

schaften und der christlichen Kunst zu danken, wie es schließlich auch der Hort der nationalen Hoffnungen war, sooft sich die orthodoxen Länder in der Knechtschaft fremder und nichtchristlicher Völker befanden.

In dem engen Rahmen, der dieser Arbeit gesteckt ist, werden wir nicht mehr als eine grobe Skizze der Entstehung und der Entwicklung des Mönchtums geben können. Dazu sollen in möglichster Kürze die mönchischen Ideale beschrieben und soll erwähnt werden, was das Mönchtum an Segen für Kirche und Volk bedeutet hat.

I

Geschichte des Mönchtums in der Orthodoxen Ostkirche

1. Die Ostkirche kann als Heimat des Mönchtums betrachtet werden. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. tritt es zum ersten Mal in Erscheinung. Und zwar ist seine Wiege Ägypten. Jedoch waren die Grundtendenzen des Mönchtums wie die Enthaltbarkeit, die Ehelosigkeit, die Selbstverleugnung und die sittliche Strenge auch schon unter den ersten Christen wirksam, die in einer heidnischen Umgebung lebten. Diese ersten christlichen Asketen¹⁾, die erfüllt sind vom christlichen Ideal, leben zwar im Schoß der christlichen Gemeinde. Doch von der heidnischen Umwelt wissen sie sich durch die christliche Enthaltbarkeit scharf geschieden. Besonders wurde diese Enthaltbarkeit von bestimmten Christen als ernste Forderung erhoben und übernommen, als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ein erster schwerer sittlicher Verfall in den christlichen Gemeinden einsetzte.

Seit der Zeit der Christenverfolgung unter dem römischen Kaiser Decius (250 n. Chr.) verlassen die Asketen die menschliche Gemeinschaft und ziehen sich in wüste, unbewohnte Gegenden zurück. Hier sind sie unabgelenkt und fern von den Versuchungen der „Welt“ und rüsten sie sich in strengster Askese und im Kampf gegen das „Fleisch“ und seine Gesinnung. Ziel und höchstes Ideal ihrer Askese ist die „Leidenschaftslosigkeit“ (Apathie), d. h. die Ertötung der fleischlichen Lüste und Gedanken, und die geistliche Vollkommenheit.

¹⁾ Hauptvertreter dieser asketischen Frömmigkeit ist wohl Origenes (185–254), der zugleich großer Asket und Theologe war und als Bindeglied zwischen dem alten Asketentum und dem werdenden Mönchtum, als „Vorläufer des Mönchtums“, angesehen werden kann (*W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, S. 180, 60*).

Dies, daß die Asketen die Städte verlassen und in der Einsamkeit leben, ist die erste Gestalt des eigentlichen Mönchtums. Sie ist bekannt als Anachoretentum. Ein erstes Beispiel eines christlichen Anachoreten haben wir in *Paulus von Theben* in Ägypten. Doch als der eigentliche Vater des Anachoretentums wird *Antonius der Große* in Mittelägypten angesehen (um 285). Antonius lebte zurückgezogen in einer Höhle in angespannter Askese und stand bald im Ruf eines großen Heiligen und Asketen, so daß ganze Scharen von Eremiten und Mönchen ihn aufsuchten und sich in seiner Umgebung niederließen. Man nennt eine solche Mönchsniederlassung „Laura“. Hier haben wir die erste mönchische Gemeinschaft in der Wüste, die einem einheitlichen geistlichen Vater und Inspirator, dem heiligen Antonius, unterstand.

Das Ende der Christenverfolgungen unter Konstantin dem Großen (306 bis 337) und die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter seinen Nachfolgern hatte zur Kehrseite ein gewisses Absinken des sittlichen Niveaus der Kirche. Das ist auch für die Entwicklung des Mönchtums von großer Bedeutung. Denn alle die, die sich mit diesen neuen Verhältnissen nicht abfinden konnten, verließen die Welt und wurden Mönche. Auf diese Weise nahm die Zahl der Mönche und Mönchssiedlungen sprunghaft zu. Zweien von diesen kommt besondere Bedeutung zu. Die eine lag auf dem Berg von Nitria. Als ihr Gründer gilt *Ammonios* (gest. vor 356). Die andere wurde von *Makarius dem Großen* (gest. um 390) gegründet und lag in der sketischen Wüste. In diesen Lauren unterstanden die Mönche einer einheitlichen Leitung und waren zur Befolgung allgemeiner Regeln verpflichtet. Jedoch bewohnte jeder Mönch seine eigene Zelle und bestimmte und regelte seine Askese in völliger Freiheit.

2. Einen bedeutsamen Schritt vorwärts in der Entwicklung des Mönchtums bedeutete das sogenannte „Coenobium“ (d. h. das geregelte Zusammenleben der Mönche in einem Kloster). Als Vater des Coenobiums wird gewöhnlich die zweite große mönchische Erscheinung nach Antonius, nämlich *Pachomius*, angesehen. Von dem sehr strengen Asketen Palameon im asketischen Leben unterwiesen, gründete er etwa um 320 das erste Kloster im eigentlichen Sinne in Tabennisi am Ostufer des Nil. Später gründete er noch ein zweites in Pabau nach dem Vorbild des ersten, das auch der Sitz der Verwaltung aller Pachomius unterstehender Klöster wurde. Pachomius zeichneten nicht nur eine tiefe Frömmigkeit und ein hochgespanntes mönchisches Ideal aus, sondern auch ungewöhnliche organisatorische Gaben. Er sammelte und organisierte das Mönchtum zu einer wirklichen Gemeinschaft. Sicher war das mönchische Ideal im Coenobium grundsätzlich das gleiche wie in den Lauren. Doch waren

die Anforderungen etwas ermäßigt, insofern in dem Coenobium des Pachomius neben den strengen Asketen auch die „Kleinen“ lebten, die nicht die gleiche Höhe asketischen Lebens zu erreichen und nicht die gleiche Strenge durchzuhalten vermochten²⁾. Pachomius verfaßte auch die erste Mönchsregel³⁾, auf deren Grundlage das Leben seiner Klöster geregelt wurde. Danach schuldeten die Mönche ihren Äbten absoluten Gehorsam, versammelten sich zu gemeinsamen Gebet jeden Morgen und Abend, arbeiteten gemeinsam und teilten Einnahmen und Ausgaben. Außerdem hatten sie ihre Mahlzeiten gemeinsam und trugen eine einheitliche Kleidung. Jeden Samstag und Sonntag wurde in den Klöstern das Heilige Abendmahl gefeiert. Die Mönche waren besitzlos. Jeglicher eigene Besitz wurde der Klostersgemeinschaft zugeführt. Und besondere Vorsteher teilten den Mönchen mit, was sie nötig hatten. Freilich gab es noch keine Mönchsgelübde. Folglich waren die Mönche nicht verpflichtet, auf Lebenszeit in diesem Stande zu verbleiben. – Pachomius schuf und organisierte das coenobitische Mönchtum mehr auf Grund seiner Erfahrung und aus mehr praktischen Motiven. Doch eine Theorie des Mönchtums hat er nicht geliefert. Dies sollte erst durch *Basilius den Großen* (gest. 379) geschehen, der auch als der eigentliche Gründer des griechischen christlichen Mönchtums gelten kann.

Das mönchische Leben lernte Basilius der Große in Syrien und Palästina kennen. Doch setzte er sich von Anfang an für die coenobitische Form ein. Sein Beitrag zur Hebung des Mönchswesens ist unschätzbar. Hier ist vor allem seine Mönchsregel zu nennen (und zwar die „ausführlichen Regeln“ und die „kurzen Regeln“). Bedeutsam waren auch die harmonische Verbindung von Frömmigkeit und wissenschaftlicher Bildung, die im basilianischen Mönchtum angestrebt wurde, ferner die Betätigung der Nächstenliebe, die er von seinen Mönchen forderte, sowie schließlich die Tatsache, daß er als erster Klöster in der Nähe der Städte baute. Durch seine Vielseitigkeit erwies sich dieser heilige Mönchsvater tatsächlich als der größte Theoretiker und Gesetzgeber des Mönchtums innerhalb der Orthodoxen Ostkirche bis zum heutigen Tag.

