

Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche*

VON THEODOROS NIKOLAOU

Die Wichtigkeit des Dogmas über die Kirche ist für die Orthodoxie grundsätzlich und unbestritten, weil die Kirche, dieses Heilsmysterium, an und für sich das Weiterleben und Weiterwirken des menschengewordenen göttlichen Erlösers auf der Erde ist. Christus hat die Kirche zum Träger der in ihm geoffenbarten Wahrheit und Spender des durch ihn dem Menschen geschenkten Heils gemacht. Der Mensch ist nicht mehr der „Weltweisheit und dem leeren Trug“ ausgesetzt, sondern er hat Jesus Christus, in dem er wandelt, verwurzelt, aufbaut und im Glauben gefestigt ist (Kol. 2, 6—8.) Er kann sich nun retten, denn sein Retter ist da; er ist ununterbrochen anwesend, weil „er das Haupt des Leibes, der Kirche“ ist (Kol. 1, 18). Gott „hat ihn zum Haupt über alles der Kirche gegeben, die sein Leib ist“ (Eph. 1, 22—23).

Eine Trennung zwischen Haupt und Leib ist nicht möglich. Der heilige Chrysostomus bemerkt mit Recht: „Denn wo das Haupt ist, da ist auch der Leib; denn wenn es getrennt würde, wäre es weder Leib noch Haupt“¹. Beide zusammen bilden eine untrennbare und absolute Einheit; sie sind das πλήρωμα (die Fülle, die Ergänzung) füreinander (Eph. 1, 23)².

Während eine Trennung zwischen Haupt und Leib bzw. Christus und Kirche undenkbar und unmöglich ist, stellt sich die Frage: wie steht es mit der Kirche selbst? Ist es möglich, angesichts der vielen Kirchen immer noch von dem einen Leib zu sprechen? Gibt es Grenzen, die man dem wahren Leib Christi setzen kann? Wenn ja, welche sind sie?

Ein Versuch, solche Grenzen aufzuzeichnen, fällt freilich nicht leicht und läuft eine doppelte Gefahr: einerseits, daß die etwaigen Aussagen dem heutigen ökumenischen Anliegen vieler Christen widerstreben, und andererseits, daß sie der eigenen Kirche nicht adäquat und richtig scheinen. Da aber der gesunde Ökumenismus nichts mit einem Synkretismus verschiedener Konfessionen zu tun hat und nicht einen dogmatischen Minimalismus erstreben darf, sondern vom Gedanken getragen wird, daß man seine Kirche mit Ernst und Verantwortung zu vertreten hat — um die Sache der Einheit der Kirchen zu ermög-

* Dieser Aufsatz wurde am 18. 2. 1972 in der Christ-Katholischen Fakultät der Berner Universität vorgetragen.

lichen und zu erleichtern —, und da zum Thema dieser Zeilen der Zusatz gehört: „in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche“, ist es jedem klar und leicht verständlich, daß die Aufzeichnung der Grenzen der Kirche in der Lehre und der Haltung der betreffenden Kirche aufzusuchen ist. Man dient eher dem Ökumenismus, wenn man mit Akribie die Lehre seiner Kirche wiedergibt. Die persönliche Meinung ist sicherlich respektabel und muß gesagt werden; sie schafft jedoch größere Verwirrung und Spaltung, wenn sie zum Schein den Mantel der offiziellen Meinung trägt, d. h. als offizielle Meinung vorgetragen wird, obgleich sie nicht mit ihr identisch ist. Sie hat dort keinen Platz, wo es sich um feststehende dogmatische Entscheidungen handelt.

Die Orthodoxe Kirche vertritt mit Recht die Ansicht, daß sie Zeuge der Tradition der alten ungetrennten Kirche ist. Das Neue Testament ist der erste geschriebene und wichtige Teil dieser Tradition. Weiterhin besteht diese Tradition im *consensus patrum et conciliorum*, m. a. W. sie ist „*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*“³, wie die bekannte Formulierung des Vinzenz von Lerin lautet.

Aus diesem Grund wird hier der Versuch unternommen, zunächst die Grenzen der Kirche im Neuen Testament und in der Lehre und dem Leben der alten Kirche festzustellen. Dann wird das Problem im heutigen Verständnis und Leben der Orthodoxen Kirche erörtert. Diese zwei Gesichtspunkte werden hier in aller möglichen Knappheit diskutiert, denn eine ausführliche und eingehende Behandlung würde uns sehr weit führen.

1. Wir wenden uns vorerst der Frage nach den Grenzen der Kirche im Neuen Testament und in der Lehre und dem Leben der alten Kirche zu:

Das charakteristische Wort *ἐκκλησία*, im Lateinischen meistens als *ecclesia* beibehalten⁴, war auch im klassischen und hellenistischen Griechentum geläufig. Es wurde ebenfalls in der Septuaginta als Übersetzung des Wortes *qahal*⁵ benutzt, und von da aus wurde es im Neuen Testament übernommen. Dieses Wort, außer welchem im Neuen Testament zur Bezeichnung derselben Tatsache gleichfalls die Termini *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* verwendet wurden (vgl. Matth. 12, 18; 13, 24; Mark. 9, 1; Luk. 13, 18 usw.), ist insofern charakteristisch für unser Thema, als es seiner Etymologie nach mit bestimmten Grenzen zu tun hat. Diese Grenzen zeichnen sich in zwei Punkten ab: einerseits gehören zur *Ekklesia* nicht alle, sondern nur die „*ἐκκεκλημένοι*“ (die Herausgerufenen), und andererseits verfügen diejenigen, die der *Ekklesia* angehören, über etwas besonderes, über einen privilegierten Vorrang den anderen gegenüber; die Mitglieder der *Ekklesia* haben etwas, was die anderen nicht haben.

Wenn man nun die Bedeutung des oft belegbaren Ausdruckes *Ekklesia* im Neuen Testament erforscht, wird man feststellen, daß dieser Begriff in mannigfaltigen Bedeutungen und Nuancen auftaucht. Von gewichtigem Interesse so-

wohl für die Theologie selbst als auch für uns hier sind diejenigen Stellen, an denen das Wort Ekklesia die Gesamtheit bzw. Gemeinschaft aller Gläubigen bezeichnet.

Zu diesen Stellen gehören zunächst diejenigen, die von der Kirche als dem Leib Christi sprechen (vgl. Eph. 1, 22—23: „und ihn (sc. Christus) hat (sc. Gott) der Kirche über alles als Haupt gegeben; sie ist sein Leib, die vollendete Fülle dessen, der alles in allem erfüllt“; 5, 23—32. Kol. 1, 18: „er ist das Haupt des Leibes, der Kirche“). Diese Stellen sind nicht im eigentlichen Sinne bildhaft von Paulus gemeint, sondern drücken eine reale Wirklichkeit aus, nämlich die Identität der Gläubigen mit dem Leib Christi, mit jener Heilsdimension, die kraft der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus zum Lebensraum des Menschen wird. Indem der Mensch diesen Lebensraum beschreitet, tritt er in seine Existenz, in sein normales und ursprüngliches Verhältnis mit Gott ein, erfährt die Liebe Gottes, auf Grund derer er „Mensch wurde, damit wir vergöttlicht werden“⁶.

