheit die Verschiedenheiten haben, die bewirken, daß diese Einheit katholisch ist«, aber auch nicht in der von Nikolaus Afanasieff entworfenen und von anderen orthodoxen Theologen übernommenen sogenannten »eucharistischen Ekklesiologie«, denn wollte »man an der eucharistischen Ekklesiologie der Gesamtkirche festhalten, so stellte dies für die Ekklesiologie einen Rückschritt dar«. Congar wendet sich damit entschieden gegen eine reine »eucharistische Ekklesiologie«, noch mehr jedoch gegen eine reine universalistische Ekklesiologie, die beide zwar je verschiedene Auffassungen von der Katholizität der Kirche enthal-

¹ W. Beinert, Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff »Partikularkirche«, *Theologie und Philosophie* 50 (1975) 38. Auf die in diesem Aufsatz zusammengetragene Literatur, 68 f., zum Thema, die in den Jahren nach 1979 nicht wesentlich angereichert worden ist, soll ausdrücklich hingewiesen werden.

² Y. Congar, Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: *Mysterium salutis* (Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik), hg. v. J. Feiner u. M. Löhrer, Bd. IV/1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, S. 398 f.

ten, aber auch keine reinen Gegensätze darstellen: »einerseits eine quantitativ universalistische Auffassung der Katholizität, die bloß als Summe und Ausdehnung der Einheit gesehen wird, und andererseits eine rein qualitative Auffassung, wonach in jedem Teil das Ganze enthalten ist«. Er fügt sogleich deutlich hinzu: »Diese zweite Auffassung ist zweifellos beizubehalten, und es ist kein geringes Verdienst der orthodoxen Theologen, daß sie uns behilflich sind, tiefer in sie einzudringen. Aber sie muß in eine Synthese münden, welche auch die erste Auffassung einbezieht.«³

Diese Analyse ist für die katholische Seite sicherlich eine ernüchternde, ja streckenweise sogar beschämende, denn schon ein oberflächlicher Blick in den neutestamentlichen Befund zeigt, daß Kirche gleichermaßen als eine und plurale, vornehmlich aber als eine plurale Wirklichkeit, als Kirche in bestimmten Orten und Landschaften, sogar in einem bestimmten Haus, begegnet. Genauer müßte man aufgrund des Befundes sogar sagen, daß die universale Kirche ihre Konkretion an einem bestimmten Ort hat. »So resultiert die Einheit der Kirche wie ihre Pluralität aus ihrer Christusförmigkeit und aus der Kontingenz des Menschen. Beides aber ist *ineinander* anwesend. Nach dem Neuen Testament ist sie also keine Addition von Ortskirchen, die zu einer Föderation zusammengeschlossen wären, aber auch kein Großbetrieb mit Nebenstellen. Sie ist immer beides in einem: Universalkirche und Partikularkirche — und keine hat vor der anderen Priorität.«⁴

Noch beschämender nimmt sich die Analyse für die katholische Seite aus, wenn man einen Blick auf die *Communio*-Struktur der Alten Kirche wirft, bei der sowohl die Tendenz auf das Zentralistische als auch die Tendenz auf das Kongregationalistische zu einer gelungenen Synthese gefunden haben. Das hatte zweifelsohne vielerlei Gründe. Der entscheidendste dürfte der gewesen sein, daß die pneumatisch und eschatologisch ausgerichtete Kirche ihre Existenz aus der Feier der Eucharistie bezog, die in ihrem Vollzug ortsgebunden war; d. h. die Kirche verwirklichte sich in der Abendmahlsgemeinde. Und da bereits in dieser Zeit Eucharistie und die Leitung der Gemeinde eng miteinander verknüpft waren, war jedwede spiritualistische Verflüchtigung ausgeschlossen. Die deutlichste Konkretion dafür war denn auch der, seine Vollmacht vom Vorsitz bei der Eucharistiefeier herleitende, Bischof als Haupt der Gemeinde. Die von der ortsgebundenen Eucharistiefeier her in ihrer Selbstständigkeit sich begreifende Ortskirche hinwiederum vernachlässigte die Einheit mit den anderen Ortskirchen nicht; denn auch in den anderen Ortskirchen verstand man sich ja als eschatologisch orientierte, sich vorläufig wissende, heimatlose Gruppe, als »*παροικία*«, auch hier feierte man Eucharistie usw.

Allerdings ist eine Spannung, die in der *Communio*-Struktur der Kirche gelegen ist, nicht zu verkennen. Zunächst zeigte sie sich in der Ortskirche selbst, denn diese wurde ja in aller Regel durch das Kollegium der Presbyter und Diakone repräsentiert, dem der Bischof mit erkennbarer Doppelrolle vorstand: einerseits war er der Mitpresbyter im Kollegium, andererseits jedoch war er, da er seine Handauflegung von anderen Bischöfen empfing, in die unmittelbare Kette der *successio apostolica* eingegliedert. Auf diese Weise

³ Congar, a. a. O., S. 400—403.

⁴ Beinert, Dogmenhistorische Anmerkungen, S. 40.

gab es eine erkennbare Tendenz auf eine monarchische Spitze hin, die dennoch durch das Kollegialorgan der Presbyter demokratisch abgemildert war, welche ebenfalls, wie der Bischof, der Eucharistie vorstehen konnten. Die der Communio-Struktur mitgegebene Spannung entstand desweiteren dadurch, daß sich die bischöflich geleitete Ortskirche in eine größere Communio eingebettet wußte. Auch die Gemeinschaften untereinander stellten eine Communio dar. Wiederum darf man als das »Formprinzip« dieser Communio der Ortskirchen untereinander die *Eucharistie* verstehen. Die konkreten Vollzüge dieser Communio kamen von dieser Mitte her, waren aber sehr vielgestaltig: Sie reichten von der sprichwörtlichen Gastfreundschaft, über den regen Briefwechsel der Bischöfe, den Austausch von Eulogien und fermentum, bis dahin, daß man sich gegenseitig die Wahl eines Bischofs bekanntgab und auf diese Weise um Gemeinschaft bat. Ganz besonders aber waren Synoden und Konzilien Ausdruck dieser Communio von Ortskirchen. Die offensichtliche Kehrseite der Medaille war, daß Exkommunikation aus *einer* Ortskirche auch die Exkommunikation aus der größeren Communio der Ortskirchen bedeutete.

Die Communio-Struktur der Alten Kirche hatte, wie bereits angedeutet, in ihrer »Vernetzung« einen besonderen Schwerpunkt im Bischof, nicht nur, weil er infolge der Ordination durch die anderen Bischöfe in die größere Communio gelangt war, sondern vor allem, weil er als das sichtbare Haupt seiner örtlichen Communio in die Communio aller Ortskirchen eingetreten war. So war die Ortskirche, folgt man beispielsweise Cyprian von Carthago, entscheidend eine eucharistische Communio, die ihren Grund im trinitarischen Leben und ihrer Einheit hat, konkret-sichtbar jedoch unter der Führung ihres Bischofs stand, so daß gesagt werden kann: »Ecclesia super episcopos constituitur«⁵. Da der Bischof immer — wie schon vermerkt — Bischof als das Mitglied der größeren Communio der Bischöfe war, hat man in ihm auch das konkrete Zeichen der einen universalen Kirche zu sehen. »Episcopatus unus multorum episcoporum concordie numerositate diffusus«⁶. Sakramental begriffen darf man den Bischof deshalb, eben weil er sich in der successio apostolica befand, als Garanten der Einheit und der Katholizität der Kirche begreifen.

Weshalb haben die Kirchen des Ostens die Communio-Struktur der Ortskirche als das entscheidendste »Strukturprinzip der Kirche« besser und konsequenter durchgehalten als der lateinische Westen (wobei durchaus nicht zu übersehen werden braucht, daß es auch im Osten mitunter zu gefährlichen Isolierungen und damit Verformungen der Katholizität der Kirche gekommen ist; immerhin ist die Umsetzung der Katholizität ins Konkrete für die Kirchen des Ostens immer ein schwieriges Problem gewesen)? Der Grund dafür ist vielschichtiger und unterschiedlicher Natur. Zunächst ist nicht zu übersehen, daß es infolge der Angleichung der Kirchenstruktur an die des Reiches nach 313 zur Ausbildung von Patriarchaten und Metropolen gekommen ist, durch die die Position der Ortskirche und konsequenterweise des Einzelbischofs durchaus geschwächt wurde. Noch prägender war indes der sich immer stärker auswirkende römische Primat, aufgrund dessen sich die Bischöfe von Rom, unter Berufung auf die Sonderstellung des hl. Petrus, in der Communio der Ortskirchen eine Sonderposition verschafften. Wer die universalkirchliche Com-

⁵ Ep. 33 (CSEL 3, 566).

⁶ Ep. 55,24 (CSEL 3, 624).

munio nachweisen wollte, konnte dies seit dem 4. Jahrhundert dadurch, daß er auf seine *Communio* mit der *Sedes Romana* verwies. Die Engführung kam mithin so zustande, daß man nur noch die »*cathedra una*«, die des Petrus also, kannte, nicht mehr die des Ortsbischofs; es kam auf diese Weise zu einer verhängnisvollen Verschiebung der bis dahin gültigen Grundstruktur der Kirche.⁷ Vermutlich liegt darin nicht einmal der Hauptgrund für die auseinanderdriftende Entwicklung. Man kann ihn nämlich auch im tieferliegenden unterschiedlichen Eucharistieverständnis sehen. Ursächlich hängt dies damit zusammen, daß im Osten der Transzendenzgedanke vorherrschend war, nach dem bei der Eucharistiefeier alle Bischöfe Christus in gleicher Weise repräsentieren, im Okzident demgegenüber die Eucharistiefeier vorwiegend juridisch als Versöhnungsoffer verstanden wurde. Von dieser angedeuteten »Verrechtlichung der Eucharistielehre« her drängten sich die päpstlichen Gewalten, die auch die Fülle der Versöhnungsvollmacht einschlossen, nach vorn. Am Ende war der Bischof von Rom der einzige Bischof in der Kirche. Kirche begegnet nun nicht mehr als die »*communio communiorum*«, als die *Communio* von Ortskirchen, sondern als universale Weltkirche mit der Ortskirche Rom im Zentrum. So wurden die *Ecclesia Romana* und die *Ecclesia catholica* nahezu deckungsgleich.

Es würde zu weit führen, all die unterschiedlichen Kräfte zu benennen, die dazu führten. Verfehlt wäre es indes, die im 11. Jahrhundert entstandene, in der gregorianischen Reform den ersten Höhepunkt erreichende, Ekklesiologie lediglich aus menschlichem Machtsstreben heraus erwachsene zu verstehen. Dafür gab es sicherlich unterschiedliche Motivationen, nicht zuletzt auch geistliche. Aber die Ortskirche mußte dabei auf der Strecke bleiben. Wer nur noch zentral denkt und lediglich die Kirche des römischen Bischofs zum ausschließlichen Bezugspunkt aller Kirchen macht, muß zwangsläufig in diesen gefährlichen Sog hineingeraten: Er kann den Ortskirchen Ekklesialität nur insofern einräumen, als sie sich von der Kirche Roms herleiten, somit von der *plenitudo potestatis* des Papstes, dessen Vikare die Bischöfe dann werden müssen. Auf dem I. Vatikanischen Konzil kam dieser Strang der katholischen Ekklesiologie zu einem gewissen Abschluß: Es gab fast nur noch die zentralistische Einheitskirche; die ortskirchliche Struktur war nahezu vollständig verschwunden.⁸

Zur Ehrenrettung der Kirche des Westens muß jedoch festgehalten werden, daß stets auch erhebliche Gegenkräfte gegen die angedeutete Zentralisierung aufgetreten sind. So war z. B. in der Karolingerzeit durchaus noch nicht das Bewußtsein dafür verlorengegangen, daß es die vornehmste Aufgabe des Papstes sein müsse, die *Communio* der Ortskir-

⁷ Vgl. Beinert, a. a. O., S. 45:

»Während sich bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts die *communio* auf die Gemeinschaft im Glauben und den Sakramenten gründet und vornehmlich in der gleichen *regula fidei*, im gleichen Symbolum ausdrückt, also wesentlich eine geistliche Realität ist, wird sie nun mehr und mehr institutionalisiert, zunächst durch die Teilkirchenverbände, dann vor allem durch die Konzentration auf den Bischof von Rom. Das Bewußtsein von den transzendenten Grundlagen der Kirchengemeinschaft geht in dieser Epoche nicht verloren, aber es verliert deutlich an Stärke.«

⁸ Beinert, a. a. O., S. 49. Das Genannte ist es freilich nicht allein, was zum Niedergang der Ortskirche im Westen beigetragen hat. Es gab, um ein Beispiel zu nennen, auch den »*Parochianismus*«, ferner die Mendikanten, die als Priester unmittelbar dem Papst unterstellt, aber nicht dem bischöflichen Presbyterium eingeordnet waren und so der altkirchlichen Idee der *Communio* sachlich widersprachen.

chen zu bewahren und ihr zu dienen. Man protestierte aus diesem Grunde gegen die stärker werdende Zentralisierung und verwies auf die bischöflichen Eigenrechte. So betonte Hinkmar von Reims⁹ die Communio-Idee des 1. Jahrtausends und verstand infolgedessen die universale Kirche als das Gefüge von Ortskirchen, wenn auch unter der Leitung des Bischofs von Rom stehend. Zumal letzteres war für Petrus Damianus ein wesentlicher Faktor, auf dem er sistierte, wenn er eine »Synthese zwischen primatialer und ortsbischöflicher Gewalt« versuchte, dabei jedoch im Papst vor allem den Bischof sah. Auch im 12. Jahrhundert erhob sich Protest gegen den römischen Uniformismus (Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor). Im 13. Jahrhundert widersprachen vor allem die verschiedenen spiritualistischen Bewegungen mit ihren mehr kongregationalistischen Gedanken heftig. Das 14. und 15. Jahrhundert sind bekanntlich durch das Stichwort »Konziliarismus« geprägt, was in der Konsequenz dazu führte, daß man erneut die Rechte der Bischöfe einklagte, um sich so vor der päpstlichen Übermacht wehren zu können (Namen wie Johannes Gerson, Pierré Bohier, Wilhelm Durandus u. a. spielen hier eine große Rolle). Dennoch gelang eine Erneuerung der ortskirchlichen Communio-Ekklesiologie nicht.

Erneut schob sich die Frage nach der Ortskirche — wenn auch zunächst nur mittelbar, denn die Reformation war gnadentheologisch angetreten — in das Blickfeld der Menschen, als die protestantischen »quasi-autokephalen Landeskirchen« unter der Leitung ihrer jeweiligen Landesherren, ausgestattet mit summepiskopalen Rechten, entstanden. Wenn die »ecclesia particularis« auch kein zentrales Thema der Reformationszeit war, zeigte sich doch, daß man von autonomen Einzelkirchen (sowohl als Ortskirche als auch als Kirchenverband verstanden) ausgehen wollte.¹⁰ Zumal darauf reagierte die Gegenreformation erneut mit der Hervorhebung der päpstlichen potestas. Und so begegnete die katholische Kirche immer entschiedener als Monarchie mit absolutistischer Prägung. Das brachte es wiederum mit sich, daß es auf katholischer Seite zunehmend auch episkopalistische Bestrebungen gab: z. B. im Gallikanismus insgesamt, speziell im Febronianismus und im Josephinismus. Auf je eigene Weise protestierten sie gegen den übersteigerten Zentralismus. Was sich hier zu Wort meldete, bedeutete freilich nur — wie Y. Congar ausdrücklich vermerkt —, »daß der Papst Papst bleibe, daß aber die Kirche und der Episkopat nicht lediglich auf ein Partizipieren an einer absoluten Monarchie oder an einem Herrschaftsbereich eingeschränkt werden.«¹¹ Zu nennen sind in diesem Zusammenhang auch die Anstöße, die von der katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts, insbesondere von J. A. Möhlers Anregungen, ausgingen.¹² Nicht zuletzt ist auch die Minoritätspartei auf dem I. Vatikanischen Konzil, die nicht zu Unrecht befürchtete, die Ortsbischöfe könnten am Ende zu bloßen Delegaten des Papstes werden, an dieser Stelle zu erwähnen. Al-

⁹ H. Barth, Hinkmar von Reims. Ein Beitrag zur Theologie des allgemeinen Konzils: O. Schilling — H. Zimmermann (Hg.), *Unio Christianorum (Festschrift Lorenz Jaeger)*, Paderborn 1962, S. 223–242.

¹⁰ Vgl. dazu R. Slenczka, *Ecclesia Particularis*. Erwägungen zum Begriff und zum Problem, *Kerygma und Dogma* 12 (1966) 310–332.

¹¹ HDG III/3 d, 69.

¹² Vgl. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, hg. v. J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957, §§ 52–54, 63.

lerdings trat dann doch, zumindest in der katholischen Schultheologie, die fatale Situation ein, daß man die Gesamtkirche als eine *societas perfecta*, die Ortskirche hingegen nur noch als eine *societas imperfecta* begriff.

Wendet man sich der theologischen Literatur unmittelbar vor dem II. Vatikanischen Konzil zu, dann ist das Resultat ähnlich niederschmetternd. Ganz abgesehen davon, daß der zentrale Lehrer der katholischen Theologie, Thomas von Aquin, eine Theologie der Ortskirche nicht kannte, haben auch die wenigen einschlägigen Arbeiten auf katholischer Seite im 19. Jahrhundert (Möhler, Rosmini u. a.) kaum Resonanz und Auswirkung gefunden.¹³ Seit dem Konzil von Trient hatten zwei grundlegende Werke das gesamte ekklesiologische Denken auf katholischer Seite geprägt: der tridentinische Katechismus und »*De ecclesia militante*« des Robert Bellarmin. Was den tridentinischen Katechismus angeht, resümiert E. Lanne: »Die Kirche wird katholisch genannt, 1. weil sie universal im geographisch-räumlichen Sinne ist; 2. weil sie alle Menschen, alle Rassen und alle Völker umfaßt; 3. weil sie alle Menschen seit Adam einschließt, sofern sie den auf die Apostel und Propheten gegründeten Glauben hatten; sie versammelt alle in jenem, der gleichsam Ort der Sammlung ist, Christus; 4. sie wird endlich katholisch genannt, weil sie die Arche des Heils ist. Im Grunde genommen also nichts als Tradition, nichts aber auch, was uns die Beziehung zwischen jeder Lokalkirche und der Katholizität irgendwie klarmachen könnte.«¹⁴ Auch im Werk Bellarmins wird von der Ortskirche nicht gesprochen, im Gegenteil: es gilt »die Konzeption einer zentralisierten Kirche als einer einheitlichen und sichtbaren Universalgesellschaft, in der etwa Kirche als Mysterium und Sakrament kaum Raum erhält. In einem solchen Zusammenhang kann natürlich von einer Theologie der Ortskirche keine Rede sein — und von ihrer Katholizität und Apostolizität noch weniger.«¹⁵ Bei weiteren die katholische Ekklesiologie prägenden Autoren der Folgezeit (u. a. G. Perrone, C. Schrader, C. Passaglia, J. B. Franzelin, L. Billot) wird ebenfalls vom Stellenwert und Wesen der Ortskirche kaum gesprochen. Wenn von der bischöflichen Sukzession gehandelt wird, dann allenfalls im Blick darauf, ob man sich mit dem Bischof von Rom in Kommunion befindet. Werden Bemerkungen über örtliche Gemeinden gemacht, dann nur sehr vage und ohne Folgewirkungen. Auch eine gelegentliche Bezugnahme auf die Theologie der Ortskirche zu dieser Zeit fällt kaum ins Gewicht.¹⁶

2. Ein erstaunlicher Neubeginn

Umso überraschender ist es, daß es eine Entwicklung in der katholischen Theologie selbst gab, die unmittelbar zur Wiederentdeckung der »Ortskirche« auf dem II. Vatikani-

¹³ Vgl. dazu E. Lanne, Die Ortskirche: ihre Katholizität und Apostolizität, in: Katholizität und Apostolizität. Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (*Beiheft zu Kerygma und Dogma* 2), Göttingen 1971, S. 130f.

¹⁴ Lanne, a. a. O., S. 132.

¹⁵ Lanne, a. a. O., S. 133.

¹⁶ Vgl. dazu E. Lanne, a. a. O., S. 103–134; Neunheuser, Gesamtkirche und Einzelkirche, in: G. Barauna (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. I, Freiburg-Basel-Wien-Frankfurt am Main 1966, S. 560–563.

schen Konzil hinführte. Die Quellen dieser starken Entwicklungsbewegung waren zunächst einmal die Erneuerungsbewegungen unseres Jahrhunderts: die biblische, die liturgische, die patristische Bewegung verbunden mit ausgreifenden ekklesiologischen und ökumenischen Forschungen.¹⁷ Das tat auch eine Theologie der Mission und der »Katholischen Aktion« dazu. Mehr und mehr rückte von daher die Theologie der Ortskirche wieder in die Mitte, d. h. es begegnete die Ortskirche wieder als Ausdruck der *einen* katholischen und apostolischen Kirche.

In etwas verhaltener Weise haben vornehmlich drei kirchenamtliche Dokumente mit ihrem Bezug zur Ortskirche nachgewirkt: das Breve des Hl. Offiziums »Ad Episcopos Angliae« von 1864; die vom Papst Pius IX. bestätigte »Gemeinsame Erklärung der deutschen Bischöfe« von 1875 und vor allem die Enzyklika »Mystici Corporis« Pius XII. aus dem Jahre 1943. Besonders die Erklärung der deutschen Bischöfe war es, die gegenüber der ausgesprochenen Verdächtigung des Reichskanzlers Bismarck die Bedeutung des Episkopats hervorhob: Bischöfe sind kraft göttlicher Einsetzung die wahren und legitimen Hirten ihrer Diözesen, und infolgedessen sind auch die Ortskirchen apostolisch und katholisch. Auch die Wirkungsgeschichte von »Mystici Corporis« schließlich, Abschluß einer Entwicklungsphase und zugleich Neuansatz, war im Blick auf unsere Fragestellung durchaus beträchtlich. Wenn auch die Stellvertretung Christi durch den Nachfolger Petri sehr betont wird, wird das in der Erklärung der deutschen Bischöfe Gesagte in diesem Text verarbeitet. Der einschlägige Text lautet: »Was soeben von der Universalkirche gesagt worden ist, muß auch von den *einzelnen Gemeinschaften von Christen* behauptet werden, die, entweder morgenländisch oder lateinisch, zusammen eine einzige katholische Kirche bilden. Diese sind in der Tat auch von Jesus Christus selbst mittels der Stimme und der Autorität des jeweiligen Bischofs geleitet. Daher müssen die Bischöfe, aufgrund des wahrhaft einzigartigen Bandes, das sie mit dem göttlichen Haupt des ganzen Leibes verbindet (daher werden sie mit Recht die »Hauptteile an den Gliedmaßen des Herrn« genannt), nicht nur als die hervorragendsten Mitglieder der Universalkirche angesehen werden, sondern sie sind auch in allem, was ihre eigene Diözese anbelangt, die wahrhaften Hirten, die die Herde, die ihnen jeweils anvertraut ist, im Namen Christi führen und regieren.«¹⁸ Hier zeigt sich offenkundig, daß die Ortskirche kraft göttlicher Einsetzung an der Apostolizität der Kirche partizipiert, denn dem Bischof eignet die »potestas ordinaria«. Die Einzelkirchen sind von daher genuine Verkörperungen der Gesamtkirche.

Noch unmittelbar vor dem II. Vatikanischen Konzil hatte vor allem Karl Rahner das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirche in aller Deutlichkeit neu und anders als bis dahin üblich bestimmt. Für ihn ist die Kirche »das geschichtliche Anwesendbleiben des fleischgewordenen Wortes Gottes in der Welt«, und sie ist es am greifbarsten und intensivsten dort, wo der Menschgewordene in sakramental-konkreter Weise präsent wird: in der Feier der Eucharistie. Gerade davon wird ausdrücklich festgehalten: »Nun aber eignet der eucharistischen Feier als einem sakramental-kultischen Akt ... als wesentliches Merkmal

¹⁷ Vgl. dazu Y. Congar, Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen, Stuttgart 1966, Paris 1963 erschienen unter dem Titel: »Sainte Église«.

¹⁸ Mystici corporis, zit. nach E. Lanne, a. a. O., S. 136.

die Orthaftigkeit. Sie kann immer nur von einer an ein- und demselben Ort versammelten Gemeinde begangen werden. Damit ist aber folgendes gesagt: die Kirche ist, unbeschadet ihrer gesellschaftlichen Verfaßtheit und Dauer und universalen Bestimmung und Bezogenheit auf alle Menschen, aus ihrem innersten Wesen selbst auf eine orthafte Konkretisierung und Aktualisierung hin angelegt. Die Eucharistie als orthafte Ereignis geschieht darum nicht nur *in* der Kirche; die Kirche selber wird im intensivsten Sinn erst ganz Ereignis in der orthaften Feier der Eucharistie ... Es ist nicht nur wahr: die Eucharistie ist, weil es die Kirche gibt, sondern es ist auch, richtig verstanden, wahr: Kirche ist, weil es Eucharistie gibt ... Weil dieses Ereignis aber wesentlich das Ereignis orthafter Art an einem Raumzeitpunkt in einer Ortsgemeinde ist, darum ist die Ortskirche nicht nur eine — gewissermaßen nachträglich gegründete — Agentur der einen Weltkirche, die ebenso gut eine solche Gründung unterlassen könnte, sondern das Ereignis dieser Weltkirche selbst¹⁹. Während des Konzils erschien 1964 sodann das Handbuch der Pastoraltheologie²⁰, in dem Karl Rahner das Gesagte noch um einige Nuancen verschärfte. Schon die Fragestellung selbst läßt aufhorchen: »Warum ist ein Territorialbischof nicht einfach nur ein untergebener Beamter und Beauftragter des Bischofskollegiums als eines einheitlichen Führungsgremiums der Kirche?«²¹ Die Beantwortung dieser Frage ist nicht allein vom Bistum her, also von der Art der Teilkirche her, möglich. Rahner gibt zu »bedenken, daß es schon nach der Lehre des Neuen Testaments Glieder der einen Kirche gibt, die so Teile der Kirche sind, daß in ihnen die Kirche an einem bestimmten Raumzeitpunkt der Welt schlechthin präsent wird. Während man z.B. eine bestimmte Provinz sinnvoll nie mit dem gleichen Namen wie das ganze Land benennen kann, ist dies gerade bei der Kirche der Fall: Mindestens gewisse Ortsgemeinden, also Teile der Kirche, werden selber ›Kirche‹ genannt, haben also denselben Namen wie das Ganze der Kirche. Dies ist für das Neue Testament gewiß nicht einfach Zufall oder ungenaue Terminologie. Der letzte Grund ist dafür gewiß der, daß ... im Glied das Ganze des kirchlichen Organismus zum Vollzug und zur Präsenz in der Welt kommt, ja sogar so, daß dieses Ganze zu einem höchsten Vollzug und zu einer intensivsten geschichtlichen Präsenz nur im konkreten, raumzeitlichen Akt des Teiles des Ganzen gelangen kann. Das zeigt sich am deutlichsten am Vollzug der Eucharistie: Sie hat als Mahl notwendig den Charakter eines an einem bestimmten Raumzeitpunkt gebundenen Ereignisses, kann also real immer nur in einem Teilglied der Kirche gegeben sein, und sie ist dennoch der höchste und intensivste Selbstvollzug und aktualste Präsenz der Kirche als ganzer, sie ist immer in einer Feier der Ortsgemeinde und Feier der ganzen Kirche.«²² Zwangsläufig erhebt sich freilich der Einwand, ob dann nicht jeder Leiter einer örtlichen Altargemeinde Bischof sein müsse. Tatsächlich war es in der unmittelbaren nachapostolischen Zeit so: Ein Bischof stand einer örtlichen Altargemeinde vor, umgeben von einem Presbyterium. Demgemäß waren Bischöfe und Pfarrer identisch, und was damals Presbyter genannt wurde, wären heute allen-

¹⁹ K. Rahner - J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg-Basel-Wien 1961, S. 26f.

²⁰ Bd. I: *Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, hg. v. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, Freiburg-Basel-Wien 1964.

²¹ *Handbuch der Pastoraltheologie*, a. a. O., S. 173.