Die Theorie Basilius' des Großen über das Mönchtum ist von zwei großen, grundlegenden Prinzipien bestimmt: Einerseits ist es das zu erstrebende Ziel des mönchischen Lebens, daß der Mönch in der vollkommenen Apathie Gott ähnlich werde. Andererseits ist die Liebe zu Gott und dem Nächsten gefordert, welche auch die Seele des mönchischen Zusammenlebens im Kloster ist. Basilius der Große beobachtete,

²⁾ Vgl. *Historia Lausiaca*, herausg. Butler, S. 92 f.

³⁾ *Pachomii Regula monastica*, herausg. B. Albers, 1923.

lichen Gaben) unfruchtbar bleiben, während die Gebote Christi in der klösterlichen Gemeinschaft leichter zu erfüllen sind, weil hier die einzelnen Glieder in geistlichem Austausch stehen. Das Coenobium muß in sich die erste Gemeinde der Gläubigen wiederherstellen, welche „ein Herz und eine Seele waren; und auch nicht einer sagte, daß etwas von seinem Besitz sein eigen sei, sondern alles war ihnen gemeinsam“ (Apostelgesch. 4,23). Die klösterliche Gemeinschaft muß ein Bild des mystischen Leibes Christi sein, in welchem infolge der gegenseitigen Abhängigkeit der Glieder die Vielzahl der einzelnen Teilhaber der Gemeinschaft durch die Liebe zu einer geistigen Einheit geführt wird. Im Sinne dieser Prinzipien Basilius' regelte sich stets das Leben der klösterlichen Gemeinschaften bis in die kleinsten Einzelheiten. In ihnen lebten die Mönche streng unter einem Dach, hatten sie den gleichen Tisch, den gleichen Abt, teilten sie die gleiche Arbeit und fanden sie sich zu gemeinsamem Gebet zusammen. Ebenso erhielt auch das geistlich-asketische Leben der Mönche in dem Coenobium eine einheitliche Form. Das Ideal des Anachoretentums sah Basilius als schwer erreichbar an, seine Übersteigerung hat er oft verurteilt⁴⁾. Die Askese hat danach zur Erhöhung und Veredelung der Natur und nicht zu ihrer Zerstörung zu führen. Mit anderen Worten: die Ausgeglichenheit, die Symmetrie ist das wahre Ziel der Askese⁵⁾. Hingegen schaden die Übertreibungen nur der Seele, sofern sie ihr nicht die Freiheit lassen, sich in die obere Welt zu erheben⁶⁾. Außerdem erblickte

⁴⁾ Solche Übersteigerungen, aus enthusiastischen Tendenzen herrührend, wies die Bewegung um *Eustathius von Sebaste* auf. Dieser hatte das Mönchtum aus Ägypten in die nordöstlichen Provinzen von Kleinasien eingeführt. Diese Bewegung verurteilte die Ehe und den Fleischgenuß und wollte allen Christen, besonders aber den Klerikern das mönchische Leben zur Auflage machen. Sie verwarfen die von verheirateten Priestern gespendeten Sakramente, lehnten die kirchlichen Versammlungen zu Ehren der Märtyrer ab und sahen sich selbst als die wahren Märtyrer an, die ein lebenslängliches Martyrium auf sich genommen hatten. Sie wurden von der Synode von Gangra (343) verurteilt. – Ähnliches gilt von den *Messalianern* (um 350). Diese trennten sich zwar nicht von der Kirche. Doch schätzten sie deren Zeremonien und Sakramente gering. Ihr Hauptcharakteristikum ist, daß sie in anhaltendem Gebet lebten. Daher rührt auch ihr Name! Weiterhin glaubten sie, in unmittelbarer Verbindung mit Gott zu stehen und die Fähigkeit zur Prophetie zu besitzen. Sie verwarfen die Arbeit und zogen umher, indem sie sich erbettelten und beschafften, was sie zum Leben brauchten. Sie wurden von der II. Ökumenischen Synode von Ephesus verurteilt.

⁵⁾ „Die beste Bedingung und Richtschnur der Mäßigung sei diese: weder auf Weichlichkeit noch auf übermäßige Strapazen zu sehen, sondern beidesmal die Maßlosigkeit zu vermeiden“ (3. asketische Rede; Migne P. G. 31, S. 976).

daß bei einem asketischen Leben in der Einsiedelei die Charismen (geist-Basilius in der Übersteigerung auch niedere Motive wie zänkische Ruhmsucht und Selbstgefälligkeit?). – Dies alles vor Augen, gab er der Askese der coenobitischen Mönche durch seine Regel eine einheitliche Form. Freilich trug er darin auch den Ausnahmen Rechnung. Man konnte sich nämlich, wenn man wollte, auch strengerer Übungen unterziehen, als vorgeschrieben waren. Jedoch war dies dem Vorsteher mitzuteilen. Und erst nach dessen Erlaubnis konnte diese überpflichtmäßige Askese beginnen⁸⁾. – Wir sehen, das basilianische Mönchtum weist kaum noch eine Gemeinsamkeit mit dem Anachoretentum auf. Im Vergleich mit dem pachomianischen Coenobium aber zeichnet es sich durch strengere Uniformität und durch ein wesentlich stärkeres Einwirken der Äbte und Vorsteher auf das Leben der Mönche aus. Dies wird auch durch die berühmte Anordnung des Basilius bezeugt, nach der die Mönche verpflichtet sind, alles, auch die geheimsten Herzensregungen, dem Vorsteher zu beichten⁹⁾.

3. Von Ägypten aus griff das Mönchtum rasch auch auf die Sinaihalbinsel über. Hier standen bald bedeutende Klöster in hoher Blüte, aus denen so große Mönchsgestalten wie Nilus Sinaites und Johannes Climacus hervorgingen. Ein weiteres, gleichfalls hochbedeutendes Zentrum des Mönchtums im Orient war Palästina, als dessen Vertreter nur Euthymius (gest. 473), Sabbas (gest. 532) und Theodosius (gest. 529) genannt seien. Die Zahl der palästinischen Klöster und Lauren belief sich auf etwa hundert, deren Mönche lebhaften Anteil nahmen an den großen theologischen Auseinandersetzungen jener Jahrhunderte (Origenistischer, Christologischer und Bilderstreit). Andere Mönchscentren waren Kappadokien, Syrien, Kleinasien, Zypern und Konstantinopel.

Eine besondere Ausgestaltung erfuhr das coenobitische Mönchtum durch die im 5. Jahrhundert auftretenden Akoimeten¹⁰⁾. Deren Führer, Alexander, hatte in Syrien und Mesopotamien als Einsiedler gelebt. Danach gründete er (zwischen 420 und 430) das Kloster der Akoimeten auf der kleinasiatischen Seite der Bosphoruseinfahrt. Später (463) rief der Römer Studios in Konstantinopel ein Akoimetenkloster ins Leben, das seinen Namen trug. Die Akoimeten (d. h. die Schlaflosen) wurden so genannt wegen der Art ihrer Anbetung, die keine Unterbrechung kannte und bei

⁸⁾ A. a. O. S. 876–877.

⁷⁾ „Kurze Regeln“, Frage 138; Migne P. G. 31, S. 1173.

⁸⁾ Ebenda, Frage 96; Migne P. G. 31, S. 1149.

⁹⁾ „Ausführliche Regeln“, Frage 26; Migne P. G. 31, S. 985–986.

¹⁰⁾ J. Pargoire, Acémètes, in Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie, Paris 1907, I, 307–321.

der sich die einzelnen Mönche jeweils ablösten. – Eine andere Form des Mönchtums bilden die Styliten, so genannt, weil sie lange Jahre auf Säulen ausharrten zur symbolischen Darstellung dessen, daß sie von der Erde zum Himmel strebten. Bedeutender Stylit (d. h. also „Säulenheiliger“) war Symeon Stylites (gest. 460), der über dreißig Jahre auf einer Säule nahe bei Antiochien lebte. Von dort aus wirkte er als Seelsorger und Beichtiger und gewann Tausende Ungläubiger für Christus. Auch übte Symeon einen großen Einfluß auf die theologischen Auseinandersetzungen aus, besonders anläßlich der Oekumenischen Synoden von Ephesus (431) und Chalkedon (451)¹¹).