Die Bezeichnung der Kirche als der Leib Christi bzw. Christus als das Haupt der Kirche läßt die innige, tiefe und untrennbare Einheit zwischen Gott und den Gläubigen klar in Erscheinung treten; sie veranschaulicht den gottmenschlichen Charakter der Kirche. Sie ist eine treffende „Erweiterung und Offenbarung des christologischen Dogmas von Chalcedon“⁷ selbst. Nach Vl.Lossky⁸ wird in der Kirche die ursprüngliche Einheit der menschlichen Natur wiederhergestellt, und diese Einheit, so kann man hinzufügen, findet ihre tiefste und beste Formulierung im paulinischen Wort: Leib Christi. So hat man in diesem Ausdruck eine zweifache Einheit: der menschlichen Natur in sich selbst und dieser mit Gott. Die zweifache Einheit kennt zunächst keine Grenzen, ist jedoch an eine unumgängliche Voraussetzung geknüpft: man nimmt teil an der ursprünglichen Einheit der menschlichen Natur und mithin an der gottmenschlichen Einheit, der Kirche, indem man sich dem Leib Christi einverleibt, in Christus getauft wird und ihn als sein Kleid (Gal. 3, 27), als neuen Menschen anzieht (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10). Es ist kein Zufall, daß Paulus an der letzten Stelle (Kol. 3, 11; vgl. 1. Kor. 12, 13) mit folgenden Worten fortfährt: „Hier gibt es keinen Griechen und keinen Juden, keine Beschneidung und kein Unbeschnittensein, keine Barbaren, Skythen, Sklaven und Freie, sondern alles und in allem ist Christus.“ Ja, in der Kirche gibt es nur Christus und seinen Leib, die Mitglieder der Ekklesia. Diese Ekklesia soll ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς, d. i. bis ans Ende der Erde gelangen, alle Menschen, die ganze Ökumene umfassen (Apg. 1, 8; 13, 47; vgl. Matth. 28, 19; Luk. 19, 10; Joh. 3, 17).

Ferner muß man hier hervorheben, daß der Leib Christi eins ist, d. h. die Kirche ist eine und nur eine, was im nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis an erster Stelle steht. Karmiris⁹ bemerkt dazu: „Die Kirche ist ..

eine, denn sie besitzt nur *ein* Haupt und *einen* Geist, der sie beseelt . . . und ein Ziel, „denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leibe getauft“ (1. Kor. 12, 13). Mit der Einen Kirche ist die Gesamtkirche gemeint. Daher kann man nicht von den „Kirchen“ sprechen, sondern nur von der *Kirche*, genauso wie nicht von den Leibern Christi, sondern vom *Leib Christi* die Rede sein kann. Alle Gläubigen machen „in der Einheit des Geistes den Leib Christi“ aus, wie der heilige Basilius¹⁰ bezeichnenderweise die Kirche definiert.

Die paulinische Charakterisierung der Kirche als Leib Christi führt weiterhin zum Gedanken, daß die zeitliche Anfangsgrenze der Kirche vor der Inkarnation Christi zu suchen ist. Die Kirche ist das Geheimnis, „das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verhüllt war“ (Eph. 3, 9). Sie ist mit Jesus in der Einheit des Geistes vereint; sie ist „mit dem ewigen Logos Gottes verbunden, und so hat die Kirche in ihm und durch ihn ewige Existenz“¹¹. Nach Hermas¹² existierte sie vorher in „der Weisheit und der Vorsehung“ Gottes als „geistige“ Kirche. Ihren Beginn hat sie im Plan Gottes über das Heil der Welt in Christus, denn nach diesem Plan ist das Heil in der Kirche und durch die Kirche zu erreichen. Athanasius der Große¹³ lehrt: die Kirche „obwohl sie zuvor gebaut wurde, wird hinterher von Gott geboren“. Hierzu gehören ebenfalls die Worte des Joh. Chrysostomus¹⁴, die seine Frage, was ἐν σώμα (Eph. 4, 4) ist, beantworten: „Diejenigen, die überall in der Ökumene geglaubt haben und glauben werden. Wiederum sind auch diejenigen ein Leib, die vor der Menschwerdung Christi Gefallen (sc. an Gott) gefunden haben.“

Während der Anfang der Kirche in dem vorzeitlichen Heilsplan Gottes liegt, ist ihre Anfangsgrenze in der Zeit in die Schöpfung der unsichtbaren Welt, der Engel, zu setzen. Die Engel sind „die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem, die Ekklesia der Erstgeborenen im Himmel“ (Hebr. 12, 22—23).¹⁵ Diese himmlische Kirche ist sozusagen die erste Phase der Ekklesia Christi.¹⁶ In einer zweiten Phase ist die Kirche „vom Himmel von Gott herabgekommen“ (Apg. 21, 2) und hat ihre sichtbare, empirische und irdische Existenz angenommen. Sie entstand durch die Schöpfung der erstgeschaffenen Menschen und dauerte bis zur Menschwerdung Jesu. In Christus haben wir jedoch die volle Offenbarung und Vervollkommnung der Kirche. Durch seine Menschwerdung, seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung wurde die Kirche wiedergeboren und vervollkommen. Christus machte sich zum „lebendigen, auserwählten, kostbaren Schlußstein“ (1. Petr. 2, 4—6; vgl. Eph. 2, 20; 1. Kor. 3, 11; Hebr. 13, 8), worauf „das Fundament der Apostel und Propheten“ gelegt wurde, wodurch „das ganze Gebäude zusammengefügt zu einem heiligen Tempel im Herrn heranwächst“ und in dem wir „zu einer Wohnung Gottes im Geiste mit aufgebaut“ werden (Eph. 2, 20—22). In dieser dritten Phase haben wir die Kirche im engen, speziellen und üblichen Sinn. Man sollte vermeiden,

in dieser dritten Phase „ein genaues Datum für die Entstehung der Kirche anzugeben“, d. h. es gibt keinen festen „Geburtstag“ der Kirche. Das Pfingstgeschehen ist sozusagen lediglich die Ausrüstung der Apostel „mit den Waffen des Geistes“, ihr Auftreten in actu.¹⁷ Die Kirche in diesem engen Sinn entsteht durch den Glauben der Menschen an Christus; die ersten Gläubigen sind wohl die erste kirchliche Gemeinschaft gewesen, denn diese ersten Gläubigen wurden zum mystischen Leib Christi.