²² *Ebd.*

falls so etwas wie »Kapläne«. K. Rahner läßt den Einwand jedoch nicht gelten; in seinen Augen ist er sogar falsch, denn er »übersieht, daß eine kirchliche Gemeinde nicht dadurch allein den Charakter einer Präsenz der Kirche als ganzer erhält und Träger des Selbstvollzugs der Kirche schlechthin wird, daß sie eucharistische Altargemeinde selbständiger Art sein kann. Die Eucharistie ist ja nicht der einzige Selbstvollzug der Kirche.«²³ Rahner präzisiert deshalb: »Ein Bistum ist, wenn es ist, wie es sein soll, ein Teilglied der Kirche, in dem das *Ganze der Kirche*, und zwar in je eigentümlicher Weise, sich *vollziehen und erscheinen kann*. Wir haben zu dieser ›Definition‹ des Bistums gleich hinzugefügt: in *je eigentümlicher Weise*; weil es von der Natur der Sache her und nach der Lehre des Neuen Testaments eigentlich selbstverständlich ist, daß die Kirche nicht einfach aus absolut homogenen Teilen besteht, sondern ein in ihren Gliedern differenziertes Gebilde ist. Aber wenn dieser Umstand die größten Glieder der Kirche bis zu den kleinsten hinunter charakterisiert, so besteht die Eigentümlichkeit des Bistums gerade darin, daß es, unbeschadet seiner Eigentümlichkeit, doch wirklich auch das *Ganze* der Kirche nach allen Dimensionen und Selbstvollzügen raumzeitlich präsent macht und machen muß, was man nicht von jedem kleineren und kleinsten Einzelglied der Kirche sagen kann. Wenn und insofern also ein Teilglied der Kirche im eigentlichen Sinne selber *Kirche* ist, d. h. die Gesamtkirche nach allen Dimensionen im Teilglied an einer Raumstelle . . . präsent macht, soll es von einem Glied jenes Kollegiums geleitet werden, das als Ganzes die Vollmacht der Kirche repräsentiert und trägt, und umgekehrt: Wo man von einem Teilglied der Kirche in diesem Sinne einer allseitigen Repräsentanz nicht ernsthaft sagen kann, daß es selber ›Kirche‹ sei, kommt ihm auf sinnvolle Weise eine Leitung durch einen Bischof im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. durch ein Mitglied des Bischofskollegiums (als einer Nachfolgerschaft des Apostelkollegiums) nicht zu.«²⁴

Weshalb konnte man so etwas in dieser Deutlichkeit wieder sagen? Vorher war es so nicht der Fall; im Gegenteil: man müßte, alles überschauend, sogar resümieren: »Eine Theologie der Ortskirche an sich gibt es darin (i. e. in der offiziellen Lehre der katholischen Kirche) nicht. Daher finden wir kein explizites Wort über die Beziehung der Ortskirche zur Apostolizität und Katholizität der Gemeinde Gottes insgesamt. Das Episkopat, die Bischöfe also sind Nachfolger der Apostel kraft göttlicher Einsetzung, aber in der Praxis beziehen sich die Kennzeichen der Katholizität und Apostolizität auf Petrus und auf die notwendige Kommunion mit dem Nachfolger Petri.«²⁵ Und doch geschah das, was man die große »Wiederentdeckung« der Ortskirche nennen könnte — ein Ereignis von einer in ihren wirklichen Ausmaßen noch längst nicht von allen begriffenen Größenordnung. Es besagt die Einführung eines neuen Strukturprinzips; und dieses neue Gestaltungsgesetz heißt »Communio ecclesiarum«. Noch jüngst konnte J. Kardinal Ratzinger, im Blick auf die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, aus gutem Grunde schreiben: Es ist die Communio-Ekklesiologie »das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche geworden, das Neue und zugleich ganz Ursprüngliche, das

²³ Handbuch der Pastoraltheologie, a. a. O., S. 174.

²⁴ Handbuch der Pastoraltheologie, a. a. O., S. 174 f.

²⁵ E. Lanne, Die Ortskirche, S. 137.

uns dieses Konzil schenken wollte.²⁶ Diese Ekklesiologie stellt in der Tat »den einzigen Weg in die Zukunft dar: den Weg, welchen das Konzil vorgezeichnet hat, die völlige Verwirklichung des Konzils und seiner Communio-Ekklesiologie. Dies ist der Weg, den uns der Geist Gottes vorgezeichnet hat«²⁷.

Man fragt sich also unwillkürlich: Was ist da näherhin vor sich gegangen? Diese Frage ist sicherlich berechtigt, denn eine Gesamtlehre der »Ortskirche« und der Communio-Ekklesiologie insgesamt vermittelt ja auch das Konzil nicht. Allenfalls könnte man von Elementen einer solchen sprechen, auch wenn diese besonders zahlreich und ergiebig auftreten.²⁸ Die Initialzündung zu dieser großen Wende war, und zwar nicht ohne Grund, die Konstitution »De sacra Liturgia«. Wer ihr in der Nr. 41 folgt, erfährt, daß die Kirche in ihrem Gegründetsein auf den Bischof, dem »sacerdos magnus sui gregis«, zu verstehen sei, denn es ist die konkrete Ortskirche, in welcher die Kirche in ihrer Gesamtheit »auf eine vorzügliche Weise dann sichtbar wird, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier teilnimmt: in der Einheit des Gebets und an dem einen Altar und unter dem Vorsitz des Bischofs, der umgeben ist von seinem Presbyterium und den Dienern des Altars.«²⁹ Das ist die Sprache der ältesten Tradition, die Sprache der Alten Kirche mit ihrer Communio-Ekklesiologie! Vom ausgesprochenen Grundgedanken her erwächst sodann verständlicherweise auch die Bedeutung der Pfarrgemeinden, »die räumlich verfaßt sind unter einem Seelsorger, der den Bischof vertritt, denn sie stellen auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdbereich hin verbreitete sichtbare Kirche dar.«³⁰

Dieses erste auf dem Konzil verabschiedete Dokument ist natürlich keine ausgesprochene ekklesiologische Abhandlung; eines jedoch ist geschehen: Es wird das gesamte Leben der Kirche auf die Liturgie hin orientiert. Das Ekklesiologische dieser Konstitution wird freilich in den Folgedokumenten während des Konzils und nach dem Konzil erheblich verdeutlicht. Unter ihnen ragt vor allem eine Instruktion über die Feier der Eucharistie, »Eucharisticum Mysterium«, aus dem Jahre 1967 heraus, die wiederholt die Eucharistiefeier zur Mitte des gesamten Kirchenlebens erklärt und ausdrücklich betont, daß diese auch die Mitte der Ortskirche sei. In §26 dieses Dokuments heißt es in aller Dichte: In den ortskirchlichen Gemeinschaften, »auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Zerstreuung leben, ist Christus anwesend, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zusammengehalten wird.« Christus also ist es, der die Ortskirche zur Kirche macht. Wirkungsgeschichtlich bemerkenswert dürfte ferner sein, daß die offizielle italienische Übersetzung von Nr. 41 in der Liturgiekonstitution das dort ge-

²⁶ J. Ratzinger, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, *Internationale Katholische Zeitschrift* (Communio) 15 (1986) 44.

²⁷ W. Kasper, Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: F. Kardinal König (Hg.), Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, S. 64.

²⁸ Gleich zu Beginn sei allerdings bemerkt, daß in den Texten des Konzils unterschiedslos die Termini »Ortskirche« und »Einzelkirche« Verwendung finden. »Teilkirche« wird sogar noch häufiger gebraucht, wohl aus dem Grunde, daß eine Einzelkirche nicht zwangsläufig ortsgebunden sein muß.

²⁹ Sacrosanctum Concilium (= SC), 41.

³⁰ SC, 42.

nannte »*praecipuam manifestationem*« mit »die höchste Manifestierung« der Kirche wiedergibt. Damit ist ganz offenkundig, daß zumal in der Eucharistiefeier der Ortskirche mit ihrem Bischof, den Priestern und mit dem ganzen Gottesvolk die höchste Manifestation der Kirche zu sehen ist. Das ist die Ekklesiologie der Alten Kirche und im besten Sinn »ignatianisch«. Mithin dürfte klar sein, daß es das liturgische, eucharistische Geschehen ist, in welchem man der höchsten Form des Kircheseins begegnet. Infolgedessen dürfte auch nicht im Petrusamt die höchste Manifestation des Kircheseins ausgemacht werden. Daß dem nicht so ist, unterstreicht einmal mehr und auf eindrucksvolle Weise das Konzilsdekret »*Christus Dominus*«, in welchem es heißt: »Die Diözese ist der Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird. Indem sie ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird, bildet sie eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist«³¹.

Entschieden weitergeführt und erheblich ausgebaut wird diese Ortskirchen-Theologie sodann in der Dogmatischen Konstitution »*De Ecclesia*«. Gerade darin kommt die Einheit des Gottesvolkes vornehmlich in der Feier der Eucharistie in ihrer Konkretheit zur vollendeten Darstellung.³² So spricht sich auch diese überaus wichtige Konstitution dafür aus, daß die Kirche in der kultischen Feier, wie sie in den Ortskirchen gehalten wird, zur Erscheinung kommt. Ohne die Beziehung der Glaubenden zur Ganzheit der Kirche zu schwächen oder gar in Frage zu stellen, wird damit unumwunden zugegeben, daß die Eingliederung in die kirchliche *Communio* durch die Eingliederung in die konkrete Ortskirche zustande kommt. LG betont dies besonders in Nr. 14: »Jene werden der Gemeinschaft voll eingegliedert, die, im Besitze des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilmittel annehmend und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind«, wobei in Nr. 15 im Blick auf die »Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften« überdies gesagt wird, daß dies auch für die Gemeinschaften Geltung hat, die der Bischofswürde teilhaftig sind und die Eucharistie feiern.

Der für das katholische Ortskirchenverständnis zentrale Text findet sich im 3. Kapitel (Nr. 23), in dem es um den hierarchischen Aufbau der Kirche, insbesondere um das Amt des Bischofs, geht: »Die kollegiale Einheit tritt auch in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche in Erscheinung. Der römische Bischof ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit in der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen. Die Einzelbischöfe hinwiederum sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche. Daher stellen die Einzelbischöfe je ihre Kirche, alle zusammen aber in Einheit mit dem Papst die ganze Kirche im Band des Friedens, der Liebe und der Einheit dar.« Das wird noch einmal präzisiert in der Nr. 26: »Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in

³¹ *Christus Dominus* (= CD), 11.

³² Vgl. *Lumen Gentium* (= LG), 11.

der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort im heiligen Geist und mit großer Zuversicht (Vgl. 1 Thess 1,5), das von Gott gerufene Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, ›auf daß durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde‹. In jedweder Altargemeinschaft erscheint unter dem heiligen Dienstant des Bischofs das Symbol jener Liebe und jener ›Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann‹.³³

Nach alldem dürfte es kaum noch fraglich sein, daß die Gesamtkirche als die Kirche Jesu Christi in der Ortskirche, zumal in ihrer Feier der Eucharistie, präsent ist, ohne daß damit die lebendige Verbundenheit mit der Gesamtkirche, die sie am Ort repräsentiert, gezeugnet werden muß. Der Text geht sogar noch einen Schritt weiter und macht die einzelnen Kirchen materialiter am Ort fest, ja es verhält sich sogar so, daß die lebendige Gemeinde um den Bischof den Ort erst »heiligt«, wo immer er sein mag, heißt es doch ausdrücklich: »in jedweder Altargemeinschaft, unter dem Dienst des Bischofs ...«

Das Konzil denkt im übrigen sehr realistisch, wenn es die Linie dieser Ortskirchen-Theologie weiter auszieht und die Situation ins Auge faßt, in der die Gläubigen normalerweise um den Priester, den Pfarrer, ihr kirchliches Dasein leben. LG erklärt in Nr. 28 diese Situation, indem dargetan wird, in welchem Zusammenhang das Presbyterium und sein priesterliches Tun mit dem Bischofsamt steht: »Das Amt Christi des Hirten und Hauptes üben sie entsprechend dem Anteil ihrer Vollmacht aus, sie sammeln die Familie Gottes als von einem Geist durchdrungene Gemeinde von Brüdern und führen sie durch Christus im Geist zu Gott dem Vater.«³⁴ Auch diese kleinere Einheit der Ortskirche ist folglich eine Repräsentation der Gesamtkirche und ihr gebührt deshalb mit Recht der Name »Kirche«. Die Priester in der Pfarrgemeinde sollen demzufolge ihr Amt und ihre Existenz so gestalten, daß die örtliche Gemeinde »zu Recht mit jenem Namen benannt werden kann, der die Auszeichnung des einen und ganzen Gottesvolkes ist: Kirche Gottes«³⁵. Unverkennbar ist hier die große Zielsetzung des II. Vatikanischen Konzils, der Ortskirche den großen Ehrennamen »Kirche« zuzuerkennen, tritt in ihr doch die Gesamtkirche in ihrer mystischen Wirklichkeit in Erscheinung. Im Vollsinn ist dies sicherlich die Bischofskirche, die Diözese, in mehr abgeleitetem stellvertretendem Sinn sind dies die Kirchen, die in unterschiedlicher Weise unter der Leitung des Bischofs stehen.

Von diesem Neuansatz in der Communio-Ekklesiologie her ist ein Blick auf die orthodoxen Kirchen, von denen im dritten Kapitel des Ökumenismusdekrets gehandelt wird, sicherlich weiterführend, zeigt sich doch, wie wichtig gerade für sie der Neubeginn bei der Ortskirchen-Theologie insgesamt war. Das Ökumenismusdekret (UR) nennt die morgenländischen Kirchen ohne jede Umschweife »Schwesterkirchen«, und das beinhaltet, daß sie aufgrund der brüderlichen Kommunion und des Sakramentenvollzugs Kirchen apostolischen Ursprungs sind. Dies wird noch einmal in Nr. 15 betont — der Text selbst weist offenkundige Verbindungen und Verwandtschaften zur Liturgiekonstitution Nr. 41,

³³ LG, 26.

³⁴ LG, 28.

³⁵ Ebd.

zum Dekret über die Bischöfe insgesamt und zur Kirchenkonstitution Nr. 26 auf —, wenn dort gesagt wird, daß es die liturgischen Feiern in den orthodoxen Kirchen, zumal die Feiern der Eucharistie, sind, durch die der Aufbau der Gemeinde Gottes in ihrer Gesamtheit erfolgt. Vielleicht dürfte es sogar überraschen, daß »das Konzil gerade in bezug auf die orthodoxen Kirchen, die ja bekanntlich nicht in kanonischer Kommunion mit der römischen Kirche stehen, in der Frage der ekklesiologischen Bedeutung der eucharistischen Feier die wenn nicht stärksten, so doch dynamischsten Ausdrücke von »Erbauung« und »Wachstum« benutzt«³⁶. Der Grund dafür, weshalb die orthodoxen Kirchen nach UR wirklich »Schwesterkirchen« im vollen Sinne sind, ist in dem Ausdruck »*vi successionis apostolicae*«³⁷ zu suchen. Aufgrund dessen ist nach katholischem Verständnis konsequenterweise auch die *communicatio in sacris* möglich. Gewiß läßt sich dieser Ausdruck auch falsch interpretieren. Das aber kann nur gelingen, wenn man die angesprochene *successio apostolica* nur materialiter im Sinne einer magischen Verkettung auslegen wollte, was jedoch ausgeschlossen ist, wenn man UR 14 und 17 hinzunimmt, wo es ausdrücklich heißt, daß die Traditionen der orthodoxen Kirchen insofern für uns legitime sind, als sie von der »lebendigen apostolischen Tradition« gespeist werden. Damit ist jede Vermischung mit einem rein magischen Verständnis der *successio apostolica* von vornherein abgewehrt. So wird die authentische Lehre der Orthodoxie anerkannt, auch heute noch, obgleich die Orthodoxen kanonisch von Rom getrennt sind. Danach wird also ihre *successio apostolica* nicht materiell begriffen, sondern als genuine Apostolizität verstanden, denn es fällt dabei der Blick offensichtlich auf die mit ihrem Bischof eucharistiefeiernde Ortskirche.³⁸ Von dieser Grundlage her kann Nr. 17 ohne Scheu von den Kirchen des Ostens bekennen, »daß dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört«.

Natürlich könnten Orthodoxe sofort und mit einigem Recht zurückfragen, ob denn nun die Ortskirchen die einzig mögliche Manifestation der Katholizität und der Apostolizität der Kirche seien, ja ob sich diese Auffassung mit der Gesamtlehre der Kirche vereinen lasse, da doch die Katholizität und Apostolizität in der römischen Kirche in aller Regel auf die Kommunion mit dem Nachfolger Petri gegründet werde, wo doch nicht zu übersehen sei, daß zumal das 3. Kapitel von LG die alte Position der hierarchischen Verfassung der Kirche in aller Deutlichkeit hervorhebe. Für orthodoxes Verständnis sind gerade von daher die privilegierte Apostolizität des römischen Bischofs und das von da herrührende Kriterium der hierarchischen Kommunion mit dem Bischof von Rom nicht leicht mit der neuen Ortskirchentheologie zu vereinbaren. Auf die Frage, wie hier eine für beide Seiten befriedigende Synthese möglich ist, ist noch eigens zurückzukommen.

Insgesamt jedoch hat unser Durchblick ergeben, daß, wenn man den Texten des Konzils folgt, ein Verständnis der Kirche im Sinne des »zentralistischen Modells«, wonach es lediglich die Gesamtkirche unter der einheitlichen Leitung des römischen Bischofs gebe, und die übrigen örtlichen Kirchen allenfalls so etwas wie »Filialen« dieser uniform ge-

³⁶ E. Lanne, *Die Ortskirche*, S. 142.

³⁷ *Unitatis redintegratio* (= UR), 15.

³⁸ Vgl. UR, 15, 1.

dachten Größe seien, nicht mehr möglich ist. Da jedoch das »partikularistische Modell«, wonach die verschiedenen Kirchen ohne theologische Grundlage im gleichberechtigten Nebeneinander existieren und von zufälligen politischen Bedingtheiten her geworden sind (wie es bei den reformatorischen Kirchen der Fall zu sein scheint), und auch das »elitari-stische Modell«, wonach Kirche allenfalls an der Basis ohne institutionelle Beschränkung zustande kommen soll, nicht in Frage kommen, bleibt allein das »kommuniale Modell«, welches das älteste ist und der ungetrennten Christenheit des 1. Jahrtausends entstammt. Danach ist also die Kirche ein Netz von Ortskirchen, die untereinander eine »communio« bilden, geeint durch ein geistliches und institutionelles Band. Ihr entscheidendstes Konstitu-tivelement ist die Feier der Eucharistie, sodann die Verkündigung des Wortes Gottes und der Dienst der christlichen Liebe. Katholisch verstanden, müßte man noch hinzufügen, daß es der Katholizität gemäß ist, offen zu sein für die Gemeinschaft mit dem Papst und nicht zuletzt für die Welt.³⁹ Eben weil diese so verstandene Ortskirche eucharistisch be-gründet ist⁴⁰, ist auch nach katholischem Verständnis ohne Umschweife zu sagen, daß sich in jeder Ortskirche die Kirche Jesu Christi voll verwirklicht. Allerdings ist sie nur dann das In-Erscheinung-Treten der Gesamtkirche, wenn sie auf diese hin offen ist, wenn sie Communio hat mit allen anderen Ortskirchen, insbesondere mit der von Rom. Die Formeln der Kommunikation können sich wandeln; für die gegenwärtige katholische Kir-che ist eine solche Kommunikation gegeben, wenn die Bischöfe »kanonisch« gesendet sind »durch rechtmäßige, von der höchsten und universalen Kirchengewalt nicht widerrufenen Gewohnheiten, durch von der nämlichen Autorität erlassene oder anerkannte Gesetze oder unmittelbar durch den Nachfolger Petri selbst. Falls er Einspruch erhebt oder die apostolische Gemeinschaft verweigert, können die Bischöfe nicht in die Amtsausübung aufgenommen werden«⁴¹.

Nicht in jeder Hinsicht freilich herrscht Klarheit darüber, was denn nun im einzelnen alles als Teil- bzw. Ortskirche zu gelten hat. Zunächst einmal ist es ganz offensichtlich die bischöfliche Einzelkirche, die Diözese als Teilkirche. Hier paßt alles auf das altkirch-liche Modell, was auch nicht verwundert, denn in der Alten Kirche gab es strukturell nur das, was wir unter Bischofskirchen verstehen. Erst relativ spät kommt es zu einer Aufglie-derung in Pfarreien und zu Zusammenschlüssen in Metropolen und Patriarchaten. Was also ist hier alles Kirche? Folgt man den gegebenen Voraussetzungen, wonach die Kirche kraft des ordinierten Amtes die Eucharistie wirkt und diese die Kirche als Ortskirche be-gründet, dann ist Kirche überall dort gegeben, wo dies zutrifft. Demgemäß ist auch in den Pfarreien, zumindest in den Territorialpfarreien, Ortskirche anzutreffen. Wägt man das Pro und Contra in der gegenwärtigen Literatur, dann ist die vom Bischof geleitete

³⁹ Vgl. W. Beinert, Ortskirche und Ökumene, *Una Sancta* 30 (1975) 209.

⁴⁰ W. Beinert verweist in diesem Zusammenhang jedoch auch auf das dialektische Begründungsverhältnis, a. a. O., S. 211: »Die Formel ›Die Eucharistie wirkt die Kirche‹ ist zu ergänzen durch den Satz: ›Die Kirche wirkt die Eucharistie‹. Auch das ist altkirchliche Überzeugung. Nur in der Kirche und durch das Tun der Kir-che kann die memoria Domini gefeiert werden. Diese ist, so glaubt unter Bezug auf die Tradition die römisch-katholische Kirche, konstitutiv an das ordinierte Amt gebunden. Ohne es kann sie nicht voll gültig zustande-kommen. Dann aber tritt es auch in die Definition der Ortskirche ein.«

⁴¹ SC, 24.

Ortskirche eine solche im primären Sinn, die Pfarrgemeinde ist demgegenüber Ortskirche im sekundären Sinn, schließlich sind alle jene Zusammenfassungen von Kirchen nach primärem Verständnis Ortskirchen im tertiären Sinn (z. B. Bischofskonferenzen, Patriarchate, Sprachraumkirchen). B. Neunheuser deutet die Kirchen im sekundären Sinn so: Unter ihnen »stehen an erster Stelle die Pfarreien, die Lokalgemeinden im eigentlichsten Sinn ...; zu ihnen gehören in ihrer Weise aber auch alle zum Gottesdienst sich versammelnden Gemeinden (z. B. eine Studentenpfarrei an der Universität), unter ihnen im besonderen Maße Gruppen, die auch sonst in dauernder Lebensgemeinschaft stehen und verharren, wie klösterliche Gemeinschaften. Hierhin gehört ferner, wenn auch in anderer Art, die auf die Ehe gegründete Familie, die im Namen Christi versammelt, gemeinsam an der Eucharistiefeier (etwa der Pfarrei) teilnimmt und von daher sich stärkt zur Tat der Liebe im Alltag, wahrhaft im Sinne des Apostels eine *ecclesia domestica*, eine Hauskirche!«⁴² Damit ergibt sich auch in der katholischen Ekklesiologie »folgendes Modell der Kirchenstruktur«: »Die eine Universalkirche besteht in und aus Teilkirchen (*ecclesiae particulares*). Diese sind im primären Sinn *bischöfliche Ortskirchen* (*ecclesiae locales*), sekundär von diesen abhängige *Gemeinden* (*communitates*), tertiär Zusammenschlüsse von Teilkirchen der ersten oder der zweiten Ordnung (*Teilkirchenverbände*, *ritus*, *conferentiae episcopales*, *patriarchatus* usw.)«⁴³, und wir können gar nicht umhin, die Ortskirchen (Teilkirchen) als »die konkrete geschichtliche Erscheinung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die wir im Symbolum bekennen«⁴⁴, zu verstehen.

3. Eine bleibende Problematik

Wer der Darlegung zum Ortskirchenverständnis aus katholischer Sicht gefolgt ist, fragt sich vermutlich unwillkürlich, ob nicht mit der Rückkehr zur altchristlichen sakramentalen *Communio*-Ekklesiologie mit ihrem Netz von Ortskirchen, deren jede einzelne die volle und eigentliche Verwirklichung von Kirche ist, das Problem, das ja darin besteht, wie denn die Beziehung der Ortskirchen zum Papstamt aussehen müsse, erst beginne. Anders: Wie ist es überhaupt möglich, so ohne weiteres aus der vorkonziliaren juridischen Ekklesiologie, dergemäß die Ortskirchen allenfalls »*societates imperfectae*« darstellten, zu einer kommunialen Ekklesiologie ohne Bruch überzuwechseln? Wie soll es auch gelöst werden können, da doch in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils das kommuniale Schema in die Denkform der juridischen Ekklesiologie hineingenommen wurde? Im ökumenischen Dialog stellt sich ja immer wieder die Frage, »inwieweit die römisch-katholische Konzeption des Primats, wie sie im zweiten Jahrtausend formuliert wurde, mit einer vollständigen Ekklesiologie der Ortskirchen vereinbar ist, und warum auf dem II. Vaticanum keine vollständige Theologie der lokalen Kirchen entwickelt

⁴² B. Neunheuser, Gesamtkirche und Einzelkirche, S. 571 f.

⁴³ W. Beinert, Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff »Partikularkirche«, S. 66.

⁴⁴ Beinert, Dogmenhistorische Anmerkungen, S. 67.

wurde.⁴⁵ Wenn also auch die alte kommuniale Schau der Kirche zurückgewonnen wurde, befindet sich die katholische Seite zugegebenermaßen in einem erheblichen Nachteil, in einer Situation also, in der sie zur Lösung auf Rat und Hilfe insbesondere der Ostkirchen angewiesen ist. Nur mit ihrer Hilfe und mit ihnen zusammen läßt sich lösen, wie eine letzte Gemeinschaft mit der Kirche und dem Bischof von Rom nicht eine Schmälerung der Rechte und Möglichkeiten der Ortskirche sein muß. Von daher ist nicht unerheblich, darum zu ringen, wie auch das auf dem letzten Konzil entschieden bejahte »supra« des römischen Bischofs zu einem kommunialen »in« werden kann.

Wenn auch der Zug zu Knotenpunkten des kommunialen Beziehungsgefüges in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht zu übersehen ist (man war so z. B. in der Lage, die Gemeinschaft mit allen Kirchen an der Übereinstimmung mit einer herausragenden sedes apostolica abzulesen), und auf diese Weise das Patriarchatssystem entstand, kam es, bedingt durch viele Faktoren, nicht zuletzt unter dem Gewicht der Reichshauptstadt Rom, am Ende doch dazu, daß sich der römische Bischof, seine potestas immer mehr von der Petrusnachfolge ableitend, mit seinem Amt zunehmend von seiner eigenen Kirche löste. »Nicht mehr so sehr die *ecclesia Romana*, auch nicht mehr die *sedes*, sondern der *sedens* selber bildet nun den Kristallisationspunkt für die Kirche. In ihr versteht er sich nicht mehr so sehr als Mitte denn als Spitze.«⁴⁶ Die ekklesiale *Communio* verkümmerte zunehmend, wenn das auch nicht besagen muß, daß die Päpste in ihrer Amtsführung unkollegial vorgegangen wären. Jedenfalls kann die katholische Theologie nicht umhin, im Primat des Papstes einen verbindlichen Teil der Struktur der Kirche zu sehen, was ihr aber nicht den Blick dafür trüben sollte, festzustellen, »daß die Gestalt, die er vom Ersten Vaticanum her angenommen hat, nicht logisch und nicht notwendig daraus folgt. Sie ist das Ergebnis kontingenter historischer Prozesse und unterliegt daher der Möglichkeit des Wandels.«⁴⁷ Die Kehrseite und die Konsequenz daraus ist deshalb: »Mit der Erneuerung der *Communio*-Ekklesiologie auf dem letzten Konzil ist die Stunde gekommen, wieder daran zu denken, daß seinem ursprünglichen Sinn und seiner ursprünglichen Erscheinung nach der päpstliche Primat kommunial ist.«⁴⁸

Was also könnte der »Ort« für das Papsttum in einer Kirche sein, die ihrem Wesen nach eine *Communio* von Kirchen, eine *communio ecclesiarum*, ist, deren Kommunikation sich auf verschiedenen Ebenen gegenseitigen Verständnisses vollzieht? Da in ihr die Einheit nicht schon von vornherein fraglos gesichert ist, liegt sie offenbar in der Moderation. Sinn und Berechtigung hätte dann der Papst innerhalb einer kommunial verfaßten Kirche in einer Koordinationsfunktion, die »die Treue in der doppelten Liebe der Christen zu Gott (als Glaube) und zueinander (als *communio*) wahren hilft«⁴⁹. Von dieser Funktion her dürfte er freilich nicht als Spitze, sondern allenfalls als *Mitte* auftreten, und zwar in

⁴⁵ M. M. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf 1988, S. 115.

