

sozialer Verhältnisse als die, die immer nur davon reden, wie nötig das sei. Sie handeln mehr, aber sie reden nicht von ihren guten Taten.

Es bleibt abschließend nur zu wünschen, daß die Evangelikalen nicht nur ins Gerede gekommen sind. Es bleibt zu wünschen, daß es ihnen gelingt, die Sache, die zu vertreten sie angetreten sind, in Wahrheit und Liebe zu verbreiten. Daß sie etwas sind von dem Salz, von dem Jesus spricht, das fermentierend in die Bereiche eindringt, die nicht Salz sind.

Gottesdienst — geschlossene Gesellschaft? Solidarität mit der Welt

Aus orthodoxer Sicht

VON DAMASKINOS PAPANDREOU

Trotz mannigfaltiger Verschiedenheiten der Kulturformen in fast allen christlichen Gemeinschaften, die manchmal nicht bloß akzidenteller, sondern sogar substantieller Natur sein können, sollte man doch den Gottesdienst als das einigende Band unter den Konfessionen ansehen. Auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubensgutes und vor allem der gemeinsamen Ziele wegen müßten die Christen sich auch zum gemeinsamen Gebet an den einen Vater verbinden. Viel wichtiger noch als die ökumenische Begegnung im Dialog dürfte wohl die Begegnung im Gebet sein¹.

Es scheint nicht einfach zu sein, den gleichen Grundsatz auch auf die heilige Eucharistie anzuwenden. Die interkonfessionelle Praxis hinsichtlich der Sakramentsgemeinschaft ist sehr nuanciert und reicht von einer fast voraussetzungslosen, leichtfertigen „Interkommunion“ bis zur Ablehnung der eucharistischen Gemeinschaft dort, wo die Einheit des Glaubens nicht gegeben ist, wie dies immer wieder von orthodoxer Seite vertreten wird. Der Eindruck entsteht, als stünden fortschrittliche und konservative Richtungen einander gegenüber, als herrsche ein weltoffener, solidarischer Geist auf der einen Seite und ein weltverschlossener, abgekapselter Geist auf der anderen.

Es sei mir gestattet, das Thema „Gottesdienst — geschlossene Gesellschaft? Solidarität mit der Welt“ auf das gottesdienstliche, eucharistische Ereignis zu beschränken, indem ich das mehr säkulare und weltliche Institutionen und

Geschehnisse heraufbeschwörende Wort „Gesellschaft“ durch das mehr dem kirchlichen und liturgischen Geschehen entsprechende Wort „Koinonia = Gemeinschaft“ ersetze. Meine Ausführungen würden somit das folgendermaßen formulierte Thema betreffen: „Eucharistie — geschlossene Gemeinschaft? Solidarität mit der Welt“.

1. Die Eucharistie als Koinonia

1. Wie die Kirche, so ist auch die Eucharistie christologisch zu verstehen. Sie ist der lebendige Leib Christi, die unteilbare Einheit von Gottheit und Menschheit Christi. „Christus totus in capite et in corpore².“ Als solche ist sie ihrem Wesen nach ein Mysterium, eine Angelegenheit der Erkenntnis durch Erfahrung, durch Koinonia, durch Teilhabe und Teilnahme und keine Angelegenheit des Verstandes. Man kann sie nur erfassen durch eine in der Gnade geschenkte Erfahrung, indem man an ihr teilnimmt. Als der Leib Christi ist sie Fülle (pleroma). Sie ist wesentlich Leben und übersteigt jede Definition.

Christus bezeichnet sich als „das Brot des Lebens“ (Joh 6, 48). Dieses Leben ist von Gott dem Vater in der Fleischwerdung seines Sohnes gegeben. Es wird vom Menschen empfangen und offenbart sich in dem und durch den Leib Christi, in der Eucharistie und durch die Eucharistie. Durch das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes erreicht und erlebt man eine dynamische Koinonia mit Christus, die der Einheit des Sohnes mit dem Vater entspricht, und der Liebe des Vaters für die Welt, die er durch Hingabe seines Sohnes bezeugte. Es handelt sich um eine echte Koinonia, um eine echte Vereinigung und Gemeinschaft mit Christus. Durch die Koinonia wird man zum echten Christophorus, Christusträger, verklärt.

Johannes Chrysostomus meint, Paulus habe bewußt das Wort koinonia gewählt und nicht metoche, also „Gemeinschaft“ und nicht „Teilnahme“, denn er wollte mehr sagen, als daß es nur einen irgendwie gearteten Zusammenhang zwischen den Kommunizierenden gebe; ihm sei es um die nähere Bestimmung des Zusammenhangs als einer Vereinigung gegangen: der Kommunizierende nimmt nicht bloß am Mahl Anteil, sondern geht eine Vereinigung mit Christus und mit den Brüdern ein³.

Mit Recht macht daher die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in ihrem Dokument „Interkommunion oder Gemeinschaft“ die folgenden beachtenswerten Bemerkungen: „Der Mensch wurde in der Gemeinschaft mit Gott und für diese geschaffen. Wenn er sie verliert, ist seine gesamte Beziehung zu seinen Mitmenschen und zu seiner natürlichen Umwelt gestört. In Jesus Christus erneuert Gott die Gemeinschaft in beiden Dimensionen. Die Eucharistie ist das sakramentale Geschehen, in dem diese erneuerte Gemeinschaft durch die

Kraft des Heiligen Geistes gefeiert und bewirkt wird. Unsere Teilhabe am Tisch des Herrn schließt somit, in Jesus Christus, untrennbar die Gemeinschaft mit Gott und mit unseren Mitmenschen ein. Die Eucharistie ist das eschatologische Zeichen des universalen Heils⁴.“

2. Daß die Eucharistie keine geschlossene Gemeinschaft ist, finden wir im Einheitsbewußtsein der Urkirche verwurzelt. So finden wir z. B. in der Didache, die die ursprünglichen eucharistischen Gebete bewahrt hat, das Bild der Einheit in der Eucharistie nicht nur in jeder Kirche, sondern in der ganzen „katholischen Kirche in der Ökumene“: „Wie dieses gebrochene Brot auf dem Berge zerstreut war und zusammengebracht eins wurde, so sammle deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich⁵.“

Es handelt sich um die paulinische Konzeption der Eucharistie, nach der alle Anteil haben an dem einen Tisch um der Verwirklichung des einen und ständigen Zieles willen, nämlich der Erlösung aller Menschen: „Weil es ein Brot ist, bilden wir viele einen Leib, wir haben alle an dem einen Brot teil“ (1Kor 10, 17).