Mit dem Kernwort Glauben kommen wir nun in medias res. Die bekannte, vieldiskutierte Stelle von Matth. 16, 18, wo das Wort Ekklesia ebenfalls in seiner Bedeutung der Gesamtheit der Gläubigen auftaucht, ist hier von besonderem Interesse. Die Worte Jesu lauten: „und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen“. Die Frage, welcher dieser Fels ist, existiert für die Orthodoxe Kirche nicht. Wenn man sich unvoreingenommen dem Kontext zuwendet, wird man feststellen, welcher er ist. Das Thema des Evangeliums nach Matthäus ist, daß Jesus der Messias ist. Diese alleinige, wichtige und große Wahrheit kommt zum Ausdruck im Bekenntnis des Petrus: „Du (sc. Jesus) bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Und dieses Bekenntnis als die einzig wichtige Wahrheit im Christentum ist der Fels, worauf die Kirche gebaut wird.¹⁸ Gibt es etwas anderes, was diese Glaubenswahrheit von ihrem Platz wegschieben kann? Kann sie durch etwas anderes ersetzt werden? Vielmehr kann ein Mensch, auch wenn er noch Apostel ist, diesen Platz einnehmen? Nur in voller Verkennung der Stellung und Beziehung Christi zu seiner Kirche kann das behauptet werden. Der einzige gewichtige Fels in der Kirche ist Jesus (vgl. 1. Kor. 10, 4) und von seiten der Gläubigen das Bekenntnis: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Zu der Kirche gehören also diejenigen, die an Christus als den Heiland und den Sohn Gottes und die von ihm geoffenbarten Wahrheiten glauben. Und diese Gläubigen machen in dieser Weise die Eine Kirche aus; sie erfahren diese Wahrheiten in der Einen Kirche und nur dort eignen sie sich ihr Heil an, denn die Kirche „ist Gefäß des Heils, Schatzmeister, Verwalter und Vermittler der rechtfertigenden und heiligenden göttlichen Gnade und alleiniger autoritativer und unfehlbarer Lehrer der geoffenbarten Wahrheit“¹⁹. Zu dieser Einen Kirche gehören alle Gläubigen und sind in dem *einen Glauben* vereint. Schon zu der neutestamentlichen Zeit hat man versucht, diesen einen Glauben zusammenzufassen, sei es in „Bekenntnisformeln“ (vgl. Röm. 10, 9; 1. Kor. 15, 3—5 u. a.) oder in doxologisch-enthusiastischen Exhomologesen (vgl. Apg. 2, 23 f. 32; 4, 10; 1. Thess. 4, 14 u. a.). Die Mitglieder der Ekklesia bekannten diese Pistiswahrheiten. Diejenigen jedoch, die es nicht taten, schlossen sich von der Kirche aus, setzten selbst die Grenzen. Der Eine Glaube bewahrte die Eine Kirche und umgekehrt: die Eine Kirche behielt ihre Einheit durch den Einen Glauben, den sie mit der Zeit definieren

mußte, um die Gläubigen vor Irrlehren zu bewahren. Die Urheber und Anhänger dieser Irrlehren wurden ausgeschlossen, wenn sie darauf beharrten.

Denn dem einen Glauben stand oft die Irrlehre gegenüber, dem rechtgläubigen Dogma die Häresie. Der eine Glaube, der in Dogmen präzisiert und definiert wurde und im consensus der alten Kirche zu finden ist, ist die erste und ausschlaggebende Grenzziehung der Kirche gewesen. Die Häresie, als Abweichung von den Dogmen des Glaubens, wurde über die Grenzen der Kirche hinausgeschoben, bekämpft und verdammt. Und dies hat die Eine Kirche getan, um sich selbst zu verteidigen und abzugrenzen. Sie hat die Häresie anathematisiert, um die „bewährten“ Christen herauskommen zu lassen, wie Apostel Paulus empfiehlt (1. Kor. 11, 19). Die Kirchenväter haben gegen die Irrlehren heftig und nachdrücklich polemisiert. Es ist kein Zufall, daß ein großer Teil der alten christlichen Literatur apologetisch-polemischen Charakter trägt. Sie ist die Befestigung der Grenzen der alten Kirche gewesen. Die geistigen Grenzen der Kirche haben sich nicht der Soldaten und Festungen bedient, sondern der Wahrheit, wie sie in Jesus Christus geoffenbart, von der Kirche und den Kirchenvätern erläutert und in Konzilien festgelegt wurde. Gerade die Konzilien pflegten ihre jeweiligen Glaubensentscheidungen (ὁγοι) mit Anathemen gegen die vielnamigen Häretiker, die die Einheit der Kirche bedrohten, zu beenden, seien es die Gnostiker oder die Patropaschiten, Sabelianer, Arianer, Pneumatomachen, Nestorianer u. dergl. Indem die Kirche in ihrer Funktion als unfehlbarer Lehrer der in Christus geoffenbarten Wahrheit²⁰ einen Teil dieser Wahrheit zum Dogma definiert hat, hat sie nichts anderes getan als Grenzen gesetzt. Wer nach der Definition einer Wahrheit zum Dogma weiterhin dieser Wahrheit abgewandt blieb, der gehörte nicht mehr zu der Einen Kirche. Er wurde als Häretiker abgestempelt. Diejenigen Häretiker nun, die zu der Kirche zurückkehren wollten, mußten nach dem herrschenden „Habitus“ der Kirche ein Libell einreichen, womit sie „jede Häresie anathematisierten, die nicht wie die heilige, katholische und apostolische Kirche dachte“, und die Ölung erhalten. Einige von ihnen, z. B. die Paulianer, mußten sich sogar „auf jeden Fall neu taufen lassen“, wie der 95. Kanon des Concilium Trullanum (692) bestimmt²¹.

Außer dem einen Glauben ist auch die sittliche Haltung ein Moment, das die Kirchenzugehörigkeit gewährleistet. Die unsittliche Haltung, die Sünde, ist dagegen ein Grund, um die Mitgliedschaft zu der Ekklesia zu verlieren. Bei Matth. 18, 15 ff. werden die Worte des Herrn überliefert, nach denen der eine Christ den anderen, wenn er gesündigt hat, unter vier Augen zur Rede stellen soll. Falls das kein Ergebnis bringt, soll man noch einen oder zwei andere mithinzuziehen. Und der Text fährt fort: „Will er auch auf sie nicht hören, so sage es der Ekklesia. Hört er auch auf die Ekklesia nicht, so soll er dir (sc. dem Bruder und weiterhin jedem Christ) wie ein Heide und Zöllner

gelten“. Gleichfalls der Ehebrecher der Korinthergemeinde (1. Kor. 5, 1 ff.) soll von der Kirche entfernt werden. „Er soll in seinem leiblichen Dasein vernichtet werden, damit sein Geist am Tage des Herrn gerettet wird.“ Dieses Moment wurde im Laufe der Zeit abgeschwächt und hat an Boden verloren. Hervorgehoben wird eine größere und für die Kirche wichtigere Wahrheit: Christus ist gekommen, „um das Verlorene zu suchen und zu retten“ (Luk. 19, 10); er ist nicht gekommen, „Gerechte zu rufen, sondern Sünder“ (Matth. 9, 13). Es gibt auch noch heute christliche häretische Sekten, die die Sünder nicht als Mitglieder der Kirche betrachten. Aber für die Orthodoxie werden „nicht nur die Frommen und diejenigen, die die Tugend betätigen, als Mitglieder der Kirche gesehen, sondern auch diejenigen, die äußerlich mit der Kirche in Verbindung stehen, jedoch innerlich kaum mit dem Begründer der Kirche vereint und nicht moralisch gesund sind“²².

Die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt — sie ist zugleich unsichtbar²³ — wurde vom Anfang an in Führende und Folgende, ποιμένες und πρόβατα eingeteilt. Diese Unterscheidung ist rein menschlich, weil beide Gruppen wieder von einem Hirten geweidet werden: Christus; ihm gegenüber sind alle πρόβατα²⁴. Christus selbst hat die Apostel gesandt (Joh. 20, 21; 17, 18) und seiner Kirche die Apostel, Propheten, Missionare, Hirten und Lehrer gegeben, „um die Heiligen heranzubilden für die Ausübung des Dienstes zum Aufbau des Leibes Christi“ (Eph. 4, 11—12; vgl. 1. Kor. 12, 28 f.). Darauf möchten wir nur aus einem Grund verweisen: die sichtbare hierarchische Organisation des Leibes Christi ist de jure divino und deshalb ein wichtiges und unbestrittenes Element der Kirche.