⁴⁶ W. Beinert, *Das Petrusamt und die Ortskirchen*, in: *Petrus und Papst. Evangelium — Einheit der Kirche — Papstdienst. Beiträge und Notizen*, hg. v. A. Brandenburg u. H. J. Urban, Münster 1977, S. 103.

⁴⁷ Beinert, *Das Petrusamt*, S. 105.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Beinert, *Das Petrusamt*, S. 107.

seiner episkopalen Funktion für die gesamte Kirche und jeden einzelnen »Teil« in ihr. Bei einer solchen Aufgabe müßte dem Petrusamt und seinem Träger entschieden an einem intakten kommunialen Gefüge gelegen sein. Bei einer so zu verstehenden universalen Ekklesiologie dürfte die ortskirchliche Ekklesiologie aber keinesfalls an die zweite Stelle rücken. Vielmehr wären Primat und Episkopat in jeder Hinsicht auf Ergänzung hin angelegt. Dies wiederum kann nur gelingen, wenn ein neues Verhältnis von »supra« und »in« zustandekommt. Allein in einem solchen wäre dieses kommuniale Amt auch »der Grund für die Superiorität des Papstes (supra, quia in ecclesia)«⁵⁰. Dann könnte wirklich Einheit an die Stelle der Uniformität, brüderliche Liebe an die Stelle einliniger Herrschaft treten. Des Papstes Auftrag wäre hier Verständigung, Ausgleich von Spannungen, Mehrung der christlichen Freude, Bauer von Brücken usw. Daß dafür eine entsprechende Autorität erforderlich ist, dürfte dann keinen großen Streit mehr entfachen, müßte der Primatsträger doch als der erste Zeuge der Wahrheit mit repräsentativem Charakter den Glauben auch mit Verbindlichkeit aussagen dürfen, müßte er im Verein mit den Ortskirchen für die gesamte kirchliche Gemeinschaft in schwieriger Lage auch eine verbindliche Sprachregelung treffen können. Ist er als Primatsträger aus seiner juristischen Isolation, in die ihn die verbindlichen Aussagen des I. Vatikanums gebracht haben, erst einmal befreit, könnte diese seine Bedeutung für die Gesamtkirche auch unbefangener angegangen werden. Möglicherweise tritt man aber einer solchen Problemstellung erst dann wieder vorurteilsloser gegenüber, wenn er selber in erster Linie als Bischof einer Ortskirche von hohem Rang begegnet und nur von daher Träger des Petrusamtes zu sein beansprucht. Damit könnte ihm das Odium genommen werden, als Inhaber des Petrusamtes so einfachhin der Gesamtkirche gegenüberzustehen. Auf alle Fälle müßte ersichtlich werden, »daß die Kirche ein Gefüge ist, in dem der Bischof von Rom eine unlösbare Rolle einnimmt, aber nicht der einzige Bezugspunkt ist«⁵¹. Niemals dürfte dabei der Eindruck entstehen, daß die Ortskirche als die bloß kleinere Einheit einer größeren Wirklichkeit angesehen wird.

Für ein Gespräch über diesen Problemkreis ist sicherlich anzuknüpfen bei der Einheit vor der Trennung zwischen Ost und West, bei einer Zeit also, in der auch die orientalischen Kirchen einen gewissen Primat innerhalb der Kollegialität und Mitverantwortung aller Bischöfe noch anerkannt haben. Die theologische Reflexion hätte mithin inhaltlich bei dem offenkundigen Unterschied zwischen dem im zweiten Jahrtausend Gewordenen mit seinem Höhepunkt auf dem I. Vatikanum und der Koinonia-Einheit der Alten Kirche des ersten Jahrtausends anzusetzen, wobei es zu berücksichtigen gilt, daß es für die Kirchen des Ostens geradezu unerträglich ist, sich mit einem westlichen Anspruch wie z. B. dem, daß Rom »caput, fons et origo, fundamentum et basis, cardo« zu sein beansprucht, zu befassen. Hier wittern sie sofort die Gefahr für die Autonomie der lokalen Kirchen.

Falls es tatsächlich zwischen Ost und West zu einem gemeinsamen Bedenken der Kollegialitätsidee kommen sollte, müßte schon von vornherein der Unterschied ins Auge gefaßt werden, der darin besteht, daß die patristisch ausgerichtete Kollegialitätsidee vorwiegend auf den einen Organismus der Einzelkirchen hin denkt und auf deren Wiederherstellung

⁵⁰ Beinert, *Das Petrusamt*, S. 108.

⁵¹ Beinert, *Das Petrusamt*, S. 114.

aus ist, wohingegen die überwiegend neuzeitlich-spekulativ gedachte Kollegialitätsidee weit mehr den Ausgleich zwischen der »plena et suprema potestas« des Papstes und der des Bischofskollegiums sucht, und zwar auf juridischer Ebene, die für die Kirchen des Ostens sehr schwer zugänglich sein dürfte. Möglicherweise wäre es sogar vorteilhafter, für das Lebendigwerden der Kollegialität der Kirchen eher »den moralischen Aspekt«⁵² ins Auge zu fassen.

Ein weiterer Schwerpunkt der Diskussion ist mit dem Begriff »Jurisdiktionsprimat« gegeben. Daß der Papst in der *Communio* der Kirchen eine besondere Verantwortung für die apostolische Botschaft hat, dürfte dabei unbestritten sein. Dafür aber wäre im Dialog sicherlich der Begriff des »Pastoralamtes« vorteilhafter. Das freilich hätte wiederum zur Voraussetzung, daß der Papst selber in die Kirche integriert ist, d. h. in die *Communio* von Ortskirchen und in die Kollegialität der Bischöfe. Die immer wieder geäußerten Befürchtungen gegenüber der unmittelbaren Jurisdiktion des Papstes sollten auf jeden Fall ernst genommen werden.

Wenn die Autonomie der Kirchen im Rahmen eines legitimen Pluralismus, demgemäß jede Ortskirche in Autonomie leben darf, ohne dabei den Bezug zu anderen lokalen Kirchen zu verlieren, der Ausgangspunkt einer neuen Reflexion sein soll, stellt sich von der Sache her die Frage nach der konkreten Funktion des Primats von selbst: Wie soll das Leben der Kirchen in der *Koinonia* überwacht werden? Als Grundsatz kann hierbei sicherlich gelten: »Je mehr die Autonomie der lokalen Kirchen in das Leben der Kirche eingeführt wird, desto deutlicher und klarer wird das Spezifikum des Primates«⁵³. Das ist mit der jetzigen »zentralisierten Konzeption« in der katholischen Kirche gewiß noch nicht identisch. Demnach ginge es in der neuen Sicht »nur um eine Praxis, die grundsätzlich vom Begriff des Primates zu unterscheiden ist. Was die Funktion des Bischofs von Rom betrifft, ist seine Rolle als Metropolit und als Patriarch des Westens von seiner primatialen Funktion zu unterscheiden. Das bedeutet konkret: Geht man vom Primat als erster Wirklichkeit in der Kirche aus, dann ergibt sich die Auffassung des gegenwärtig gültigen Codex von 1983. Wäre man von der Wirklichkeit der lokalen Kirchen, die in *Koinonia* unter der Führung des Bischofs von Rom leben, ausgegangen, dann wäre der Codex anders ausgefallen«⁵⁴.

Dem, was dies alles im Verständnis und in der Praxis des Primates für die synodalen Strukturen und für das unfehlbare Lehramt der Kirche bedeuten kann, soll hier nicht im einzelnen nachgegangen werden. Sicher ist, daß für eine *Communio*-Ekklesiologie die bekannte Formel »*ex sese et non ex consensu ecclesiae*« nicht gerade sehr glücklich gewählt erscheint. Aus ihrer Sicht müßte eher von einem »*ex consensu ecclesiae*« her gedacht werden.

Bahnt sich in der gesamten Fragestellung überhaupt eine Lösung an? Die Antwort kann nur sein: 1. daß die Annahme dieses universalkirchlichen Amtes für den Katholiken zwingend ist, 2. daß eine Lösung nur in der konsequenten Weiterführung der ekklesialen Re-

⁵² Vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, S. 103.

⁵³ *Garijo-Guembe*, *Gemeinschaft der Heiligen*, S. 246.

⁵⁴ *Ebd.*

form des II. Vatikanums möglich sein wird, was beinhaltet: a. eine deutliche Abkehr von der überwiegend hierarchisch-juridischen Definition der Kirche, b. die Betonung des diensthaften Charakters dieses kirchlichen Amtes und alles Institutionellen in der Kirche, c. eine insgesamt noch deutlichere Wiederaufnahme der altkirchlichen *Communio-Ekklesiologie*. Mag der Bischof von Rom eine besondere Funktion in dieser *Communio* der Ortskirchen und der Bischöfe haben, für die orthodoxen Kirchen ist eine überzeugende Lösung nur in Sicht, wenn ohne jede Einschränkung feststeht, daß der Bischof von Rom die Bedeutung der *Communio* der Ortskirchen und die Bedeutung ihrer Bischöfe nicht eliminiert. Mit Y. Congar wäre mit Recht zu fordern: »Der Papst ist nicht Chef des Kollegiums der Bischöfe (*supra*), ohne diesem Kollegium anzugehören (*in*), und also ohne das ontologische Gesetz dieses Kollegiums zu befolgen. Dafür muß die juridische Perspektive überwunden und die Ontologie der Kommunion und der Bruderschaft, welche die der Kirche ist, betrachtet werden«⁵⁵. Ansätze dafür gibt es. So sind für die Orthodoxen »hochbedeutsame Weichenstellungen« seitens des II. Vatikanums durch jene Aussagen gegeben, in denen »das eigenständige bischöfliche Lehr- und Hirtenamt der Ostkirche in der sakramentalen Bischofsweihe gemäß der liturgischen Überlieferung verankert« ist. Man kann heute davon ausgehen, »daß die Rückbindung bischöflicher Amtsausübung an päpstliche Ernennung oder Zustimmung, als für die Legitimität und Kanonizität bedeutsam, nicht aber als unbedingt konstitutiv für das Bischofsamt zu gelten hat«⁵⁶. Freilich wird im Gegenzug dazu die katholische Theologie auf orthodoxer Seite ins Spiel bringen, was W. Kasper im Blick auf die trinitarische *Communio* angemahnt hatte, nämlich daß diese trinitarische *Communio* eine *hierarchische* sei und ihren Ursprung und ihre Quelle beim Vater habe.⁵⁷ Insgesamt deutet sich ein neuer, vielleicht sehr langer Weg dafür an, wie der Funktion des Bischofs von Rom zugunsten der *Communio* der Ortskirchen eine andere überzeugendere Konkretgestalt gegeben werden kann.

⁵⁵ Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, S. 198.

⁵⁶ H.-J. Schulz, *Katholisch-Orthodoxer Dialog* 1982. Die eine Kirche als Koinonia der Ortskirchen, *Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information* Nr. 22/23 (26. 5. 1982) 15.

⁵⁷ Vgl. Kirche als Sakrament der Einheit, *Internationale Katholische Zeitschrift* (Communio) 16 (1987) 7.

Die Bedeutung der »Ortskirche« in der lutherischen Ekklesiologie

Von Michael Plathow, Heidelberg

»Ortskirche« stellt im konziliaren Prozeß der Einigung der Kirchen seit der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi einen Terminus technicus ökumenischen Vordenkens und Vorarbeitens dar: »Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Ortskirchen (engl.: local churches) zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind«¹. Dieses Verständnis von »Ortskirche« findet seine Anfänge bereits auf der 3. Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi 1961, Sektion III, Nr. 2², das dann wieder in Uppsala 1968 in der Sektion I³ aufgegriffen wurde. Die Überlegungen zur »konziliaren Gemeinschaft« nach Nairobi 1975 richten ihr Augenmerk dann immer stärker auf die »Ortskirche«, und die Studie des Lutherischen Weltbundes und des Einheitssekretariats der römisch-katholischen Kirche »Einheit vor uns« zieht schließlich praktische und organisatorische Konsequenzen und unterbreitet konkrete Einigungsvorschläge. Denn —

¹ Bericht aus Nairobi 75, hg. H. Krüger, W. Müller-Römheld, Frankfurt 1976, Bericht der Sektion II, Nr. 3; der Bericht greift dabei den Bericht einer Arbeitstagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Salamanca über »Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung« (1973), A III, Anm. 1 auf, in: Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit, hg. R. Groscurth, Frankfurt 1974, S. 164: »Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (local churches) zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität, sie bekennen denselben apostolischen Glauben und erkennt daher die anderen als Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Geist geleitet werden. Wie die Vollversammlung in Neu-Delhi ausführte, gehören sie zusammen, weil sie die gleiche Taufe empfangen haben und das gleiche Heilige Abendmahl feiern; sie erkennen die Mitglieder und die geistlichen Ämter der anderen Gemeinden an. Sie sind eins in ihrem gemeinsamen Auftrag, das Evangelium von Christus in ihrer Verkündigung und in ihrem Dienst in der Welt und vor der Welt zu bekennen. Zu diesem Zweck ist jede Einzelgemeinde bestrebt, die angebahnten Beziehungen aufrechtzuerhalten und neue Beziehungen zu ihren Schwestergemeinden anzuknüpfen und diesen Beziehungen in konziliaren Zusammenkünften Ausdruck zu verleihen, wo immer die Erfüllung ihres gemeinsamen Auftrags dies erfordert«.

² Neu-Delhi 1961, hg. W. A. Visser 't Hooft, Stuttgart 1962, Sect. III, Nr. 2 (S. 130): »Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft«.

³ Bericht aus Uppsala 1968, hg. N. Goodall, Frankfurt 1968, Sect I (S. 14): »Die Vollversammlung von Neu-Delhi betont wirkungsvoll die Notwendigkeit, die Einheit »aller Christen an jedem Ort« zum Ausdruck zu bringen... So möchten wir der Betonung von »allen an jedem Ort« hier ein neues Verständnis der Einheit aller Christen an allen Orten hinzufügen. Das fordert die Kirchen an allen Orten zur Einsicht auf, daß sie zusammengehören und aufgerufen sind, gemeinsam zu handeln«.

und das ist die ekklesiologische Voraussetzung hierfür — in der »konziliaren Gemeinschaft« »erkennen sich die einzelnen ›Ortskirchen‹ gegenseitig als Glieder derselben Kirche Christi« an, »bekennen denselben apostolischen Glauben, haben volle Gemeinschaft miteinander in Taufe und Eucharistie, erkennen gegenseitig ihre Mitglieder und ihre geistlichen Ämter an und sind eins in Zeugnis und Dienst in und vor der Welt«⁴. Die »Ortskirche«, local church, oder — wie der Nairobi-Bericht noch übersetzt — die »Gemeinde« hat also für die »konziliare Gemeinschaft« der Kirchen im weltweiten Luthertum der Gegenwart grundlegende Bedeutung; das zeigt die jüngste Geschichte der Ökumene. Bedenkt man auf diesem Hintergrund die »Bedeutung der ›Ortskirche‹ in der lutherischen Ekklesiologie«, so stellt sich zunächst die Frage, ob der »Ortskirche« in der lutherischen Theologiegeschichte immer diese fundamentale Bedeutung zukam (1); es ist ferner nach der theologischen Bedeutung der »Ortskirche« bei M. Luther selbst zu fragen (2); schließlich ist die Bedeutung der »Ortskirche« in der lutherischen Ekklesiologie systematisch-theologisch zu entfalten (3).

I. Die »Ortskirche« im nachlutherischen Selbstverständnis und im römisch-katholischen Spiegelbild

Wer sich mit der Bedeutung der »Ortskirche« in der lutherischen Ekklesiologie beschäftigt, muß sich zunächst mit einem nicht unbegründeten Vorurteil auseinandersetzen, das immer wieder in evangelischen⁵ und römisch-katholischen⁶ Diskussions- und Forschungsbeiträgen kolportiert wird: der Individualismus, der in der theologischen Betonung des »sola fide«, des persönlichen Glaubens des einzelnen, begründet sei und durch die Einbindung des Gewissens eine fundamentalethische Grundsätzlichkeit erfährt. Der persönliche Heilsglaube und die Gewissensfreiheit und -gebundenheit des einzelnen aber lasse einer theologisch qualifizierten Heilswirklichkeit der Kirche, auch der »Ortskirche«, keinen Raum.

Es handelt sich um ein Vorurteil, das in der nachlutherischen Tradition seine nicht unberechtigte Verortung hat. Die innerreformatorischen Lehrstreitigkeiten bis zur Konkordienformel und die diffizil gegliederten dogmatischen Systeme der Orthodoxie beschrieben im Ringen um das richtig verstandene Rechtfertigungsgeschehen den auf den einzelnen bezogenen »ordo salutis« in der Lehre von der »gratia Spiritus S. applicatrice«. Wohl erfolgt die Entfaltung des »ordo salutis« bei den Vertretern der Früh-, Hoch- und Späthodoxie in verschiedenen akzentuierten Schritten, doch bleibt sie in der Grundstruktur gleichförmig im Empfang der Gnade. M. D. Hollaz ist es, der im »Examen theologicum acroamaticum« (1707) in ausschweifender Weise folgende Schritte nennt: *vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, justificatio, unio mystica cum Deo triuno, renovatio, conser-*

⁴ Einheit vor uns, Paderborn 1985, S. 19.

⁵ Vgl. hierzu u. a. K. Holl, Was verstand Luther unter Religion: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Tübingen 1923, S. 1 ff.

⁶ Vgl. die römisch-katholische Lutherinterpretation der Gegenwart u. a. J. Lortz, J. Hessen, St. Pförtner, A. Brandenburg, H. Fries, P. Manns.

vatio fidei et sanctitatis, glorificatio. Dabei bleibt das Heilswirken auf den einzelnen bezogen; die Kirche aber übt — bei Betonung der Kenntnis- und Erkenntnisebene des Glaubens — eine lehranstaltliche Funktion aus. Die Wirklichkeit des Rechtfertigungshandelns Gottes »sola gratia«, »propter Christum«, »per fidem« in Gemeinde und Kirche wurde ausgeblendet; man zog sich in das spirituelle Leben einer »unsichtbaren Kirche« oder in die bloß individuelle Frömmigkeit zurück.

Auch im Pietismus wurden persönliche Frömmigkeit und »Ortskirche« auseinanderdividiert und der Gläubigkeit des einzelnen in den »collegia pietatis« die eindeutige Priorität zuerkannt.

Seine Zuspitzung fand der protestantische Individualismus durch die naturrechtlich begründete Autonomievorstellung der Aufklärung; korrespondierend zum religiösen Subjektivismus wurde die Kirche als freier Vereinszusammenschluß gläubiger Einzelpersonen sekundär gefolgt⁷. Das aufklärerische Vereinsmodell verband sich auch mit dem romantischen Gemeinschaftsgedanken und mit der individualistischen Persönlichkeitsvorstellung zu einem kirchenfremden Gemeindeverständnis⁸, d.h. es führte zu einer Entfremdung von Kirche und »Ortskirche« im Protestantismus.

F. D. E. Schleiermacher war es, der in seine Vorstellung von der Geistgemeinschaft der Kirche den einzelnen Gläubigen, die »Ortskirche« und die Gesamtkirche einzubinden vermochte. Zur gleichen Zeit fand auch in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts die theologische Bedeutung der Kirche eine »Wiederentdeckung«⁹, denkt man an W. Löhe, F. C. Vilmar, Th. Klieforth, F. J. Stahl u. a.¹⁰.

Die Dialektische Theologie nach dem 1. Weltkrieg nahm schließlich mit der Konzentration auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und in seinem Wort auch die umfassende Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi wahr, was zusammen mit den ekklesiologischen Entwürfen K. Barths¹¹ und D. Bonhoeffers¹², mit dem Ringen um die Gestalt der evangelischen Kirche im Kirchenkampf und auch mit den ökumenischen Erfahrungen des II. Vaticanums und den Kontakten mit den orthodoxen Kirchen, wie sie sich in den Ekklesiologien E. Schlinks¹³, W. Pannenberg¹⁴, J. Moltmanns¹⁵ u. a. widerspiegeln, die Rede vom »Jahrhundert der Kirche«¹⁶ erneut aufkommen läßt.

⁷ Vgl. u. a. Chr. Möller, Gemeinde I: TRE 12, 316 ff.; H.-H. Groothoff, Individualismus, Individualität: EKL II, 314; W. Janke, Individualismus: TRE 16, S. 124 ff.

⁸ Chr. Möller, Gemeinde I: TRE 12, S. 323.

⁹ Vgl. E. Kinder, Der evangelische Glaube und die Kirche, Berlin 1958, S. 9 f.; O. Riecker, Die Wiederentdeckung der Kirche, Leipzig 1937.

¹⁰ Vgl. H. Fagerberg, Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, Uppsala 1952; A. Kimme, Luthers Auffassung von der Kirche und der Kirchenbegriff der lutherischen Erweckung des 19. Jahrhunderts: Koinonia. Arbeiten des ökumenischen Ausschusses der VELKD zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, Berlin 1957, S. 79 ff; ebenfalls: W. v. Loewenich, Luther und der Neuprotestantismus, Witten 1963, S. 318 ff.

¹¹ K. Barth, KD IV 1—3, § 62, § 67, § 72.

¹² D. Bonhoeffer, Sanctorum communio, München 1960.

¹³ E. Schlink, Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983.

¹⁴ W. Pannenberg, Thesen zur Theologie der Kirche, München 1970.

¹⁵ J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975.

¹⁶ O. Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche, Berlin 1927.

Im Hören auf Schrift und Bekenntnis wurde also gegenüber einem protestantischen Individualismus die Wirklichkeit der Kirche und »Ortskirche« in der neueren Kirchen- und Theologiegeschichte wiederentdeckt. Zugleich aber bestätigt sich der lutherische Individualismus und Subjektivismus als vorurteiliges Urteil, das seinen Legitimationsgrund zunächst nur aus den Defiziten der nachreformatorischen Kirchen- und Theologiegeschichte gewinnt.

Die These vom protestantischen Individualismus, der gerade auf die Betonung eines persönlichen Heilsglaubens, verbunden mit der Gewissensfreiheit des einzelnen, in der lutherischen Tradition zurückzuführen sei, zieht sich auch durch die römisch-katholische Lutherforschung der Neuzeit¹⁷.

Einen grundlegenden Wandel im römisch-katholischen Lutherverständnis, das über Generationen von der Polemik des Johannes Cochläus geprägt war, brachte J. Lortz zweibändige Geschichte der »Reformation in Deutschland«¹⁸. Er stellt die Mißstände im kirchlichen Leben der Vorreformation heraus und zeigt die Mitschuld der damaligen katholischen Kirche an der kirchentrennenden Wirkung der Reformation auf. Darüber hinaus aber ist — auch von K. Holl mitbeeinflusst — ein Grundgedanke für sein Lutherverständnis konstitutiv: »Luther ist von der Wurzel her subjektivistisch«¹⁹; seine Verwurzelung im spätmittelalterlichen Nominalismus, seine »Gewissensreligion«, sein individualistisches Glaubensverständnis verschlossen ihm die Sicht für die theologisch reflektierte Heilswirklichkeit der Kirche und für die Gestaltungsfragen des »ortskirchlichen« Lebens.

J. Hessen²⁰ erkannte in M. Luther die prophetische Einzelgestalt, den Charismatiker, der wohl nicht dem modernen Subjektivismus zuzurechnen ist, der aber auf dem Hintergrund seiner »Gewissensreligion« einem existentialistischen Verständnis Vorschub leistete.

Der Linie von J. Lortz folgt auch E. Iserloh²¹; er zeigt das spannungsvolle Verhältnis gerade des jungen Luther zum Nominalismus auf, was zugleich eine individualistische Tendenz einschließt.

Auch A. Brandenburg²² geht auf dieser Linie weiter, indem er in der Wort-Gottes-Theologie des jungen Luther existentialistische Anklänge entdeckt, die zu einem Zurückdrängen der theologischen Bedeutung von »Ortskirche« und Kirche führen.

St. Pfürtners²³ andererseits macht deutlich, daß Luthers Ringen um die Heilsgewißheit, d. h. um Gottes gnädige Zuwendung zum einzelnen Glaubenden, — in Entsprechung zu Thomas v. Aquins Verständnis von Hoffnungsgewißheit — gerade keine Explikation sei-

¹⁷ O. H. Pesch, Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung: LR 16, 1966, S. 392ff; G. Maron, Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen, Göttingen 1982.

¹⁸ J. Lortz, Reformation in Deutschland I u. II, Freiburg 1938/39, 1962.

¹⁹ Lortz, a. a. O., I, S. 162.

²⁰ J. Hessen, Luther in katholischer Sicht. Grundlegung eines ökumenischen Gesprächs, Bonn 1949.

²¹ E. Iserloh, Luthers Stellung in der theologischen Tradition: Wandlungen des Lutherbildes, Würzburg 1966, S. 15 ff.

²² A. Brandenburg, Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmvorlesung, Paderborn 1960.

²³ St. Pfürtners, Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung, Heidelberg 1961.

nes Subjektivismus sei, sondern dem auch römisch-katholischen Glauben vertraute Durchstehen und Hindurchgetragenwerden durch die Anfechtungen entspricht; dies aber geschieht eingebunden in die Gemeinde und Kirche. H. Fries²⁴, O. H. Pesch²⁵, P. Manns²⁶ gelangen in ihren Lutherforschungen zu ähnlichen Ergebnissen. Die noch heute wirkungsträchtige These von J. Lortz über den in Luthers theologischem Ansatz begründeten Subjektivismus erfuhr somit in der römisch-katholischen Lutherdeutung heute eine Abkehr.

Festzuhalten ist, daß das Vorurteil vom lutherischen Subjektivismus und Individualismus auf jeden Fall aus der nachlutherischen protestantischen Tradition den Nährboden erhielt. Ein in diesem Sinn von der Orthodoxie, Aufklärung und Pietismus geprägter Glaubenssubjektivismus aber vermag der »Ortskirche« — wie überhaupt der Kirche — keine eigenständige theologische Bedeutung abzugewinnen. Schlußfolgernd aus ihrem neuen Verständnis der Theologie M. Luthers kommen auch römisch-katholische Theologen der Gegenwart zu diesem Ergebnis. Nun wurde in der evangelischen Theologie der jüngsten Vergangenheit mit der Betonung der persönlichen Heilsgewißheit des Glaubenden auch die Heilswirklichkeit der Kirche bei M. Luther entdeckt. Auch wird von römisch-katholischen Lutherforschern die ekklesiologische Dimension in Luthers Rechtfertigungsglauben gesehen. Damit stellt sich die weiterführende Frage nach der Bedeutung der »Ortskirche« und ihrer theologischen Qualität bei M. Luther selbst. Der Blick soll aus allgemein bekannten Gründen getrennt auf die Schriften des frühen und des späten Luther gerichtet werden.

II. Die »Ortskirche« als »gemeine« bei M. Luther

1. Fragen wir nach der »Ortskirche« beim jungen Luther — Luther spricht von »gemeine« und »Gemeinschaft«, wie er auch im Neuen Testament »ekklesia« mit »Gemeinde« übersetzt²⁷, so haben wir als Grundschriften vor allem aus der Trilogie der Sermonen über die Sakramente von 1519 »Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen und wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften«²⁸ vor Augen sowie die Schrift an den Rat der Stadt Leisnig von 1523 »Daß ein christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift«²⁹ und das Sendschreiben an die Böhmen von 1523 »De instituendis ministris ecclesiae...«³⁰. Es handelt sich hier nicht um systemati-

²⁴ H. Fries, Das Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart: Wandlungen des Lutherbildes, Würzburg 1966, S. 159 ff.

²⁵ O. H. Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung bei M. Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1969.

²⁶ P. Manns, Fides absoluta — Fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Großen Galater-Kommentar: Reformata Reformanda I, FS H. Jedin, Münster 1965, S. 265 ff.

²⁷ Vgl. u. a. Mt 16,18; Apg 19,39 ff; 1 Kor 1,2; Gal 1,2.

²⁸ BoA I, S. 196 ff.

²⁹ WA 11, S. 408 ff.

³⁰ WA 12, S. 169 ff.

sche Entfaltungen von ekklesiologischen Themen, sondern um jeweils auf eine konkrete Situation eingehende Stellungnahmen zu Einzelfragen gemeindlichen Lebens.