In der Eucharistiefeier ist das Bild von der Kirche als dem Leib Christi nicht nur gegeben, sondern auch verwirklicht und manifestiert. „Was ist denn das Brot?“ fragt Johannes Chrysostomus, „Leib Christi. — Und was werden die Empfangenden? Leib Christi. Nicht viele Leiber, sondern ein Leib. Wie das Brot aus vielen Körnern besteht und zu einem wird, so daß man nirgendwo die Körner sieht und sie trotzdem bestehen und ihr Unterschied geheim bleibt durch die Verbindung, so sind auch wir miteinander und in Christus verbunden⁶.“

3. So kommt die allumfassende Dimension der kultischen Opferhandlung nicht nur in den großen Synaptien⁷ der östlichen Liturgien zum Ausdruck, in denen das Fürbittegebet eine allumfassende Liebe atmet, welche eine Überwindung des Egoismus bewirkt und zu einer Quelle innerer Freiheit und Freude für alle wird, „seien sie männlich oder weiblich“ — „Kai pantôn kai pasôn“ (Schlußformel der Diptychen, der persönlichen Fürbitten in der Chrysostomus-Liturgie), nicht nur im Gebet des Priesters für die Katechumenen⁸, sondern hauptsächlich und vor allem im Hauptteil der Anaphora, dem eucharistischen Hochgebet⁹.

Mit der Rezitation der Einsetzungsworte werden die Apostel und ihre Nachfolger beauftragt, das Sakrament der heiligen Eucharistie zu feiern. Gleichzeitig wird auf die kosmische Weite und Katholizität verwiesen, wie es in der Fortsetzung der Anamnese unterstrichen wird: „Eingedenk also dieses heilsamen Gebotes und all dessen, was für uns geschehen ist, des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, der Himmelfahrt, des Sitzens zur Rechten des Vaters, der künftigen glorreichen Wiederkunft, bringen wir dir dar das Deinige vom Deinigen, *gemäß allem und für alles*.“ Es folgt die Epiklese mit

der Wandlung, daran anschließend das Gedächtnis der Entschlafenen, bei dem sich die sichtbare Kirche mit der unsichtbaren vereint.

Das Opfer wird aber nicht nur für die Entschlafenen, sondern für alle Heiligen dargebracht, vornehmlich aber für die Gottesmutter: „... insonderheit für unsere allheilige, allreine, hochgepriesene und glorreiche Gebieterin, die Gottesmutter und Immerjungfrau Maria.“ Nicht allein die anwesenden Gläubigen, sondern die ganze Gemeinschaft der Heiligen nimmt an der Eucharistiefeyer teil. Das geistige Opfer wird dargebracht „für das ganze Erdenrund, für die heilige, katholische und apostolische Kirche. . .“

So lebt die Kirche in der Eucharistie in der *Communio Sanctorum*, in dauernder Vereinigung mit den im Jenseits weilenden Gliedern des Leibes Christi. Sie vereint Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits, Zeit und Ewigkeit: „Zehntausendmal zehntausend standen bei Ihm, und tausendmal tausend dienten Ihm, und sie riefen: heilig, heilig, heilig ist seiner Herrlichkeit Fülle. Auch wir wollen deshalb, in Eintracht am selben Ort (*epi to auto*) pflichtbewußt versammelt, wie aus einem Munde beharrlich zu Ihm rufen, damit wir seiner großen und herrlichen Verheißungen teilhaftig werden . . .¹⁰.“

4. Das ganze Mysterium Christi, der ganze Christus als das Heil der Welt offenbart sich in der Eucharistie, lebt in ihr, konzentriert sich in ihr: „Die Welt, die den liturgischen Raum betritt, ist die gefallene Welt selbst. Aber die Welt tritt nicht in die Kirche, um so zu bleiben, wie sie ist. Die Liturgie ist gerade deshalb ‚ein Heilmittel für die Unsterblichkeit‘, wie der hl. Ignatius von Antiochien sagt, weil sie in ihrer Annahme und Billigung der Welt deren Verdorbenheit zurückweist, sie heiligt und dem Schöpfer darbietet: ‚Deine Gaben, die wir von Deinen Gaben nehmen, bringen wir Dir dar in allem und für alles.‘ Die Annahme der Welt durch die Liturgie zeigt also, daß diese für die liturgische Schau der Schöpfung niemals aufgehört hat, Gottes Kosmos zu sein, daß sie in Sünde und Vernichtung nicht Teufelswerk ist, wie Marcion (und Harnack!) glaubte, sondern daß all das, was wir sind, was wir tun, was uns in dieser Welt interessiert, durch die Hände des Zelebranten als Opfergabe Gott dargebracht werden kann und soll. Nicht, daß es so bleiben soll, wie es ist. Es soll aber andererseits auch nicht aufhören, das zu sein, was es im Grunde ist, sondern das werden, was es eigentlich ist und was die Sünde entstellt hat. Dieses Paradoxon der Bejahung und Verneinung der Welt durch die Liturgie, d. h. die Umgestaltung der Welt, ohne sie zu zerstören, und ihre Erneuerung, ohne sie neu aus dem Nichts zu erschaffen, offenbart sich durch die Eucharistie in Raum und Zeit als das Mysterium Christi. In ihm erneuert sich der alte Adam, ohne vernichtet zu werden, die menschliche Natur wird unverändert angenommen; der Mensch wird vergöttlicht, ohne aufzuhören, Mensch zu sein¹¹.“

Die orthodox-katholische Kirche strebt trotz aller Askese nicht nach Weltver-

neinung, sondern nach Weltverklärung. Nicht allein der Mensch, sondern der gesamte Kosmos wird in der Eucharistie verklärt.

So ist die eucharistische Gemeinschaft kosmisch. „Im Leibe seiner Kirche handelt Christus, der neue Mensch, als Priester für die gesamte Schöpfung, indem er die ganze Schöpfung als Eucharistie darbringt. Die Eucharistie hat es daher mit der Transfiguration und Heiligung aller Dinge zu tun¹².“ Der Priester betet nach der Kommunion: „...breite deine Herrlichkeit aus über die ganze Erde.“ Und nach dem Abschluß der Liturgie: „Die Gnade, die aus deinem Munde gleich einer Fackel aufloderte, hat den Erdkreis erleuchtet...“ Das unscheinbare Rinnsal des menschlichen Gebetes mündet in den brausenden Strom des himmlischen Gebetes. Gott und Kosmos, ungeschaffene und geschaffene Natur, Himmel und Erde werden mystisch-symbolisch vereint.