Die Amtsträger (besonders die Bischöfe) sind für die alte Kirche neben dem einen katholischen Glauben ein Moment der Einheit. Der in dieser Richtung konstitutive Charakter des Bischofsamtes kommt besonders in den Worten des Ignatius²⁵ zum Ausdruck: „Wo der Bischof sich zeigt, da sei das Volk; genauso wie die katholische Kirche da ist, wo Jesus Christus ist“. Die eine katholische Kirche kann man nicht nur nicht von Christus, sondern auch nicht von den Ihn ersetzenden Bischöfen trennen, die untereinander ohne Ausnahme gleich sind. Die verschiedenen Ortskirchen sind durch ihre Bischöfe, die Hirten, die der Eine Hirt hinterlassen hat, in der ständigen Anwesenheit des Herrn vereint. Eine Weigerung, diesen Hirten zu folgen bzw. eine Entfernung von ihren lokalen Herden der Einen Kirche bedeutet Selbstausschließung von der Katholischen Kirche. Diesen dominierenden und für die Einheit der Kirche relevanten Platz nehmen die Bischöfe in der alten Kirche ziemlich früh ein. Man muß zugleich jedoch bemerken, daß dies nicht sofort am Anfang so gewesen ist. Erst der Tod der Apostel läßt diese Entwicklung ihrer Nachfolger zu; ihr Gang ist im einzelnen nicht leicht feststellbar, und es ist nicht unsere Aufgabe, das hier zu ver-

suchen. Für uns ist hier der apostolische und deshalb „für die Kirchen aller Zeiten“ konstitutive Charakter des Bischofsamtes erwähnenswert und daß geschichtlich „die Gestalt des Bischofs sich immer deutlicher als die Mitte des kirchlichen Amtes herausgehoben hat“²⁶.

Vorher wurde unterstrichen, daß die Grenzen in der alten Kirche vorerst durch ihren Einen Glauben in Erscheinung treten. Die Abweichung von ihm war eine Selbstausschließung von der Einen Kirche, ein Glaubensabfall, eine Häresie, die anathematisiert wurde. Aber außer den Häretikern begegnet man in der Kirche auch den Schismatikern. Im Neuen Testament taucht der Begriff Schisma im Sinne einer provisorischen, begrenzten Uneinmütigkeit und Spaltung auf (vgl. Joh. 7, 43; 9, 16; 10, 19; 1. Kor. 1, 10; 11, 18). Später ist das Schisma eine Trennung (*διαίρεσις, χωρισμός*) aus ethischen und administrativen Gründen. Basilius der Große²⁷ bemerkt, daß die Häresien eine Entfremdung im Glauben und die Schismata eine Spaltung „voneinander aus ekklesiologischen Gründen und heilbaren Problemen“ sind. Es steht fest, daß das Schisma besonders im dritten Jahrhundert zu einer klaren und bewußten Darstellung der Katholizität der Kirche veranlaßt hat. Der Kirche zu der Zeit Cyprians ist es gelungen, uns das Bewußtsein zu überliefern, „daß ihre Katholizität in der Einheit des rechten Glaubens und der sakramentalen Gemeinschaft bestand; diese Einheit hat im Bischof jeder örtlichen Kirche Ausdruck gefunden“²⁸. Eine schismatische Ausschließung von einer Ortskirche oder einer solchen Ortsekklesia selbst bedeutete eine Ausschließung von der Einen Katholischen Kirche. Hierzu muß gesagt werden, daß nicht jeder Unterschied zwischen den Ortskirchen im Ritus oder den Gebräuchen zu einem Schisma geführt hat. Der bekannte Streit um den richtigen Termin der Osterfeier ist ein charakteristisches Beispiel dafür. Die Tatsache, daß der hl. Polykarp, Bischof von Smyrna, und der Bischof von Rom, Aniketus, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in diesem Streit keine Einigung haben herbeiführen können, und der friedliche Abschied und die Beibehaltung des eigenen Termins ist ein einleuchtender Beweis, daß die Katholizität der Kirche nicht unbedingt durch eine Verschiedenheit im Ritus und den Gebräuchen gefährdet wird. Unerlaubt ist der Unterschied im Glauben. Ein solcher Unterschied sprengt die Kirche und ihre Einheit und schafft ein grenzenloses Durcheinander, wo jeder seinen Glauben selbst zu gestalten hat. Im Ritus kann man etwas als sekundär bezeichnen, im Glauben aber gibt es nichts, was als grundlegend und fundamental dem Oberflächlichen und Unwichtigen gegenübersteht. Und dies, wie Androustos²⁹ deutlich macht, weil das Kriterium fehlt, welches uns das Wesentliche vom Sekundären, das Heilsnotwendige vom Heilsunwichtigen unterscheiden läßt. Jeder würde gerade das für bedeutend halten, was ihm naheliegt und gefällt. Die Aufgabe der Kirche ist nicht, sich damit zu befassen, was wichtig und unwichtig ist, sondern damit,

was unser Heiland gelehrt hat. Das von Ihm Überlieferte ist eins, die eine christliche Wahrheit, der Eine Glaube, der die Einheit der Kirche bewahrt und hervorhebt. Diesen Einen Glauben hat die Kirche mit Genauigkeit und Verantwortung dem Menschen nahezulegen. Außerdem hat sie die ihr geschenkte Gnade in der Spendung der Sakramente durch ihre Hirten (Bischöfe und Priester) den Christen weiterzugeben. Das hat die alte Kirche genügend versucht und dadurch ihre Einheit weitgehend beibehalten.

2. Im Laufe der Zeit jedoch — und damit gehen wir zum zweiten Punkt unseres Themas über — wird die Eine katholische Kirche gespalten. Geographische, politische, sprachliche, kulturelle und andere Gründe, theologische Mißverständnisse und nicht zuletzt theologische Differenzen verursachten zunächst das Schisma der Nichtchalcedonensischen Kirchen und dann die große Spaltung zwischen Osten und Westen. So entstanden die Orthodoxe Katholische und die Römisch-Katholische Kirche. Es gehört zu der Vergangenheit, sich gegenseitig zu beschuldigen und herauszustellen, wer von wem gespalten ist. Sicher ist, daß es im Westen später zu neuen Spaltungen kam und daß diesen wiederum neue folgten. Es ist nicht unsere Aufgabe festzustellen, ob und inwieweit dies im Zusammenhang mit dem Schicksal des Weges der Neuerungen steht. Die Orthodoxe Katholische Kirche hat weiterhin versucht, auf dem Boden der alten Einen, Unteilten Kirche zu stehen. Sie hat sich nie dem Weg der Abweichungen und Neuerungen zugewandt, und sie betont in jeder Hinsicht und Richtung, daß sie die Kirche der ersten Jahrhunderte und der sieben ökumenischen Konzilien ist. Und obwohl eine vollständige Stagnation selbstverständlich im Bereich des Unmöglichen liegt und nicht ohne weiteres behauptet werden kann, beinhaltet diese Aussage einen beachtenswerten, ernsten und respektablen Wahrheitskern.

Unter Berücksichtigung dieses Wahrheitskernes pflegt fast jeder in der Orthodoxie von ihrem ökumenischen Auftrag und Dienst zu sprechen. Wie kann dieser Dienst den anderen geleistet werden? Wie beurteilt man diese anderen? Gehören sie zu der Einen Kirche? Setzt die Orthodoxe Katholische Kirche Grenzen, die die anderen ausschließen?