4. Nach der Eroberung Palästinas durch die Araber verlagerte sich das Zentrum des griechischen Mönchtums nach Olympos in Bithynien und nach Konstantinopel. Besonders in Konstantinopel nahm das Mönchtum nach der Verurteilung der Bilderstürmer einen ungeheuren Aufschwung. Viele, darunter auch Angehörige der höheren Gesellschaft, traten in die Klöster ein. Die Mönche wandten sich der Pflege der Wissenschaft zu. Hervorragende Kirchenführer gingen aus den Mönchsorden hervor. Mönche nahmen auch an den praktischen kirchlichen Fragen Anteil und traten mit Mut und Selbstaufopferung für ihre Ansichten ein. Das Volk von Byzanz schaute mit unbegrenzter Bewunderung und voll Vertrauen zu den Mönchen auf. Es sah sie als Heilige an, im Besitz besonderer Geistesgaben, die in der Lage waren, vor Gott für das Volk einzutreten. In Konstantinopel genoß großes Ansehen der für die Entwicklung des Mönchtums bedeutsame Abt des Studion-Klosters, Theodor Studites (789). Theodor führte in seinem Kloster das Studium der Philosophie und der Schriften der Kirchenväter ein. Diese Schulung sollte die Mönche in die Lage versetzen, dem Geschwätz der Irrlehrer wirksam zu begegnen¹²). Unter Zugrundelegung der asketischen Schriften Basilius' des Großen verfaßte er seine eigenen Mönchsordnungen. Der Unterschied besteht darin, daß die Regeln des Basilius mehr allgemein gehalten waren, während diejenigen Theodors sich auch mit den Einzelheiten des mönchischen Lebens beschäftigten und klare Bestimmungen etwa über die Nahrung und Kleidung, über das Gebet, die Arbeit, den Schlaf u. a. m. enthielten. Theodor verstärkte noch die Uniformierung des coenobitischen Lebens und bestimmte noch mehr Personen zur Beaufsichtigung der Mönche. Das Prinzip der Besitzlosigkeit bzw. des Gemeineigentums wurde sogar auch auf die Kleidung

¹¹) Vgl. *Theodoret*, *Historia religiosa* (Mönchsgeschichte) Kap. 26; *Euagrius*, *Kirchengeschichte* I, 13; VI, 23.

¹²) *Theodori Studitae Vita* (Leben Theodor St.s) 29; *Migne P. G.* 99, S. 273.

ausgedehnt. Jeder Mönch lieferte des Abends sein Gewand in der Kleideraufbewahrung ab, der er den folgenden Morgen das nächste beste wieder entnahm. Die mönchischen Übungen bestanden in Gebet, Übung der Selbstdisziplin und in Arbeit. Gemeinsam fand man sich zum Mitternachts-(Lychnikon), zum Morgengebet (Orthros), zu den Horen (neun, zwölf und drei Uhr nachmittags), zum Abend- (Hesperinos) und Nachtgebet (Apodeipnon) zusammen. Ebenso übte man sich in der Selbstbeherrschung und fastete gemeinsam, je nach der körperlichen Verfassung der einzelnen Mönche. Durch solche und andere Anordnungen erreichte Theodor Studites eine Reformation des Mönchswesens auf der Grundlage seiner Regel, welche, vorzüglich durchdacht und Übersteigerungen vermeidend, viele andere Mönchsordnungen übertraf und reiche Früchte trug.

5. Als der byzantinische Feldherr Nikephoros Phokas um die Mitte des 10. Jahrhunderts die Araber besiegte und Kreta befreite und darüberhinaus das Ägäische Meer vor ihren Pirateneinfällen sicherte, wurde der Berg *Athos* zum wichtigsten Zentrum der griechisch-christlichen Kultur. Auch schon vor dieser Zeit gab es ein Mönchtum auf dem Athos. Freilich waren es nur Einsiedler, die in Hütten (Kellien) lebten und einem Führer unterstanden, „Protos“ (= Erster) genannt; auch kamen sie zu bestimmten Zusammenkünften zusammen. Das heißt also: die Grundelemente einer Organisation waren vorhanden. Im Jahre 963 nun gründete der Mönch Athanasius aus dem bithynischen Olympos auf dem Athos eine Laura, die er jedoch nach sieben Jahren in ein Coenobium umwandelte. Das Beispiel des Athanasius fand Nachahmer, und es entstanden weitere Klöster auf dem heiligen Berg. Seine Mönchsregeln stellte Athanasius auf der Grundlage derjenigen Theodor Studites' zusammen, welche alsbald auch die Basis bildeten, auf der auch die anderen Athosklöster reguliert wurden. Im Verlauf des 14. Jahrhunderts wurde auf dem Athos das sogenannte „idiorythmische“ System eingeführt, demgemäß die Mönche in bestimmten Klöstern hinsichtlich der Ernährung, des Schlafes und der Wohnung völlige Freiheit hatten und außerdem das Recht zu persönlichem Eigentum besaßen. Die auf dem heiligen Berg gegründeten Klöster bildeten zusammen so etwas wie eine föderale Republik. Der Verwaltungsrat des heiligen Berges, im Prinzip autonom, wurde später der Jurisdiktion der Patriarchen von Konstantinopel unterstellt. Unter den verschiedenen Regierungen und Dynastien, die im byzantinischen Reich aufeinander folgten (Komnenen, Palaeologen), und sogar noch unter der Türkenherrschaft, blieb die Freiheit der Mönche vom heiligen Berg Athos stets unangetastet. Der Athos wurde zum wichtigsten Mönchszentrum der Orthodoxie. Von den großen geist-

lichen Gestalten unter den Athosmönchen seien nur Symeon der Neue Theologe (gest. 1022, nach anderen 1041), Johannes Kabasilas, Gregorius Palamas (um 1350) und aus neuer Zeit Nikodemus Hagiorites (gest. 1809) genannt. Auf dem Athos fanden die Wissenschaften und die christliche Kunst eine besondere Pflegestätte. Berühmt ist vor allem die Ikonenmalerei der Hagioriten (d. h. Mönche vom heiligen Berg), die etwas von deren mystischer Heiligkeit zu atmen scheint. Doch im allgemeinen suchte man hier die christliche orthodoxe Überlieferung unverfälscht zu bewahren.

6. Parallel mit dieser Entwicklung des Athosmönchtums entstanden andere Mönchscentren, von denen vor allem diejenigen Griechenlands und der Inseln der Erwähnung wert sind.

Zu nennen ist hier zunächst das *Kloster des heiligen Johannes des Theologen in Patmos*, das 1088 von dem heiligen Christodoulos, ehemals Abt der Laura auf dem Berge Latron in Kleinasien, gegründet wurde. Die Angriffe der seldschukischen Türken auf Kleinasien zwangen den heiligen Christodoulos, die Leitung der Laura aufzugeben. Mit einigen seiner Mönche siedelte er nach Patmos über und gründete dort das erwähnte Kloster. Die Mönchsregeln des heiligen Christodoulos basierten auf denen Basilius' des Großen. Liturgisch hielt er sich jedoch an das Ritual der Laura des heiligen Sabba in Jerusalem. – Etwa zur gleichen Zeit wurde auf Zypern das berühmte Kloster der Panhagia (d. h. der Mutter Maria) von Kykkos gegründet, und zwar von einem Mönch Jesaja.

In die gleiche Zeit fällt in Griechenland selbst die Gründung des historischen Klosters der heiligen Laura auf der Peloponnes. Das ebenso berühmte Kloster Mega Spilaeon ist noch älter. Eine Reihe hervorragender Vertreter des Mönchtums begegnen uns in dieser Zeit, welche wegen ihrer reichen missionarischen Tätigkeit wie auch wegen ihres Beitrags zur Entwicklung des mönchischen Ideals und zur Gründung von Klöstern in Griechenland in bleibendem Gedächtnis geblieben sind.