In der zuerst genannten Abendmahlsschrift betont M. Luther auf dem Hintergrund des Rechtfertigungsgeschehens den Gemeinschaftscharakter der christlichen Versammlung durch die Predigt des Evangeliums³¹ und durch das Abendmahl, d. h. durch die »Einleibung mit Christus und allen Heiligen«³². Wohl weiß Luther um die vorgeordnete Bedeutung der Verkündigung des Wortes Gottes³³, doch wird die *communio*-Qualität der Heilszueignung im Herrenmahl besonders in diesem Sermon von 1519 entfaltet.

Im Abendmahl schenkt Gott seine Gnade und Barmherzigkeit dem, der nicht Barmherzigkeit und Gnade verdient. Christi Gerechtigkeit³⁴, d. h. sein Versöhnung wirkendes Leiden und Sterben am Kreuz, wird dem Glaubenden im »Wechsel«³⁵ zugeeignet und der Ungerechte in die Gemeinschaft mit Christus so »eingeleibt«³⁶, »daß Christi Leiden und Leben soll sein eigen sein«³⁷. Die Erlösungs- und Versöhnungstat Christi »extra nos pro nobis« wirkt durch den heiligen Geist »in nobis«, so daß die Glaubenden »gleichförmig«³⁸ mit Christus sind. Gleichförmigkeit mit Christus bedeutet Heilsgewißheit des einzelnen Glaubenden, der durch die Gemeinschaft mit Christus auch in der »*communio*« mit den anderen Glaubenden in der »gemeine« lebt. M. Luther hat die »gemeine« als Leidens-, Liebes- und Gebetsgemeinschaft³⁹ verstanden, die in Christus, dem »sacramentum« und »exemplum« — wie M. Luther in der Terminologie Augustins sagen kann⁴⁰ — ihren Lebensgrund hat. Als biblische Zeugnisse greift M. Luther hier 1 Kor 10,17; 1 Kor 12,25 ff. und Gal 6,2 auf; ganz im Sinn von Didache 9,4 und dem Euchologium des Bischofs Serapion von Thumis, 13,3 schreibt er weiter: »Dan zu gleych als auß vielen kornlin, zusammen gestossen, das brot gemacht wirt, uñ vieler korner leybe eyns brots leyb werden, daryn eyn iglich kornleyn seyn leyb und gestalt vorleuret, und den gemeynen leyb des brots an sich nympt. Desselben gleychen auch die weyn kornlyn, mit vorlust yhrer gestalt, werdē eyns gemeyn weyns uñ trācks leyb. Alßo sollen, uñ seyn wir auch, ßo wir diß sacramēt recht prauchen, Christus mit allen heyligen, durch seyne liebe, nympt unßer gestalt an, streit mit unß widder die sund, tod, uñ alles ubel davon wir yn lieb ent-

³¹ WA 11, S. 408,8f.: »Da bey aber soll man die Christlich gemeyne gewißlich erkennen: wo das lautter Evangelion gepredigt wirt«; ebenfalls: WA 12, S. 180,5 ff.: »Primum vero et summum omnium, in quo omnia pendent alia, est docere verbum dei. Nam verbo docemus, verbo consecramus, verbo ligamus et solvimus, verbo baptisamus, verbo sacrificamus, per verbum de omnibus iudicamus, ut cuicunque verbum cesserimus, huic plane nihil negare possumus, quod ad sacerdotem pertinet«.

³² BoA I, S. 197,20 ff.: »Alßo alle heyligen seyn Christi und der Kirchen glid, die eyn geystlich ewige gottis stadt ist, und wer, yn die selben stadt genommen wirt, der heyst, yn die gemeine der heyligen genommen, und mit Christus geystlichen corper: verleybet un seyn glyd gemacht«.

³³ Vgl. Anm. 31.

³⁴ BoA I, S. 199,24.

³⁵ BoA, a. a. O., S. 205,30.

³⁶ BoA, a. a. O., S. 197,27 ff. Vgl. P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh ³1972, S. 254 ff.

³⁷ BoA, a. a. O., S. 198,19.

³⁸ BoA, a. a. O., S. 203,11.

³⁹ BoA, a. a. O., S. 197,37; 199,13,31; 200,26; 203,38 ff.; 211,19 ff.

⁴⁰ BoA, a. a. O., S. 201,20; 200,9 ff.; 205,3 ff.; vgl. M. Plathow, Schuldübertragung oder Schuldübernahme. Stellvertretung als dogmatisch-ethisches Thema: ZkTh 104 (1984) 418 f.

zundet, nemen seyn gestalt, vorlassen unß auff seyn gerechtckheit, leben, und selickeit, und seyn alßo durch gemeynschafft seyner guter, unß unßers unglücks, eyn kuche, eyn brott, eyn leyb, eyn tranck, und ist alls gemeyn«⁴¹. So sind in der *Rechtfertigungstat* Jesu Christi die *Heilsgewißheit des einzelnen Glaubenden* mit der *Heilswirklichkeit der »Ortskirche«* verbunden.

Von einem Subjektivismus oder von einem individualistischen Kirchenverständnis, nach dem der freie Zusammenschluß von einzelnen Glaubenden die »Ortskirche« entstehen läßt, kann also bei M. Luther in den frühen Schriften keine Rede sein. Nach dieser grundlegenden Feststellung mögen in textorientierter Betrachtung weitere Strukturelemente der »Ortskirche« bei M. Luther aufgezeigt werden.

Die »communio« mit Christus und der Christen untereinander stellt das *allgemeine Priestertum* der »Ortskirche« dar⁴²; sie übt aufgrund der gemeinsamen Taufe und des Glaubens die allen Gemeindeglieder anvertrauten *Dienste* aus (officium ... omnibus Christianis commune⁴³) — u. zw. nicht nur als Recht, sondern als Gebot und *Auftrag Christi* (non modo iure, sed et praecepto et mandato⁴⁴): vor allem das ministerium verbi divini und weiter das baptisare, consecrare, ligare et solvere peccata, sacrificare, orare pro aliis und das iudicare et decernere de dogmatibus⁴⁵. In einer formalen Entsprechung zu den sieben Sakramenten der römisch-katholischen Kirche beschreibt M. Luther hier die Aufgaben und Dienste des einzelnen Christen und des allgemeinen Priestertums; Gabe und Auftrag Christi verbinden ohne Unterschied alle Glaubenden in der »gemeine«, die mit dem Auftrag auch das Recht hat, ja, die Pflicht, in Notzeiten⁴⁶, d. h. in Zeiten nicht-evangeliumsgemäßer Predigt, Lehre zu beurteilen und Pfarrer ein- und abzusetzen. »Sonst wo nicht solch nott da ist und fur handen sind, die recht und macht und gnad haben zu leren, soll keyn Bischoff yemand eynsetzen on der gemeyn wal, will und beruffen, sondern soll den erweleten und beruffen von der gemeyne bestettigen«⁴⁷. Die theologische Qualifizierung des allgemeinen Priestertums mit der die »gemeine« konstituierenden Bedeutung der »mandata« Christi erfährt hier die institutionellen Konsequenzen⁴⁸.

2. In den späteren Schriften M. Luthers über die »Ortskirche« — wir haben vor allem »Von den Konzilen und Kirchen« (1539) vor Augen — tritt der communio-Gedanke etwas zurück und auch das Für- und Miteinander der Glaubenden in der communio sanctorum⁴⁹. Demgegenüber dominiert die Frage, wo die Kirche lebt und welches die Kennzeichen der Kirche sind, in den theologischen Auseinandersetzungen mit den römisch-katholischen und spiritualistischen Gegnern; die Abendmahlsschriften wiederum konzentrieren sich auf das Thema der Realpräsenz.

⁴¹ BoA I, S. 202, 22 ff.

⁴² WA 12, S. 189, 9 ff.

⁴³ WA a. a. O., S. 180, 17 f.; 181, 18; 182, 22; 183, 30 f.; 184, 36; 185, 36; 186, 19 f., 190, 1 ff.

⁴⁴ WA, a. a. O., S. 181, 19 f.; 184, 8 ff.; 186, 25 f.; 189, 9 ff.

⁴⁵ WA, a. a. O., S. 180 ff.

⁴⁶ WA 11, 412, 27; 413, 6, 13.

⁴⁷ WA, a. a. O., S. 414, 11 ff.

⁴⁸ Vgl. die weiteren Entfaltungen: M. Plathow, *Lehre und Ordnung im Leben der Kirche heute*, Göttingen 1982, 173 ff.

⁴⁹ U. Kühn, *Kirche*, Gütersloh 1980, S. 23.

In »Von den Konzilen und Kirchen«⁵⁰ entfaltet M. Luther die *trinitarische Sicht der Kirche* unter eschatologischem Aspekt: »Aber Ecclesia sol heißen das heilig Christlich Volck, nicht allein zur Apostelzeit, die un lengst tod sind, sondern bis an der welt ende das also jmerdar auff erden in leben sey ein Christlich heilig Volck, in welchem Christus lebet, wirckt und regirt per redemptionem, durch gnade und vergebung der sunden. Und der Heilige geist per vivicationem & sanctificationem, durch teglich ausfegen der sunden und erneuerung des lebens, das wir nicht in sunden bleiben, sondern ein neu leben führen können und sollen in allerley guten wercken, und nicht in alten bösen wercken, wie die Zehen gebot oder die zwo tafeln Mosi forddern«⁵¹. »Volk Gottes« und »christlich Volk« gehören für M. Luther zusammen; sie bezeichnen ihm zutreffender als das »blinde Wort Kirche« den von Gott gewirkten Zusammenschluß der an Christus Glaubenden bei ihrem Weg auf den entgegenkommenden Herrn zu. »Christliches Volk« deutet zugleich hin auf die grundlegende Erlösungstat Christi für die Glieder seines Leibes, dessen Haupt er ist. Der Heilige Geist eignet die Heilstat Christi zu, indem er den Sünder immer neu in das Rechtfertigungsgeschehen hineinnimmt; er »beruft durchs Evangelium, erleuchtet mit seinen Gaben, heiligt und erhält im rechten Glauben, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben«⁵², die »gemeine der Heiligen«⁵³ erneuernd und zu Zeugnis und Dienst sendend. So beschreibt M. Luther in der Auslegung des 3. Artikels in den Katechismen die pneumatologische Dimension seines Kirchenverständnisses: durch das Evangelium führt der Heilige Geist Menschen in die »christliche gemeine« und »leibt« sie der »Communio sanctorum« ein, heiligt sie, erhält sie und sendet sie⁵⁴. Gegenüber der mehr »ontischen« Entfaltung des Kirchenverständnisses in »Von den Konzilen und Kirchen« nimmt M. Luther in den Katechismen — dem pädagogischen Interesse entsprechend — einen »noetischen« Zugang vor.

Die Kirche als das Volk Gottes, der Leib Christi, die Gemeinschaft der Heiligen bleibt ihrem Wesen nach vor den Augen *verborgen*. Als »populus spiritualis« und »verus populus Dei« — wie es in Apol CA VII heißt⁵⁵ —, eben als »regnum Christi«⁵⁶, das im Kampf mit dem »regnum diaboli« steht, ist sie nur dem Glauben zugänglich. Die »ecclesia proprie dicta«⁵⁷ erscheint immer vermischt, ein »corpus permixtum«⁵⁸; sie ist keine »civitas Platonica«⁵⁹. Zugleich ist die wahre Kirche erkennbar an den »notae ecclesiae«, eben den Wirkmittel der Kirche Jesu Christi; diese haben konstitutive Bedeutung für die »Ortskirche« und für die universale Kirche. M. Luther versteht die einzelne »Ortskirche« eingebunden in die weltweite Christenheit, wie er in der Auslegung des 3. Artikels in den Kate-

⁵⁰ WA 50, 509 ff.

⁵¹ WA, a. a. O., S. 625, 21 ff.

⁵² BSELK 512, S. 2 ff.

⁵³ A. a. O., S. 654, 11; 655, 45; 657, 11.

⁵⁴ A. a. O., S. 657, 36.

⁵⁵ A. a. O., S. 234, 29.

⁵⁶ BSELK, S. 237, 24 f.

⁵⁷ A. a. O., S. 238, 53; 240, 31.

⁵⁸ A. a. O., S. 234, 7 ff.

⁵⁹ A. a. O., S. 238, 18.

chismen u. a. zeigt. Die »Ortskirche« erweist sich als *Teil des Ganzen* und als Ganzes im Teil⁶⁰.

M. Luther bedenkt die »*notae ecclesiae*« vom zentralen Rechtfertigungsgeschehen her; sie stellen damit weniger Wesensmerkmale der Kirche als vielmehr ihre *Heilmittel* dar. In CA VII werden die reine Verkündigung des Wortes Gottes und die evangeliumsgemäße Verwaltung von Taufe und Abendmahl als konstitutive Heilmittel der »gemeine« genannt; als solche haben sie auch Kennzeichen- und Normcharakter. Mit der Anzahl der »*notae ecclesiae*« konnte M. Luther sehr frei verfahren⁶¹; immer aber haben die Predigt der *viva vox evangelii* und die Sakramente als *verba visibilia* vorrangige Bedeutung. Werden in der frühen Schrift an die Böhmen als »*mandata*« des allgemeinen Priestertums genannt: Verkündigung des Wortes Gottes, taufen, Abendmahl feiern und dann weiter binden und lösen der Sünden, fürbitten, opfern, urteilen über die Lehre und geistliche Fragen, so werden in der späteren Schrift »Von den Konzilen und Kirchen« folgende »Heiltümer« aufgezählt: das Wort Gottes, das Sakrament der Taufe und des Abendmahls und dann die Schlüsselgewalt, das Berufen von Dienern und die Ämter, das Gebet und die Nachfolge unter dem Kreuz. Dabei sind jeweils den zuerst genannten *drei fundamentalen Kennzeichen* die folgenden vier funktional zugeordnet⁶². Die Kennzeichen der Kirche haben als Heilmittel und Gnadengaben *konstituierende Bedeutung mit instituierenden Folgen* für die Gestalt der »Ortskirche« und für das Leben der »gemeine«. Durch das Wort Gottes als »*verbum audibile*« und »*verbum visibile*« verstanden, erfährt die »Ortskirche« ihre Wesensbestimmung als »*creatura verbi*« des dreieinen Gottes. Das Wort Gottes wirkt dabei als Predigt von Gesetz und Evangelium⁶³. Diese Zuordnung erweist sich als geschichtliche Folge im Leben des einzelnen und der christlichen »gemeine«, auch wenn dem Evangelium die sachliche Vorordnung zukommt. Wie der einzelne Glaubende als »*simul peccator et iustus*« sich durch die Predigt des Gesetzes als Sünder erkennt im Vorstrecken auf die Zusage des Evangeliums, so geht die »gemeine« als »*ecclesia semper reformanda*« in ihrem Kampf mit der falschen Kirche den Weg der endgültigen Vollendung entgegen; sie vernimmt, selbst »*corpus permixtum*«, den Bußruf und erfährt das Wort der Vergebung, der Stärkung und der Erneuerung durch den Heiligen Geist.

Nun trägt wohl die ganze »gemeine« des allgemeinen Priestertums die Verantwortung für die rechte Predigt und die evangeliumsgemäße Verwaltung der Sakramente; doch üben nicht alle in gleicher Weise diesen Auftrag in der Öffentlichkeit aus. In »Von den Konzilen und Kirchen« zählt M. Luther die *Ämter* zu den »Heiltümern« der Kirche; er nennt die »Bischöfe, Pfarrer oder Prediger«⁶⁴. Sie stehen im Dienst der fundamentalen Heilmittel

⁶⁰ A. a. O., S. 241, 27 ff.; 512, 5 f.; 657, 42 ff.

⁶¹ M. Luther spricht in »Ad librum eximii Magistri nostri Ambrosii Catharini Defensoris Silvestri Pietatis Acerrimi, responsio Martini Lutheri«, WA 7, 705 ff. von 3 Kennzeichen und in »Wider Hans Worst«, WA 51, 479 ff. von 11.

⁶² Vgl. H. Kunst (Hg.), Martin Luther und die Kirche, Stuttgart 1971, S. 154.

⁶³ Durch das ganze Werk M. Luthers zieht sich das Insistieren auf der Predigt von Gesetz und Evangelium: vgl. u. a. WA 36, 8 ff.; WA 45, 145 ff.; WA 391, 334 ff., 359 ff., 418 ff., 486 ff.; WA 30II, 428 ff. Dazu auch: Althaus, Die Theologie, S. 118 ff.; G. Ebeling, Lutherstudien III, Tübingen 1985, S. 466 ff.; G. Ebeling, Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zur theologischen Urteilskraft: ZThK 85 (1988) 219 ff., bes. 244 f.

⁶⁴ WA 50, S. 633, 1.

und üben ihre Funktionen aus als getaufte Glieder des allgemeinen Priestertums im Auftrag Christi, indem sie von der »Ortskirche« dazu eingesetzt und bestätigt werden. Charisma und Amt bedingen einander durch den Auftrag Christi und der Kirche; personal und gemeinschaftlich üben »Amt« und »gemeine« diese Dienste aus. Das gilt sowohl für die Predigt des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium, wie auch für die diesem zugeordnete Ausübung der »Schlüsselgewalt«⁶⁵ in der Beichte und für die Beurteilung der Lehre⁶⁶ in der »Ortskirche«. M. Luther hebt mit Nachdruck die Verantwortung für die Lehrgewalt in der »gemeine« hervor; er schließt »nicht aus, daß die wahre Lehre in concreto ständig von der falschen Lehre bedrängt wird, so wie die wahre Kirche unter der falschen Kirche zu leiden hat«⁶⁷. Die wahre Kirche aber lebt dort, wo das Wort Gottes evangeliumsgemäß gelehrt wird und wo es »rechte Prediger« gibt, die die Rechtfertigung des Sünders »sola gratia«, »propter Christum«, »per fidem« verkündigen.

M. Luther unterscheidet hier zwischen den *Bereichen der Verkündigung* und Lehre einerseits und den *ethischen Lebensfeldern* andererseits; in »Von den Konzilen und Kirchen« trennt er zwischen der ersten und der zweiten Tafel der 10 Gebote, wobei die erste Tafel der zweiten vorgeordnet ist, wie der Glaube der Liebe, da es zum Wesen des Glaubens gehört, Früchte der Liebe hervorzubringen. Folglich kennt M. Luther in der eben genannten Schrift auch die »äußerlichen Zeichen«, daran man die »heilige christliche Kirche erkennt, nämlich, daß uns der Heilige Geist auch nach der zweiten Tafel Mose heiligt«⁶⁸. Solche »äußerlichen Zeichen« sind freilich nicht so zuverlässig wie die beschriebenen »Heiltümer« oder »Heiligungsmittel«; denn auch die Nichtchristen bringen als ethisch verantwortliche Personen gute Werke hervor. »Hie aber der Heilige Geist ist, der das hertz heiligt und solche frucht aus guten, feinen hertzen bringet, wie Christus sagt in der Parabel Math. 13«⁶⁹. M. Luther hat hier den individualetischen Bereich vor Augen: Ehe, Familie, zwischenmenschliche Beziehungen, Obrigkeit usw., aber auch die gesellschaftsdiakonischen Aufgaben in der Welt: die Ausbildung in Schulen⁷⁰, die Gerichtsbarkeit⁷¹, gerechtes, d. h. Wucher freies Wirtschaftsleben⁷², Freiheit für den christlichen Glauben⁷³, die Verantwortung des Christen in Beruf⁷⁴ und Amt⁷⁵. Damit will M. Luther nicht erneut eine weltliche Gewaltausübung der Kirche befürworten. Vielmehr geht es seinem Ansatz und seiner Intention nach um einen Dienst an der Gesellschaft,

⁶⁵ Vgl. Von den Schlüsseln (1530): WA 30II, S. 428 ff.; dazu: M. Plathow, Lehre und Ordnung im Leben der Kirche heute. Göttingen 1982, S. 269 ff.

⁶⁶ Vgl. WA 11, S. 408 ff u. CA XXVIII.

⁶⁷ Kühn, Kirche, S. 33.

⁶⁸ WA 50, S. 643, 5 ff.

⁶⁹ WA 50, S. 643, 31 ff.

⁷⁰ Kühn, Kirche, S. 35 f.

⁷¹ An die Ratsherrn aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen (1524): WA 15, S. 27 ff.; vgl. auch WA 30II, S. 507 ff.

⁷² WA 55II, 1, S. 108, 16; WA 19, S. 631, 12; WA 37, S. 157, 22; dazu H. D. Beyer, Glaube und Recht im Denken Luthers: LJ 17 (1935) 56 ff.

⁷³ WA 6, S. 3 ff., 36 ff.; WA 15, S. 293 ff.; WA 51, S. 331 ff.

⁷⁴ WA 51, S. 234, 18; WA 51, S. 238, 11.

⁷⁵ WA 10I, 2, S. 306, 17; WA 10I, 2, S. 308, 67; WA 32, S. 495, 29; dazu: P. Althaus, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, S. 43 ff.

wonach die Kirche die im weltlichen Bereich tätigen Christen in ihrem Gewissen vor Gott und zur Wahrnehmung ihres Auftrags, dessen konkrete Maßnahmen durch die Vernunft entschieden werden, in der Verantwortung der Liebe zu rufen hat⁷⁶. Vorstellungen von der »Eigengesetzlichkeit« in Luthers Ethik eintragen zu wollen, trifft also nicht; M. Luther erkennt den Dienst der Christen in der Welt.

Versucht man zusammenfassende Schlußfolgerungen aus der textorientierten Betrachtung zu ziehen, so erfährt die »Ortskirche« bei M. Luther vom Rechtfertigungsgeschehen, wie es in »Wort und Sakrament« den Glaubenden durch den Heiligen Geist zugeeignet wird, als Heilswirklichkeit ihre theologische Qualität und institutionelle Gestaltung. Im einzelnen kristallisieren sich folgende Strukturelemente für die Bedeutung der »Ortskirche« heraus: 1. Die grundlegende Bedeutung des Rechtfertigungsgeschehens; 2. das Wirken des dreieinen Gottes als Quellgrund der Heilswirklichkeit der »Ortskirche«; 3. »Wort und Sakrament« als Konstitutiva, mandata und notae der »Ortskirche«; 4. Die Verbundenheit und Unterschiedenheit von »sichtbarer« und »unsichtbarer« Kirche in der eschatologischen Kampfsituation der »Ortskirche«; 5. Die instituierende Bedeutung der Heilmittel für die »äußere Gestalt« der »Ortskirche«; 6. Die Sendung und der Dienst der »Ortskirche« in der Welt; 7. Das Bekenntnis der Einheit der Kirche.

III. Die Bedeutung der »Ortskirche« in der lutherischen Ekklesiologie

Auf der Grundlage und mit Hilfe dieser bei M. Luther festgestellten Strukturelemente kann nun eine systematisch-theologische Entfaltung der Bedeutung der »Ortskirche« in der lutherischen Ekklesiologie vorgenommen werden.

1. Den Ausgangspunkt bildet entsprechend dem evangelischen Schriftprinzip das biblische Zeugnis von der *Heilserkenntnis im Rechtfertigungsglauben*; in der Disputation über Röm 3,28 erklärte M. Luther: »Der Artikel der Rechtfertigung ist der Meister und Fürst über alle Arten von Lehre und über die ganze Kirche«⁷⁷, wie auch der »homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator« das eigentliche Thema der Theologie darstellt.⁷⁸ Beim Rechtfertigungsglauben geht es um die Gewißheit des Heils für den Sünder durch die Gnade Gottes im Christusevangelium (Röm 1,17; 3,28 u. a.). Die Rechtfertigung »sola gratia«, »propter Christum«, »per fidem« wird geschenkt im »Raum« der »Ortskirche«, die damit im eigentlichen Sinn durch Gottes Heilshandeln konstituiert ist. Im »Raum« der »Ortskirche« erkennt der Glaubende »die persönliche Heilsexistenz wie auch die »Heilswirklichkeit« der Kirche von dem grundlegenden Christusevangelium schöpferisch und normativ umgriffen«⁷⁹. Den Erkenntnisgrund für das Nachdenken über die lutherische Ekklesiologie bildet also der Glaube; den Realgrund der Kirche stellt das Christusevangelium dar mit seiner konstituierenden und normierenden Kraft. Von diesem Hintergrund her wird deutlich, daß die »Ortskirche« in der lutherischen Ekklesiologie eine

⁷⁶ Vgl. WA, a. a. O., S. 75 II, 153 f.

⁷⁷ WA 391, S. 205; vgl. Ebeling, Lutherstudien III, S. 223 ff., 258 ff.

⁷⁸ WA 40II, S. 327, 11 ff.; vgl. G. Ebeling, *cognitio dei et hominis: Lutherstudien I*, Tübingen 1971, S. 221 ff.

⁷⁹ E. Kinder, *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlin 1958, S. 64.

Heilswirklichkeit darstellt. Sie begründet sich nicht selbst durch einen freien Zusammenschluß der einzelnen Glaubenden«, sondern bildet gegen individualistische und subjektivistische, wie auch gegen spiritualistische und doketische Tendenzen einen im Christusevangelium gründenden »Raum« der Heilswirklichkeit. Der Kirche eignet damit nicht die Subjektqualität des Heils, wenn ihr auch, zugeordnet auf die Heils- und Gnadengaben, der Charakter des Heilmittels zukommt.

2. *Subjekt* der Heilswirklichkeit der »Ortskirche« ist allein *der dreieine Gott*, der durch sein Wirken ihr Wesen als Volk Gottes (1 Petr 2,9), als der Leib, dessen Haupt Christus ist (1 Kor 12,12 ff.; Eph 5,23 u. a.) und als die Gemeinschaft des Heiligen Geistes (2 Kor 13,13) bestimmt sein läßt. Denn das Geheimnis des dreieinen Gottes hat sich in der Menschwerdung Jesu Christi bis zur Selbstpreisgabe am Kreuz zum Heil der Sünder offenbart und schenkt sich je neu durch den Heiligen Geist den einzelnen Glaubenden im »Raum« der Kirche. Auch die Heilswirklichkeit der Kirche, wie sie in der geschichtlichen »Ortskirche« ihre Gestalt findet, hat damit Teil an der inkarnatorischen Deszendenzstruktur der trinitarischen Kreuzestheologie M. Luthers⁸⁰.

Die trinitarische Wesensbestimmung der »Ortskirche« schließt intentional die eschatologische Verwiesenheit ein (Hebr 13,14). Wie der im Glauben Gerechtfertigte, »simul peccator et iustus«, auf die ihn durch das Gericht tragende Gnade Gottes angewiesen bleibt, so geht auch das von Gott durch Anfechtungen und Kämpfe erhaltene Volk Gottes als »ecclesia semper reformanda« der Vollendung durch Gottes Gericht und Gnade entgegen (2 Kor 11,15; Phil 3,19; Röm 2,16), verbunden mit Christus, dem eschatologischen Heilsbringer, und beschenkt vom Heiligen Geist, der ihr Neuschöpfer und Vorschub der Hoffnung wird.

Kirche Christi und »Ortskirche« sind somit durch diese eschatologische Qualifizierung herausgerufen aus der Welt und zugleich als geschichtliche Größe hineingesandt in die Welt.⁸¹ Weder existiert sie in Selbstgenügsamkeit in sich, noch geht sie auf in Anpassung an die Welt. Die »Ortskirche« lebt so in der Welt, aber nicht von der Welt, in Auseinandersetzung mit der Welt und gesandt in die Welt; denn die Welt wird trotz ihrer Ablehnung Gottes dennoch von ihrem Schöpfer erhalten gegen die Macht der Sünde, des Bösen und des Todes, damit die Kirche ihr die Erlösung in Jesus Christus verkündigt und ihrer Vollendung in der Neuschöpfung entgegenführt.

3. Die »Ortskirche« erfüllt ihren Auftrag durch die *Heilmittel*, die sich in der reinen Verkündigung des Wortes Gottes und in der evangeliumsgemäßen Verwaltung der Sakramente verdichten. »Wort und Sakrament« erweisen sich als Konstitutiva der »Ortskirche« selbst, aber auch als Auftrag Christi an die »Ortskirche«. Als Konstitutiva und »mandata« stellen sie auch die Kennzeichen, die »notae«, der Kirche Jesu Christi dar. In der Bestimmung der Anzahl der Heilmittel der Kirche war M. Luther sehr offen; immer jedoch sind den fundamentalen Gnadenmitteln — Predigt des Wortes Gottes, Taufe und Abendmahl — die anderen Kennzeichen funktional und dienend beigeordnet. In dieser Bindung an

⁸⁰ M. Plathow, *Heiliger Geist. Hoffnung der Schwachen*, Hannover 1985, 47 ff.; vgl. auch: M. Beyer, *Luthers Ekklesiologie*, in: H. Junghans (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546*, Bd. 1, Göttingen 1983, S. 93 ff.; F.-W. Kantzenbach, *Strukturen in der Ekklesiologie des älteren Luther*, *LJ* 35 (1968) 48 ff.