5. Liturgie ist zutiefst ekklesial und damit auf das Gemeinschaftliche hin angelegt, während der Mensch von sich aus oft individualistisch eingestellt ist. Die Liturgie wandelt diesen Individualismus ins wahrhaft Persönliche; eine vollendete Ergänzung und Durchdringung des Persönlichen und Gemeinschaftlichen vollzieht sich in ihr. „Sie ist in der Einheit vieler in einem Einzigen der vernehmbare individuelle Geist, sie ist das im Wir verschmolzene Ich¹³.“ Sie ist nicht bloß Erfüllung privater Bedürfnisse, sondern in erster Linie gemeinschaftlicher Vollzug, wobei die vielen aber als Personen und nicht als Masse einbezogen werden. Als Personen sind sie eins untereinander und in Christus. Am Schluß der Anaphora heißt es: „Und laßt uns einmütig und eines Herzens deinen allgeehrten und hocharhabenen Namen rühmen und preisen, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar, und von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Und nach der Anaphora betet der Diakon: „Nach dem Gebet um Einheit im Glauben und um Gemeinschaft im Heiligen Geiste lasset uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, unserem Gott, befehlen.“

Im anschließenden „Vater unser“ wird nicht die „ich“-Form, sondern die Mehrzahl „wir“ gebraucht. Auch in der Anaphora, besonders in der Anamnese und Epiklese, wird die Pluralform angewendet: „Boömen“, „legomen“, „prospheromen“, „eucharistoumen“, „memnemenoi“, „parakaloumen“, „deometha“ usw.

Mit diesen Worten werden ausgedrückt: die Einheit und Fülle der Kirche, die untrennbare Gemeinschaft all derer, die die Eucharistie darbringen. Man nimmt nicht als unabhängiger einzelner teil, sondern als ein Glied am Leibe Christi und mystisch in seiner Gemeinschaft. Die Pluralformen in der Liturgie weisen hin auf die Universalität und Einheit der Kirche. Jede Liturgie wird vollzogen in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche und in deren Namen. Man könnte sagen, daß an jeder Liturgie die gesamte Kirche teilnimmt: auf

eine unsichtbare und doch reale Weise ist die Gemeinschaft der Heiligen aller Zeiten anwesend mit den unzähligen seligen Mächten, den Engeln und Erzengeln, den Cherubim und Seraphim. Die heilige Eucharistie ist das Sakrament der Kirche. Sie ist mehr als bloß der Ausdruck des göttlichen Erlösungsmysteriums¹⁴. Liebevoll und besorgt mahnt daher der heilige Ignatius die Philadelphier: „Seid deshalb bedacht, eine einzige Eucharistie zu gebrauchen; denn einer ist der Leib unseres Herrn Jesu Christi und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, einer nur der Opferaltar, einer nur der Bischof, zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitknechten; damit, was immer ihr tut, ihr Gott gemäß handelt¹⁵.“

II. Die untrennbare Einheit der Theologie der Eucharistie und der Hierosyne (des Priestertums)

1. Von dem oben ausgeführten eucharistischen Standpunkt aus ist die Einheit der Kirche auf den Bischof als Mittelpunkt ausgerichtet. Er ist der eine Zelebrant der eucharistischen Agape: „Folgt alle dem Bischof, wie Christus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln; die Diakone achtet wie Gottes Gebot. Keiner soll ohne den Bischof etwas, was die Kirche betrifft, tun. Jede Eucharistiefeier gelte als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet. Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus ist, die katholische Kirche ist. Ohne Bischof darf man weder taufen noch das Liebesmahl halten; was aber jener für gut findet, das ist auch wohlgefällig, auf daß alles, was ihr tut, sicher und zuverlässig sei¹⁶.“ „Hopou an phanē ho episkopos, ekei to plēthos estin, hosper hopou an é Iésous Christos ekei é katholiké ekklesia.“ Ich übersetze das Wort plēthos bewußt mit Gemeinde, Kirche. „Plēthos“ als im ersten Glied und „ekklesia katholiké“ im anderen entsprechen sich. Die Katholizität der Kirche wird also in der eucharistischen Gemeinschaft der Ortsgemeinde, vereint um den einen zelebrierenden Bischof, am innerlichsten erlebt und ausgedrückt. Wenn wir von der katholischen Kirche sprechen, dann verstehen wir darunter vor allem die lokale Kirche, das heißt, das Volk Gottes, das, versammelt um seinen Bischof, am Geheimnis des Todes und der Auferstehung des Herrn vollständig teil hat, das teil hat am Erlösungswerk vor allem durch die Teilhabe am eucharistischen Tisch. Die Katholizität verwirklicht sich wesentlich in der Lokalkirche, welche das Geheimnis der Erlösung in der Erwartung des zukünftigen Lebens in der Fülle lebt. Das bedeutet, daß jede vollständige, d. h. vom Bischof (oder von dem von ihm eingesetzten und dazu beauftragten Priester) präsierte eucharistische Versammlung die Fülle der Kirche Gottes in Christus besitzt, als einer

örtlichen Manifestation dieser Fülle der „katholischen“ Kirche. Unter diesem Gesichtspunkt kann man nicht von Teilen der Kirche sprechen; denn diese ist unteilbar und weder als Summe noch als Teil zu fassen.

2. Man muß zwei verschiedene Aspekte der Katholizität unterscheiden: einen inneren, geheimnisvollen und einen äußeren, manifesten. Die mittelalterliche westliche Theologie hat die Auffassung von der Katholizität vollständig mit der Universalität der Kirche identifiziert.