Unter diesen ist als erster der heilige *Lukas* zu nennen¹³⁾. Dieser war in seiner Jugend nach Jerusalem zur Anbetung an den heiligen Stätten gepilgert. Er war dann Mönch in Athen, wahrscheinlich im Kloster von Kaesariani. Anschließend führte er etwa zehn Jahre lang ein asketisches Leben unter Anleitung eines Styliten in der Nähe von Patras, worauf eine Zeit der Zurückgezogenheit in der Einöde nahe Levadhia in Böotien folgte. Hier errichtete er eine Kirche zu Ehren der heiligen Barbara. Schließlich gründete er mit Unterstützung der Kaiser von Konstantinopel

¹³⁾ *Chrysost. Papadopoulos*, Der Heilige Lukas der „Neue“ (griech.), Athen 1935.

jenes herrliche Kloster, das seinen Namen trägt, das Kloster Hosios Lukas, das bis heute erhalten ist.

Eine andere große Mönchspersönlichkeit nach dem heiligen Lukas ist der heilige *Nikon*¹⁴⁾ mit dem Beinamen „*Metanoicite*“ („Tut Buße!“), der anfänglich zwölf Jahre lang als Mönch in einem Kloster in Pontus lebte, das er aber dann verließ, um sich der Missionstätigkeit zu widmen. Und zwar schloß er sich dem byzantinischen Feldherrn Nikephoros Phokas an, den er auf dessen kretischem Feldzug begleitete. Nach der Befreiung Kretas wirkte er mit rühmlichem Eifer für die Wiederbelebung und Kräftigung des religiösen und nationalen Bewußtseins der Kreter. Nach Griechenland zurückgekehrt, bereiste er viele Städte und kam so auch nach Lakedaemonien (Sparta), das damals in hoher Blüte stand, und machte es zum Zentrum seines missionarischen Wirkens. Nach seinem Tode (998) wurde bei seinem Grab ein Kloster gegründet, das lange Zeit bestand und das ein geistiges Zentrum Griechenlands und speziell Lakedaemoniens war.

Als dritter Reformator des griechischen Mönchtums ist der heilige *Meletios* zu nennen¹⁵⁾. Im Jahre 1033 in einem Dorf Kappadokiens geboren, trat er, fünfzehnjährig, in das Kloster des Heiligen Chrysostomos in Konstantinopel ein und wurde dort nach drei Jahren Mönch. Später kam er bei einem Besuch Griechenlands nach Theben und ließ sich dort bei der Kirche des heiligen Georg nieder, um sich einer strengen Askese zu widmen. Sein Ruf breitete sich schnell aus. Und es kamen viele zu ihm, die sein Beispiel nachahmen wollten. Dies führte zur Gründung eines Klosters neben der Georgskirche. Rasch nahm die Zahl der Mönche zu. Und so mußten weitere Klöster gegründet werden. Die Mönchsgemeinschaft des heiligen Meletios rief allgemeine Bewunderung hervor. Um dem Ruhm zu entfliehen, den er bei den Menschen fand, zog sich der heilige Meletios im Jahre 1082 in ein unzugängliches Gebiet des Kithaerongebirges zurück, wo er sich bei einer Kapelle zu Ehren des Heilandes niederließ. Als ihm jedoch auch dorthin viele Mönche folgten, übernahm er auf ihr Drängen hin die Leitung des Bergklosters des Symboulos, das er durch den Anbau neuer Zellen vergrößerte und coenobitisch organisierte. Gleichzeitig gründete er 24 „Paralaurien“ (d. h. einem Kloster lose angegliederte Lauren), in denen jeweils acht bis zwölf Mönche lebten. Außerdem schuf er abgelegene Zellen für Einsiedler. So entstand in die-

¹⁴⁾ *Mel. Galanopoulos*, Leben, Wandel, Ikonographie, Wunder und Singgottesdienst unsres heiligen und gottbegnadeten Vaters Nikon „*Metanoicite*“ (griech.), Athen 1933.

¹⁵⁾ *Chrysostomos Papadopoulos*, Der Heilige Meletios der „*Neue*“, Athen 1938.

sem Gebirge eine große und vielgestaltige mönchische Gemeinschaft unter dem heiligen Meletios als ihrem gemeinsamen geistlichen Leiter. Viele Menschen suchten ihn dort auf. Und er entfaltete eine reiche seelsorgerliche und karitative Tätigkeit, was ihm Kaiser Alexios I. Komnenos durch Gewährung von Privilegien und Geldmitteln für sein Kloster ermöglichte.

7. Wie schon erwähnt, blieb der heilige Berg Athos auch in jenen dunklen Jahrhunderten der Knechtschaft nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) das Zentrum des griechischen Mönchtums. Daneben gab es aber auch blühende Klöster beispielsweise in Palästina, in Patmos, auf der Sinaihalbinsel, vor allem jedoch im eigentlichen Griechenland. Hier sind zu nennen die Klöster auf der Peloponnes (Mega Spilaeon, Heilige Laura), in Epirus (Kloster des Propheten Elias u. a.), in Thessalien (Meteorenklöster) und in Makedonien u. a. m. Diese Blüte des Mönchtums während der Türkenherrschaft ist vor allem der tiefen Liebe und Verehrung zuzuschreiben, welche die unterjochten orthodoxen Völker den Mönchen entgegenbrachten. In dieser Zeit strömten die Massen der unterdrückten Griechen in den Klöstern zusammen und erfuhren dort Stärkung und Hilfe. Und Mönche bereisten Städte und Dörfer, wo sie das Volk unterrichteten und ihm die Beichte abnahmen. Außerdem wurden in den Klöstern Hohe Schulen ins Leben gerufen (so im 17. Jahrhundert die „Patmias“ und im 18. Jahrhundert die „Athonias“), die sich um die Sammlung und Erhaltung von Handschriftenkodices und anderer geistiger Schätze bemühten. Doch traten Mönche auch mit eigenen wissenschaftlichen Leistungen hervor. In den Frauenklöstern wurden in dieser Zeit Werkstätten für arme Frauen unterhalten, so in dem Kloster des heiligen Andreas in Athen, einer Gründung der heiligen Philothea (gest. 1589). Aus der großen und allgemeinen Verehrung der Griechen für die Klöster und die Mönche erklärt es sich auch, daß den Klöstern großzügige Stiftungen gemacht wurden und sie auf diese Weise einen außerordentlichen Reichtum ansammelten.

8. Nach der Befreiung Griechenlands vom Türkenjoch erlebte das Mönchtum einen allmählichen Verfall. Viele Gründe sind hier in Anschlag zu bringen. So war der neuzeitliche Geist dem Mönchtum nicht günstig. Viele gebildete Griechen, an der Spitze der Lehrer der Nation, Adamantios Korais, begegneten ihm mit Ablehnung oder gar Feindschaft. Die mönchische Askese, für die früher die Christenheit so viel Bewunderung aufgebracht hatte, fand seitens des modernen Geistes erheblich weniger an Wertschätzung. Nunmehr zog man das tätige Leben in der Gemeinschaft bei weitem der mönchischen Beschaulichkeit vor. Zu alle dem griff der Staat mit drastischen Maßnahmen zu Lasten der

Klöster ein. Mehr als 400 Klöster, die freilich nur noch schwach besetzt waren, wurden aufgelöst und ihr Besitz vom Staat eingezogen (Königliche Verordnung vom 25. September 1833), um verschiedenen anderen Zwecken zugeführt zu werden. Ebenso wurden durch einen Erlaß vom 25. Februar 1834 sämtliche Frauenklöster aufgelöst, wovon nur drei Klöster ausgenommen wurden. – Etwa hundert Jahre später, nämlich 1922, machte die Vertreibung der Griechen aus Kleinasien auch dem dortigen Mönchtum ein Ende. Heute bestehen in Griechenland noch etwa 200 Klöster mit zusammen ungefähr 12000 Mönchen. Die Hochburg des griechischen Mönchtums ist bis heute der Athos geblieben.