Diese Fragen sind nicht einfach und leicht zu beantworten. Es sind keine rhetorischen Fragen und kein gordischer Knoten, den man mit dem Schwert lösen könnte. Eine klare und endgültige Antwort kann *nur* — und das muß nachdrücklich betont werden — *die gesamte orthodoxe Kirche in einer Synode geben*. Was wir hier schreiben ist nur ein knapper Versuch, das Problem zu entwerfen und zu entfalten. Der erste längere Teil unserer Ausführungen war insofern nötig, als er das Problem in der alten Kirche darstellen sollte.

Unter Vertretung der Ansicht, daß die Orthodoxe Kirche auf dem Boden der alten Kirche steht, und wenn man von der Haltung und Lehre der alten Kirche über die Grenzen ausgeht, muß man sagen: in den anderen christlichen Kirchen

gibt es Abweichung im Glauben, d. h. sie sind häretisch, sie gehören nicht zu der Einen Kirche. Es gibt Orthodoxe³⁰, die diese Aussagen ohne weiteres bejahen und die die anderen Christen als Häretiker und „entchristianisierte Christen“ bezeichnen. Auffallend ist jedoch, daß sie zugleich von dem ökumenischen Auftrag der Orthodoxie sprechen. Wie wird aber die Orthodoxie ihren ökumenischen Auftrag erfüllen, wenn sie die anderen mißachtet und übersieht und mit ihnen nichts zu tun haben will? Soll sie etwa aus der Entfernung und wie durch ein Wunder die anderen Kirchen anlocken und aufsaugen oder soll sie mit den anderen Dialog führen, ihren Schatz glänzen lassen, letzten Endes ihren orthodoxen Glauben wirken lassen?

Die Geschichte hat uns gezeigt, daß die Entfernung zur Isolierung und zu Mißverständnissen führt. Nur der Dialog, der mit Verantwortung und im Ernst geschieht, schafft diese Mißverständnisse ab, verkürzt die Entfernung, befindet sich in voller Übereinstimmung mit dem tiefen Wunsch Christi für die Einheit seiner Kirche (Joh. 17, 21). Auf diesen Weg des Dialogs hat sich die Orthodoxie seit längerer Zeit gemacht. Sie erkennt *faktisch* durch ihre offizielle Haltung und in ihrer überwiegenden Mehrheit den kirchlichen Charakter der anderen christlichen Gruppen an. Freilich ist hier eine Differenzierung zu machen, und nicht alle Menschen, die sich Christen nennen, sind in den einen Topf zu werfen, der Kirche heißt. Die *dogmatische Nähe* und Übereinstimmung mit der alten Kirche ist und bleibt die unverkennbare und grundlegende Voraussetzung für die Zugehörigkeit zu der Einen Kirche. Des weiteren möchten wir hier Belege für die faktische Anerkennung der anderen Kirchen als Kirchen seitens der Orthodoxie anführen.

Seit dem großen Schisma hat es nie eine Einmütigkeit gegeben, was die Haltung der Orthodoxie den anderen Christen gegenüber betrifft. So entwickelten sich zwei Auffassungen: es gibt einerseits die „Henotiker“ (die die Einheit anstreben) und andererseits die „Anthenotiker“ (die der Einheit widerstreben). Die zweite Gruppe war immer — besonders früher — die stärkste. Diese Zwiespältigkeit wurde ermöglicht, weil keine Synode der gesamten Orthodoxen Katholischen Kirche eine in diesem Punkt *verbindliche Entscheidung* getroffen hat. Das Thema könnte man charakterisieren als Theologumenon (etwas, worüber man nachdenken und sprechen kann, weil keine Entscheidung vorliegt).

Interessant und gewichtig für die faktische Anerkennung der anderen Kirchen ist die offizielle Haltung der Orthodoxen Kirche. In der Enzyklika³¹ des Ökumenischen Patriarchen Joakim III. (1902) ist die Rede von den Beziehungen der Orthodoxie zu „der Kirche des Westens (der Römisch-Katholischen) und der Reformierten“ und „der Altkatholiken“³². Und obwohl im Zusammenhang damit eine zusammengefaßte orthodoxe Ekklesiologie dargetan wird, wird der Terminus *Ekklesia ohne Vorbehalt* den oben erwähnten Kirchen zugeschrieben,

und man fährt mit folgendem Wortlaut fort: Mit Beistand der göttlichen Gnade „muß man denken und sich, wenn es möglich ist, darum sorgen, wie der Weg anzubahnen wäre, der zu diesem Ziele (sc. der Einheit der Kirchen) führt und zur Zeit uneben ist, und Punkte der Begegnung und des Kontaktes oder des gegenseitigen erlaubten Übersehens aussuchen“.³³ Es muß herausgestellt werden, daß vom gegenseitigen statthaften Übersehen („ἀμοιβαίων θεμιτῶν παραρύσεων“) gesprochen wird. Gerade dieses „Übersehen“ ist etwas mehr als eine faktische Behebung von unüberwindlichen Grenzen im Kontakt der Orthodoxie mit den anderen Kirchen. Es ist ein beachtenswertes und notwendiges Entgegenkommen der Orthodoxie. Ebenfalls in seiner Antwort vom Jahre 1904 spricht der Ökumenische Patriarch von den anderen Kirchen; dieses Mal wird die „Anglikanische Kirche“ zugerechnet³⁴.

Diesem inter-orthodoxen Rundschreiben folgte die Enzyklika von 1920 „An die Kirche Christi an allen Orten“. In ihr wird sogar von den „allerorts *ehrwürdigen* Kirchen“ gesprochen und ein Programm aufgestellt, das die gegenseitige Liebe der Kirchen — dieses Charakteristikum des Christentums, wie sie von Joh. Chrysostomus³⁵ genannt wird — „in Erscheinung treten läßt und sie beweist“³⁶. Diese Liebe setzt die Beseitigung und Aufhebung jeglichen Desinteresses und Mißtrauens voraus, wovon die Enzyklika gleichfalls spricht. Und sie schlägt die Gründung einer dem Völkerbund ähnlichen „Gemeinschaft zwischen den Kirchen“ vor („κοινωνίας μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν“)³⁷. So hat die Orthodoxie den ersten Schritt gemacht und den größten Beitrag zu der Einheit der Kirchen geleistet, was von führenden Persönlichkeiten in der ökumenischen Bewegung anerkannt wird³⁸. Die Orthodoxie akzeptiert nicht nur die anderen Kirchen als Kirchen, sondern ruft sie zu Zusammenarbeit und Annäherung und dogmatischer Einheit auf.

Es erübrigt sich, die Haltung der Orthodoxen Kirche im Weltrat der Kirchen hier zu skizzieren. Was unseren Punkt betrifft, ist jedem offensichtlich, daß sowohl die Teilnahme an sich als auch die offiziellen Texte, die gelegentlich von den orthodoxen Delegierten verfaßt und abgegeben wurden und wiederholt von den „anderen Kirchen Christi“³⁹ sprechen, es uns nicht erlauben, den Schluß zu ziehen, daß die Orthodoxe Kirche die anderen Kirchen von der Einen Kirche Christi ausschließt. Die Orthodoxe Kirche ist „innerlich überzeugt und hat das Bewußtsein, daß sie einen ganz besonderen und erhabenen Platz im gespaltenen Christentum innehat“; sie möchte „den Ökumenismus am Ort“ betreiben und „die Übereinstimmung zwischen den Konfessionen“ anstreben; sie möchte „nicht eine statische Wiederherstellung von alten Schemata, sondern vielmehr eine dynamische Erneuerung des immerwährenden Ethos“, weil sie der „Zeuge des apostolischen Glaubens und der apostolischen Tradition“ ist⁴⁰. Sie versteht sich als Zeuge, der sein Zeugnis abzulegen hat und sich deshalb den anderen

nähert, um sie durch dieses Zeugnis zu überzeugen. Das geschieht, indem sie sie akzeptiert und respektiert und nicht ignoriert.