Dieser zweite Aspekt der Katholizität ist aber unvollständig und sekundär. Die Kirche ist katholisch von ihrem Ursprung her, und dazu ist es nicht erforderlich, daß sie sich bis an die Enden der Erde ausbreite. Die Katholizität ist das Charisma, das ihr von Christus gegeben ist, damit sie Heils- und Evangelisationsmittel werde. Sicher ist der äußere Aspekt der Katholizität nicht zu vernachlässigen, aber die Kirche muß missionarisch sein, sie muß ihrem Wesen nach die Fähigkeit haben, das in ihr Vorhandene zu verbreiten. „Ohne dieses dynamische Verständnis der Katholizität wird der Begriff des Katholischen fast bedeutungslos oder bestenfalls eine Art von Reliquie, die in den hochgeschätzten Unterlagen des Glaubensbekenntnisses erhalten und gehegt wird. . . Die Kirche Christi ist katholisch oder sie ist überhaupt nicht die Kirche Christi. Aber wir müssen katholisch werden, indem wir diese Katholizität in ihrer Fülle ausdrücken und sie zu ihrem letzten Ziel bringen: der Einheit der Menschen in der Gefolgschaft des dreieinigen Gottes zur Ehre des ewigen Reiches¹⁷.“

Man könnte aus orthodoxer Sicht sagen, daß die Anerkennung der Kirche als katholische ein Aufruf ist, „an der Ganzheit des Lebens in Gemeinschaft mit Gott teilzunehmen. Die Katholizität kann dann nicht mit der äußerlichen Ausweitung der Kirche gleichgesetzt werden, die bestrebt ist, sich auszudehnen, alle Menschen zu umfassen und an allen Enden der Erde gegenwärtig zu sein. Natürlich ist diese geographische, quantitative Dimension ein wesentlicher Teil des kirchlichen Auftrags. Die Frage nach der Katholizität der Kirche ist aber, wie die Welt mit dem Geist und der Qualität des Lebens durchdrungen wird: Fülle des Lebens bedeutet Gemeinschaft mit Gott. Dieses Leben ist von Gott dem Vater in der Fleischwerdung seines Sohnes gegeben; es wird vom Menschen empfangen und manifestiert sich in dem und durch den ‚Leib Christi‘, die vom Heiligen Geist belebte Kirche. Das ist der eigentliche Imperativ der Katholizität der Kirche. Wir müssen unser Denken über Katholizität von einer rein horizontalen Dimension auf ihr vertikales Sein einstellen. Katholizität ist nicht nur eine Beziehung zwischen Menschen, Nationen, Klassen, Rassen als solchen, sondern eine Beziehung dieser Beziehungen zu dem dreieinigen Gott. Sonst könnte Katholizität leicht mit einem Panhumanismus gleichgesetzt werden, der heute im rein weltlichen Verständnis der internationalen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts so häufig vertreten wird¹⁸.“

3. So bezeichnet der Begriff „katholische Kirche“ die Gemeinschaft und Teilnahme nicht nur an der heiligen Eucharistie, sondern auch im Glauben. Der orthodoxe Glaube und das eucharistische Opfer sind in gegenseitiger Abhängigkeitsbeziehung. Von der Harmonie dieser beiden Faktoren während der ersten drei Jahrhunderte hängt die Einheit der Kirche ab, und zwar in solchem Ausmaße, daß jeder, der mit dieser Realität nicht übereinstimmt, sei er nun Bischof oder Priester, „kein Bischof ist und auch kein Priester; wenn er Diakon ist, ist er kein Diakon und nicht einmal ein Laie; wenn er ein Laie ist, ist er kein Laie und wird somit nicht teilhaftig (d. h. er hat keinen Anteil an der eucharistischen Versammlung)“¹⁹.

Die Verbindung der Einheit in der Eucharistie mit der Einheit in der Orthodoxie verwirklichte sich mit dem Beginn des dritten Jahrhunderts und unter dem Druck der Häresie, die bereits versuchte, sich das Mäntelchen der Kirchlichkeit umzuhängen. In der Person des Bischofs fanden diese beiden Elemente ihren Ausdruck. Zur Zeit des Kyprianos dehnte sich diese Verbindung der Eucharistie mit der Orthodoxie weiter aus und steigerte sich immer mehr unter dem Druck eines anderen negativen Faktors: des Schismas. Die Eucharistie befand sich nunmehr in Übereinstimmung mit der Orthodoxie, und die Orthodoxie in Übereinstimmung mit der Eucharistie (Irenäus); der Bischof hingegen wurde zum Nachfolger der Apostel sowohl in der Eucharistie als auch in der Orthodoxie (Hippolyt), indem er durch das „Charisma der Wahrheit“ (Irenäus), welches er ausschließlich durch die in der Eucharistie zelebrierte Weihe empfing (Hippolyt), die Identität des Glaubens und die Fülle der Kirche bewahrte (Kyprianos). Somit war jede Kirche, die unter ihrem solchermäßen eingesetzten Bischof vereint war, eine vollkommene Kirche, identisch mit dem gesamten Leib Christi. Aus diesem Grunde wurde der Begriff „katholische Kirche“ während der ersten drei Jahrhunderte ursprünglich und hauptsächlich verwendet, um jeweils eine lokale Kirche zu bezeichnen, für die der Bischof ein anderer Christus, ein anderer Apostel (alter Christus, alter apostolus) war²⁰.

4. Diese Katholizität jeder bischöflichen Kirche machte jedoch diese Kirche nicht in ekklesiologischer und historischer Hinsicht von den übrigen Kirchen der Welt unabhängig. Die hier vorgetragene These der Vollkommenheit jeder lokalen „katholischen Kirche“ ist im Zusammenhang mit der 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, denn „Christus ist unteilbar“. Daher sehen wir in einer in ihrer selbstgenügsamen lokalen Gemeinschaftlichkeit gefesselten Ortskirche eine wesentliche Abweichung von der eucharistischen ekklesiologischen Auffassung. Eine solche Einstellung birgt Gefahren in sich, an die wir sorgenvoll denken, wenn wir z. B. die Verengerungen der offiziellen deut-

schen Übersetzung der liturgischen Texte der römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor Augen haben. Zwei solche Beispiele seien hier angeführt:

„In der deutschen Übersetzung des Missale Romanum ist das Wort ‚Kirche‘ beinahe ganz verschwunden. Es ist durch den Terminus ‚Gemeinde‘ ersetzt, der dadurch noch weiter beherrschend wird, daß auch andere Ausdrücke wie das schöne und traditionsreiche ‚familia‘ unbegreiflicherweise mit Gemeinde übersetzt sind: die vielfältigen Farbtöne des Kirchenbegriffes gehen in dem gleichmäßigen Grau der alleinseligmachenden ‚Gemeinde‘ unter.