Außer den hier in Klöstern und Sketen wohnenden Mönchen gibt es andere, die zu zweit oder dritt in Kellien („Kellioten“) bzw. ganz allein (Eremiten) in der Zurückgezogenheit leben. Die Kirchen der Klöster sind zumeist im byzantinischen Stil erbaut. Auch viele ihrer Ikonen sind byzantinisch. Sechsmal am Tage kommen die Mönche zu gemeinsamem Gebet zusammen. Die Einkünfte der Klöster entstammen einerseits der Bewirtschaftung des ihnen verbliebenen Grundbesitzes, andererseits den Geldspenden der Besucher wie auch der Arbeit der Mönche. Diese besteht in Handarbeit, zumeist in der Anfertigung heiliger Ikonen.

Die Klöster auf dem heiligen Berg sind zum Teil coenobitisch, zum Teil idiorrhythmisch organisiert, wobei die einen von Äbten in Verbindung mit einem Rat von Mönchen geleitet werden, während die anderen der Leitung zweier Epitropoi (Bevollmächtigter) und eines Oikonomos (Wirtschafters) unterstehen. Auch verfügen die Athosklöster über Krankenhäuser und Herbergen. Denn die Gastfreundschaft wird auf dem heiligen Berg in hohen Ehren gehalten.

Ein glückverheißendes Zeichen ist, daß sowohl die Kirche Griechenlands als auch der griechische Staat sehr wohl die große Bedeutung des Athos für die geistige und religiöse Erneuerung des Landes erkannt haben. So werden mannigfache Anstrengungen gemacht, um die wertvollen geistigen Schätze des Athos zu erhalten und die Mönche in den vielfältigen Schwierigkeiten zu unterstützen, die sich der Erfüllung ihrer Aufgabe in den Weg stellen.

Speziell werden seitens der Kirche Griechenlands energische Anstrengungen gemacht, das Mönchswesen des Landes neu zu organisieren. Zwar soll die von den Vätern überkommene Auffassung des Orthodoxen Ostens über Wesen und Aufgabe des Mönchtums auch weiterhin die Grundlage sein; wir haben uns diese Grundideen bereits zu vergegenwärtigen gesucht. Doch soll ebensosehr auch der heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit Rechnung getragen werden. Das Bestreben ist des-

halb, daß das im Prinzip kontemplativ-beschauliche Mönchtum auch in stärkerem Maße eine gesellschaftliche und soziale Aufgabe übernimmt. Auf Grund dieser Perspektiven und Pläne für eine Neuorganisation des Mönchtums in Griechenland besteht die begründete Hoffnung, daß das orthodoxe Mönchtum bald wieder seine wichtige Stellung und Funktion in Kirche und Volk einnehmen wird, zum Segen beider.

9. Außer im byzantinischen Reich erlebte das Mönchtum auch in anderen orthodoxen Ländern des Ostens eine große Blüte. Zu nennen ist vor allem die im 11. Jahrhundert gegründete Laure Petscharskaya in Kiew in Rußland. Hier fand das alte strenge Asketentum Ägyptens eine neue bedeutende Heimstatt. Der Vater des russischen Mönchtums, Antonius, lebte als Einsiedler in einer Höhle, die er nach dem Vorbild der altchristlichen Katakomben unter der Erde angelegt hatte. Dieser strenge asketische Geist lebte im russischen Mönchtum fort bis in unsre Tage. Aber auch die byzantinischen Styliten fanden in Rußland ihre Nachahmer in den Heiligen Niketas und Kyrill, die auch als Prediger des Evangeliums bekannt sind.

Trotz des asketischen und kontemplativen Charakters, der das russische Mönchtum in besonderem Maße kennzeichnete, war es auch in gesellschaftlicher Hinsicht von hervorragender Bedeutung. Denn vor allem im Mittelalter trugen die Mönche in Rußland wesentlich zum Fortschritt der Kultur und zur Pflege der Wissenschaften bei. Die Unterrichtung des Volkes ruhte fast ausschließlich in ihren Händen. Weiterhin mühten sie sich um die Bekehrung der vielen heidnischen Völkerschaften innerhalb und außerhalb der Grenzen des riesigen russischen Reiches. Außerdem widmeten sich die Klöster der Pflege der Kranken und Armen. Und bis in neuere Zeit zeichnete das russische Mönchtum das Bestreben aus, auch die in der Welt lebenden Christen an ihren reichen pneumatischen Erfahrungen teilhaben zu lassen. So ließen vor allem die „Starzen“ (d. h. Alten), die in der Nähe ihrer Klöster sich der Askese hingaben, den Gläubigen freigebig ihren Rat, ihren Trost und ihre Hilfe angedeihen¹⁶⁾. Das 19. Jahrhundert hat viele solcher Starzen gekannt. Von herausragender Bedeutung waren der heilige Seraphim von Sarow sowie die geistlichen Väter Leonid, Makarizij und Ambrosij vom Kloster Optjina Pustjin. Leider hat die russische Revolution von 1917 und die seitdem bestehende kommunistische Herrschaft einen schweren Rückschlag auch für das russische Mönchtum mit sich gebracht.

¹⁶⁾ B. Tschetwerikoff, Das russische Starzentum, in „Die Ostkirche“, Sonderheft der „Una Sancta“ 1927, S. 63 ff.

II

Askese und mönchische Ideale

Das fundamentale Ziel und Ideal des orthodoxen Mönchtums war in allen Phasen seiner langen Geschichte unverändert stets ein und dasselbe: die Leidenschaftslosigkeit (Apathie), zu der man durch die Askese zu gelangen strebte, das Ähnlichwerden mit Gott und die Vergöttlichung der menschlichen Natur. Um dieses Ideal ging es in allem Mühen und harten Ringen jener ehrwürdigen Einsiedler.

Die Mönche suchten die Einsamkeit der Wüste auf, um dort den geeigneten Boden für ihre Askese und Meditation zu finden. Fern von den Versuchungen der Welt und dem lärmenden Getöse der Städte führten die Mönche einen ununterbrochenen erbitterten Kampf mit dem Satan und unterzogen sich strengster Askese, um der Leidenschaften Herr zu werden und Leib und Seele von bösen Begierden und sündigen Gedanken zu reinigen.

Die eremitische Askese im orthodoxen Osten hat ganz den Charakter der Entsagung. Das entspricht unmittelbar dem Ziel, das sie verfolgt: der Reinigung und durch sie der Erlangung der Apathie. Alle die verschiedenartigen Erprobungen des asketischen Lebens, seien sie nun den Mönchen auferlegt oder freiwillig von ihnen übernommen, tragen entschieden diesen negativen Charakter, d. h., sie dienen der Überwindung aller natürlichen Begierden und der Entsagung auch der geringsten Genüsse und Freuden, sogar der Grundbedürfnisse wie Speise und Trank, Ruhe und Schlaf. Der Leib hat dem Diktat des Geistes zu folgen. Dies erfordert seine völlige Abtötung. Die Mönche waren überzeugt, daß der Leib auf Kosten der Seele lebe, deren höhere Regungen und Kräfte in der Versklavung unter das Sinnen des Fleisches erschlafften und völliger Lethargie verfielen. Die Leidenschaften aber sind Schandmale der Sünde. Eigentlich dürfte es sie gar nicht geben. Sie sind ein Unvermögen, das nur der gefallenen Natur eignet. Die Forderungen und Bedürfnisse dieser triebhaften und von Leidenschaften erfüllten Natur sind entschieden und kategorisch zu verneinen. Das geschieht im einzelnen durch Fasten und Enthaltbarkeit, durch Schlaflosigkeit, Arbeit in der Nacht, indem man alle möglichen Anstrengungen auf sich nimmt, sich schärfster Sonnenhitze und den Stichen von Mücken und anderen Insekten aussetzt usw. All das wird gewöhnlich bis zur äußersten Grenze des für einen Menschen Ertragbaren getrieben. Ziel dieser Askese und der mannigfachen freiwilligen Entbehrungen ist freilich nicht die Vernichtung des Körpers, der für die Mönche von Natur aus, sofern er von Gott geschaffen ist

und teilhat an der Erlösung in Christus, ein wertvolles Gut ist. Vielmehr geht es um seine Unterwerfung unter die Botmäßigkeit des Geistes, dem er als willfähiges Instrument zu dienen hat. Mit anderen Worten, es geht in der Askese darum, das Kreuz Christi auf sich zu nehmen. Und dies geschieht durch die Absage an die Herrschaft der Sinne, Triebe und Gelüste. Es geht um die Abtötung der nicht auf Gott gerichteten Begierden und um die Reinigung des ganzen Menschen von allem Schmutz und Unrat der verschiedenartigen fleischlichen, die Seele befleckenden Affekte. Also nicht der Tod des Leibes ist der Sinn des Askese, sondern seine Transfiguration, seine Verklärung zum „engelgleichen“ Sein.