⁸¹ Vgl. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, S. 554 ff.

die Konstitutionselemente des Wortes Gottes, als »verbum audibile« und »visibile« verstanden, haben sie für die Kirche, eben für die »creatura verbi divini«,stituierende Bedeutung, wie Punkt 5 näher beschreibt. Auch die Früchte des Glaubens, die der Heilige Geist durch »Wort und Sakrament« wirkt, stellen »äußere« — freilich nicht eindeutige — Zeichen der »Ortskirche« dar, denn der Glaube impliziert Ant-Worten im »Reden und Tun«, ja, er drängt auf sie und ihre soziale Verdichtung zu, wie Punkt 6 ausführt. »Wort und Glaube« gehören also in der »Ortskirche« als »creatura verbi divini« und als »Glaubensgemeinschaft«, die Früchte der Liebe bringt, zusammen.

Das Wort Gottes findet dabei seine Gestalt im zur Umkehr rufenden und mahnenden Gesetzeswort und, dieses intentional umfassend, im Wort des Evangeliums, in dem der lebendige Christus gegenwärtig durch den Heiligen Geist die Gnade Gottes je neu schenkt. »Gesetz und Evangelium« weisen die Grundform der Predigt und der Beichte auf und, diesen zugeordnet, der Lehrverantwortung und der Kirchenzucht⁸². Bei all diesen Aufgaben geht es um das Heil des Menschen in seiner präsentisch- und futurisch-eschatologischen Dimension auf dem Hintergrund der heilsgeschichtlichen Folge im Leben des einzelnen Glaubenden und der ganzen Kirche. So prägt der eschatologische Sog das Leben der »Ortskirche« in der lutherischen Ekklesiologie.

4. Die »Ortskirche« wird also als Volk Gottes, Leib Christi und Gemeinschaft der Heiligen vom dreieinen Gott durch die Heilmittel »Wort und Sakrament« gewirkt. Sie bleibt dabei ihrem Wesen nach »unsichtbar«; denn sie vereint in sich die wahrhaft Glaubenden mit denen, die den »Schatz« der Taufe nicht annehmen und nicht aus dem Geschenk der Taufe leben und nicht die Gemeinschaft des Abendmahls für sich gelten lassen. So lebt auch die »Ortskirche« noch in der Spannung, Auseinandersetzung und im Kampf mit dem eigenen Unglauben und mit den Mächten des Unglaubens, des Bösen und des Todes, auch wenn diese in Christi Auferstehung schon überwunden sind (1 Kor 15,20 ff.)⁸³. Es handelt sich um den eschatologischen Kampf zwischen Glaube und Unglaube, »wahrer« und »falscher« Kirche bis zur endgültigen Vollendung.

Die »wahre« Kirche stellt weder im doketischen Sinn ein ekklesiologisches Ideal platonischer Provenienz dar, noch erweist sie sich als spirituelle Größe idealistischer Herkunft oder als fideistische Erscheinung blutleerer Gedankenkonstruktion. »Unsichtbare« und »sichtbare« Kirche sind vielmehr miteinander verbunden. Jegliche »Differenztheorie«⁸⁴ hat in der lutherischen Ekklesiologie von M. Luthers ganzheitlichem Denkansatz her keinen Ort, wenn sie auch immer wieder in der Theologiegeschichte vertreten worden ist.⁸⁵

Gerade in M. Luthers trinitarischer Kreuzestheologie, konzentriert im Kreuz Christi als Real- und Erkenntnisgrund des Glaubens an das Heilswirken des dreieinen Gottes im Rechtfertigungsgeschehen, erhält das mit der Kondeszendenzstruktur verbundene ganzheitliche Denken die Grundlegung. Sich seiner Macht und Herrlichkeit entäußernd wirkt der dreieine Gott verborgen in der Schwachheit des Kreuzes Christi das Heil für die Sün-

⁸² Vgl. Plathow, *Lehre und Ordnung*, S. 273 ff., 289 ff.

⁸³ G. Aulén, Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens: *ZStH* 9 (1931) 501 ff.

⁸⁴ Plathow, *Lehre und Ordnung*, S. 151 ff.

⁸⁵ Plathow, a. a. O., S. 207 ff.; vgl. ferner: A. Ritschl, Über die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche: *Gesammelte Aufsätze*, Freiburg u. Leipzig 1893, S. 270 ff.; E. Rietschel, Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther: *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* 50, Nr. 154, S. 75 ff.

der (1 Kor 1,18 ff.), wie die Auferstehung Jesu Christi als Überwindung der Macht der Sünde, des Bösen und des Todes offenbar macht. So wirkt Gott auch verborgen in, mit und unter menschlichen Wörtern durch den Heiligen Geist gegenwärtig das Heil und schenkt verborgen in, mit und unter den sichtbaren Elementen seine Gnade in den Sakramenten. So schafft, erhält und leitet der dreieine Gott verborgen in, mit und unter der »sichtbaren« Kirche die »unsichtbare« Kirche der wahrhaft Glaubenden. Der christliche Glaube als zuversichtliches Wissen von dem, das man nicht sieht, ist dessen gewiß (Hebr 11,1). In einer »ecclesiologia crucis« findet das lutherische Verständnis der »Ortskirche« folglich seine eigentliche Deutung. Die »Ortskirche« lebt immer auch als »Kreuzgemeinde« in der eschatologischen Bewegung durch Anfechtungen, Kampf und Leid auf den entgegenkommenden Herrn zu.

5. Die »materialen« Konstitutionselemente »Wort und Sakrament« instituieren die »innere« Gestalt der »Ortskirche« als *communio*, u. zw. als Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit der Stellvertretung als »Lebensprinzip«⁸⁶. Die exklusive Stellvertretungstat Jesu Christi am Kreuz »extra nos pro nobis« gilt als der Quellgrund und die unumkehrbare Voraussetzung für das inklusive stellvertretende Eintreten der Glaubenden im Miteinander und Füreinander durch den Heiligen Geist »in nobis« nach 1 Kor 10,17; 12,25 ff. und Gal 6,2. Das stellvertretende Handeln in der Gemeinschaft der »Ortskirche« konkretisiert sich dabei im Fürsein für den anderen, in der Fürbitte und in der gegenseitigen Sündenvergebung. So tritt das Lebensprinzip in Erscheinung in »äußeren« Zeichen, die ihre Eindeutigkeit allerdings erst durch die Zuordnung zu den fundamentalen Kennzeichen »Wort und Sakrament« erfahren.

Die konstitutive Funktion von »Wort und Sakrament« für die »innere« Gestalt der Heilswirklichkeit der »Ortskirche« hat instituierende Bedeutung für die »äußere« Gestalt. Diese zeigt sich in der Sozialität des allgemeinen Priestertums mit seinen mannigfaltigen einzelnen Charismen, in die das Amt als »formales« Konstitutionselement eingebettet ist. In, inmitten der »gemeine« als »Ortskirche«, aber auch gegenüber der »Ortskirche« als »gemeine« tut der zur öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung berufene Amtsträger seinen Dienst. Er tut ihn im apostolischen Auftrag des lebendigen Christus personal, kollegial und gemeinschaftlich mit den anderen Diensten in der Gemeinde. Durch die Taufe ist der Amtsträger mit allen Getauften in den apostolischen Dienst gemeinschaftlich berufen; durch die Ordination wird er vom lebendigen Christus durch die Kirche unter Zusage des Heiligen Geistes bei der Handauflegung aufgrund der Wahl durch die »Ortskirche« zum öffentlichen Dienst ordiniert. Diesen Dienst tut er in persönlicher Verantwortung vor Gott in und inmitten der »gemeine«. In dieser wechselseitigen Beziehung von »Ortskirche« und Amtsträger ist das Amt von Gott eingesetzt, zu dem der hierfür Qualifizierte und von der »gemeine« Gewählte durch die Ordination, die nach Apol CA XIII,11 f. »sakramentalen« Charakter hat, berufen wird. Mit der ganzen »Ortskirche« steht der ordinierte Pfarrer folglich in der apostolischen Tradition der Kirche, die damit auch die presbyterale Sukzession umfaßt⁸⁷.

⁸⁶ Vgl. D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, München 31960, S. 98, 139.

⁸⁷ Vgl. E. Schlink, *Die apostolische Sukzession: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961, S. 192.

Mit diesen knappen Bemerkungen zum lutherischen Amtsverständnis sind verschiedene Aspekte angedeutet, die in den bilateralen und multilateralen Gesprächen der Ökumene eine theologische Klärung gefunden haben oder noch finden müssen⁸⁸. Diestituierende Bedeutung der »materialen« Konstitutionselemente bezieht sich aber nicht nur auf das »formale« Konstitutionselement des ordinierten Amtes, sondern ebenso auf die presbyteral-laikalen Mitwirkungs- und Verantwortungsmöglichkeiten des allgemeinen Priestertums der »Ortskirche«⁸⁹.

Angemerkt sei, daß die Entfaltung eines »dreifachen Amtes« in der lutherischen Ekklesiologie noch auf seine gültige theologische Durchdringung wartet; die Überlegungen zum Diakonat stehen mehr in den Anfängen; das Bischofsamt, als pastor pastorum verstanden, erfährt keine besondere Begründung im göttlichen Recht, sondern stellt als Amt der regionalen Kircheneinheit eine Institution menschlichen Kirchenrechts dar; auch der Bischof ist entsprechend dem neutestamentlichen Episkopus Pfarrer und der Pfarrer der »Ortskirche« Episkopus.

Der so strukturierten institutionellen Gestalt der »Ortskirche« ist keine Heilsqualität eigen; allein dienende Funktion für das Heilswirken des Christusevangeliums in der »Ortskirche« hat sie mit dem Ziel der Liebe und des Friedens.

6. »Wort und Sakrament« begründen als Heilmittel der »Ortskirche« auch das ethische Verhalten der Glaubenden und die *ethische Verantwortung* der »Ortskirche« in der Welt. Der Glaube bringt Früchte der Liebe im individual- und sozialetischen Feld. Gesandt in die Welt, tut die »Ortskirche« den Dienst an den Not leidenden einzelnen und an den Stummen, die ihren Mund nicht wirkungsvoll zu öffnen vermögen; sie ist ebenfalls zum Dienst an der Gesellschaft gerufen für »Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung« mit den konkreten Aufgaben, die hierin eingeschlossen sind. Indem die »Ortskirche« die im weltlichen Bereich tätigen Christen in ihrem Gewissen vor Gott und in ihrem Beruf, dessen konkrete Wahrnehmung durch die Vernunft entschieden wird, zur Verantwortung in der Liebe ruft und selbst ihre Stimme vom Auftrag Christi her erhebt und ins Sichtbare, Soziale und Politische verdichtet, tut sie den Dienst der Verantwortung in der Welt. Gott selbst ist es, der die Welt, seine Schöpfung, trotz ihres Abfalls von ihm erhält, um sie der Erlösung entgegen zu führen; die Christen, aber auch die »Ortskirche« und die Kirchen wirken hier als Mitwirkende, als »cooperatores« und als Mandatare verantwortlich mit⁹⁰. Die Welt und ihre Institutionen sind also nicht von der »Eigengesetzlichkeit« bestimmt, vielmehr werden sie von Gott unter Mitwirken der geschöpflichen Mandatare und der »Ortskirchen« und der Gesamtkirche erhalten und regiert zum Wohl der Menschen gegen die destruktiven Mächte der Sünde, des Bösen und des Todes.

7. Die *Einheit* der Kirche wird zusammen mit der »heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« im Nizäno-Konstantinopolitanum (381), das zur Bekenntnisgrundlage der lutherischen Ekklesiologie gehört, von der »Ortskirche« mit allen christlichen Kirchen bekannt. Es handelt sich um das Bekenntnis der gottesdienstlichen »gemeine« an allen Orten (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1 und Apg 9,3 u. a.), das als Antwort auf das Heilswirken des dreieinen

⁸⁸ Vgl. das Lima-Dokument: Taufe, Eucharistie und Amt; Das geistliche Amt in der Kirche, Frankfurt 1981.

⁸⁹ Vgl. M. Plathow, Die römisch-katholische Stellungnahme zum Lima-Dokument aus evangelischer Sicht. Vortrag am 6.2.1988 in der FEST - Heidelberg (Manuskript).

⁹⁰ Vgl. M. Plathow, Das Problem des concursus divinus, Göttingen 1976, S.36 ff., 193 ff.

Gottes im Lobopfer des Glaubens Gott dargebracht wird nicht im Blick auf das eigene einende, heiligende und katholisierende Tun der »Ortskirche« und ihrer Glieder, sondern allein im Blick auf das Handeln Gottes, der in Jesus Christus durch den Heiligen Geist die Einheit schon geschenkt hat, seine Kirche geheiligt hat und ihre weltweite Katholizität gewirkt hat. Gabe und Aufgabe stellen diese bekennenden Zusagen an die Kirche dar⁹¹ und damit auch den immer neuen Bußruf an die »Ortskirche« als »ecclesia semper reformanda«.

Die Eigenschaften der Kirche Jesu Christi sind durch die paränetische Grundstruktur, aber auch durch ihre inhaltliche Intention miteinander verbunden; sie gründen nämlich in der Apostolizität der Kirche, hier liegt ihr Quellgrund. Es ist ja das apostolische Christusevangelium, das die »eine, heilige, katholische Kirche« wirkt und dem Maßstab- und Normcharakter für die »Ortskirche« als »creatura verbi divini« eigen ist durch die Zeiten. Weil aber das apostolische Christusevangelium durch die reine Predigt des Wortes Gottes und die richtige Verwaltung der Sakramente zugeeignet wird, reichen diese Kennzeichen auch für die Einheit der »Ortskirche« und der Kirche Jesu Christi an allen Orten aus: »es ist genug, satis est« (CA VII) gilt als notwendige und hinreichende Bedingung der Einheit. In dieser Einheit ist die »Ortskirche« als Keim der Gesamtkirche, nicht etwa als bloße Ableitung, mit allen »Ortskirchen« verbunden durch die »konziliare Gemeinschaft« »völlig verpflichteter Gemeinden«: durch das Bekenntnis des apostolischen Glaubens als Antwort auf das Wort Gottes, durch die Taufe, durch die noch erbetene Abendmahlsgemeinschaft und die gegenseitige Anerkennung der Ämter, durch den »Auftrag, das Evangelium von Christus in ihrer Verkündigung und in Ihrem Dienst in der Welt und vor der Welt zu kennen«⁹².

Überblickt man die Entfaltung zur »Ortskirche« in der lutherischen Ekklesiologie nach den Strukturelementen, wie sie sich von M. Luther und vor allem von den biblischen Zeugnissen her ergeben, so wird die Kompatibilität mit den Beschreibungsgesichtspunkten der »Ortskirche« auf der Weltkirchenkonferenz in Nairobi 1975 augenfällig. Man kann den berechtigten Schluß ziehen, daß sich das lutherische Verständnis von der »Ortskirche« in hohem Maße in den ökumenischen Arbeitsergebnissen zur »Ortskirche« niederschlägt. Darüber hinaus werden auch die besonderen Akzente deutlich, die die Bedeutung der »Ortskirche« in der lutherischen Ekklesiologie prägen: die Heilserkenntnis im Rechtfertigungsglauben; die eschatologische »Kampf«-situation der »Ortskirche« in einer »ecclesio-logia crucis«; die »communio«-Struktur der »Ortskirche«; die personale, kollektive und gemeinschaftliche Form der Leitung der »Ortskirche« durch das ordinierte Amt, das allgemeine Priestertum und die presbyteral-laikalen Verantwortungsgremien; die »Ortskirche« als »Keim« der Gesamtkirche; die notwendige und hinreichende Bedingung für die Einheit der Kirche in den konstitutiven Heilmitteln: die reine Predigt des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium und die richtige Verwaltung der Sakramente.

In den weiteren ökumenischen Gesprächen über die Kirche, über das dreifache Amt, über Schrift und Tradition werden diese Gesichtspunkte immer wieder zur Sprache zu bringen sein.

⁹¹ Vgl. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, S. 585 ff.

⁹² Bericht aus Nairobi 75, hg. H. Krüger, W. Müller-Römheld, Frankfurt 1971, S. 26.

Rezensionen

André Borrely - Max Eutizi, *L'Oecuménisme spirituel, (Perspective Orthodoxe, 8)*
Genf: Labor et fides 1988, 250 S.

Die von Chr. Yannaras geleitete Reihe »Perspective Orthodoxe« erreicht durch den jetzigen Band ihre achte Veröffentlichung. Wohlbekannte orthodoxe Theologen wenden sich durch die Vermittlung der obengenannten Reihe an die christliche Welt, um den orthodoxen Standpunkt der gegenwärtigen geistlichen Fragen darzustellen. Das Buch von A. Borrely und M. Eutizi, zwei im Westen lebenden Orthodoxen, gliedert sich in die Tendenz der Reihe ein und nimmt sich der gegenwärtigen Frage der Wiederherstellung der christlichen Einheit an. Es ist nicht die erste Veröffentlichung des orthodoxen Priesters und Professors der Philosophie A. Borrely. Er stellt sich als ein leidenschaftlicher Verfasser geistlicher Fragen des zeitgenössischen Christen vor in *L'homme transfiguré* und *La vision chrétienne de l'homme*, zwei früheren Publikationen. *L'Oecuménisme spirituel* hat als Ausgangspunkt die allgemeine Tendenz der ökumenischen Bewegung, die Einheit der Kirche Christi wiederherzustellen. Die Autoren stellen die Bemühungen der zwei- und mehrseitigen interkonfessionellen Begegnungen und die Ereignisse einiger gemeinsamer Communiqués dar. Sie betonen schon in der Einleitung (S. 9–49) die Rolle der Orthodoxen Kirche in der ökumenischen Bewegung, wie auch die Tatsache, daß die Einheit nicht die Vielfalt annulliert, sondern die doctrinale Minimisierung ausschließt. Das Vorbild der christlichen Einheit bleibt für die Orthodoxen die Heilige Dreifaltigkeit. Die Schwierigkeit des ökumenischen Dialogs besteht auch in der Tatsache, daß die Christen eine Entfremdung gegenüber theologischen Fragen des interkonfessionellen Dialogs zeigen. Einerseits diskutiert man über das Filioque, den Primat des Papstes oder über das Verhältnis Schrift-Tradition und andererseits vergessen die Christen, daß der Glaube in der Hl. Trinität ihr eigenes Glaubensgut bildet. Manche Christen halten den Segen der Kirche für ihre Ehe nicht mehr für nötig und andere betrachten alles, was zur Vergangenheit gehört, als einfach überholt.

Das erste Kapitel (S. 51–89) wurde der Lehre über die Heilige Dreieinigkeit gewidmet. Die Autoren erörtern die Frage der Geburt des Sohnes und des Hervorgehens des Hl. Geistes, wie auch die Klausel *Filioque*. Das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit kann nur von denjenigen verstanden werden, die wahrlich »aus Wasser und Geist geboren werden« (Joh. 3,5). Die Lehre der Heiligen Dreifaltigkeit bildet das Merkmal des Christentums, das die Einheit Gottes als eine Dreiheit bekennt.

Le Soleil et les rayons (Die Sonne und die Strahlen) ist der Titel des zweiten Kapitels (S. 91–148), das die Theologie der unerschaffenen göttlichen Energien behandelt. Gott bleibt in seinem Wesen unzugänglich und unbekannt, aber er äußert sich und wird in der Welt durch seine Energien zugänglich und bekannt. Die Energien sind Theophanien Gottes, durch deren Vermittlung er sich den Menschen mitteilt. Auf diese Weise kann der Mensch die Gottesnähe erfahren. Um bei dem Gleichnis der Autoren zu bleiben, bilden

die Energien Gottes »die Explosion der unerschaffenen Sonne« und durch die Vermittlung der Strahlen offenbart sich Gott und ergießt sich über die Welt und die Menschen.

Das dritte Kapitel (S. 149–189) befaßt sich mit den biblischen Wurzeln der Theologie der Vergöttlichung, der Ontologie der Gnade, neben der Fleischwerdung, Erlösung und der Vergöttlichung des Menschen als Folge der Vergöttlichung der menschlichen Natur in der Person Jesu Christi. Die Verfasser unterstreichen die Tatsache, daß die Erlösung eine ontologische Wiedergeburt, eine Verherrlichung und eine Wiederherstellung der Integrität der menschlichen Natur ist. »Wenn die Erlösung nicht als eine Vergöttlichung der menschlichen Natur dargestellt wird, dann ist Gott umsonst Fleisch geworden« (S. 171). Christus hat seinen Leib vergöttlicht, um durch diesen vergöttlichten und auferstandenen Leib uns selbst zu vergöttlichen. »Christus ist Mensch geworden, damit wir zu Gott werden« (Hl. Athanasios, S. 174).

Die Heiligkeit ist die Verwirklichung der Vereinigung der menschlichen Natur mit den göttlichen Energien. Der hl. Maximos der Bekenner betont in *Ambigua*, daß »Gott und diejenigen, die seiner würdig sind, eine einzige und dieselbe Energie haben« (S. 185). Die Heiligkeit stellt eigentlich einen Aspekt der Vergöttlichung dar, eine ontologische Wiedergeburt der menschlichen Natur und erfüllt auf diese Weise die Wiederherstellung der ursprünglichen Schönheit des Menschen.

Die Schlußfolgerungen (S. 191–248) bilden den letzten Teil des Buches und bringen im Hinblick auf die Verwirklichung der christlichen Aussöhnung einige konkrete Vorschläge. Die großen christlichen Konfessionen sind eingeladen, ein Zeichen der »Metanoia« zu geben, eine wahre Veränderung des Geistes und eine tiefe Erneuerung der Vernunft zu zeigen.

Mit Bezug auf die Römisch-Katholische Kirche unterstreichen die Verfasser, daß das Durchdringen des Rechtes und die Überbetonung des Gesetzes im Leben und Denken der römischen Kirche neu betrachtet werden sollten. Das »aggiornamento« (auf den heutigen Stand bringen) soll in der Art die Kirche durchdringen, daß die Protestanten und die Orthodoxen in der Tat die Aussöhnung erkennen können.

Zur Verwirklichung der christlichen Einheit schlägt man den Protestanten vor, ein Bekenntnis »der Konsubstantialität zwischen dem auferstandenen Christus und seinem kirchlichen Leib, und also, zwischen uns Menschen am Ende des 20. Jahrhunderts und all denjenigen, denen wir in der byzantinischen Liturgie nach der Epiklese gedenken: »die Vorfäter, Väter, Patriarchen, Propheten, Apostel, Prediger, Evangelisten, Märtyrer, Bekenner, Asketen...« (S. 211). Man berücksichtigt mit anderen Worten im Gebet eine Gemeinschaft zwischen der streitbaren und der triumphierenden Kirche. Die Orthodoxen werden um die Entdeckung einer dynamischen Annäherung des Geheimnisses der Kirche ersucht. Die Theologie der göttlichen Energien verpflichtet sie wahrzunehmen, was außerhalb der Orthodoxen Kirche orthodox ist. Die Orthodoxen — erwähnen die Autoren — sollen annehmen, daß die Ekklesialität (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität) auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der Orthodoxie existiert, auch wenn sie der Überzeugung sind, daß in der Orthodoxie die Fülle der Ekklesialität und die vier Merkmale der Kirche weilen.

Die Autoren zeigten sich als gute Kenner der Tradition und der liturgischen Texte der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche, aus denen sie oft zitieren, um ihre Be-

jahungen zu unterstützen. Im Grunde sind die liturgischen Texte nichts anderes als eine Widerspiegelung der Art und Weise, wie die christliche Lehre vom Volk Gottes in der Liturgie erfahren und erlebt wird.

L'Oecuménisme spirituel ist eine Darstellung der orthodoxen Fragen, in der die philosophischen Anliegen André Borrellys sichtbar sind. Die Autoren stützen sich in ihrem Buch auf Zitate moderner Theologen wie auch der patristischen Literatur. Eine reichere Verwendung der patristischen Literatur, wenigstens dort, wo das Thema einen typischen Beitrag der orthodoxen Theologie bildet, wäre nicht unangebracht gewesen. Bei der Durchführung der unerschaffenen göttlichen Energien z. B. fanden wir die Notwendigkeit eines größeren Verweises auf Werke des hl. Basileios des Großen, des hl. Maximos des Bekenners und des hl. Gregor Palamas.

Die Vorschläge und die Anmerkungen, die wir in den Schlußfolgerungen des Buches finden, verdienen Aufmerksamkeit und eine besondere Vertiefung im Sinne einer christlichen »Metanoia«, im Sinne der Liebe für die Wahrheit und des Wunsches für die Wiederherstellung der christlichen Einheit. Es ist wohl möglich, daß die Vorschläge für manche unannehmbar scheinen, aber die Wiederherstellung der christlichen Einheit verdient die Mühe einer Untersuchung der Vorschläge.

Mircea Basarab, München

Bas. P. Stogiannos, *Ερμηνευτικὰ μελετήματα (Βιβλικὴ Βιβλιοθήκη, 4)*, Thessaloniki: Pournaras 1988, 651 S.

»Die orthodoxe Bibelwissenschaft ist keine zurückgezogene, erstarrte »quasi«-Wissenschaft, die mit veralteten Methoden arbeitet, und jeden Fortschritt auf dem Gebiet der biblischen Forschung ignoriert«¹. Diese Behauptung eines modernen griechischen Theologen ist tatsächlich von grundlegender Bedeutung, nicht zuletzt weil sie auch den bisherigen westlichen Vorstellungen über die orthodoxe Hermeneutik der Bibel widerspricht. Es ist zwar unbezweifelbar, daß sich die östliche Bibelwissenschaft mit der westlichen Entwicklung, nach der »Scriptura sui ipsius interpres« (Verabsolutierung der Bibel), nicht identifiziert hat. Demzufolge wurden im Westen einige Forschungsmethoden der Bibel festgelegt, wie z. B. die der religionsgeschichtlichen Schule², die historisch-kritische Methode³, die Formgeschichte⁴ oder die Redaktionsgeschichte, welche von der orthodo-

¹ G. Galitis, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Etudes théologiques de Chambésy* 4 (1984) 109.

² Dazu s. G. Golpe, Die religionsgeschichtliche Schule (*FRLANT* 60) Göttingen 1961.

³ S. die in Anm. 1 erwähnte Arbeit von G. Galitis. Dazu auch G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: Wort und Glaube, Tübingen ²1962, S. 1–49; H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode. Neu bearb. von K. Kliesch, Stuttgart ⁷1982. Einen allgemeinen Überblick über die modernen Methoden im Westen gibt es bei W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg 1987. Bemerkenswert in diesem Buch ist das Literaturverzeichnis zur Bibelwissenschaft, S. 228 f.

⁴ S. dazu M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ⁶1971; K. Koch, Was ist Formge-

zen Seite zwar berücksichtigt, aber nicht für die einzigen richtigen Kriterien der Bibelauslegung gehalten werden. Es muß ebenfalls betont werden, daß sich die orthodoxe Theologie von dem hermeneutischen Streit des Westens⁵ in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts zurückgehalten hat⁶. Es gab — und es gibt — nämlich im Osten keine zwingende Notwendigkeit, neue Auslegungsmethoden zu entwickeln, so lange der Charakter und die Prinzipien der orthodoxen Hermeneutik⁷, die bis auf die Bibelauslegung der Frühkirche⁸ zurückzuführen sind, dem orthodoxen Geist und dessen hermeneutischen Verständnis voll entsprechen.

Um die orthodoxe Hermeneutik deutlicher vorzustellen, könnte man ihren Charakter und ihre Grundprinzipien folgendermaßen zusammenfassen:

1. Ein sehr bekannter Satz der Orthodoxie lautet: Die Auslegung als Versuch, in die Tiefe des Textsinnes einzudringen, um ihn vollkommener zu erfassen, ist eine Funktion, ein Dienst und eine Gabe in der Kirche⁹. Nur die Kirche, in der der Hl. Geist inne- wohnt, besitzt die volle Autorität, die ihr offenbarte Wahrheit zu interpretieren und sie der Rettung der Gläubigen¹⁰ zur Verfügung zu stellen. *Extra Ecclesiam nulla veritas*. Die

schichte? Methoden der Biblexegese, Neunkirchen ³1974; K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984.

⁵ Zu diesem Problem s. beispielsweise E. Fuchs, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation, Tübingen 1959.