Diese offizielle, faktisch die Existenz der anderen Kirchen bejahende, Haltung der Orthodoxen Kirche kommt zum Ausdruck auch in den Beschlüssen der vier Panorthodoxen Konferenzen (I. Rhodos 1961, II. Rhodos 1963, III. Rhodos 1964 und IV. Chambésy/Genf 1968)⁴¹. Diese Konferenzen sind keine Synode, noch haben sie eine unfehlbare Funktion in der Orthodoxie, noch treffen sie irgendwelche verbindlichen Entscheidungen. Da in ihnen aber alle orthodoxen Kirchen offiziell vertreten werden und ihre Beschlüsse hinterher von ihnen diskutiert und rezipiert werden, sind die Panorthodoxen Konferenzen viel mehr als ein Gremium bzw. eine Gruppe von Orthodoxen, die ihre Zeit in „platonischen“ Gesprächen verbringt. Schon die I. Konferenz hat einen Plan über die Vorbereitung und die Themen der „Großen, Heiligen Synode“ entworfen und ein Programm über die Entwicklung der Beziehungen und des Dialogs der Orthodoxen Kirche mit der Römisch-Katholischen, der Anglikanischen, der Altkatholischen, den Nichtchalcedonensischen und den Lutherischen Kirchen aufgestellt. Dieser Plan und dieses Programm sind seitdem im wesentlichen unverändert geblieben. Kernpunkt des Programms ist die Unterscheidung zwischen dem Dialog der Liebe und dem Dialog der Wahrheit. Der erste ist ein sozusagen vorbereitendes Stadium, ein Stadium der gegenseitigen Information und Annäherung und des gegenseitigen eingehenden Kennenlernens. Der zweite ist der Dialog um den Glauben. Nach den Beschlüssen der IV. Panorthodoxen Konferenz von Chambésy (1968) sieht die Sache folgendermaßen aus: die Orthodoxe Kirche soll interorthodoxe theologische Kommissionen bilden für den Dialog der Wahrheit mit der Anglikanischen, der Altkatholischen und den Nichtchalcedonensischen Kirchen. Diese Kommissionen wurden mittlerweile gebildet bzw. ergänzt. Mit der Römisch-Katholischen und den Lutherischen Kirchen soll weiter der Dialog der Liebe und des Zusammenrückens geführt werden, um mit der Zeit die Bildung entsprechender theologischer Kommissionen zur Aufnahme des Dialogs der Wahrheit zu ermöglichen.⁴²

Es ist nicht nötig, hier zu bemerken, daß diese offizielle Haltung der Orthodoxen Kirche keinen Raum zuläßt, über die Grenzen der Kirche zu diskutieren, sondern eben über die Möglichkeiten der Annäherung und der dogmatischen Übereinstimmung.

Es ist auch nicht nötig, hier Belege von verschiedenen orthodoxen Bischöfen und Theologen zu zitieren, die von den anderen Kirchen als Kirchen sprechen. Das tut die überwiegende Mehrheit und das bedeutet wiederum eine faktische Anerkennung der anderen Kirchen, zwischen denen und der Orthodoxie keine Grenzen gebaut werden, sondern der Dialog in seiner obengenannten doppelten Unterscheidung geführt wird.

Die biblische Analogie der Einheit der Christen zu der Einheit des innertrinitarischen Gottes wird von Stylianos Charkianakis ausführlich in bezug auf die verschiedenen gespaltenen Kirchen behandelt. Er schreibt: „Wenn als Vorbild und Prinzip der Einheit der Kirche das innertrinitarische Leben der Heiligen Dreifaltigkeit gilt, dann heißt das einfach gesagt, daß die Kirche und die zu ihr berufene Menschheit eine Widerspiegelung, eine Darstellung dessen zu sein hat, was in unendlicher Liebe bei der Heiligen Dreifaltigkeit sich als Leben bietet . . . Hier . . . liegt nur der kirchlich-christliche Grund aller *analogia entis* . . . Das innertrinitarische Leben geschieht, wie die Väter es formulierten, in ‚Perichorese‘, d. h. in gegenseitiger Durchdringung. Liebe ist das erste und letzte Prinzip der trinitarischen Einheit, nicht ein ‚Subordinationsprinzip‘, welches die Eigenständigkeit der Personen gefährden oder beeinträchtigen könnte. 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 vorsichtig gewahrt geblieben ist. Diese 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 von der Trinität und ihr Vorbild in der Trinität hat, wie ihr göttlicher Stifter es gewünscht hat (Joh. 17, 21)“⁴³.

Diese Analogie hat, trotz des Reizes, den sie im ersten Augenblick ausübt, in bezug auf die gespaltenen Kirchen eine schwache Seite: Die drei Personen in der Heiligen Trinität sind einerseits drei und nur drei — sie können sich weder vermehren noch vermindern —, und andererseits sind sie untereinander gleich. Was aber die Kirchen anbelangt, so sind sie viel mehr, und im Gegensatz zu der Einheit der Heiligen Dreifaltigkeit können es mehr oder weniger werden, wenn z. B. eine neue Spaltung oder eine Vereinigung eintritt. Ebenfalls ist ihre Gleichheit durch die Differenzierung und Abweichung im Dogma stark gefährdet. Eine solche Differenzierung ist in der göttlichen Trinität nicht möglich. Indem Christus (Joh. 17, 21) dieses Bild selbst formuliert, fügt er im selben Vers hinzu: „ . . . damit die Welt *glaubt*, daß Du (sc. Vater) mich gesandt hast.“ Die Einheit in der Kirche entspringt der Einheit im Glauben, sie ist eine Einheit des Glaubens. Und diese Einheit des Glaubens wünscht sich die Orthodoxie und versucht durch ihre Haltung dies zu ermöglichen.

Im Anschluß an das bisher Dargelegte muß hier darauf hingewiesen werden, daß zwei ekklesiologische Theorien, die im Westen verbreitet sind und oft bejaht werden, der Orthodoxen Kirche nicht richtig scheinen und für sie mithin unannehmbar sind:

a) Die sogenannte „Branch Theory“. Nach dieser Theorie „though the Church may have fallen into schism within itself and its several provinces or groups of provinces be out of communion with each other, each may yet be a ‘branch’

of the one Church of Christ, provided that it continues to hold the faith of the original undivided Church, and to maintain the Apostolic succession of its bishops⁴⁴. Ihr Entstehen ist auf die Oxford-Bewegung des 19. Jahrhunderts und speziell auf das Werk „Treatise on the Church of Christ“ von W. Palmer (1838) zurückzuführen. Vorwiegend wird sie von anglikanischen Theologen vertreten, von denen viele auf die heutige Situation der Kirche bezogen nur drei Kirchen anerkennen: die Römisch-Katholische, die Östliche und die Anglikanische Kirche⁴⁵. Diese Theorie wird inkonsequenterweise angewandt. Ihre Grundlage ist das Festhalten an dem Glauben der alten ungeteilten Kirche. An diese Grundlage haben sich aber nicht alle drei oben erwähnten Kirchen gehalten; deshalb müssen sie versuchen, ihn wiederherzustellen. Dies ist für die Haltung der Orthodoxie sehr wichtig. Sie nimmt schmerzlich den heutigen Zustand der Kirche wahr und erstrebt die Wiederherstellung des einen Glaubens durch den Dialog der Liebe und der Wahrheit. Sie begnügt sich nicht mit der faktischen Anerkennung der anderen Kirchen, denn das würde zu einem Synkretismus verschiedener Konfessionen, zu einer Kirchen-Föderation führen; in dieser Föderation wäre es nur wichtig, die anderen zu akzeptieren und nicht den einen Glauben der alten Kirche zurückzugewinnen.

b) Die Theorie einer „Über-Kirche“⁴⁶. Nach Vissert 't Hooft⁴⁷ ist die Über-Kirche „eine zentralistische kirchliche Institution weltweiten Charakters, die Einheit und Gleichschaltung durch äußeren Druck und politischen Einfluß zu erreichen sucht“. Daß eine solche Kirche dem Bild der Kirche im Neuen Testament und der ersten Jahrhunderte völlig widerspricht und insofern abzulehnen ist, braucht man kaum zu sagen.