Ein anderes Beispiel liefert der an sich reichlich traditionsfremd wirkende neue Taufritus. Der in der alten Kirche so bedeutsame Akt der Besiegelung mit dem Kreuz wird im lateinischen Text schon recht farblos folgendermaßen eingeleitet: N. N. Magno gaudio communitas christiana vos excipit. In cuius nomine ego signo vos signo crucis . . . Im deutschen Text ist das blasse, traditionsfremde Wort ‚communitas christiana‘, das immerhin noch die Assoziation zur ‚communio‘ hin weckt, so übersetzt: ‚Es nimmt euch die *christliche Gemeinde* auf.‘ Zur Wahl gestellt ist die Lesart: ‚Die Pfarrgemeinde nimmt euch auf.‘ Der Täufling wird nach diesem Ritual nicht mehr in die eine, welt- und zeitenumspannende Kirche hineingetauft, sondern in eine Pfarrgemeinde eingegliedert und in ihrem Namen — nur in ihrem! — wird er mit dem Kreuz bezeichnet²¹.“

Das in der Urkirche schon früh in Erscheinung tretende Bewußtsein der „kata ten oikoumenen katholikes Ekklesias“ (Martyrium des Polykarp) bedeutete, daß, obschon es in der Welt *Kirchen* gab, es doch in Tat und Wahrheit nur *eine Kirche* gab. Alle wahren lokalen Kirchen bilden „einen Leib“, und dieser eine besteht aus vielen und ist „in den vielen eins“²², wie Johannes Chrysostomus sagt, denn „dieser Leib ist weder räumlich noch zeitlich zertrennt“²³. Der Ort trennt, der gemeinsame Herr aber verbindet, so daß „auf dem ganzen Erdental eine Kirche sein soll, obwohl räumlich vielhaft getrennt“²⁴. So anerkannte die Urkirche als einziges Einheitszentrum der in der Ökumene verbreiteten Kirche den einen Herrn Jesus Christus, mit dem sich die in der Ökumene eingesetzten Bischöfe identifizieren sollten. Sie vertraten ihn mystisch und real, indem sie die Heilige Eucharistie präsidieren, durch die an jedem Ort die Kirche Gottes in ihrer Fülle offenbart wird.

5. Die Eine katholische Kirche in der Ökumene fand also ihren höchsten Ausdruck in der Einheit von Eucharistie und Bischof. Von diesem Standpunkt aus betrachtet gründet derjenige, der nicht an dieser Einheit teilnimmt und eine zweite Eucharistie unter einem zweiten Bischof innerhalb der geographischen Grenzen einer bestimmten Kirche ins Leben ruft (und somit ein Schisma

begründet), eine zweite Kirche, und zwar nicht nur in kanonischem, sondern auch in substantiellem, dogmatischem Sinne. Da es jedoch nach der grundlegenden Auffassung des Kyprianos nur eine Kirche gibt, ist jede Kommunion in einer anderen Eucharistie und unter einem anderen Bischof ohne jede Beziehung zum Leib Christi. Zwei oder mehr eucharistische Versammlungen unter zwei oder mehr Bischöfen in der gleichen Stadt sind unzulässig. Diese Voraussetzung ist die Grundlage für die von Kyprianos entwickelte „Ekklesiologie des Schismas“.

Diese „Ekklesiologie des Schismas“ gründet sich auf die ursprüngliche Identität der Kirche mit der eucharistischen Versammlung. Voraussetzung für die These des Kyprianos ist das Zusammenfallen der kanonischen und der substantiellen Grenzen der Kirche. Dies wird durch die Einheit der Kirche in einer Eucharistie und unter einem Bischof erreicht.

Wurde jedoch das Problem des Schismas überhaupt durch diese Ekklesiologie gelöst? Vom historischen und vielleicht auch vom theologischen Standpunkt aus muß man diese Frage verneinen. Das Zusammenfallen der kanonischen und der charismatischen Grenzen der Kirche wurde von Papst Stephan nicht anerkannt und später von Augustin gänzlich verworfen. Dieser ablehnenden Haltung schloß sich später fast die ganze westliche Kirche an, die es vorzog, zwischen dem charismatischen und dem kanonischen Bereich der Kirche zu unterscheiden und die Möglichkeit der Teilnahme am ersteren Bereich für diejenigen anzunehmen, die wegen des Schismas nicht am letzteren teilnehmen konnten. Die östliche Kirche scheint mit einigen wenigen Ausnahmen dem Kyprianos gefolgt zu sein, ohne jedoch bis jetzt dies grundlegende Problem völlig gelöst zu haben, weder vom theologischen noch vom historischen Standpunkt aus²⁵.

III. Schlußfolgerungen für unsere heutige Situation

Versuchen wir, aus diesen Ausführungen die Konsequenzen für unsere heutige Situation herauszukristallisieren.

1. Die eucharistische Interkommunion oder, um es treffender auszudrücken, die eucharistische Kommunion — denn „Interkommunion“ kann sowieso nur etwas Unvollkommenes, Vorläufiges sein — ist nach orthodoxer Auffassung eine ekklesiologische Realität. In der Kommunion und durch die Kommunion wird die vollkommene Einheit der Kirche erlebt. Durch die Eucharistie und in der Eucharistie vereinen sich die Gläubigen mit Christus und miteinander zu einem Leib. Eucharistische Koinonia bedeutet also Kommunion in der Einen Kirche, vollkommene Vereinigung der Glieder des einen und einzigen Leibes der einen Kirche Christi.

2. Da die Frage der eucharistischen Gemeinschaft nicht in den Bereich des Gefühls oder der Vernunft oder der Kirchenpolitik gehört, sondern nur in jenen der Ekklesiologie, muß jeder Versuch einer Lösung des Problems mit größter Vorsicht und Überlegung geschehen. Vom orthodoxen Standpunkt aus ist die sakramentale Gemeinschaft nicht ein Problem, das in die Zuständigkeit der lokalen Kirchen fällt, sondern eine Angelegenheit der gesamten Orthodoxie. Jede provisorische, partielle oder andere Lösung durch eine Lokalkirche, unter Umständen sogar aus anderen als theologischen Gründen, mit der lediglich eine oberflächliche und provisorische Erleichterung angestrebt wird, ohne auf das Wesen und die Grundlage einzugehen, kann Verwirrung stiften und sich auf alle aufrichtigen Bemühungen um eine Annäherung der Kirchen nachteilig auswirken.