⁶ J. Panagopoulos, *Τὸ Θεολογικὸν πρόβλημα τῆς ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς*, (Sonderdruck aus: *Εἰσηγήσεις Α' Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου*, Athen o. J.) S. 4. Eine kritische Zusammenfassung der westlichen Bibelwissenschaft gibt es bei J. Karawidopoulos, *Ἡ ἐπιστημονικὴ ἐρευνα τῆς Κ. Διαθήκης ἐν τῷ Προτεσταντισμῷ καὶ τῷ Ρωμαιοκαθολικισμῷ κατὰ τὴν τελευταίαν πεντηκονταετίαν*, EETHS 11 (1966) 475—500. S. zusätzlich den Aufsatz von R. Schnackenburg, Der Weg der katholischen Exegese, *Bibl. Zeitschrift*, N. F. 2 (1958) 161—176.

⁷ Von den wichtigsten Arbeiten aus orthodoxer Sicht über die Prinzipien und Voraussetzungen der Hermeneutik sind hier zu erwähnen: Chr. Papadopoulos, *Στοιχειώδης Ἑρμηνευτικὴ*, Jerusalem 1902. B. Antoniadis, *Ἐγχειρίδιον Ἑρμηνευτικῆς*, Konstantinopel 1921. P. Trembelas, *Ἡ Θεοπνευστία τῆς Ἀγίας Γραφῆς*, Athen 1938. E. Antoniadis, *Ἐπὶ τοῦ προβλήματος τῆς Ἀγίας Γραφῆς*, Athen 1938. Ders., Die Orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologische Voraussetzung, in: *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Athen 1939, S. 143—185. B. Vellas, Bibelkritik und kirchliche Autorität, in: *Procès-Verbaux*, S. 135—143. Ders., Die Heilige Schrift in der griechisch-orthodoxen Kirche, in: *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht I*, hrsg. v. P. Bratsiotis, Stuttgart 1959, S. 129ff. P. Bratsiotis, Ein Orthodoxer Beitrag, in: *Die Autorität der Bibel heute*. Ein vom Weltkirchenrat zusammengestelltes Symposium über »Die biblische Autorität für die soziale und politische Botschaft der Kirche heute«, Zürich-Frankfurt, o. J., S. 22ff. Ders., *Ἡ αὐθεντία τῆς Βίβλου ἐξ ἐπόψεως Ὁρθοδόξου*, Athen 1952. G. Florovsky, Offenbarung und Deutung, in: *Die Autorität der Bibel heute* ..., S. 193ff. M. Siotis, *Ἑρμηνεία, Ἑρμηνευτικὴ*, *ThEE* 5, 847—858 und 858—867. K. Kallinikos, Die hermeneutischen Prinzipien der Orthodoxen Kirche, in: *Wahrheit und Verkündigung*, *Festschrift M. Schmaus*, Paderborn 1967, S. 415—428. S. Agourides, *Αἱ βιβλικαὶ σπουδαὶ ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Θεολογίᾳ*, in: *Βιβλικά Μελετήματα Β'*, Thessaloniki 1971, S. 5—16. G. Galitis, *Ἑρμηνευτικὰ τῆς Καινῆς Διαθήκης*, Thessaloniki 1980.

⁸ Vgl. J. Panagopoulos, *Τὸ Θεολογικὸν πρόβλημα* ..., S. 15f.

⁹ G. Galitis, Historisch-kritische Bibelwissenschaft ..., S. 114. 115 und ders., Offenbarung, Inspiration und Schriftauslegung nach orthodoxem Verständnis, *Una Sancta* 2 (1980) 128. Erwähnenswert ist ebenso in diesem Zusammenhang der Aufsatz von M. Basarab, Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift, *Ofo* 1 (1988) 43—49.

¹⁰ Vgl. die Erörterung der einschlägigen Themen bei M. Siotis, Die Ekklesiologie als Grundlage der neutestamentlichen Auslegung in der griechisch-orthodoxen Kirche, *Θεολογία* 31 (1960) 516ff. Vgl. das augustinische

inspirierte Bibel, die die geheimnisvolle Weisheit Gottes¹¹ zum Ausdruck bringt, darf kein Gegenstand einer subjektiven und nur theoretischen Exegese sein. Auf Grund des *ekkesiologischen* Charakters der orthodoxen Hermeneutik kann der Exeget nur im Rahmen der geisttragenden Kirche »den Sinn Christi« haben (1 Kor 2,16), um die christliche Wahrheit richtig zu interpretieren. Der hl. Irenäos sagte treffend: »Der Exeget, der der Kirche nicht folgt, kann den Geist Gottes nicht empfangen«¹².

Interessanterweise wird ständig von den Kirchenvätern das christliche Leben des Exegeten zur Voraussetzung für richtiges Auslegen gemacht¹³, indem die Hermeneutik nicht nur mit einer »trockenen Methode«, sondern mit dem Leben im Glauben in Verbindung gebracht wird. Ausschließlich die Kirche, die die göttliche Wahrheit hauptsächlich in der Liturgie¹⁴ bewahrt und sie gleichzeitig auslegt (Liturgische Auslegung), für die Erlösung der Christen und zum Lobe Gottes, kann die Gültigkeit der Auslegung des von ihrem Geist geführten Exegeten gewährleisten.

2. Ein sehr gewichtiges Prinzip und eine Voraussetzung der orthodoxen Hermeneutik ist gleichfalls die Tradition, welche auch bis heute berücksichtigt wird. Die orthodoxe Bibelwissenschaft weist deshalb von der Alten Kirche her bis zur heutigen Universitäts-Theologie¹⁵ eine ununterbrochene Kontinuität auf. Die orthodoxe Bibelauslegung gewinnt also ihren *traditionellen* Charakter dadurch, daß sie die Tradition, als die Überlieferung des kirchlichen Lebens, in enger Verbindung mit der Schrift für eine unentbehrliche Voraussetzung hält. Gerade an diesem Punkt muß man die wichtige Rolle der Patristik für die Hermeneutik erwähnen. Der Reichtum nämlich der hermeneutischen Texte der Kirchenväter bleibt in der orthodoxen Theologie nie unberücksichtigt. Diese Texte werden aber nicht kopiert oder wiederholt, sondern die heutige Auslegung versucht, den Geist zu verstehen und anzunehmen, mit dem die Kirchenväter den Inhalt der Schrift interpretiert haben. Es sei sogar bemerkt, daß fast jede Auslegung, die die modernen Interpreten vorschlagen, bei den Kirchenvätern schon vorhanden ist. Ihre hermeneutischen Methoden¹⁶ also, die dem Geist der »Katholischen« Kirche entsprechen, könnten und müßten von den westlichen Exegeten mehr berücksichtigt und ernster genommen werden.

3. Alle obengenannten Prinzipien und charakteristischen Züge der orthodoxen Hermeneutik schließen im Grunde ihren *wissenschaftlichen* Charakter nicht aus. Die Auslegung

Wort: »Ich könnte der Schrift nicht glauben, wenn mich die Autorität der Kirche dazu nicht angeleitet hätte«, in: *Contra Epistolam Manichaei*, 6: *PL* 42, 176.

¹¹ Vgl. 1 Kor 2,7; Eph 1,17; 3,10; Kol 1,26f; 2,3.

¹² *Adv. haer.* III, 24, 1: *PG* 7, 966C–967A.

¹³ Vgl. *Athanasios der Große*, *Oratio de Incarnatione Verbi*, 57: *PG* 25, 196C.

¹⁴ S. J. *Panagopoulos*, *Τὸ Θεολογικὸν πρόβλημα* ..., S. 18, wo dies betont wird: »Außerhalb der liturgischen Teilnahme (*Koinonía*) ist die Auslegung eine reine Häresie«. Vgl. auch P. *Evdokimov*, *Principes de l'herméneutique orthodoxe*, *Contacts* 138 (1987) 135.

¹⁵ Dazu s. J. *Panagopoulos*, *Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον*, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 57 (1974) 22–41.

¹⁶ Über die patristische Hermeneutik und ihre Prinzipien s. S. *Agourides*, *Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων*, 1979, 113f. und darüber hinaus M. *Basarab*, Der heilige Basilius als Ausleger der Schrift, *Ofo* 1 (1987) 19–32, wie auch G. *Galitis*, Schrift und Tradition beim hl. Basilius, in: Basilius, Heiliger der Einen Kirche, hrsg. v. A. *Rauch*, P. *Imhof*, München 1981, S. 147f. Vgl. zusätzlich Th. *Nikolaou*, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute, *Ofo* 1 (1987) bes. 14–15.

hört nicht auf, eine intellektuelle Verarbeitung, eine systematisierte und verantwortungsvolle wissenschaftliche Forschung und Bewertung der biblischen Texte zu sein. Soweit die Auslegung den tiefen Textsinn zu offenbaren versucht, gilt die Wissenschaft mit allen ihren Formen (philologische, historische, archäologische, komparative etc.) als Gehilfe und Mittel zu diesem Zweck. Die orthodoxe Theologie hat niemals den Wert der wissenschaftlichen Forschungsmethoden der Schrift bezweifelt. Die letztere ist vielmehr eine Voraussetzung dafür¹⁷. Sicherlich werden die Ergebnisse der modernen Wissenschaft berücksichtigt und die obengenannten Methoden angewandt. Damit wird aber hier die orthodoxe Hermeneutik nicht erschöpft. Der am liturgischen Leben der Kirche teilnehmende und die Gnade des Hl. Geistes atmende Exeget benutzt die Methoden als Mittel und es ist ihm bewußt, daß er keine persönliche, subjektive Auslegung vornimmt, sondern daß er die hermeneutische Tradition der ganzen Kirche fortsetzt. Demzufolge steht immer das einzig richtige Ziel der Bibelauslegung im Hintergrund: Das erlösende Zeugnis Jesu¹⁸.

In Übereinstimmung mit dieser Richtung der orthodoxen Hermeneutik befindet sich auch das vorliegende Buch »*Ερμηνευτικά μελετήματα*« des unvergeßlichen griechischen Theologen Basileios Stogiannos, der 1985 unerwartet gestorben ist. Das Buch, dessen Herausgabe der Initiative des Verlags P. Pournaras zu verdanken ist, bildet eine Sammlung von 30 hermeneutischen Aufsätzen von Stogiannos, die in den Jahren 1967–1985 verfaßt wurden. Es sind Predigten, Vorträge, Artikel oder wissenschaftliche Studien, die in verschiedenen theologischen Zeitschriften erschienen waren. Auch auf Grund der modernen hermeneutischen Methoden hat sich der Vf. intensiv mit vielen neutestamentlichen Themen, wie z.B. Freiheit, Gerechtigkeit, Gesetz, Tradition und Hl. Schrift, Auferstehung, Menschwerdung u. ä. befaßt. Hierbei ist zu bemerken, daß die paulinischen Briefe bzw. die paulinische Theologie eines seiner beliebtesten Themen ist.

Man braucht nicht jeden Titel aller 30 Aufsätze anzuführen, es erweist sich allerdings als notwendig, daß durch die Schriften von Stogiannos die hermeneutischen Grundprinzipien der modernen griechischen Hermeneutik in Betracht gezogen werden. Erst mit der Definition der Hermeneutik durch den Vf. kommen mit aller Deutlichkeit die horizontalen Dimensionen der Hermeneutik zum Ausdruck: »Hermeneutik«, schreibt er, »ist der Versuch, daß die sprachlichen Formen der Vergangenheit unter einigen Prinzipien interpretiert und mit der Sprache unserer Zeit in Zusammenhang gebracht werden, so daß die evangelische Verkündigung richtig sowohl in der Gegenwart als auch in der Zukunft ausgedrückt werden kann« (S. 285 f.). Der Vf. ist sich der Grenzen der orthodoxen Exegese bewußt, indem er sich im Rahmen der Praxis der Kirche (S. 292) bewegt, um der neutestamentlichen hermeneutischen Tradition folgen zu können. Überzeugend hebt er das »christologische« Prinzip der Hermeneutik hervor (S. 293, 295) und betont mit Nachdruck, daß der auferstandene Herr die einzige Gewährleistung und der Anfang für ein richtiges Ver-

¹⁷ Vgl. B. Stephanidis, *Αἱ ἀρχαὶ τῆς κριτικῆς τῶν βιβλίων τῆς Κ. Διαθήκης*, *Θεολογία* 2 (1924) 226–254. Besonders s. Isidor von Pelousion, *Epist.* 1, 24: PG 78, 197: »Ἐπιστημονικῶς τὴν Θεῖαν Γραφὴν ἀνελίσσειν ὀφείλεις, καὶ τὰς αὐτῆς δυνάμεις νουνεχῶς ἀνιχνεύειν, καὶ μὴ κατατολμᾶν ἀπλῶς τῶν ἀπαύστων καὶ ἀνεφίκτων μυστηρίων, ἀναξίους ταῦτα χερσὶν ἐπιτρέπων«.

¹⁸ Vgl. Mk 16, 15; Mt 28, 19; Apg 1, 8.

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 Rézensent 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 »*κριτῆς 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*

20678), wie schon längst von *F. Halkin* (*An Boll* 54 [1936] 42 A. 1) grundsätzlich nachgewiesen wurde. Als sehr angenehm — besonders angesichts der breiten theologischen Darlegungen des Autors — wird der Leser die folgende »Orientierungshilfe« (XXIV—XXXVII) begrüßen, die eine präzise und kurzgefaßte Inhaltsangabe darstellt. Das Kapitel »Zur Bewertung und Bedeutung der Texte« beginnt sehr treffend mit der Feststellung »sicher war Kantakuzenos kein origineller theologischer Denker« (dies trifft auch völlig auf seine Islampolemik zu), hält ihm dann bei aller Kritik aber mit Recht zugute, daß er sich bemühte, die Orthodoxie gegen die Scholastik zu verteidigen. Ob dann jedoch von der Bemerkung (S. XLIV) »verdienen die Beiträge des Exkaisers im theologischen Streit auf jeden Fall die *größte* Aufmerksamkeit derer, die mit der Erforschung ... der palamitischen Theologie beschäftigt sind« nicht einige Abstriche gemacht werden sollten, zumal wenn man bedenkt, daß diese Werke (bes. der Briefwechsel) seitenweise nur ein patristisches Florilegium darstellen? Nur ein Lapsus ist »über den Clavis« statt »über die Clavis« (S. XLI).

Breiteren Raum nimmt die Beschreibung der Handschriften und ihres Abhängigkeitsverhältnisses ein (XLV—CII). Dabei sind zwei Haupttatsachen festzuhalten: erstens, daß alle Haupthss. 1369—70 unter Aufsicht des Kantakuzenos geschrieben wurden, und zweitens, daß wir die einzelnen Phasen der Entstehung (Erstfassung, Änderungen z. T. vermutlich von der Hand des Kaisers, Endredaktion, einzelne spätere Zusätze) sehr gut verfolgen können. Das alles ist ausführlich und perfekt dargeboten, man fragt sich höchstens, ob es S. LXI tatsächlich *Μετροφάνης* statt *Μητροφάνης* heißt, und würde lieber von einem »verfallenen« (nicht »zerfallenen«, S. LXIV A. 72) Kloster lesen. Der letzte Teil der Einleitung sind schließlich »Erläuterungen zur vorliegenden Edition« (Text, kritischer Apparat, Testimonien: CIII—CXIX). Dazu nur ein paar kleine Bemerkungen:

S. CIII lies Refut. I 57 (statt 56); gestützt wird I 66,79 *πάντοτε* auch durch die an anderen Stellen korrekte Zitierweise des zugrundeliegenden Bibelzitats (vgl. Index locorum S. 257).

S. CVI: »Das von AC gebotene *ἡκοίμην* ist nach *W. Veitch*, *Greek Verbs Irregular and Defective*, Oxford 1871, S. 265 im byzantinischen Griechisch bezeugt.« Das stimmt so nicht; Veitch verzeichnet (wie natürlich auch *Liddell—Scott*) *ἤκηται* und *ἤξεται* als mediale Formen von *ἤκω*, und zwar beide nicht aus dem byzantinischen Griechisch.

S. CVIII bevorzugt Tinnefeld die Lesart *ὡς ὑπὸ πυρὸς παρ' αὐτοῦ* (Satzschluß) gegenüber *παρ' αὐτοῦ ὡς ὑπὸ πυρὸς* und bemerkt dazu: »Ich vermute, ... daß sich Kantakuzenos später aber wegen des Satzklauselgesetzes für die Beibehaltung der ursprünglichen Wortfolge entschied, denn nur diese garantiert die erforderliche Mindestzahl von zwei unbetonten Silben vor dem Schlußakzent des Satzes«. Diese Erklärung erscheint aus zwei Gründen fragwürdig. Erstens kann *ὑπὸ* als Präposition auch als tonlos gelten (vgl. *Hörandner*, *Prosarhythmus*, Wien 1981, S. 34) und zweitens stellt sich damit von selbst die Frage, inwieweit Kantakuzenos bestrebt war, den Regeln der Satzrhythmik zu folgen. Sieht man dies eher positiv, müßte man nämlich an zahlreichen Stellen eine andere Interpunktion wählen, um eklatante Verstöße zu vermeiden (z. B. S. 14,18 *συλλογισμῶ εἶρηκεν. Ὁ δὲ ...*; 58,14 *ζητεῖν διάβασιν. Ὅσοι μὲν*; 71,16 *πατρὶ τέτακται. Καὶ γάρ*; 81,52—54 *Περὶ μὲν οὖν τούτου οὕτως. (Absatz!)* Ἐπεὶ δ' ἐπὶ; 86,19 *ἡμῖν γέγονεν. Ἐν δὲ τῷ*; ähnlich 92,7 f.; 93,2 f. und weitere Fälle, wo Komma statt Punkt eine Abmilde-

rung darstellen würde). Berücksichtigt man aber die Tatsache, daß in anderen Fällen ein eindeutiger Satzschluß und Sinneinschnitt vorliegt (z. B. S. 18,14 f. ἀποικίλω πίστει. Καὶ γὰρ ὁ; 42,56 ὀνομάσαι τοῦτο, danach neues Kapitel; 215,11 f. ἀποστόλοις φῶς. Λέγομεν τοῖνυν; u. s. w.), dann wird man die von Kantakuzenos nicht konsequent befolgten Klauselgesetze kaum als textkritisches Kriterium heranziehen dürfen.

Während die wenigen vorgenommenen Konjekturen überzeugen, wird der Leser mit den gewählten Prinzipien der Orthographie und Akzentsetzung (CX—CXIV) nicht restlos zufrieden sein können, ging es doch um den Versuch, den spätbyzantinischen Usus zu erfassen und weitgehend zu befolgen. Angesichts gewisser Unsicherheiten der Hss. sowie der Scheu vor zu radikalen Abweichungen vom gewohnten Schriftbild griechischer Editionen (z. B. μὴ δὲ statt μηδέ) geht dies freilich nicht ohne Inkonsequenzen ab, z. T. auch im Vergleich zu CCSG 13 (Blemmydes): z. B. S. CXIII ὥστε τι der Hss. nicht übernommen, vgl. dagegen Blemmydes S. L ὥσπερ τι usw. Immerhin wird man Tinnefeld Recht geben können, daß er im Fall der Akzentuierung eher der konservativen Richtung zugeeignet hat, zumal wenn man bedenkt, daß eben (bisher) keine durchweg gültigen orthographischen Regeln für die byzantinische Zeit aufgestellt werden konnten und etwa Niketas von Herakleia um 1100 in einem grammatischen Lehrgedicht ungewöhnliche Schreibungen wie γελασταῖον für γελαστέον oder τραπεζεῖτης statt τραπεζίτης vertritt (L. Cohn, *Neue Jahrb. f. Philol.* 133 [1886] 663; würde man Niketas folgen, wären übrigens die zweimal in die Kantakuzenos-Edition aufgenommenen Schreibungen *Χερουβεῖμ* und *Σεραφεῖμ* abzulehnen!). Unrichtig ist es, ἀνδρία statt ἀνδρεία nur als »Gepflogenheit dieser Epoche« zu bezeichnen (S. CXII); das ist nämlich häufig, vgl. *Liddell-Scott*. Ähnliche Kritik darf schließlich noch am Prinzip der Silbentrennung geübt werden (S. CXV). Denn erstens gibt es keine ausnahmslos geübte »Praxis der zeitgenössischen Hss.« bei der Trennung von Präfixen (προ-σέρχομαι, σύ-νοδος; vgl. als Gegenbeispiele *Actes de Xénophon* 25,38 (a. 1338) προσ-ενέξεως, *Actes de Docheiariou* 28,32 (a. 1354 od. 1369) σύν-ορον, *Manuel II Funeral Oration*, Thessalonike 1985, pl. IV, 5. Z. v. u. συν-εφαπτόμενοι) und zweitens werden im Gegensatz etwa zu CCSG 13 einzelne Vokale doch wieder nicht abgetrennt.

Dies alles erscheint aber als bloße Quisquilien, wenn wir nun die Edition selbst betrachten, die sich — so wie man dies von der Reihe längst gewohnt ist — in vollkommener Form präsentiert (einziger entdeckter Druckfehler: S. 69,19 lies καταχέειν). Ansonsten vermißt man vielleicht die Angabe, daß zwei kleine Textpartien bereits früher gedruckt wurden: S. 3—5 von *G. Prochorov VV/NS* 19 (1968) 334 f. sowie schon zuvor S. 4,2—5,26 u. S. 33,11—34,35 in *PG* 148,74 f. Auf S. 50 hätte als Testimonium besser gleich Greg. Theol., *PG* 36,321 B statt der Suda zitiert werden sollen, wodurch dann auch der ohnedies etwas schiefe Eindruck des sehr mageren Index locorum . . . e fontibus profanis (S. 279; es handelt sich fast nur um gängige Redewendungen; die zweite Sudastelle ließe sich übrigens leicht auch durch andere vertreten) vermindert würde, zumal da Gregor der Theologe (vgl. S. 265 f.) zu den Hauptautoritäten des Kantakuzenos zählt. S. 97 oben (Ablehnung der Passion und Kreuzigung Christi) erinnert uns ebenso wie die Erwähnung Mohammeds (S. 150,35) daran, daß Kantakuzenos ca. 1360 sein antiislamisches Werk verfaßt hatte (vgl. C. Güterbock, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, Berlin 1912, S. 52); zum Tod Christi nach islamischer Vorstellung vgl. A. Houry, *Polémique Byzan-*

tine contre l'Islam, Leiden 1972, 196—201). S. 169,55 fragt man sich, ob nicht die angesetzte Lücke mit «*αὐ*» τὸν enden müßte und davor in der vielleicht eine Zeile umfassenden Lücke καλεῖ gestanden haben könnte (vgl. die Parallele 166,46). S. 180,28 wird Tinnefelds Kórraktur αὐτῇ (statt αὐτῇ) noch durch die Parallelstelle S. 59,10 bestätigt.

Zum Index nominum gibt es auch nur wenig zu sagen:
 mögliche Ergänzung [*Ἰσαάκ* Argyrus] Ref. I Tit. (G² ras.);
 die Beifügung von Regierungszeiten ist zu sparsam ausgefallen, sie fehlt bei *Οὐρβανός*, *Παῦλος* patriarcha;
Ἀθανάσιος I. patriarcha ist irrtümlich unter seinem alexandrinischen Namensvetter eingereiht;
 statt *Ἀθανάσιος* monachus richtiger »hieromonachus« (vgl. *PLP* Add. II, ersetzt Nr. 336 u. 364);
 statt *Παλαιολογίνη* lies *Παλαιολογίνα*;
 statt *Πρόχορος* Cydones ist natürlich das sonst gebrauchte »Cydonius« zu schreiben.

All die vorstehenden Anmerkungen fallen freilich angesichts der Vorzüge der Edition so gut wie überhaupt nicht ins Gewicht. So kann man schließlich nur Voordeckers und Tinnefeld zu dieser rundum gediegenen und zuverlässigen Arbeit beglückwünschen.

Erich Trapp, Bonn

Andreas Michael Wittig, Die orthodoxe Kirche in Griechenland: Ihre Beziehung zum Staat gemäß der Theorie und der Entwicklung von 1821—1977. Augustinus-Verlag, Würzburg 1987 (*Das östliche Christentum, Neue Folge*, 37). DM 48,—

Der Augustinus-Verlag (Würzburg) gibt u. a. eine sehr wertvolle Reihe von Büchern heraus, die unter dem Titel: »Das östliche Christentum« mehrere Bände enthält, die sich mit Themen befassen, die die Ostkirchen bzw. ihre Lehre, ihre Geschichte, ihre Spiritualität usw. betreffen. Von großer Bedeutung für die orthodoxen Theologen ist dabei der letzte Band dieser Reihe, der das Thema: »Die orthodoxe Kirche in Griechenland: Ihre Beziehung zum Staat gemäß der Theorie und der Entwicklung von 1821—1977« behandelt.

Der Autor, Andreas Michael Wittig OSA, schrieb eine hervorragende Arbeit, deren Erfolg u. a. folgenden Faktoren zu verdanken ist. Erstens der Tatsache, daß der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel dem Autor durch ein zweijähriges Stipendium den Aufenthalt in Griechenland ermöglichte mit dem Resultat, daß er die orthodoxe Kirche Griechenlands vor Ort kennenlernen konnte. Zweitens verdankt der Verfasser seinen Erfolg seiner ökumenischen Motivation. Denn er ist davon überzeugt, daß zu den großen Anstrengungen, die der Förderung der Wiederherstellung der Einheit der Christen dienen können, das gegenseitige Kennenlernen gehört, das die Beschäftigung der Theologen mit der Vergangenheit und Gegenwart der anderen Kirchen impliziert.

Das vorliegende Buch besteht aus fünf Teilen: der erste Teil schildert die Entstehung des heutigen griechischen Staates, wobei der Verfasser zunächst mit Recht bemerkt, daß die Geschichte des neuen Griechenlands mit dem Niedergang des byzantinischen Reiches beginnt. Nach dieser Vorbemerkung beschreibt der Autor die Stellung des Patriarchen im

Osmanischen Reich und schließt den ersten Teil ab mit der im Jahre 1947 erfolgten Abgabe der Dodekanes, bzw. des 12-Insel-Gebietes an Griechenland, das sich Italien 1911 angeeignet hatte. Damit war die territoriale Entwicklung Griechenlands beendet.

Der zweite Teil beschreibt die theoretischen Vorstellungen griechischer Theologen zum Verhältnis von Kirche und Staat. Er beginnt mit der biblischen Begründung dieses Verhältnisses und endet mit dem Osmanischen Reich. Hier stellt der Verfasser u. a. fest, daß die Jahre unter der Türkenherrschaft zwei Argumente für die enge Verbindung von Staat und Kirche liefern: Das Faktum, daß der Sultan den Patriarchen und die Kirche mit all ihren Privilegien bestätigte, die Position der Kirche als Erhalterin der Nation und von hier aus dann die Rolle, die der Kirche bei der Befreiung der Griechen zugeschrieben wird.

Thema des dritten Teiles ist die Orthodoxe Kirche in Griechenland. Hier (S. 75–116) befaßt sich der Autor u. a. mit der territorialen Entwicklung der orthodoxen Kirche in Griechenland und mit ihren Verfassungen und Grundordnungen. Die in diesem Teil beschriebene Situation der Kirche Griechenlands und die aus dieser Situation entstandenen Probleme, die ihre Beziehungen zum Staat belasten und erschweren, werden noch deutlicher im vierten Teil des vorliegenden Buches, wo der Autor anhand von konkreten Beispielen aus der Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat die von ihm vertretenen Thesen überzeugend belegt. So z. B. die These, daß die Bischöfe der Kirche von Griechenland nach wie vor an der Zusammenarbeit von Kirche und Staat festhalten. Sie wünschen sich immer noch die Beschützerrolle des Staates. Sie lehnen allerdings eine Bevormundung ab (S. 136).

Der fünfte Teil faßt das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung zusammen und verdient unsere besondere Aufmerksamkeit. Denn hier führt der Autor die Punkte an, in denen sich seine Arbeit von der vorhandenen — vor allem griechischen — Literatur unterscheidet. Unabhängig davon, ob die orthodoxen Theologen — vor allem die Griechen — mit den Thesen von Wittig einverstanden sind oder nicht, sie müssen diese Thesen ernst nehmen. Denn sie sind das Resultat einer sachlichen Untersuchung, deren streng wissenschaftlicher Charakter von der ersten bis zur letzten Seite des vorliegenden Buches spürbar ist. Abgesehen davon bestätigt der Streit um das Gesetz 1700/87 zur »Sozialisierung des Vermögens der Kirche und zur Demokratisierung ihrer Verwaltung«, der das Verhältnis der Kirche Griechenlands zu der Regierung *Papandreou* schwer belastet hat, nachträglich die Grundthesen des Autors des vorliegenden Buches, das deshalb als sehr aktuell bezeichnet werden kann.