Wenn wir den Blick auf das Geschriebene zurückwenden, können wir zusammenfassend bemerken: Nach dem Neuen Testament sowie der Lehre und dem Leben der alten ungeteilten Kirche gehören zu der Kirche diejenigen, die den einen Glauben haben, ihren Hirten folgen und an den Sakramenten teilnehmen. Diejenigen, die nicht dazu gehörten, waren die Häretiker und Schismatiker. Durch ihre Häresie bzw. ihr Schisma schlossen sie sich selbst von der Einen Kirche aus. Die Kirche grenzte sich durch ihre dogmatischen Entscheidungen ab.

Obwohl die Orthodoxe Katholische Kirche die Ansicht vertritt, daß sie auf dem Boden der alten Kirche steht und sich den dogmatischen Neuerungen nicht zugewandt hat, versucht sie, sich den anderen Kirchen (Nichtchalcedonensische, Altkatholische, Anglikanische, Römisch-Katholische und Lutherische) zu nähern. Sie respektiert sie, sieht sie als Kirchen an und führt den Dialog der Liebe, um sie kennenzulernen und die Entfernung abzukürzen; sie führt den Dialog der Wahrheit, um die dogmatische Übereinstimmung herbeizuführen. Nur in der Wahrheit ist die Eine Kirche zu Hause. Die Orthodoxie versteht sich als Zeuge, der sein Zeugnis abzulegen hat, um die anderen zu überzeugen.

Zum Abschluß seien die Worte zweier heutiger Theologen angeführt. In seinem Referat auf der III. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Neu-Delhi schreibt N. Nissiotis⁴⁸: „Es gibt keine ‚Schismatiker‘, vielmehr stellen die geschichtlichen Kirchen in ihren Spaltungen einen schismatischen Zustand der Einen ungeteilten Kirche dar . . . Nicht um Konfessionen geht es, sondern um die Anerkennung der Tatsache, daß sie als Kirchen innerhalb der Einen Kirche leben, in der der Heilige Geist die geschichtlich-charismatische Wirklichkeit einer kirchlichen Institution schafft, heiligt, formt . . . Nur durch ein solches gemeinsames Zeugnis für die Einheit kann das orthodoxe Zeugnis für die Einheit, das als Dienst geschieht, von den anderen Kirchen als einende Kraft angenommen werden.“

In seiner Ansprache während der Inthronisation des neuen griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland und Exarchen von Zentraleuropa, Irineos Galanakis, am 6. 2. 1972 führte der Metropolit von Stavroupolis, Maximos Repanellis⁴⁹, treffenderweise aus: „Es gibt keinen Weg einer Kirche zu der anderen Kirche, sondern Vorwärtsschreiten der Kirchen zum Herrn. Unter dem Schatten des Kreuzes und dem sanften Blick des Gekreuzigten werden wir die Differenzen in Liebe und durch Liebe beseitigen, um uns alle auf den Weg zu machen, der zu der ungespaltenen Einen Kirche der ersten Jahrhunderte führt.“

ANMERKUNGEN

¹ Chrys., In ep. ad Eph., 3, 2: PG, 62, 26.

² Vgl. Chrys., In ep. ad Eph., 3, 2: PG, 62, 26. In ep. ad Rom., 24, 3: PG, 60, 624. Vgl. dazu K. Mouratidis, Das Wesen und die Verfassung der Kirche nach der Lehre von Joh. Chrysostomus (griech.), Athen 1958, S. 109. Auch Th. Nikolaou, Der Neid bei Joh. Chrysostomus unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Band 56, Bonn 1969, S. 62.

³ Vinc. Lerin, Commonitorium, 2, 5.

⁴ L. Linton, Ekklesia, in: Reallexikon f. Antike u. Christentum, Bd. 4, Sp. 905.

⁵ Nach A. M. Ramsey, The Gospel and the Catholic Church, London 1964, S. 47, gehören zu „qahal“ nicht alle Menschen, sondern das ausgewählte und privilegierte Volk Israel.

⁶ Athan., De incarn. Verbi, 54: PG, 25, 192. Vgl. Chrys., In ascens. Dom., 16: PG, 52, 789: „denn Gott wurde Mensch und der Mensch Gott“. In I. ep. ad Tim., 11, 1: PG, 62, 555.

⁷ A. Jevitz, Die Ekklesiologie des Apostel Paulus nach dem heiligen Chrysostomus (griech.), Athen 1967, S. 82 mit Anm. 1.

⁸ Vl. Lossky, The mystical theology of the Eastern Church, London 1957, S. 121.

⁹ J. Karmiris, Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche, in: Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 1. Teil, hrsg. von P. Bratsiotis, Stuttgart 1959, S. 93.

¹⁰ Basil., *De Spir. Sancto*, 61: PG, 32, 181B. Vgl. dazu J. Korbacher, *Außerhalb der Kirche kein Heil? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kirchenzugehörigkeit bei Joh. Chrysostomus*, München 1963, S. 197.

¹¹ J. Karmiris, *Ekklesia*, in: *Rel. u. Eth. Enzyklopädie* (griech.), Bd. 5 (Athen 1964), Sp. 467.

¹² *Hermas, Pastor*, 1, 3, 4: *Die Apost. Väter, I. Der Hirt des Hermas*, hrsg. von M. Whittaker, Berlin 1967, S. 4, 11.

¹³ Athan., *De incarn. et contra Ar.*, 12: PG, 26, 1004C. Vgl. dazu J. Karmiris, a.a.O., Sp. 467.

¹⁴ Chrys., *In ep. ad Eph.*, 10, 1: PG, 62, 75. Vgl. Basil., *Epist.*, 161, 1: PG, 32, 629: „ein Volk diejenigen, die auf Christus gehofft haben, und eine Kirche diejenigen, die Christi sind (οἱ Χριστοῦ)“. Vgl. dazu Th. Nikolaou, a.a.O., S. 61.

¹⁵ Vgl. J. Karmiris, *Die Ekklesiologie der drei Hierarchen* (griech.), Athen 1962, S. 8. K. L. Schmidt, *Ekklesia*, in *ThWNT*, Bd. 3, S. 516, hält es für fraglich, „ob gerade hier der technische Gebrauch von ἐκκλησία wie sonst im NT vorliegt“.

¹⁶ Ausführliche Konzeption über die Phasen der Kirche mit zahlreichen Belegen aus den Kirchenvätern (bes. Chrysostomus, Basilus und Gregor von Nazianz) findet man bei J. Karmiris, *Ekklesia*, in *Rel. u. Eth. Enzyklopädie*, Sp. 468—474. Ders., *Die Ekklesiologie der drei Hierarchen*, S. 5—38.