Die Mönchsväter des Ostens gaben dem Kampf gegen die Sünde noch eine konkretere Gestalt. Sie sprechen von acht Todsünden oder „Geistern der Bosheit“¹⁷⁾ oder „Gedanken“¹⁸⁾, die der Mönch unablässig zu bekämpfen und aus seiner Seele auszurotten hat. Diese sind: die Gefräßigkeit, die Unzucht, die Geldgier, die Trauer, der Zorn, Trägheit, die Ruhmsucht und der Hochmut. Darunter sind die ersten drei Begierden, die den Menschen abführen von der geistlichen Anspannung und Askese. Und zwar ist es die Gefräßigkeit (*Gastrimargia*), die den Verstand verfinstert und weitere schändliche leidenschaftliche Begierden hervorruft¹⁹⁾. Die Unzucht (*Porneia*) aber, aus der Gefräßigkeit genährt, ist der Hang zu fleischlichen Genüssen und Freuden²⁰⁾. Die Geldgier schließlich als die krankhafte Sucht nach Geld und materiellen Gütern gefährdet die Berufung des Mönches selbst²¹⁾. Die folgenden drei Sünden, Trauer, Zorn und Trägheit, sind Gemütsbewegungen, die die Seele beschweren und erschlaffen lassen. Und zwar wird die Seele so oft von der Traurigkeit (*Lype*) beherrscht, wie die fleischlichen Begierden des Mönches nicht befriedigt werden. Der Zorn aber ist ein Aufruhr des Gemüts und eine blinde Raserei, welche die Seele vertiert und verwildert und sie zu kurzschlüssigen, zufälligen Reaktionen treibt²²⁾. Und die Trägheit (*Akedia*) schließlich ist die allgemeine Erschlaffung des Geistes im Kampf gegen die Versuchungen; sie ist voller Unbeständigkeit und macht die Seele einer Wolke gleich, die der Wind hierhin und dorthin trägt²³⁾. Die furchtbarsten von allen Sünden aber sind die beiden letzten, nämlich die Ruhmsucht (*Kenodoxie*) und der Hochmut (*Hyperephanie*); diese

¹⁷⁾ *Nilus*, Migne P. G. 79, 1145f.

¹⁸⁾ *Euagrius Ponticus*, Migne P. G. 40, 1271/78.

¹⁹⁾ *Nilus*, Migne P. G. 79, 1145-48.

²⁰⁾ *Euagrius*, Migne P. G. 40, 1272.

²¹⁾ *Nilus*, Migne P. G. 79, 1153.

²²⁾ *Nilus* a. a. O. 1156; *Euagrius* a. a. O. 1273.

²³⁾ *Nilus* a. a. O.; *Euagrius* a. a. O.; *Maximus, Confessor*, Migne P. G. 90, S. 973.

greifen tatsächlich die Substanz der Seele, den Geist, an. Sie haben ihre Wurzel im Egoismus, einer Verkennung des wahrhaft Guten und einem fehlgeleiteten Triebe, und ersticken die Seele. Und zwar läßt die Ruhmsucht, dies unsinnige Motiv, das so leicht jedem guten und tugendhaften Werk anhaftet und das vor allem für die eine ständige Gefahr ist, die alle Anforderungen scheinbar mühelos bewältigen, dem Applaus der Menschen nachjagen und alles nur zu eigenem Gefallen und zu eigener Befriedigung tun²⁴). Der Hochmut aber ist eine Pervertierung des geistigen Ich des Menschen, der Gipfel aller verderblichen Leidenschaften, und scheidet den Menschen definitiv von Gott²⁵).

Gegen diese Affekte hat der Mönch einen unerbittlichen und unablässigen Kampf zu führen so lange, bis er sie aus seiner Seele verbannt hat. Bleiben sie aber in ihm wirksam, so können sie zu seinem ewigen geistigen Tod führen. Deshalb auch heißen sie Todsünden.

In der gleichen Linie bewegt sich auch der heilige *Johannes Climacus*, der in seiner Paradiesesleiter eine wunderbare Beschreibung des mönchischen Ideals und des Weges gibt, auf dem es zu erreichen ist. Nach ihm findet der Mönch, der die Welt verläßt und sich in die Wüste zurückzieht, dort den geeigneten Ort zur Sammlung und Askese und damit zur Erlangung seines Heils. Die Wüste, das ist stets die Vorstellung gewesen, ist der Ort des Todes. Dies Gedenken an den Tod ist nicht nur eine rein gedankliche Beschäftigung, sondern eine starke und lebenslängliche Erfahrung des Mönches. Es ist ein „tägliches Sterben und allständliches Todesseufzen“ und führt den Mönch zur freiwilligen Preisgabe der ganzen Schöpfung und des eigenen Willens. Das ständige Gedächtnis des Todes ist das Siegel der Läuterung und der Leidenschaftslosigkeit²⁶). – Gleichzeitig damit entsteht in der Seele des Mönches die heilige Trauer. Diese hat nichts gemein mit der leidenschaftlichen, weltlichen Trauer. Vielmehr ist es der Schmerz der Seele über die Sündigkeit der Natur wie auch über die wahnwitzige Auflehnung gegen das so heiß ersehnte Gut, den göttlichen Willen. Die heilige Trauer wird stets von unaussprechlicher Freude und geistlichem Jubel begleitet, die der Heilige Geist in der Seele wirkt. Deshalb heißt sie auch die „frohmachende Trauer“²⁷). Natürlicher Ausfluß dieser Trauer um Gottes willen sind auch die „heilsamen Tränen“, die den Mönchen stets so teuer waren. Diese Tränen entströmen einem von der Gnade umgewandelten Herzen und sind der himmlische

²⁴) Nilus, Migne P. G. 79, 1160/61; *Euagrius*, Migne P. G. 40, S. 1273.

²⁵) *Maximus Confessor*, Migne P. G. 90, 965; *Nilus* a. a. O. 1161–1167.

²⁶) *Johannes Climacus*, Migne P. P. 88, S. 793–797.

²⁷) *Johannes Climacus*, a. a. O. S. 801 und 809.