Demosthenes Savramis, Bonn

Marios P. Begzos, Dialektische Physik und eschatologische Theologie. Der moderne philosophische Dialog zwischen Physik und Theologie aufgrund des naturwissenschaftlichen Werkes von Werner Heisenberg (Diss.; griech.), Athen 1985, 352 + 10 S.

Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen bildet ein zentrales Moment der Theologie schon seit ihren Anfängen. Durch die gesamte Theologiegeschichte hindurch erlebte diese Frage die differenziertesten Annäherungen. Die Problematik dieser Relationsbestimmung interessiert auch uns heute direkt, weil das Wissen,

insbesondere das naturwissenschaftliche, trotz der Dämpfung des Fortschrittsoptimismus am intensivsten unsere moderne Wirklichkeitsauffassung prägt. Ein Glaube, welcher heute lebendige Martyria sein will, kann nicht das Wissen und seinen Stand ignorieren; ein Wissen (auch ein kritisches) kann heute ebenfalls nicht die Bedeutung des Glaubens im Leben und für das Leben vernachlässigen. Der Glaube als der lebensmäßige Dienst des Menschen an der einen (göttlichen!) Wahrheit und das Wissen als unser aktuellstes und neuestes (im inhaltlichen Sinne) Bild vom Wahren, stellen keine Gegensätze dar, sondern sie sind einheitlich zu betrachten.

Marios Begzos, seit 1986 Dozent für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Athen, hat mit seiner Dissertation das Verhältnis zwischen Glauben und naturwissenschaftlichem Wissen, wie es sich im Werk Werner Heisenbergs darstellt, zum Objekt einer gründlichen Untersuchung gemacht. Er nimmt als Theologe den Dialog mit der Physik auf wie auch »der Nestor der deutschen Physik« seinerseits den Dialog mit der Religion und der Philosophie aufgenommen hat. Das Ziel ist bei beiden, trotz der unterschiedlichen Ausgangspunkte, dasselbe: Die Überwindung der Kluft zwischen Wissen und Glauben und der Aufweis der dialektischen Einheit zwischen beiden.

In der Einführung (S. 1–11) werden Horizont und Methode des Vorgehens erläutert. Die moderne Physik sprengt den Rahmen der klassischen Mechanik Newtonscher Provenienz wie auch ihr dualistisches Weltbild, innerhalb dessen Religion (bzw. Theologie) und Wissenschaft als kontradiktorische Größen erschienen. Ihre dialektische Ontologie, die aus der Beschreibung der Phänomene des Mikrokosmos entstanden ist, versteht die verschiedenen Zusammenhänge der Wirklichkeit als Teile eines einzigen, sinnvoll geordneten Ganzen und stellt mit der in ihr implizierten organischen Kosmologie die dialektische Einheit der Natur wieder her. Folgerichtig bedeutet dies, daß die Kluft zwischen Religion und Wissenschaft aufgehoben wird und ihre Beziehung als dialektisch erfaßt wird. Die Konsequenzen dieser »ontologischen Verschiebung vom Dualismus zur Dialektik« (S. 10) für das Gespräch zwischen Theologie und (Natur-)Wissenschaft will der Vf. jenseits jeder apologetischen oder polemischen Intention bewerten.

Im ersten Teil der Untersuchung (S. 13–41) werden die naturwissenschaftlichen, philosophischen und religionsphilosophischen Voraussetzungen Heisenbergs erläutert. Im zweiten Teil (S. 43–118) sind Aspekte und Möglichkeiten des »erkenntnistheoretischen Dialogs zwischen zeitgenössischer Physik und Theologie« skizziert. Als Anleitung hierfür dient dem Vf. die Darlegung der Theorie der Unbestimmtheitsrelationen, die die Heisenbergsche Antwort auf die Frage »Wie läßt sich der Mikrokosmos erkennen?« darstellt. Die dialektische Struktur dieser Theorie legitimiert die theologische Erkenntnis im Rahmen der Gesamterkenntnis und impliziert für den Vf. »eine dialektische Hermeneutik« (S. 98), innerhalb derer die Dilemmata *res cogitans* — *res extensa* und Rationalismus — Irrationalismus aufgehoben werden. Erkenntnis heißt jetzt Teilhabe, Beziehung, Relation — nicht mehr Objekt-Subjekt-Spaltung und Isolation. Dadurch wird eine neue Zugangsweise zum Rationalismus, Symbolismus und zur apophatischen (negativen) Erkenntnis gewonnen. Die dialektische Hermeneutik qualifiziert sich so zum geeigneten Instrumentarium für die Durchführung des Dialogs zwischen Denken und Glauben. Ort der Ausübung dieses Instrumentariums ist die Erfahrung. Der Vf. plädiert für die Notwendigkeit einer intensiveren Theologie der Erfahrung bei allen Konfessionen (S. 112).

Als Anleitung für die Behandlung des »ontologischen Dialogs zwischen moderner Physik und Theologie« (unter welchem der Vf. die dialogische Begegnung der naturwissenschaftlichen »mit der theologischen Ontologie« versteht, dritter Teil, S. 119–236) dient ihm eine Darstellung der einheitlichen Feldtheorie der Elementarteilchen, welche die Heisenbergsche Antwort auf die Frage »Was ist der Mikrokosmos?« bildet. Auch diese Theorie impliziert für Begzos eine »dialektische Ontologie« (S. 121) mit drei Prioritäten: Priorität der Relationalität vor der isolierten Individualität, der Möglichkeit vor der Notwendigkeit und der Zeitlichkeit vor der Räumlichkeit. Dreifach sind auch die Konsequenzen dieses Gespanns: a) Wahrheit und Objektivität fallen nicht mehr zusammen; b) das Dogma des Determinismus gilt nicht mehr in der neuen Physik (die Zukunft bleibt prinzipiell offen); c) für die moderne Physik ebenso wie für die Philosophie dieses Jahrhunderts erscheint die Zeit als »der Horizont des Seins«. Der Vf. betrachtet gerade diesen Vorrang der Zeit, und zwar im Modus der Zukunft, als ausschlaggebend für die Eröffnung einer eschatologischen Perspektive innerhalb der Ontologie des 20. Jhs. Auch als die wichtigste Neuorientierung in der Theologie unseres Jahrhunderts sieht der Vf. die Wiederentdeckung der »eschatologischen Ontologie« (S. 187), die Wiedergewinnung dieses genuinen theologischen Gutes zentralen Charakters bei allen Konfessionen. Auf dem Boden der Eschatologie trifft sich für ihn das heutige Denken von Physikern, Theologen und Philosophen (ebd.). Der Vorrang von Relationalität, Freiheit und Geschichtlichkeit, welcher innerhalb der Eschatologie ebenso wie, wie wir gesehen haben, innerhalb der modernen Physik von tragendem Charakter ist, ist das Fundament und die gemeinsame Basis des bilateralen Dialogs zwischen Denken und Glauben. Zum Gedeihen dieses Dialogs kann die orthodoxe Theologie mit dem Reichtum ihrer eschatologischen Einsichten und Überzeugungen viel beitragen (S. 222 ff.).

Obwohl M. Begzos seine Leitthese über die dialektische Einheit zwischen Wissen und Glauben wiederholt in seine Arbeit aufnimmt, gelingt es ihm doch erst in den letzten Abschnitten des zweiten (§ 20) und des dritten Teils (§ 27), sie systematisch zu erläutern. Die vorliegende Arbeit hat im allgemeinen den Charakter einer wissenschafts- und theologiehistorischen Darlegung; dieser Eindruck wird durch die äußerst ausführliche Skizzierung und Referierung naturwissenschaftlicher Theorien wie philosophischer und theologischer Entwicklungen bestätigt. Dabei beeindruckt immer wieder die hervorragende Kenntnis und Mithberücksichtigung der Literatur. Die Art jedoch, wie der Vf. die »eschatologische Ontologie« an das Zentrum modernen systematisch-theologischen Denkens heranrücken läßt (auch der Terminus ist nicht klar definiert), sie in Verbindung mit der Zeitlichkeit im allgemeinen bringt und in ihr zur modernen Physik analoge und übereinstimmende tragende Elemente sieht, erscheint als nicht genügend begründet. Ob ihm hier nicht doch, trotz seiner programmatischen Intention, Apologetisches unterlaufen ist?

Alles in allem aber bietet die vorliegende Arbeit einen sehr interessanten Beitrag, vor allem deshalb, weil sie ein Zeugnis darstellt, wie konstruktiv und notwendig eine Begegnung der orthodoxen Theologie mit einer modernen wissenschaftlichen Denkweise sein kann. M. Begzos wagte den nicht leichten und leider noch seltenen Schritt zum offenen Dialog der Orthodoxen Theologie mit einem gestaltenden Element unseres modernen Weltbildes. Die Perspektive, die er dabei eröffnet, und die Richtungen, die er aufzeigt, können sehr hilfreich sein beim Versuch zur Aufhebung der modernen lebensfremden und

-bedrohenden Schizophrenie zwischen Wissen und Glauben. Darüber hinaus macht seine Auseinandersetzung mit der evangelischen und römisch-katholischen Theologie die Arbeit auch ökumenisch relevant.

Konstantinos Angelis, Marburg

G. Martzelos, Γένεση καὶ πηγὲς τοῦ "Ορου τῆς Χαλκηδόνας. Συμβολὴ στὴν ἱστοριοδογματικὴ διερεύνηση τοῦ "Ορου τῆς δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου (Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη, 7), Thessaloniki: Pournaras 1986, 259 S.

Der aktuelle Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und den altorientalischen Kirchen war für den Vf. der Grund, sich im vorliegenden Werk mit der »Entstehung und den Quellen des Horos von Chalkedon« zu befassen. Damit will der Vf. dem längst fälligen Desiderat nachkommen, in der orthodoxen Theologie das Verhältnis der Entscheidungen des Konzils von Chalkedon (451) zur Theologie der altorientalischen Kirchen zu überdenken. Den Kernpunkt dieser Betrachtung bildet die Frage, ob und inwiefern die kyrillische Christologie, auf die sich die altorientalischen Kirchen berufen, dem Horos von Chalkedon widerspricht.

Der Vf. bemüht sich zu zeigen, daß die theologische Konzeption von Chalkedon die kyrillische Christologie berücksichtigte. Die Untersuchung dieser Fragestellung wird nicht nur auf die dogmatischen Aussagen des jeweiligen Standpunktes reduziert, sondern es werden auch der historische Hintergrund (S. 21–89), als auch die philologische (S. 91–139) und theologische Dimension (S. 141–221) dieser Problematik hinzugenommen.

Damit steckt der Vf. den Rahmen der vorliegenden Untersuchung ab, die sich gegen das falsche Verständnis der kyrillischen Theologie wendet, wie es etwa sowohl bei der Mehrheit der römisch-katholischen und evangelischen Theologen als auch von Theologen der altorientalischen Kirchen behauptet wird. Den Grund für diese falsche Schlußfolgerung sieht Martzelos gerade in der methodischen Trennung vom Gesamtkomplex der Problematik und in der daraus folgenden Reduzierung auf ihre dogmatischen Inhalte (S. 67–81).

Nach einer genauen Betrachtung des Symbols von Chalkedon wird gezeigt, daß die philologische Struktur des Symbols die Identität der Person mit dem göttlichen Logos intendiert. Sie, im Ausdruck »*ὓνα καὶ τὸν αὐτόν*« verdeutlicht, wird neben den Aussagen von den zwei Naturen Christi besonders hervorgehoben. Dieser Ausdruck in der Konzeption des Horos weist auf den christologischen Schwerpunkt der kyrillischen Theologie hin, die mit der charakteristischen Formel »*μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*« wiedergegeben wird. Sie wird im Symbol gleichsam wie eine Klammer eingesetzt, die die Aussagen von den zwei Naturen Christi zusammenhält, um somit auf das hermeneutische Zentrum dieses christlichen Zeugnisses hinzuweisen. Auch wenn die ursprüngliche Fassung des Horos keinen Eingang in die Konzilsakten fand, kann der Vf. durch das tastende Heranziehen der Quellen in der endgültigen Fassung des Symbols die bedeutenden Aussagen herausarbeiten, um die Nähe zur Urfassung zu belegen (S. 115).

Weder der Vorwurf des »Monophysitismus« noch der des »Nestorianismus« für den Standpunkt des jeweiligen Theologen kann aufrecht erhalten werden. Denn die kyrillische Christologie, auf die sich die altorientalischen Kirchen berufen, enthält keine »monophysitischen Aussagen« und der Horos von Chalkedon keine »nestorianischen Tendenzen«, da er nicht nur kyrillisches Gedankengut berücksichtigt, sondern deutliche Abhängigkeit von der Christologie Kyrills zeigt. Dieser Sachverhalt läßt Ephesos und Chalkedon, das 3. und 4. ökumenische Konzil der ungeteilten Christenheit, nicht nebeneinander und ohne Zusammenhang bestehen, sondern verbindet sie und zeugt davon, daß, wenn man die Entwicklung in ihren vielfältigen Auswirkungen berücksichtigt, die scheinbaren Gegensätze ein organisches Ganzes bilden können.

Die vorliegende Publikation von Martzelos ist nicht zuletzt deshalb empfehlenswert, weil sie in ihrer methodischen Breite Tendenzen aufspüren kann, die über bestehende Schranken hinweghelfen können. Die Vermutung, die vorliegende Divergenz in der Terminologie des jeweils anderen könne sich bei näherem Hinsehen als nicht haltbar erweisen, kann nicht von der Hand gewiesen werden. Die »Rivalität« zwischen der alexandrini-schen und der antiochenischen Schule, in deren Spannungsfeld sich vielleicht Theologie hätte erst entfalten können, belegt dies.

K. Savvidis, München

Chronik

Das Jahr 1988 im Zeichen des Millenniums der Russischen Orthodoxen Kirche

Mit der Feier der Göttlichen Liturgie in der Moskauer Epiphanie-Kathedrale hat der Patriarch von Moskau und ganz Rußland, Pimen, am 5. Juni 1988 die Feiern zum 1000jährigen Jubiläum der Taufe der russischen orthodoxen Kirche eröffnet. »Die Kirche in der Sowjetunion ist nicht am Ende, sondern geht weiter ihren Weg zu geistlicher Größe«, sagte Patriarch Pimen im offiziellen Eröffnungsgottesdienst. Gleichzeitig beschwor der Patriarch die Einheit der »einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« und äußerte vor 2000 Gläubigen und etwa 500 internationalen Kirchenvertretern die Hoffnung, daß die Feier des Millenniums ein neuer Anfang für gute Zusammenarbeit mit allen christlichen Kirchen sein möge (vgl. weitere Meldungen in: *Ofo* 2, 1987, 133 f.).

Am 27. Februar empfing der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios I., verschiedene Vertreter zahlreicher Kirchen, um gemeinsam das Millennium der orthodoxen Kirche von Rußland zu feiern. In seiner Begrüßungsrede betonte der Ökumenische Patriarch die Wichtigkeit der Taufe der russischen Kirche für die Orthodoxie wie für die gesamte Christenheit und gratulierte herzlich der Tochterkirche stellvertretend in der Person des Erzbischofs von Smolensk, Kirill. Kirill überbrachte dem Ökumenischen Patriarchen seinerseits eine Grußbotschaft des Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, Pimen, in der der russische Patriarch seine Freude über das gemeinsam erlebte und beide Kirchen aufs engste verbindende Ereignis vor tausend Jahren zum Ausdruck

brachte. Im Anschluß daran wurde mit allen Vertretern der Kirchen unter der Leitung des Ökumenischen Patriarchen die Vesper in der Eishodia-tes-Panhagias-Kirche gefeiert. Am Ende des Gottesdienstes sprach zum Ereignis der Taufe der bekannte Metropolit von Pergamon und Hochschullehrer Ioannis Zizioulas. Er ging in seiner Rede auf die Geschichte der russischen Kirche ein und schilderte wie aus der »Tochter- eine Schwesterkirche« wurde, deren Beitrag für die gesamte Christenheit nicht wegzudenken ist.

Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats zum Millennium

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel hat anläßlich des Millennium der Kirche von Rußland eine Enzyklika herausgebracht. Sie wurde während der Göttlichen Liturgie in der Patriarchatskirche vor Vertretern zahlreicher Kirchen verlesen (vgl. oben den ersten Beitrag).

Russischer Athosmönch wird heilig gesprochen

In seinem Schreiben (Anfang Juni) an die Mönchsrepublik von Athos kündigte der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel die Entscheidungen der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats, den russischen Athoniten unseres Jahrhunderts, Siluan heilig zu sprechen bzw. ihn in den kirchlichen Kalender aufzunehmen, an. Siluan, der 1938 auf Athos verstarb, soll im Rahmen der Feiern zum Millennium der russischen Kirche am 50sten Jahrestag seines Heimgangs, am 24. September d. J. (1988) feierlich geehrt werden.

*Zweites Theologisches Gespräch zwischen
der orthodoxen Kirche von Rußland
und der Deutschen Bischofskonferenz*

Unter Leitung des Metropoliten von Minsk und Weißrußland, Filaret, auf russischer und des Erzbischofs von München und Freising, Kardinal Friedrich Wetter, auf deutscher Seite trafen sich die beiden Delegationen zum zweiten Mal im Frühjahr dieses Jahres (6. bis 12. Februar 1988) im Schloß Fürstenried bei München. Gegenstand der Beratungen waren die Themen »Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit gemäß den Sakramenten der Initiation (Taufe, Firmung, Eucharistie)«, »Der Friede Christi und der Friede auf Erden« sowie »Der Dienst der Kirche an Frieden und Gerechtigkeit«. Die Dialogteilnehmer unterstrichen ihre Einigkeit in einigen Fragen, hoben aber zugleich hervor, daß die wesentlichen Punkte der Einheit von West- und Ostkirche nur auf der Ebene der Weltkirchen behandelt werden können. Das Kommuniqué dieser Begegnung hält fest, daß die Trennung bei vollkommener Offenheit und Ehrlichkeit überwunden werden kann. Sowohl die geführten Gespräche, als auch die Begegnungen in Altötting und im Konzentrationslager von Dachau, die gegenseitiges Vertrauen im Rahmen des brüderlichen Zusammenseins wachsen ließen, stellen einen weiteren wichtigen Beitrag zur Annäherung zwischen Ost und West dar.

*Drittes orthodox-katholisches Dokument
verabschiedet*

Die Gemeinsame Internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche hat vom 19. bis 27. Juli getagt. In der Vollversammlung in Uusi Valamo (Finnland) wurde das dritte offizielle

Dokument mit dem Titel »Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und Einheit des Volkes Gottes« verabschiedet. Es umfaßt 57 Abschnitte und ist in vier Kapiteln gegliedert: Christus und der Heilige Geist; das Priestertum im göttlichen Plan der Erlösung; das Amt des Bischofs, des Priesters und des Diakons; die Apostolische Sukzession. Der Text stellt für Amtsweihe, sakramentale Struktur der Kirche und Apostolische Sukzession eine in der ungeteilten Kirche begründete gemeinsame Tradition fest, die volle Einheit im Glauben und sakramentalen Leben zwischen beiden Kirchen ist damit allerdings noch nicht erreicht; Fragen, wie z. B. über die Form der Autorität in der Kirche, müßten zuvor gelöst werden. Diesem Ziel soll die für Februar 1990 geplante Vollversammlung in München dienen, auf der man den Entwurf eines weiteren Dokuments mit dem Titel »Ekklesiologische und kanonische Fragen der sakramentalen Struktur der Kirche. Konziliarität und Autorität in der Kirche« vorlegen will.

Friedensgruß des Papstes zum Millennium

Papst Johannes Paul II. hat in einem Apostolischen Schreiben an alle katholischen Bischöfe an das Millennium der orthodoxen Kirche von Rußland erinnert und die Gläubigen zur Freude über dieses Ereignis aufgerufen. Eine Delegation des Vatikan hat am 18. März in Moskau Patriarch Pimen das Schreiben mit dem Friedensgruß des Papstes überreicht. Darin werden die Gemeinsamkeiten zwischen der Ost- und Westkirche unterstrichen und der Wunsch »nach jener vollkommenen Gemeinschaft« der christlichen Kirchen geäußert.

Mahnung an die Athos-Mönche

Der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. hat in einem Schreiben an die Athos-Mönche die Kritik der Athoniten an dem Dialog der Orthodoxie mit der römisch-katholischen Kirche, sowie deren Einmischung in allgemeine kirchliche Fragen, zurückgewiesen. Er betonte, daß zu keiner Zeit der ökumenischen Gespräche orthodoxe Traditionen »verraten« worden seien. Es sei vielmehr die Pflicht des Ökumenischen Patriarchats, in einen solchen Dialog im Dienste der Einheit der Kirchen einzutreten. Gleichzeitig beanstandete Dimitrios I. die Einmischung der Athoniten in Angelegenheiten der griechischen Kirche, die sich mit Flugblättern und als Wanderprediger gegen die zwischen der Kirche und dem griechischen Staat vereinbarten Regelungen der kirchlichen Besitztümer richteten.

Streit zwischen Kirche und Staat in Griechenland beendet?

Der griechische Ministerpräsident Andreas Papandreou und das Oberhaupt der orthodoxen Kirche in Griechenland, Erzbischof Seraphim von Athen und ganz Griechenland, konnten mit einer Kompromißvereinbarung den Streit um den Besitz der Kirche beilegen. Der Besitz von Pfarrgemeinden, Bistümern und Wallfahrtskirchen bleibt erhalten, das Klostervermögen wird jedoch dem Staat zugeführt. Bestrebungen innerhalb der Regierungspartei PASOK, den gesamten Kirchenbesitz zu verstaatlichen, wurden vereitelt. Nach den Einverständniserklärungen von 196 betroffenen Klöstern konnten sich Staat und Kirche einigen. Die Realisierung dieser Maßnahme, wie ähnliche Vorhaben in der Vergangenheit gezeigt haben, wird vermutlich erneut einige Schwierigkeiten mit sich bringen. Statistiken besagen, daß der kirchliche Besitz 1/10 des staatlichen — nicht privaten —

Besitzes ausmacht; die Regierung muß sich die Frage gefallen lassen, ob die Gemeinnützigkeit des staatlichen Eigentums erschöpfend gewährleistet ist, um den Eingriff in die Besitzverhältnisse der Kirche zu legitimieren.

Katechese in der Sowjetunion

Der russisch-orthodoxe Metropolit von Volokolamsk, Pitirim, hat in einem in Zolikon (Schweiz) gegebenen Interview die Bedeutung des neuen Kurses der sowjetischen Regierung für die orthodoxe Kirche in der UdSSR unterstrichen. Demnach würde auch von den Medien zu religiösen Problemen, wenn auch in einer passiven Weise, Stellung bezogen. Der Erzbischof begrüßte die Initiative des Staates etwa bei der Aufnahme von Seminaristen oder generell bei der Priesterausbildung, hob jedoch zugleich hervor, daß hinsichtlich der Kindererziehung außerhalb der Kirche noch einiges getan werden müßte.

Orthodoxe Christen in Deutschland

Wie aus amtlichen Statistiken hervorgeht, leben in der Bundesrepublik Deutschland derzeit etwa 500 000 orthodoxe Christen. Davon entfallen 279 000 auf griechische Staatsbürger, die fast alle orthodox sind, sowie 10 000 orthodoxe Griechen, die bereits die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen. Des weiteren leben etwa 180 000 orthodoxe Serben sowie Exilrussen in der BR Deutschland.

Metropolit Augoustinos wurde 50 Jahre

Metropolit Augoustinos (Lambardakis) beging am 7. 2. 1988 seinen 50. Geburtstag. Er wurde am 29. September 1980 von der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats einstimmig zum Metropoliten von Deutschland und Exarchen von Zen-

traleuropa gewählt. Seine Inthronisation fand am 8. November 1980 in der Kathedrale der Metropole in Bonn-Beuel statt. Nach seiner Ausbildung an der Theologischen Hochschule in Chalki (Istanbul) und weiteren Studien in Salzburg, Münster und Berlin wurde Metropolit Augoustinos am 1. September 1964 zum Priester geweiht und leistete sodann als Gemeindepfarrer in Berlin wichtige kirchliche Aufbauarbeit, deren sichtbares Zeichen u. a. die 1976 geweihte orthodoxe Kirche ist. Sein Wirkungsbereich ist vielseitig und reicht von der seelsorgerlichen Betreuung über die Lösung von kulturell-politischen Aufgaben bis zu den Bemühungen um Annäherung aller Kirchen im ökumenischen Dialog.

Ökumenische Fachtagung in Wien

Eine ökumenische Fachtagung in Wien mit dem Thema »Die Kirche im Dienst der Rechtfertigung« zeigte, daß die Botschaft von der Rettung des Sünders durch Gott Grundkonsens zwischen den Kirchen ist. Der evangelische Theologe Ulrich Kühn (Leipzig) betonte die Rechtfertigung gerade in der heutigen Leistungsgesellschaft, kritisierte aber auch zugleich den Anteil, den die römisch-katholische Kirche sich selbst bei der Mitwirkung am Heil zurechne. Kühn sprach von der Kirche als Gemeinschaft der Sünder, die unter der Vergebung Gottes stehe. Diese These wurde vom orthodoxen Theologen Th. Nikolaou (München) kritisiert, da Kirche auch die Gemeinschaft der Heiligen mit ihrem Oberhaupt Christus einschließe, auf welche die Begrifflichkeit »Gemeinschaft der Sünder« nicht bezogen werden kann und darf; Kirche lebe vielmehr in der Wahrheit und ermögliche durch die Liturgie die »Vergöttlichung des Menschen«. Der römisch-katholische Theologe Mödlhammer (Salz-

burg) unterstrich den hohen Stellenwert der Kirche bei der Realisierung des Heilswerkes Christi.

Neuer Metropolit von Thyateira

Am 29. Mai 1988 wurde Grigorios (Theocharous) als Metropolit von Thyateira und Großbritannien inthronisiert. Der Erzbischof zyprischer Abstammung, der das Amt seines Vorgängers Methodios (Fouyas) übernommen hat, bekennt sich zu den ökumenischen Gesprächen. Als neuer Beauftragter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel für die Beziehungen zur anglikanischen Kirche will er Widerstände, die im Laufe der Jahrhunderte zu Mißtrauen zwischen den Kirchen führten, abbauen helfen und sich für die Einheit aller christlichen Kirchen einsetzen.

Wahl des neuen Metropoliten von Frankreich

Am 9. Juni 1988 wählte die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats unter dem Vorsitz des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. Jeremias (Kalligiorgis) von Sasima einstimmig zum neuen Metropoliten von Frankreich.

Vakanz des Bistums von Brüssel und Belgien beendet

Simon (Ishumin) wurde neuer Bischof des Patriarchats von Moskau und konnte Ende Februar 1988 den Bischofsthron von Brüssel und Belgien übernehmen. Vor seiner Bischofsweihe war Bischof Simon Sekretär des bekannten Metropoliten von Leningrad Nikodim.

Vertreter der EG auf Athos

Eine Delegation der Europäischen Gemeinschaft, die einen längeren Aufenthalt auf dem hl. Berge Athos verbracht hatte, plädierte dafür, die Kunst- und Kulturdenkmäler zu einem Gesamtanliegen der EG zu machen.

Streit um die Hagia Sophia beendet

Gerüchte, die von der Umgestaltung der Hagia Sophia in Istanbul in eine Moschee handelten, wurden durch die neuere Entwicklung am Goldenen Horn beseitigt. Der türkische Ministerpräsident Özal hat gegen die islamischen Fundamentalisten entschieden, daß die Hagia Sophia weiterhin ein Museum für Gläubige aller Religionen bleiben soll.

Studiou-Kloster soll wiedererstehen?

Gemäß einer von der hiesigen Presse verbreiteten Nachricht, soll das ehemalige, berühmte Studiou-Kloster (Konstantinopel) wieder aufgebaut werden. Das ehemals geistige Zentrum des byzantinischen Mönchtums wurde nach dem Fall von Konstantinopel (1453) in einen Moscheekomplex (Ibrahor Çami) umgewandelt. Berühmt geworden ist es auch, weil es die Reliquie des rechten Armes von Johannes dem Täufer barg, die sich jetzt im Topkapı-Museum befindet. Nach einem Brand im Jahre 1782 und einem Erdbeben 1884, erinnern heute nur noch Ruinen an das ehemalige Kloster. Sollte die türkische Regierung grünes Licht für den Wiederaufbau des Klosters geben, könnte auf den Ruinen ein »intermonastisches Zentrum« entstehen. Auf eine Anfrage hin konnte diese Meldung von kirchlichen Kreisen nicht bestätigt werden.