3. Kommunionsgemeinschaft ist da nicht möglich, wo eine Trennung im Eigentlichen der Pistis, d. h. der großen konziliaren Symbole vorliegt, oder wo die Grundordnung der Ekklesia, das Fortbestehen der altkirchlichen apostolischen Struktur, also die *successio apostolica* gestört ist. Diese Elemente sind nicht voneinander zu trennen, es geht um ein kontinuierliches, lebendiges Ganzes, das man durch Teilnahme und Teilhabe am Leben der Kirche erfahren kann. Es ist letzten Endes nicht möglich, den sakramentalen Christus vom Christus des Glaubens und der Wahrheit zu trennen.

Es ist daher vom eucharistischen Standpunkt aus inkonsequent, wenn man die dogmatischen Unterschiede in der Einheit der Kirche als bedeutungslos abtun will, und zwar mit der Behauptung, daß jede Kirche, insofern sie die Eucharistie zelebriert, nicht aufhört, eine Kirche Gottes zu sein, wenn auch isoliert und von den übrigen Kirchen getrennt. Für den Begriff der „katholischen Kirche“ genügt nämlich nicht die Eucharistie, auch die Orthodoxie ist dafür erforderlich, wie wir bereits erläutert haben.

4. Von diesem Standpunkt aus betrachtet ist jeder Versuch einer „Interkommunion“ zwischen den durch Häresie oder Schisma getrennten Kirchen unvorstellbar. Der Grund für die Unmöglichkeit der Kommunion in der Eucharistie liegt also hauptsächlich nicht in diesem oder jenem Unterschied zwischen den getrennten Kirchen, sondern in der Trennung als solcher. Die forcierte Tendenz zur „Interkommunion“ in der heutigen ökumenischen Bewegung hat einerseits theologische Gründe — und als solche zitieren wir den Mangel an ekklesiologischen Betrachtungen über die Eucharistie — und andererseits psychologische Gründe, nämlich die Tendenz, das Schisma als eine natürliche, vom Organismus der Kirche nicht wegzudenkende Tatsache hinzunehmen, wodurch jedes Gefühl der Trauer und der Reue gegenstandslos wird. Im Gegensatz zu dieser Haltung steht die Vermeidung der Kommunion mit Andersgläubigen für alle jene, die die Eucharistie im Lichte der Ekklesiologie

betrachten. Dieser Betrachtungsweise liegt jede Selbstzufriedenheit und Überheblichkeit ferne; es wird damit eher das dauernde Erlebnis der Tragödie des Schismas zum Ausdruck gebracht²⁶.

5. Diese Feststellung, daß vor dem einen eucharistischen Tisch die Einheit der Kirche am sichtbarsten, aber auch ihre Trennung am schmerzlichsten zum Ausdruck kommt, zwingt uns, die trennenden Wände zu durchbrechen, uns auf unser eigenes Verständnis zu besinnen, es neu zu durchdenken. Es ist eine Fügung Gottes, daß wir in einer Zeit der Entgiftung des vergifteten Klimas zwischen den Kirchen leben, das in einem jahrhundertlangen Prozeß des Fanatismus und gründlicher Mißverständnisse entstanden ist. Wir leben tatsächlich in einer Zeit der freien gegenseitigen Begegnung, eines echten Dialogs, der darin besteht, daß jeder seine Ansicht voll und ganz vertritt, seinen Glauben bekennt, zugleich aber auch bereit ist, zuzuhören und, wenn es sich als notwendig erweist, die unzulänglichen Elemente seiner Darlegung neu zu fassen. Die im wesentlichen bestehende Übereinstimmung in der Wahrheit erheischt, daß man miteinander alle Punkte, in denen man auseinandergeht, neu überprüft. Eine Verständigung zwischen den Kirchen kann nicht durch Verschweigen oder Unterdrücken bestehender Gegensätze erreicht werden.

Es ist von kirchlicher Seite noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, ob unsere Unterschiede eine gegenseitige Kommuniionsverweigerung rechtfertigen, d. h. ob die Trennungen im Sinn verschiedenartiger Traditionen zu verstehen sind und nicht mehr als Trennungen in der Tradition des Glaubens selbst. Ich denke, man muß in der Tat auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: „Dürfen wir miteinander kommunizieren“, sondern auch: „Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?“ Denn auch dies darf doch nur geschehen, wenn wirklich das Wesentliche des Glaubens und der Kirchenordnung dazu zwingt. Geschieht es ohne solchen zwingenden Grund, machen wir uns schuldig.

Sollten andererseits im Dialog grundlegende Widersprüche festgestellt werden, die uns tief voneinander trennen, wie dies auch der Fall zu sein scheint, so dürfen sie nicht in einer Beziehung des toten Nebeneinander und Gegenüber verharren, sondern müssen Gegenstand einer lebendigen Auseinandersetzung werden. Diese darf natürlich nicht mit einer überflüssigen polemischen Selbstbehauptung verwechselt werden, auch nicht mit einer „ökumenisch“ verkleideten gegenseitigen Bekämpfung. Die Wahrheit liegt aber auch nicht zwischen den Gegensätzen, und es ist möglich, daß wir zur Verfestigung unserer Verschiedenheiten geführt werden oder zu einem noch tieferen Bruch, wenn wir in unserer gegenwärtigen Auseinandersetzung das Leben der Kirche nicht in seiner Gesamtheit berücksichtigen. So ist es jedenfalls paradoxerweise schon öfters in der Geschichte vorgekommen, daß Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen zur endgültigen Verfestigung ihrer Trennung führten. In ihrem Suchen nach

einem Einvernehmen zwischen den verschiedenen Denominationen in ihren gegenwärtigen Erscheinungsformen sollten die Kirchen ihr räumliches Nebeneinander, ihren „Ökumenismus im Raum“ (ecumenism in space) durch einen „Ökumenismus in der Zeit“ (ecumenism in time) vervollständigen, unter der besonderen Berücksichtigung ihres geschichtlichen Gewordenseins.