¹⁷ K. Bonis, *Zur Frage der Tradition und der Traditionen. Versuch einer orthodoxen Stellungnahme*, in: *Schrift und Tradition*, hrsg. von K. E. Skydsgaard und L. Vischer, Zürich 1963, S. 65.

¹⁸ Diese Auslegung stammt von der antiochenischen Schule s. Chrys., *In Matth.*, 54, 2: PG, 58, 534 f: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, d. h. auf den Glauben deines Bekenntnisses“. Vgl. auch Spuria, *In Pent.*, 1: PG, 52, 806: „Er hat nicht ‚auf Petrus‘ gesagt; auch nicht auf den Menschen, sondern auf den Glauben hat er (sc. Christus) seine Kirche gebaut. Und was ist der Glaube: Du bist Christus . . .“ Vgl. dazu J. Ludwig, *Die Primatsworte Mt. 16, 18. 19 in der altchristl. Exegese*, Münster 1952, S. 53 ff. Auf S. 55 bemerkt Ludwig mit Recht, daß die Homilie *In Pentecosten* dem Chrysostomus „irrig zugeschrieben“ wurde. S. dazu J. A. de Aldama, *Repertorium Pseudochrysostomicum*, Paris 1965, S. 133, 363.

¹⁹ J. Karmiris, *Abriss der dogmatischen Lehre der orth. kath. Kirche*, S. 85.

²⁰ Näheres dazu s. bei Stylianos Charkianakis (jetzt Metropolit von Militoupolis), *Über die Unfehlbarkeit der Kirche in der Orthodoxen Theologie* (griech.), Athen 1965, S. 75 ff.

²¹ Bei A. Alivisatos, *Die heiligen Kanones* (griech.), Athen 1949, S. 113 f. Vgl. auch Kan. 19. von Nizäa: Alivisatos, S. 32 f. Kan. 8. von Nizäa: Alivisatos, S. 28 f.

²² Chr. Androutos, *Dogmatik der Orthodoxen Östlichen Kirche* (griech.), Athen 1956, S. 270. Vgl. dabei die angegebenen Stellen: Mt. 13, 24 ff.; 3, 12; 13, 47; 22, 11. S. auch das Bekenntnis von Dositheos, 11, bei J. Karmiris, *Die dogmatischen und symbolischen Texte der Orthodoxen Katholischen Kirche* (griech.), Bd. II, Athen 1953, S. 755: Hier wird die Bedeutung des einen katholischen Glaubens für die Kirchenzugehörigkeit betont; der Kirche gehören die Gläubigen an, „auch wenn einige von ihnen für verschiedene Sünden verantwortlich wären“.

²³ Näheres darüber s. P. Trempelas, *Dogmatik der Orthodoxen Katholischen Kirche* (griech.), Bd. 2, Athen 1959, S. 335 ff.

²⁴ Chrys., *In ascens. Dom.*, 12: PG, 52, 784. Vgl. Greg. Naz., *Orat.*, 32, 10: PG, 36, 185. Vgl. dazu J. Karmiris, *Die Ekklesiologie der drei Hierarchen*, S. 94 f. Th. Nikolaou, a.a.O., S. 70.

²⁵ Ignat., Ad Smyrn., 8, 2: Die Apostolischen Väter, hrsg. von (K. Bihlmayer) W. Schneemelcher, Tübingen 1956, S. 108, 18 f. Vgl. Chr. Androustos, a.a.O., S. 282: „Der Bischof ist die vom Herrn durch die Apostel eingesetzte höchste Priesterwürde, der höchste Hirt einer jeden Ortskirche, in dessen geistlicher Vollmacht sich Klerus und Volk unterordnen . . . der Bischof ist der höchste Träger der kirchlichen Vollmacht.“

²⁶ W. Küppers, Das Amt der Einheit, in: Intern. Kirchl. Zeitschrift, 61 (1971), S. 245. Über den Bischof als Moment der Einheit in der alten Kirche s. I. Zizioulas, Die Einheit der Kirche in der heiligen Eucharistie und dem Bischof in den drei ersten Jahrhunderten (griech.), Athen 1965, S. 87 ff.

²⁷ Basil., Epist., 188, 1: PG, 32, 665A.

²⁸ I. Zizioulas, a.a.O., S. 121 f.

²⁹ Chr. Androustos, a.a.O., S. 277.

³⁰ Vgl. Sp. Mpilalis, Der ökumenische Auftrag der Orthodoxie (griech.), Athen 1970, passim bes. S. 34.

³¹ Eine Sammlung solcher Texte findet man bei B. Stavridis, Geschichte der ökumenischen Bewegung (griech.), Athen 1964, S. 116—152.

³² B. Stavridis, a.a.O., S. 118 f.

³³ B. Stavridis, a.a.O., S. 119.

³⁴ B. Stavridis, a.a.O., S. 124 f.

³⁵ Chrys., In ep. ad Hebr., 31, 1: PG, 63, 213.

³⁶ B. Stavridis, a.a.O., S. 129.

³⁷ B. Stavridis a.a.O., S. 130.

³⁸ Vgl. B. Stavridis, a.a.O., S. 23 f.

³⁹ Vgl. B. Stavridis, a.a.O., S. 131 ff.

⁴⁰ So lautet der orthodoxe Beitrag in Neu-Delhi, s. B. Stavridis, a.a.O., S. 151.

⁴¹ Die Numerierung der IV. Panorthodoxen Konferenz von Chambésy als der V. ist nicht richtig, vgl. Stylianos Charkianakis (Metropolit von Militoupolis), Chronika, in: Kleronomia, 3 (1971), S. 194, Anm. 1.

⁴² Vgl. die Beschlüsse bei J. Karmiris, Die V. Panorthodoxe Konferenz (griech.), Athen 1968, S. 38 ff. (Sonderdruck aus EKKLESIA). Ders., Die V. Panorthodoxe Konferenz, Athen 1968, S. 13 f. (Sonderdruck aus THEOLOGIA).

⁴³ Stylianos Charkianakis (Mtr. v. Militoupolis), in: Una Sancta 20 (1965), S. 231 f., indem er einen Passus ähnlichen Inhalts des Dekrets De Oecumenismo, Kap. 1, § 2 auslegt. Vgl. auch J. Karmiris, Ekklesia, in: Rel. u. Eth. Enzyklopädie, Bd. 5, Sp. 481.

⁴⁴ F. L. Cross, The Oxford Dictionary of the Christian Church, London 1957, S. 192.

⁴⁵ A.a.O.

⁴⁶ Über diese Theorie s. W. A. Vissert 't Hooft, „Über-Kirche“ und ökumenische Bewegung, in: Ökumenische Rundschau, 7 (1958), S. 157—176, und auf Englisch in: The Ecumenical Review, 10 (1958), S. 365—385. Es ist erfreulich, daß Visser 't Hooft hier eine Überkirche von seiten des Ökumenischen Rates als unakzeptabel zurückweist.

⁴⁷ W. A. Vissert 't Hooft, a.a.O., S. 157.

⁴⁸ Vgl. Dokumentarbericht. Hrsg. v. W. A. Vissert 't Hooft, Genf 1961, (Anhang XVIII), S. 550 f.

⁴⁹ Maximos Repanellis (Metropolit von Stavroupolis), Inthronisationsrede (griech.), in: Christos und Kosmos, 12 (1972), S. 41.