Regen, der die Seele netzt und tränkt und unter dem alles Leid verstummt, während Milde und Erleichterung das Herz erfüllt. Sind diese Tränen anfänglich brennend heiß, weil sie ja aus dem Bewußtsein der Sünde heraus entspringen, so verwandeln sie sich in der Folge in Tränen des Erbarmens, in frohmachende Tränen, welche von selbst und ungezwungen hervorbrechen und das Antlitz des Mönches aufheitern und verschönern²⁸⁾. – Doch muß alle dem die Askese und die Gehorsamsübung des Mönches zur Seite treten, als Frucht seiner geistigen Umkehr, seiner Reue. Von größter Bedeutung sind bei der Askese das Fasten und die Schlaflosigkeit, beide Ausfluß eines reuigen Herzens. Und zwar geht es bei ihnen nicht bloß um die Entsagung physischer Bedürfnisse, sondern viel umfassender um die Unterwerfung und Zügelung aller Seelenregungen und -kräfte und, mit Hilfe der Askese, um ihre Hinlenkung auf das Gute²⁹⁾. – Was aber den Gehorsam anbelangt, der in allen Mönchsorden und -regeln ein so unentbehrliches Element darstellt, so besteht er zunächst in der absoluten und undiskutierten Unterwerfung der Novizen unter die Leitung und Weisung ihrer geistlichen Väter. Dies bildet die Eingangspforte zu einer zweiten, höheren Stufe des Gehorsams. Auf dieser Stufe entsagt der Mönch allem Eigenwillen und erlangt dessen Einung mit dem unwandelbaren Willen Gottes³⁰⁾. Schließlich hat sich dem Gehorsam auch die zum Himmel strebende Armut zu verbinden³¹⁾, worunter nicht nur die Entsagung eigener irdischer Güter, sondern auch die geistige Armut oder die vollkommene Apathie zu verstehen ist, „der folgend die Vernunft allem Hiesigen absagt“³²⁾.

Die Vollendung des mönchischen Ringens besteht schließlich in der sittlichen Vollkommenheit des Mönches, durch die er mit Gott vereint wird. Außer den oben erwähnten Tugenden gilt als große Tugend der Glaube als das Fundament aller anderen Tugenden. Mannigfaltig sind die Definitionen des Glaubens. Er wird charakterisiert als freiwillige Annahme, als fromme Einwilligung, als Zuversicht auf das, was man hofft (Hebr. 11, 1)³³⁾, als Mutter aller Tugenden, als geistig-geistliche Aura, die den Menschen in diesem Leben umgibt, schließlich als Fundament der Liebe³⁴⁾ und als Summe aller Güter³⁵⁾.

²⁸⁾ Ebenda, S. 785.

²⁹⁾ Ebenda, S. 869 und 940.

³⁰⁾ Ebenda, S. 680.

³¹⁾ Ebenda, S. 928.

³²⁾ Ebenda, S. 929.

³³⁾ *Clemens Alexandrinus*, Stromata; Migne P. G. 8, S. 940.

³⁴⁾ Ebenda, S. 965–968.

³⁵⁾ *Cyrrill v. Alexandrien*, Comment. in Lucam; Migne P. G. 72, S. 832.

Dem Glauben aber muß auch die große Mönchstugend, nämlich die Demut, einhergehen. Diese ist nach dem heiligen Maximus dem Bekenner „anhaltendes Gebet unter Tränen und Leid. Denn sie ruft stets Gott um Hilfe an und läßt nicht zu, daß man sich wie ein Tor der eigenen Macht und Weisheit rühmt, noch, daß man sich irgendwie über andere erhebt. Das sind vielmehr verderbliche Auswüchse, wie sie der Hochmut gebiert“³⁶⁾. Ist die Demut aber dergestalt, so verbindet sie sich schier selbstverständlich der Reue und der seligen Trauer. „Denn die Seele ist zerknirscht und zerreibt sich in tätiger, lebhafter Reue. Darauf aber wird sie mit Gott vereint und, wenn ich so sagen darf, vermengt durch das Wasser ungeheuchelter Trauer. Indem sie sodann ein Feuer des Herrn entfacht, wird die ungesäuerte und bescheidene selige Demut darin zu einem festen Brot gebacken . . . Die Reue steigt empor; die Trauer klopft am Himmel an; doch die heilige Demut schließt ihn auf“³⁷⁾.

Als die Seele der mönchischen Askese aber gilt das Gebet. In seiner vollkommeneren Form erhebt sich das Gebet über die konkreten Gebetsanlässe³⁸⁾ und die bestimmten Gedanken³⁹⁾. Nun läßt die Vernunft den ganzen Kosmos der Empfindungen, Wünsche, Urteile und Gedanken hinter sich und wird zur vollen Leidenschaftslosigkeit und zu vollkommenem Frieden geführt, indem sie nur noch die reinen Ideen und Gedanken des Unsichtbaren festhält und, soweit dies überhaupt möglich ist, dem leidenschaftslosen Göttlichen ähnlich wird. Hier bringt die Gnade des vollkommenen Gebetes die Vernunft zu ihrer Vollendung, so daß sie, mehr und mehr frei von den irdischen, fleischlichen Fesseln, zur seligen Schau des Göttlichen gelangen kann.

Endlich bildet den Abschluß des sittlichen Vollkommenheitsstrebens die Liebe. Durch sie wird der Mönch zur Gemeinschaft und Einung mit Gott geführt und lebt er mystisch in Ihm⁴⁰⁾, erfüllt vom göttlichen, grenzenlosen Licht und von der Empfindung der göttlichen Unendlichkeit⁴¹⁾. Vollkommenster Ausdruck der Liebe ist die Einung Gottes mit dem Menschen und der Austausch ihrer Eigenschaften (Antidosis ton idiomaton) auf Grund der Willensidentität beider. Gott wird Mensch. Der Mensch aber, nach dem Bilde Gottes geschaffen, wird, soweit es Gott ihm gewährt, ganz Gott zu eigen und erlangt von Gott das Gott-

³⁶⁾ Migne P. G. 90, 1044.

³⁷⁾ *Johannes Climacus*, Migne P. G. 88, 989. 993.

³⁸⁾ *Nilus*, De oratione; Migne P. G. 79, 1181.

³⁹⁾ *Maximus Confessor*, Migne P. G. 90, 1021. 1068.

⁴⁰⁾ Ebenda, S. 514.

⁴¹⁾ Ebenda, S. 964.

sein⁴²⁾. Demnach empfängt also der Mönch, der tugendhaft lebt, durch sein Läuterungsstreben und sein Ringen um die Leidenschaftslosigkeit, vor allen Dingen aber durch die selige Liebe, die sittliche (d. h. nicht magisch-naturhafte) Vergottung seiner Natur. Diese aber ist das höchste Ideal nicht nur des Mönchtums, sondern auch der Frömmigkeit insgesamt der ganzen Orthodoxen Ostkirche.

III

Der Dienst des Mönchtums für Kirche und Volk

Trotz der Tatsache, daß das Mönchtum im orthodoxen Osten in allen Phasen seiner Geschichte einen vorwiegend kontemplativen Charakter behielt und ihm sein Heiligungs- und Vollkommenheitsstreben sowie seine mystisch-visionäre Kraft allezeit das Gepräge gaben, wußte es damit jedoch stets ein in mehrfacher Hinsicht segensreiches Wirken für Kirche und Volk zu verbinden.

Wir haben bereits an anderer Stelle gesagt, daß das Mönchtum schon vom Beginn seines Erscheinens an die Herzen der Christen aufs tiefste beeindruckte und bewegte. Diese erblickten in den Mönchen die Vorbilder der sittlichen Vollkommenheit und sahen sie als Heilige an, die sie mit Bewunderung und Vertrauen umgaben. Die Zellen der Mönche wurden stets von vielen Menschen aufgesucht. Die einen kamen, um den Predigten der Mönche zu lauschen. Die anderen, um sich deren Rat und Beistand für die Widrigkeiten des Lebens zu erbitten. Wieder andere erhofften sich von ihrer Wunderkraft die Heilung von Krankheiten. Und auch viele Ungläubige fanden unter dem überwältigenden Eindruck des Ethos und der Heiligkeit des großen Asketen den Weg zum christlichen Glauben.

Aber auch seitens der offiziellen Kirche wurde dem Mönchtum schon recht früh Achtung und Bewunderung zuteil. So wurde es von berühmten Vätern und Lehrern der Kirche als höchste Philosophie, als engelgleiches und apostolisches Leben gefeiert⁴³⁾. Und Theodor von Studion pries es als coenobitisches Paradies und als Mysterium⁴⁴⁾. Die Kirche war schon früh bestrebt, sich die ungeheure Macht und Wirkung des Mönchtums nutzbar zu machen. Obwohl die ersten Anachoreten sich der Ein- und Unterordnung in den heiligen Klerus leidenschaftlich widersetzen,

⁴²⁾ Ebenda, S. 1189.