Nach dem Beitrag der orthodoxen Delegierten in der Sektion für die Einheit in Neu-Delhi 1961 schlugen die orthodoxen Theologen „diese neue Methode der ökumenischen Forschung, diesen neuen Maßstab für eine ökumenische Bewertung als einen königlichen Fels“ vor in der Hoffnung, daß die Einheit der getrennten Denominationen wiedererlangt werden kann durch ihre Rückkehr zu ihrer gemeinsamen Vergangenheit. Auf diese Weise können divergente Denominationen sich treffen in der Einheit der gemeinsamen Tradition. Die orthodoxe Kirche ist willens, sich an dieser gemeinsamen Arbeit zu beteiligen als der Zeuge, der den Schatz apostolischen Glaubens und apostolischer Tradition kontinuierlich bewahrt hat. Keine statische Restauration alter Formen wird erwartet, sondern vielmehr ein dynamisches Wiedererlangen des überzeitlichen Ethos, welches allein die echte Übereinstimmung „aller Zeitalter“ garantieren kann. „Es soll auch keine starre Einförmigkeit geben, da ein und derselbe Glaube, geheimnisvoll nach seinem Wesen und adäquat nicht meßbar durch Formeln menschlicher Vernunft, auf verschiedene Weise zutreffend ausgedrückt werden kann. Der unmittelbare Gegenstand der ökumenischen Forschung ist nach orthodoxem Verständnis eine Reintegration des christlichen Bewußtseins, die Wiedererlangung der apostolischen Tradition, die Fülle christlicher Schau und christlichen Glaubens, in Übereinstimmung mit allen Zeitaltern²⁷.“

Wenn wir die anderen auffordern, auf die ersten Jahrhunderte zurückzugehen, so heißt das nicht unbedingt, daß wir von ihnen fordern, ihre eigene Tradition zu verleugnen, und auch nicht, daß wir das Wirken des Heiligen Geistes bei ihnen völlig in Abrede stellen. Wie Nikos Nissiotis in Neu-Delhi sagte: „Dasein und Zeugnis der östlichen orthodoxen Kirchen und ihr Zeugnis einer ungebrochenen orthodoxen Tradition können allen anderen geschichtlichen Kirchen helfen, ihr eigenes wahres Leben zu entdecken²⁸.“

In der kontinuierlichen geschichtlichen Vermittlung der Verkündigung Gottes kommt dem ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte eine besondere Bedeutung zu. Es ist auch eine Zeitperiode der Auseinandersetzung von Glauben und Verstehen, und viele unserer heiklen ökumenischen Fragen könnten eine gewisse Antwort finden oder mindestens neu gestellt werden, wenn wir gemeinsam zu den Quellen zurückkehren. Die Orthodoxen werden dadurch ihr ursprüngliches Ideal einer lebendigeren Vätertheologie noch näher vor sich sehen, während die Evangelischen zu einer Verkirchlichung und die westlichen

Christen überhaupt zu einer gesunden Entrationalisierung ihrer Theologie geführt werden, ohne ihr Wesen und ihre eigene Frömmigkeit völlig leugnen zu müssen.

Die Zukunft liegt natürlich in den Händen Gottes. „Die göttliche Macht“, um Gregor von Nyssa zu zitieren, „ist fähig, eine Hoffnung entstehen zu lassen, da, wo keine Hoffnung mehr besteht, und einen Weg ins Unmögliche zu finden“²⁹. Nicht der Weg ist unmöglich, sondern das Unmögliche selbst kann der Weg sein, der zum Vater führt.

6. Wie Ratzinger³⁰ bemerkt, sollte es jedenfalls in unserer heutigen Situation die Aufgabe lebendig nach Einheit suchender Kräfte sein, positive Alternativen zur Interkommunion zu finden, etwa in Anknüpfung an die altkirchliche Büsser- und Katechumenenliturgie. Bei Origenes gibt es eine wundervolle Auslegung von Jesu Verzichtswort beim letzten Abendmahl: „Ich werde vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken, bis ich es neu trinke im Reiche Gottes“ (Mk14, 25). Origenes sagt dazu: Jesus kann den Kelch nicht allein trinken, den er nur mit allen seinen Jüngern zusammen trinken wollte. Der Festtrunk Jesu bleibt aufgeschoben, bis er ihn mit *allen* trinken kann. Ist es nicht eine sinnvolle Form liturgischen Handelns, wenn die getrennten Christen, die als Getrennte zusammenkommen, dabei bewußt in den Verzicht Jesu eintreten — wenn sie gerade durch das Fasten mit ihm und so miteinander kommunizieren, an Jesu Selbstexkommunikation aus der eschatologischen Freude Israels teilnehmen und so die „Eucharistie der Hoffnung“ begehen? Könnte so nicht auch stärker ins Bewußtsein gerückt werden, daß dem Mahlhalten die Versöhnung vorausgehen muß und daß wir zuerst lernen müssen, zusammen Büsser zu sein, Bußliturgie zu feiern, ehe wir den nächsten Schritt wagen dürfen? Vielleicht ist im Hinblick auf solche Fragen die Behauptung angebracht, daß man sich, allem gegenteiligen Anschein zum Trotz, in der Ökumene heute die Leidenschaft und die Phantasie eines verantwortungsvollen Handelns am Ort ersparen will. Statt dessen möchte man lieber gleich jetzt Gesamtkirche spielen, womit sowohl der lokale wie der universale Aspekt verfehlt wird.

Eine zerspaltene Christenheit ist eine offene Wunde am Leibe Christi. Diese Wunde muß heilen. Nicht nur aus taktischen Gründen, etwa um dem Atheismus gegenüber eine geschlossene Front zu bilden; auch nicht nur darum, um in den Missionen glaubwürdig zu werden, sondern von Christus und seiner Wahrheit her, damit jener Wunsch verwirklicht werde, den Er in seinem letzten Gebet ausgesprochen hat: „Daß alle eins seien“, „damit die Welt glaube“ (Joh17, 20—21).

Dazu gehört, wie oben gesagt, gegenseitiges Beten, gegenseitige Buße, gegenseitiges Tragen und Getragenwerden, gegenseitiges Verantwortungsgefühl. In

einer gespaltenen Christenheit hat niemand das Recht, sich der Verantwortung für die anderen zu entziehen.

Es ist nicht Zufall, daß in der Liturgie des Johannes Chrysostomus der Rezipitation des Glaubensbekenntnisses die folgende sinnvolle Aufforderung vorausgeht: „Lieben wir einander, auf daß wir in Einmütigkeit bekennen...“

ANMERKUNGEN

¹ D. Papandreou, Das Ökumenismus-Problem von der Liturgie her gesehen, in: „Liturgie und Mönchtum“, Heft 40, Maria Laach, 1967, S. 32.

² Augustinus, In Evang. Ioannis, tr. XXVIII, Migne, PL 35, 1622 (Migne Patrologia Graeca et Latina; im folgenden PL oder PG).