Wiedereröffnung von Chalki?

Die politische Annäherung der Regierungen von Griechenland und der Türkei scheint sich auch auf die Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der türkischen Obrigkeit positiv auszuwirken. Die türkische Regierung soll auf die Bitte des Ökumenischen Patriarchats, die 1971 geschlossene Theologische Hochschule »Chalki« wieder zu eröffnen, eingegangen sein. »Chalki« — auf der gleichnamigen Insel im Marmarameer — wurde 1844 als »Konstantinopolitanische Theologische Akademie« gegründet und geht auf den Patriarchen Photios zurück. Unter Patriarch Athenagoras I. entwickelte sich Chalki zu einer bedeutenden theologischen Fakultät, die vor allem orthodoxe Studenten der Diaspora und vom Berg Athos beherbergte. Diese Entwicklung wurde 1971 jäh abgebrochen, als das damalige Ministerium für Bildung durch ein Gesetz, das »zweifelhafte« Diplome von Privatuniversitäten verbietet, die Schließung von Chalki verfügte. Ein Kompromiß scheint sich abzuzeichnen, denn die theologische Hochschule des Ökumenischen Patriarchats soll ihre Tore vielleicht schon bald wieder öffnen. Der ökumenische Charakter soll unterstrichen werden, indem ihre Hallen Studenten und Gastprofessoren aus allen Kirchen beherbergen werden.

Orthodoxe Akademie der Wissenschaften

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Dimitrios I. hat eine »Orthodoxe Akademie der Wissenschaften« ins Leben gerufen. Sie soll 150 Mitglieder umfassen, die vom Patriarchen auf Lebenszeit berufen werden. Als vorläufiger Sitz der Orthodoxen Akademie bis zur Besserung der kirchlichen Lage in Konstantinopel

ist das Kloster Vlatadon in Thessaloniki (Griechenland) vorgesehen.

Koptischer Patriarch Shenuda III. in Deutschland

Das Koptisch-Orthodoxe Patriarchat von Alexandrien hat durch mehrere Veranstaltungen im Koptisch-Orthodoxen Zentrum in Waldsholms-Kröffelbach auf sich aufmerksam gemacht. Demnach soll sowohl auf die unverändert schlechte Lage der koptischen Kirche in Ägypten hingewiesen werden, als auch das theologische Gespräch mit den hiesigen Kirchen vertieft werden. In diesem Rahmen muß u. a. auch der Besuch des koptischen Oberhauptes, Shenuda III., Papst von Alexandrien und ganz Afrika, gesehen werden, der in diesem Jahr die koptischen Christen in der Bundesrepublik Deutschland besuchen will. Der koptische Patriarch, der seit 1971 im Amt ist, wurde 1981 durch Präsident Sadat suspendiert und befand sich bis 1985 in Klosterhaft. Diese Auslandsreise, auf der neben Deutschland auch Frankreich, Großbritannien, die USA und Australien als Stationen vorgesehen sind, ist die erste seit seiner Haftentlassung durch Präsident Mubarak. Die koptisch-orthodoxe Kirche, die 8 Mio. Christen zählt, gehört zu den altorientalischen Kirchen, die sich im Dialog mit anderen Kirchen befinden. Ziel dieses Dialogs ist es, die Gründe des Auseinandergehens nach dem Vierten Ökumenischen Konzil in Chalkedon (451) neu zu prüfen und eventuelle Mißverständnisse zu beseitigen.

Die Lage der armenischen Christen im Iran

Die über 200000 armenischen Christen im Iran erleiden in der Islamischen Republik zunehmend Unrecht und sind der Willkür des Staates ausgesetzt. Die traditionelle

jährliche Pilgerfahrt zur »Schwarzen Kirche«, Heiligtum des Apostels Judas Thaddäus, nördlich von Täbris, eine der ältesten Kultstätten im Iran und besonderes Nationalheiligtum der Armenier, wurde verboten. Die Präsenz des Islam wirkt sich auf Erziehungs- und Lehrbereich der Armenier aus, indem die Unterweisung armenischer Schüler in islamischer Religionslehre, neben dem eigenen Religionsunterricht, Pflicht ist. Die Ausbildung auf höheren Schulen ist nicht ohne zusätzliche Prüfungen vor einer »Islamischen Kommission« realisierbar. Neben diesen »subtilen« Maßnahmen werden auch öffentliche Ausschreitungen gegen die armenische Minderheit vom Staat hingenommen, die selbst vor den größten armenischen Zentren Teheran und Isfahan nicht haltmachen.

Maroniten auf Nord-Zypern unterdrückt

Der Vertreter der maronitischen Vereinigung auf Zypern hat ein Hilfesuch an die Gesellschaft für bedrohte Völker gerichtet, um auf die Repressionen dieser Minderheit durch die Türken im besetzten Norden der Insel aufmerksam zu machen.

Kurzmeldungen

☆ In der Vorkirche von St. Peter in Rom wurde eine Marmorstele aufgestellt, die an die historischen Begegnungen der Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. mit den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. (26. 10. 1967) und Dimitrios I. (6. 12. 1987) erinnern soll.

☆ Zum ersten Mal in der Geschichte der Sowjetunion ist die Osterliturgie durch das sowjetische Fernsehen ausgestrahlt worden.

☆ Der Patriarch der äthiopischen orthodoxen Kirche, Thekle Haimanot II., ist am

5. Juni 1988 im Alter von 70 Jahren in Addis Abeba gestorben. Er wurde 1975 zum Patriarchen gewählt und hat sich durch seine unermüdlichen Bemühungen für das geistige und leibliche Wohl seines unterdrückten Kirchenvolkes ausgezeichnet.

☆ Der erste Metropolit der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, Erzbischof Polyevktos Finfinis, ist im Alter von 76 in Palaio Phaliro bei Athen gestorben.

☆ Elia Melia, Professor am »St. Serge Institut« und Priester der georgischen orthodoxen Gemeinde von Paris, bekannt durch seinen Einsatz für die Einheit der Kirchen, ist am 15. März 1988 im Alter von 73 Jahren gestorben.

☆ Der ehemalige Hochschullehrer der Theologischen Fakultät von Chalki (Istanbul), Prof. Emmanuel Photiadis, ist am 3. Mai 1988 gestorben.

(red. v. Kyriakos Savvidis)

Ἀπόστολος Βαρνάβας (1987)

Bairataris, A., Die Anknüpfungslehre und das Wesen der orthodoxen Kirche (*Ethische und dogmatische Probleme*), Athen 1960.

Benakis, L., Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz, in: Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, Juin 1985, W. Beierwaltes u. a. (Éditions du Grand Midi), Zürich, S. 243–259.

Best, Th. F. (Hg.), Beyond unity-in-tension. Unity, Renewal and the community of women and men (*Faith and Order*, 138), Genf 1988.

Ders., Gemeinsam auf dem Weg der sichtbaren Einheit. Die 5. Internat. Konsultation vereinigter u. sich vereinigender Kirchen (*Faith and Order*, 142), Genf 1988.

Borrelly, A. – Eutizi, M., L' Oecumenisme spirituel (*Perspective Orthodoxe*, 8), Genf 1988.

Bratsiotis, P. (Hg.), Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, Teil 1 u. 2 (*Die Kirchen der Welt*, 1) Stuttgart 1959–1960.

Ders., Ὁ ἄνθρωπος ἐν τῇ Καينῇ Διαθήκῃ, EETHS(A) 1955 (Sonderdruck).

Ders., Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη ἐν τῇ ἐλληνικῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, EETHSP(A) 1961 (Sonderdruck).

Ders., Τεκτονισμὸς καὶ Ὁρθοδοξία, Ποιμὴν 1965 (Sonderdruck).

Ders., Von der griechischen Orthodoxie (*Christliche Konfessionen in Selbstdarstellungen*, 4), Würzburg 1966.

Ders., Αἱ Ἀγγλικανικαὶ Χειροτονίαι ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, Athen 1966.

Ders., Ἡ θέσις τῆς Θεολογίας μεταξὺ τῶν ἐπιστημῶν, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1967 (Sonderdruck).

Bühning, G. (Hg.), Vaterunser Polyglott. Das Gebet des Herrn in 42 Sprachen mit Textfassungen sowie einer Bibliographie d. bekannten Paternoster-Polyglotten, Hamburg 1984.

Corneanu, N., The Romanian Church in Northwestern Romania under the Horthy Scourge, Bukarest 1986.

Delicostopoulos, Ath., Paideia pros Kyrion. Die katechetische »Sunday-School«-Bewegung in den Vereinigten Staaten von Amerika, Würzburg 1966.

Διακονία. Ἀφιέρωμα στὴ μνήμη Βασιλείου Στοιγιάννου, EETHS 1988.

Ἐκκλησία (1987).

Ἐπίσκεψις (1987).

European Coptic Union (Hg.), Die Kopten, Hamburg 1983.

Fouyas, M., Theological and Historical Studies. A collection of minor works, Bd. 11, London 1988.

Galitis, G. – Mantzaridis, G. – Wiertz, P. (Hgg.), Glauben aus dem Herzen, 2. überarb. Aufl., München 1988.

Georgakakis, St. P., Εἴκοσι δύο χρόνια κοντὰ στὸν Λαὸ τοῦ Θεοῦ, Lüdenscheidt 1987.

Georges Gémiste Pléthon, Traité de Vertus. Krit. Edit., Einl., Übers. u. Komm. v. B. Tambrunn-Krasker, (*Corpus philosophorum medii aevi - Philosophi Byzantini*, 3), Leiden u. a. 1987.

Hämmerle, E.-Ohme, H.-Schwarz, K., Zugänge zur Orthodoxie (*Bernsheimer Hefte*, 68), Göttingen 1988.

Ionnichie, Saint Jean Le Roumain. Ascète de Terre Sainte 1913–1960, hg. v. St.-Midiel-Monastère, Lavadac 1988.

Kobusch, Th., Studien zur Philosophie des Hieroklos von Alexandrien. Unters. z. christl. Neuplat., München 1976.

Koptisch-Orthodoxes Zentrum (Hg.), Papst Shenouda III, Kröffelbach o. J.

Limouris, G., The Eucharist as the Sacrament of Sharing. An Orthodox Point of View, *The Ecumenical Review* 38 (1986) 401–415 (Sonderdruck).

Ders., The Church: A mystery of Unity in Diversity, *Vladimir's Theological Quarterly* 31 (1987) 123–142 (Sonderdruck).

Link, H.-G. (Hg.), One God, one Lord, one Spirit. On the Explication of the Apostolic Faith Today (*Faith and Order*, 139), Genf 1988.

Loules, Dim., Ὁ ρόλος τῆς Ρωσίας στὴ διαμόρφωση τοῦ Ἑλληνικοῦ Κράτους (Ἱστορικὴ μελέτη), Athen 1981.

Ders., The Financial and Economic Policies of President Ioannis Capodistrias (1828–1831), Ioannina 1985.

Ders., Ἡ Ἰδρυση τοῦ Ἑλληνικοῦ Προξενείου στὴ Σερβία (Παν/μιο Ἰωαννίνων, Φίλοσ. Σχολή, Τμήμα Ἀρχαιολογίας, 2) Ioannina 1986.

LM-Universität München (Hg.), Jahresbibliographie Bd. 17, München 1987.

Maas-Ewerd, Th., Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Frage der Liturgiereform, Freiburg 1988.

Maria in der Ökumene, *Lebendiges Zeugnis* 43,1 (1988).

Mitsopoulos, N. E., »Περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ«, *Κοινωνία* 36 (1983) (Sonderdruck).

Ders., *Θέματα Ὁρθοδόξου Ἠθικῆς Θεολογίας*, Bd. 1 u. 2, Athen 1984.

Ders., *Ἡ περὶ τοῦ ἀνθρώπινου ἐμβρύου ὡς ψυχοσωματικῆς ὑπάρξεως Διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ χριστολογικὴ θεμελιωσις αὐτῆς*, Athen 1986.

Ders., *Ὑπάρχει Χριστιανικὴ Ἠθικὴ; EETHSP(A)* 26 (1986) (Sonderdruck).

Nagel, P., Das Alte Testament im geistigen und geistlichen Leben der Koptischen Kirche, hg. v. Kopt.-orthod. Zentrum m. St. Antonius-Kl., o. O. o. J.

Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Den einen Glauben bekennen (*Faith and Order*, 142), Genf 1988.

Ders., Churches respond to BEM, Official responses to the »Baptism, Eucharist and Ministry« text, Genf 1988, Bd. 5 u. 6 (*Faith and Order*, 143, 144).

Oldham, J. H., Kirche, Volk und Staat. Ein Ökumenisches Weltproblem (*Kirche und Welt*, 6), Berlin 1936.

Pacurariu, M., The Policy of the Hungarian State Concerning the Romanian Church in Transylvania under the Dual Monarchy (1867-1918), Bukarest 1986.

Panagopoulos, Th. I., *Ὁ βίος τῶν τριῶν Ἱεραρχῶν*, Athen 1988.

Ders., *Ἡ ὁρησκειτικὴ Ἐλευθερία κατὰ τὸ ἴσχυον Σύνταγμα*, Athen 1987.

Papandreou, Dam. (Hg.), L' Ancien Testament dans l' église (*Etudes théologiques*, 8), Chambésy-Genf 1988.

Paulos (Mönch), *Ὁ βίος τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Γεωργίου*, 3. Aufl., Jerusalem o. J.

Phokididis, I., *Ἡ Ἱερὰ Μονὴ τοῦ Σαρανταρίου Ὀρους*, Jerusalem 1979.

Raptopoulos, Z. Kl., *Ταξιθεύοντας στὴν Ἁγία Γῆ*, 3. u. verbess. Aufl., Lemesos 1987.

Θεολογία (1987).

Timiadis, E., Lebendige Orthodoxie. Eine Selbstdarstellung der Orthodoxie im Kreise d. christl. Kirchen, übers. a. d. Griech. v. Fr. Dörr u. H. Gstrein, Nürnberg 1966.

Tsamis, D. G., *Τὸ Γεροντικὸν τοῦ Σινᾶ (Σιναιτικὰ Κείμενα)*, 1), Thessaloniki 1988.

Tsimbidaros, G. E., Is the Holy Cross in Mani? A Centuries Old Legend, Athen 1972.

Wagner, G., La consécration de myron, in: Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie, hg. v. A. M. Triacca u. a., Paris 1987.

Wetter, Fr., Herausgeforderte Kirche, München 1983.

Ders., Revolution des Glaubens, München 1988.

Angelis, Konstantin

Dipl. theol.

Raiffeisenstr. 9, D-3550 Marburg/Cappel

Basarab, Mircea

Dr. theol., Pfarrer der rumänisch-orthodoxen Gemeinde in München

Safferling-Str. 2, D-8000 München 19

Döring, Heinrich

Univ.-Prof. Dr. theol., Institut für Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie der Universität München

Meindlstr. 5, D-8000 München 70

Hannick, Christian

Univ.-Prof. Dr. phil., Lehrstuhl f. slav. Philologie der Universität Trier

Postfach 3825, D-5500 Trier

*Larentzakis, Gregor*Univ.-Prof. Dr. theol., Dr. theol., Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie der Universität Graz
Universitätsplatz 3, A-8010 Graz*Limouris, Gennadios*

Prof. Dr. theol., World Council of Churches

150, Route de Ferney, CH-1211 Genf 20

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*Plathow, Michael*Univ.-Prof. Dr. theol., Systematische Theologie und Ökumenik, Universität Heidelberg
Oppelnerstr. 2, D-6900 Heidelberg*Podskalsky, Gerhard*Univ.-Prof. Dr. theol., Hochschule Sankt Georgen
Offenbacher Landstr. 224, D-6000 Frankfurt 70*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*Trapp, Erich*

Univ.-Prof. Dr. phil., Philologisches Seminar der Universität Bonn

Fliederweg 33, D-5205 St. Augustin

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei *S. Schwertner*, Abkürzungsverzeichnis (TRE)
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.

NOVA ET VETERA

Texte und Kommentare zu Themen christlicher Spiritualität.

Hrsg. von Prof. Dr. J. Stöhr

Die vorliegende themenbezogene Zusammenstellung von Texten möchte einige Anregungen für die geistliche Lesung, Meditation und Verkündigung geben. Bewußt sind nur Texte der Hl. Schrift, von Kirchenvätern, Heiligen und kirchlich offiziell anerkannten Theologen aufgenommen. Dem deutschen Text ist jeweils der lateinische Urtext, bzw. eine anerkannte lateinische Übertragung beigegeben. Die thematische Zusammenstellung entsprechender authentischer Texte soll das reiche Gedankengut der Christen vor uns erschließen.

Band 1: Christliche Freude

160 Seiten, DM 9,80

EOS Buch 380

Seite: 66: Nicht draußen, in leeren Dingen, sondern innen, wo Gott wohnt, ist die Freude zu suchen. - Non foris in vanis, sed intus ubi habitat Deus, quaerenda est laetitia.

Band 2: Loslösung und Entsagung

120 Seiten, DM 8,80

EOS Buch 382

Seite 70: Zeitliche Güter sollen insoweit verachtet werden, als sie uns von der Liebe und Furcht Gottes abhalten. Und dementsprechend sollen sie auch nicht gefürchtet werden. Daher heißt es Sir 34, 16: Wer Gott fürchtet, wird vor nichts erschrecken. Doch sollen zeitliche Güter nicht verachtet werden, insoweit sie uns als Werkzeuge helfen zum Wachsen in der Liebe und Furcht Gottes. - Bona temporalia debent contemni quantum nos impediunt ab amore et timore Dei. Et secundum hoc etiam non debent timeri: unde dicitur Eccli 34, 16: Qui timet Deum nihil trepidabit. Non autem debent contemni bona temporalia in quantum instrumentaliter nos iuvant ad ea quae sunt divini amoris et timoris.

Band 3: Die Taufe

140 Seiten, DM 8,80

EOS Buch 383

Seite 114: Das Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt. - Apostolatus autem laicorum est participatio ipsius salvificae missionis Ecclesiae, ad quem apostolatum omnes ab ipso Domino per baptismum et confirmationem deputantur.

Band 4: Christliche Freundschaft

80 Seiten, DM 7,80

EOS Buch 384

Seite 12: Besser offener Tadel als Liebe, die sich nicht zeigt. Wahrhaftiger sind Schläge eines Freundes als trügerische Küsse von einem Feind. - Melior est manifesta correctio quam amor absconditus. Veriora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis.

Die Familie: ein Herzensanliegen.

Zur neueren Theologie der christlichen Ehe. Internationales theologisches Symposium (Universität Bamberg: 6.-8.11.1987)

230 Seiten, broschiert, glanzkaschierter vierfarbiger Umschlag, 21 x 14,8 cm,

DM 24,-

EOS Buch 705

Inhaltsübersicht. J. Enichlmayr (Salzburg): Geburt im Lichte der philosophischen und theologi-

schen Anthropologie. A. Laun (Wien): Die eheliche Liebe zwischen Mann und Frau. Phänomenologische und theologische Überlegungen. M. Liminski (Bonn): Familie: Feindbild, Vorbild, Abbild. W. Poltawska (Krakau): Ehegemeinschaft und Plan Gottes. A.P. Papsthart (Bamberg): Bio-Technik und Familienrecht. Probleme des Schutzes von Ehe und Familie. A. Sonnenfeld (Köln): Bio-Technik und Bio-Ethik. Verantwortung am Lebensbeginn. C. Caffarra (Rom): Zur Personal-ganzheitlichen Sicht der christlichen Ehe in der neueren katholischen Theologie. L.Elders (Houston/Rollduec): Moderne Eheauffassungen und katholische Lehre. J. Piegsa (Augsburg): Erlösung des Leibes und Sakramentalität der Ehe. Einige ausgewählte Fragen aus aktueller Sicht. A. Sarmiento (Pamplona): Die Berücksichtigung der natürlichen Rhythmen für die Weitergabe des Lebens. L. Scheffczyk (München): Die sakramentale Ehe als Abbild der Christus-Kirche-Verbindung. J. Stöhr (Bamberg): Die Familie als Analogie zum Trinitätsmysterium? J.M. Yanguas (Vaduz/Liechtenstein): Die moraltheologischen Aspekte der Erklärung der Bischofssynode zur christlichen Ehe. **Neuere Verlautbarungen des Papstes (1979-1986).**

Dietrich von Hildebrand

Die Umgestaltung in Christus

338 Seiten, gebunden, glanzkaschierter vierfarbiger Umschlag, 20 x 12,5 cm,

DM 29,80

EOS Buch 708

Dietrich von Hildebrand läßt vor uns die ganze Lebensfülle des »neuen Geschöpfes« aufleuchten: die Durchformung des Einzelnen mit dem Geist und Leben Christi selbst. Das kontemplative Sich-erfüllen lassen mit dem göttlichen Licht, die »Arbeit an uns selbst«, die Raum schafft für Sein Wirken in uns, entzündet jene sieghafte Nächstenliebe, die mehr ist als sozialer Dienst. Dieses Buch hat unzähligen Priestern und Laien den Weg gewiesen. Es wird auch in der heutigen Kirchenkrise ein Leitstern sein.

K. Mertens

Theodor Herr

Kirche auf Cuba

Christentum und Marxismus am Wendepunkt?

232 Seiten, fadengeheftete Broschur mit 4farbigem glanzkaschiertem Umschlag,

18 x 11 cm, DM 14,80

EOS Buch 749

Inhaltsverzeichnis: Dialog zwischen Kirche und Staat in Cuba — Eine neue Moral für Cuba? — Noch ist Cuba kein Paradies — Sand im Getriebe — Kirche in Cuba — Verbannt aus dem öffentlichen Leben — Kleine Herde — Kirche ohne Grenzziehungen — Der Geist weht, wo er will — Auf der Suche nach Postkarten — Fidel Castro und die Religion — Der Revolutionär Fidel Castro — Eine nächtliche Unterhaltung — Cubanische Kirche und Revolution — Kolonisation und Evangelisation — Republikanische Epoche — Kirche in der Krise — Kirche und Revolution — Ohne Stempel keine Ausreise — Welches Interesse hat Fidel Castro? — Fidel Castro: Christentum und Marxismus — Frei Bettos »Nachtgespräche mit Fidel« — Vorweihnachtliche Reiseeindrücke — Theologie der Versöhnung — Jesu Botschaft der Versöhnung — Dienst der Kirche für die Gesellschaft — Kirche: Zeichen und Instrument der Einheit — Eine Zivilisation der Liebe — Versöhnung und Befreiung — Dialog statt Konfrontation — Kommt der Papst nach Cuba? — Ein Schritt nach vorn.

PIETAS LITURGICA. STUDIA.

Hrsg. von Hansjakob Becker.

Band 5: Erika Heitmeyer

Das Gesangbuch von Leisentritt 1567.

Adaption als Merkmal von Struktur und Genese früherer deutscher Gesangbuchlieder.

1988, 256 Seiten, gebunden, 4farbiger glanzkaschierter Umschlag, 23,1 x 15,3 cm,

DM 44,— EOS Buch 265

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist das erste umfassende katholische Gesangbuch von 1567, das die noch junge, reformatorisch initiierte Gesangsbuchgeschichte im Zeitalter der nachreformatorischen Glaubenskämpfe aufgreift und weiterführt. Dieses von der Forschung bisher vernachlässigte Gesangbuch ist eine historisch und pragmatisch bedingte Liedersammlung; deren Entstehung wird als Adaptionierungsprozeß, der sich in Struktur und Gefüge der Texte spiegelt, untersucht und beschrieben. Die zahlreichen programmatischen Begleittex-te, die im Gesangbuch selbst abgedruckt sind, ferner die reiche Bildausstattung des Buches und schließlich eine Anzahl von gegenstandsbezogenen, bisher nicht veröffentlichten Urkunden dienen zur Erhellung des Adaptionierungsprozesses (Kap. I-IV). Innerhalb des damit erstellten Bezugsrahmens wird die Analyse ausgewählter Liedtexte vorgenommen, um Adaption, die sich in produktiver Rezeption vollzieht, als gattungsbestimmendes Merkmal und gattungsbestimmenden Prozeß zu verifizieren und zugleich die Lieder in ihrer theologischen und kirchenpolitischen Funktionalität zu beschreiben (Kap. V und VI). Das Schlußkapitel gibt einen Ausblick auf die Kontinuität des Adaptionierungsprozesses, aufgezeigt am Beispiel des 1975 eingeführten katholischen Einheitsgesangbuchs »Gotteslob«.

Dissertationen

hrsg. von Bernhard Sirch

* Theologische Reihe (DiTh)

Band 30: Richard Hartmann

Unterwegs in der Pfarrgemeinde.

Historische Wurzeln und gegenwärtige Profile des Besuchsdienstes.

1988, II und 286 S., DM 29,— EOS Buch 830

Band 31: Maria Fuchsloch

Metaethik und theologische Ethik.

Der Personalismus als Versuch einer auf Erfahrung begündeten Ethik.

1988, IV, 277 S., DM 28,80 EOS Buch 831

* Philosophische Reihe (DiPh)

Band 3: Ivan Koprek

Ethos und Methodos des Philosophierens.

Die moderne Orientierungskrise und ihre Therapie im Denken von Karl Jaspers

1988, X, 235 Seiten, DM 25,— EOS Buch 853

Band 4: Alwine Zunker

Untersuchungen zur Aiakidensage auf Aigina

1988, 352 Seiten, DM 35,— EOS Buch 854

* Kanonistische Reihe (DiKa)

Hrsg. von Winfried Aymans, Karl-Theodor Geringer, Heribert Schmitz

Band 2: Christian Huber

Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes.

Eine Untersuchung zu c.219 des kirchlichen Gesetzbuches. 1988, XXVII und 158 Seiten,

DM 19,80 EOS Buch 572

Walter Simonis

Gott in Welt

Umriss christlicher Gotteslehre.

388 Seiten, gebunden mit einem vierfarbigen glanzkaschiertem Umschlag, 19 x 11,5 cm,

DM 38,— EOS Buch 710

Heinrich G. Reichert

Schönheit und Nutzen des Waldes

Skizzen und Bilder aus der Kulturgeschichte.

Herausgegeben von Heinrich Kanz.

288 Seiten, gebunden, glanzkaschierter vierfarbiger Umschlag, 20x12,5 cm,

DM 28,— EOS Buch 748

Heinrich G. Reichert hat eine gesamteuropäische Perspektive bei der kulturgeschichtlichen Darstellung von Holz und Wald zur Darstellung gebracht, die einerseits auf dem Werk »Unvergängliche lateinische Spruchweisheit« basiert, andererseits jedoch weit darüber hinaus eine »interdisziplinäre« und intensive Europa-Kennerschaft beweist, die die Forderung Tindemans nach Vergeschichtlichung der Gegenwart voll erfüllt. Sozusagen im Anblick der europäischen Jahrhunderte, unter Einschluß der diese grundlegenden geschichtlichen Erfahrungen, erstet hier ein Bild von den Beziehungen zwischen Mensch und Wald/Holz, das unsere sich um geschichtliche Identität mühende Gegenwart dringend benötigt. Gerade der geschichtliche Tenor der Ausführungen kommt heutigen Bedürfnissen entgegen; die zunehmend biographische Zeugenschaft einbeziehen.

Aus dem Vorwort

Mack, Josefa Maria Imma

Warum ich Azaleen liebe

Erinnerungen an meine Fahrten zur Plantage des Konzentrationslagers Dachau von Mai 1944 bis April 1945.

154 Seiten, broschiert, fadengeheftet,

18 x 11 cm, DM 9,80 EOS Buch 750

Die grausamen Verbrechen im KZ Dachau während der Zeit des Nationalsozialismus sind weitgehend bekannt. Doch nur wenige wissen, wie viele Menschen unter dem Einsatz ihres Lebens den Häftlingen direkt oder indirekt geholfen haben. Schwester Maria Imma Mack (Arme Schulfester von Unserer Lieben Frau, München) hat auf Bitten vieler niedergeschrieben, was sie als junge Frau an der Hintertür des KZ, am Eingang zur Plantage, erlebt hat. Fast zufällig kam die damals 20jährige Josefa im Mai 1944 mit dem KZ und dem furchtbaren Schicksal der Häftlinge in Berührung, als sie gebeten wurde, dort Pflanzen abzuholen. Bald begriff sie, was hinter den Mauern vor sich ging...

Aus dem Geleitwort