³ Migne, PG 61, 200 bei Gerasimos Saphiris, Die Eucharistie als Sacrificium und Commemoration, in: E. Suttner, Eucharistie Zeichen der Einheit, Erstes Regensburger Ökumenisches Symposium, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1970, S. 68.

⁴ Interkommunion oder Gemeinschaft? In: Ökumenische Rundschau, Nr. 4/69, S. 578.

⁵ Didache IX, 4.

⁶ J. Chrysostomus, Im ersten Korinther-Brief: Homilie 24,2 (PG 61, 200). Vgl. D. Papandreou, L'Unité de l'Eglise selon le N.T. et les Pères, in: Verbum Caro, 1967, Heft 82, S. 61—62, 66.

⁷ Der Gemeinschaftscharakter der Liturgie tritt bereits in vielen urchristlichen liturgischen Texten hervor: In der Didache (IX, 1—4 und X, 1—5) wird darum gebetet, daß die Kirche in der Eucharistie geeint werden möge (s. o.). — Noch deutlichere ähnliche Gedanken finden sich in der sogenannten Clemens-Liturgie, siehe Apostolikai Diatagai VIII, 1 (PG 1, 1085). — Vgl. P. Rodopoulos, Die Anaphora der Clemens-Liturgie, 1959, S. 18 (gr.). — Auch in der Liturgie Gregors des Theologen betet der Priester für das Aufhören der Spaltungen und die Einigung aller Christen auf dem Erdenrund (PG 36, 713). — Ähnliche Gedanken erfüllen auch die Anaphora der antiochenischen Liturgie, die den Namen des Apostels Petrus trägt; siehe: Die heilige Liturgie des Apostels Petrus (A. Stavrinou, Die ältesten und zeitgenössischen Liturgien, Bd. I, 1929, S. 153) (gr.). — Desgleichen in der Anaphora der Liturgie des A. Jakobus, siehe: Apostolikai Diatagai VIII, 1, 2 (PG 1, 1104), und in der alexandrinischen Liturgie des Basileios des Großen (PG 31, 1629, 1640).

⁸ „Herr, unser Gott, der du in der Höhe des Himmels wohnst und auf das Niedrige herabblickst, der du zum Heile des Menschengeschlechtes deinen einzigen Sohn und Gott, unseren Herrn Jesus Christus gesandt hast, schau auf deine Diener, die Katechumenen, die sich beugen vor dir. Würdige sie zur rechten Zeit des Bades der Wiedergeburt, der Vergebung ihrer Sünden und des Gewandes der Unverweslichkeit; vereinige sie mit der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche und zähle sie deiner auserwählten Herde bei.“

⁹ Während der Chor das „Heilig, heilig, heilig...“ singt, betet der Priester: „Mit diesen seligen Mächten, o menschenliebender Herr, bezeugen auch wir und sprechen: Heilig bist du und allheilig, du und dein eingeborener Sohn und der Heilige Geist. Heilig bist du und allheilig, und erhaben ist deine Herrlichkeit. So sehr hast du die

Welt liebt, daß du deinen eingeborenen Sohn dahingabst, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorenghe, sondern das ewige Leben habe. Er war gekommen und hatte für uns die ganze Heilsordnung erfüllt. Dann nahm er in der Nacht, in der er überliefert wurde oder vielmehr sich selbst zum Heile der Welt überlieferte, das Brot in seine heiligen, makellosen und unbefleckten Hände, dankte, segnete, heiligte, brach es und gab es seinen Jüngern und Aposteln und sprach: Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden. Desgleichen nahm er auch den Kelch nach dem Mahle und sprach: Trinket alle daraus, das ist mein Blut des Neuen Testaments, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“

¹⁰ Clemens-Brief 34, 6—7.

¹¹ J. Zizioulas, Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute, in: *Una Sancta*, 1970, S. 343—345.

¹² Interkommunion oder Gemeinschaft? a. a. O., S. 580.

¹³ Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, S. 84 und 91.

¹⁴ D. Papandreou, Das Ökumenismus-Problem von der Liturgie her gesehen, a.a.O., S. 35—36. — Vgl. G. Florowsky, *The elements of liturgy in ways of worship*, 1951, S. 61, und R. Rodopoulos, a.a.O., S. 97.

¹⁵ Ignatius, An die Philadelphier IV.

¹⁶ Ignatius, An die Smyrner 8, 1—2.

¹⁷ K. Sarkissian, in: Bericht aus Uppsala 1968, hrsg. von Goodall, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1968, S. 4—5.

¹⁸ K. Sarkissian, a.a.O., S. 4.

¹⁹ Jean Scherer, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, Sources Chrétiennes No. 67, 1960, S. 64 (5,5).

²⁰ J. Zizioulas, Die Einheit der Kirche in der göttlichen Eucharistie und dem Bischof in den ersten drei Jahrhunderten, Athen 1965, S. 146—147 (gr.).

²¹ J. Ratzinger, Ausführungen, vorgetragen am 16. 11. 1972 anlässlich der Versammlung der Delegierten der Ökumenischen Nationalkommissionen im Vatikan; Thema des Vortrags: Ökumenismus am Ort.

²² Joh. Chrysostomus, Über die Epheser, Hom. 3, 2 (PG 62, 26) und 10, 1 (PG 62, 75).

²³ Joh. Chrysostomus, Drei Homilien (PG 52, 277). — Vgl. Über den ersten Korintherbrief, Hom. 1, 1 (PG 61, 13).

²⁴ Joh. Chrysostomus, Über den ersten Korintherbrief, Hom. 1, 1 (PG 61, 13).

²⁵ J. Zizioulas, a.a.O., S. 133—134.

²⁶ J. Zizioulas, a.a.O., S. 197—198. — Überlegungen orthodoxer Theologen zur Interkommunion hat Prof. Raymund Erni auf sorgfältige und zusammenfassende Art und Weise gesammelt in seiner Artikelserie: Interkommunion — Abendmahlsgemeinschaft in der Sicht der Orthodoxie, in: *Catholica Unio*, 40. Jahrgang, 1972.

²⁷ Siehe Erklärung in: D. Papandreou, Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vaticanums, Freiburg 1969, S. 448—451.

²⁸ N. Nissiotis, in: Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 550.

²⁹ D. Papandreou, Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht, Überlegungen und Perspektiven, in: Ökumenische Rundschau, Nr. 3/1971, S. 279.

³⁰ J. Ratzinger, a.a.O.