⁴³⁾ *Gregor von Nyssa*, Katechetische Rede 18; Migne P. G. 45, 56.

⁴⁴⁾ Migne P. G. 99, 937. 1524.

kam es doch bald zur Annäherung zwischen Klerus und Mönchtum, indem nämlich auch Kleriker in die Klöster eintraten oder Mönche zu Priestern geweiht wurden. Zudem bestimmte Basilius der Große als erster, daß diejenigen, die Mönch zu werden wünschten, ein förmliches Gelübde der Ehelosigkeit abzulegen hätten, und zwar vor den „Vorstehern der Kirchen“. Diese sollten auch eine besondere Liturgie zelebrieren, in der die künftigen Mönche Gott übergeben und geweiht werden⁴⁵⁾. Auf diese Weise hörten die Mönche auf, Laien zu sein. Hinfort nahmen sie eine Mittelstellung zwischen Volk und Klerus ein, wobei sie jedoch fraglos eher zum Klerus gehörten. Vor allem seit es Brauch wurde, daß alle Bischöfe unverheiratet sein müssen, rekrutierte sich der hohe Klerus vorwiegend aus dem Mönchsstand. Und in der Tat gingen aus den Klöstern Bischöfe hervor, die der Kirche wahrlich zu höchstem Ruhm gereichten. Aber auch seit die Mönche Priesterweihe empfingen, dienten sie der Kirche auch und vorwiegend als Beichtväter, die das Kirchenvolk mit ihrer Frömmigkeit und Heiligkeit nährten und erzogen.

Zugleich aber waren die Klöster auch Pflegestätten der Wissenschaft, insbesondere der Theologie. Vor allem die byzantinischen Mönche zeichneten sich als Verfasser theologischer Werke aus. Es genügt hier, die Namen des Johannes Climacus, des Maximus Confessor, des Theodor Studites, Johannes von Damaskus, Symeons des Neuen Theologen und der Hesychasten vom heiligen Berg Athos zu nennen. Das Studionkloster in Konstantinopel und die zahlreichen Athosklöster waren in der Tat theologische Bildungsstätten und Zentren der christlichen Kunst von unvergleichlichem Rang. Dort wurden ganz unschätzbar wertvolle Handschriften und andere Kostbarkeiten gehütet. Und auch die Schätze der klassisch-griechischen Bildung und Weisheit wurden hier vor dem Untergang bewahrt. Außerdem haben wir bereits erwähnt, daß, sooft die Grundlagen des Glaubens bedroht waren, gebildete Mönche die Abgeschiedenheit ihrer Klöster verließen und mit Mut und Unerschrockenheit und unter Aufopferung ihres Lebens für die Verteidigung der von den Vätern überkommenen Überlieferung kämpften. Besonders in den trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen wie auch später im Bilderstreit standen zahlreiche hervorragende Vertreter des Mönchtums in vorderster Front und hielten mit ihrem mutigen Zeugnis auch nicht vor Kaisern zurück, selbst wenn sie für ihren Glauben mit Verbannung und Tod bestraft wurden.

Nicht gering war auch der Dienst, den das Mönchtum im orthodoxen Osten dem Volke leistete. Dieses ehrenvolle Erbe traten in erster Linie

⁴⁵⁾ „Kurze Regeln“, Frage 15; Migne P. G. 31, S. 1091.

die Athosmönche an, als 1453 Konstantinopel unter das Joch der türkischen Eroberer kam. In den folgenden Jahren der Knechtschaft wurde der Athos auch zum Hort der nationalen Hoffnungen des unterjochten Volkes.

Doch der Dienst des Mönchtums für das Volk war noch umfassender. Trotz aller gegen es geführten Schläge hörte das Mönchtum nicht auf, ein unerschütterlicher Hort und Schild der religiösen und ethischen Werte der Orthodoxie zu sein, sich der Nöte und Sorgen des unterdrückten Volkes anzunehmen und ihm Rat und Hilfe zuteilwerden zu lassen. Doch erwiesen sich die Klöster nicht nur als Zuflucht für die unterdrückten und verfolgten Gläubigen, sondern auch als Stätten, da die Schätze der Kultur der Vorfahren bewahrt wurden und die Fackel des Glaubens und der nationalen Ideale nicht zum Verlöschen gebracht werden konnte. Die Mönche, die stets das Schicksal der Kirche und des Volkes zu ihrem eigenen gemacht hatten, stellten sich dem geknechteten Vaterland als Hilfe und Beistand zur Verfügung und setzten sich rastlos für die Bewahrung nicht nur der väterlichen Religion und Sitte, sondern auch des nationalen Bewußtseins bei ihren versklavten Brüdern ein. Es steht außer Frage, daß die nationale Wiedergeburt der Hellenen in großem Maße der rastlosen Arbeit der Mönche zu verdanken ist.

* * *

Soviel sei in Kürze und in großen Zügen über das Mönchtum der Orthodoxen Ostkirche gesagt. Gewiß darf nicht verschwiegen werden, daß im östlichen Mönchtum wie in jeder anderen geistigen Bewegung durch die Jahrhunderte hindurch zahlreiche Entartungen und Übersteigerungen zu beobachten sind, denen dann auch verantwortungsvolle Hierarchen und Kirchenväter mit Schärfe entgegengetreten sind. Ebenso ist unumwunden festzustellen, daß sich das Mönchswesen im orthodoxen Osten heute, aus historischen Gründen wie auch anderen Ursachen, im Zustande des Verfalls befindet. Dessen ungeachtet bildet es nach wie vor ein wertvolles Kapital in den Händen der Kirche. Und wenn es nur recht gefördert und in der angemessenen Weise verwendet wird, so kann es der Kirche wie dem Volk noch reiche Früchte bringen.

BIBLIOGRAPHIE (in Auswahl)

- K. Bonis*, Die mönchischen Ideale im 11. Jahrhundert (griech.), Athen 1938.
L. M. Borodine, La doctrine de la déification dans l'église grecque jusqu'au XIe siècle, in: *Revue de l'histoire des religions*, Bd. CV (1931), CVI (1932), CVII (1933).

- W. Bousset*, *Apophthegmata Patrum*, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, Tübingen 1923.
- J. Bremond*, *Les pères du désert*, 2 Bde., Paris 1927.
- Theoklitos Dionysiatis*, *Zwischen Himmel und Erde* (griech.), Athen 1956.
- Man. Gedeon*, *Der Athos* (griech.), Konstantinopel 1885.
- A. Harnack*, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*. Gießen 1880, 2. Aufl. 1906 = *Reden und Aufsätze*, Gießen 1906, Band I, S. 83 ff.
- F. W. Halsluck*, *Athos and its monasteries*, London 1924.
- Fr. Heiler*, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937.
- Karl Heussi*, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.
- Karl Holl*, *Über das griechische Mönchtum*, *Preußische Jahrbücher* 94 (1898), S. 407 ff. = *Gesammelte Aufsätze II*, 1928, S. 270–292.
- Ders.*, *Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig 1898.
- Hugo Koch*, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tübingen 1933.
- Gerasimos Konidaris*, *Kurzgefaßte Kirchengeschichte Griechenlands* (griech.), Athen 1938.
- E. Kourillas*, *Geschichte des Asketentums* (griech.), Bd. I, Saloniki 1929.
- Nikolaus Louvaris*, *Das Tor zum Himmel* (griech.), Athen 1956.
- K. Lübeck*, *Das Mönchswesen der griechischen Kirche*, *Vorträge und Abhandlungen der Görresgesellschaft*, Köln 1921, S. 30–67.
- Emm. Pantelakis*, *Le monastère du Mont Sinai*, Belgique 1935.
- D. Petrakakos*, *Die Mönchsverfassung vom heiligen Berg Athos* (griech.), 1925.
- R. Reitzenstein*, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, 1916.
- St. Schiewitz*, *Das morgenländische Mönchtum = I. Das Asketentum der drei ersten Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum des 4. Jahrhunderts*, Mainz 1904.
- Fr. Spunda*, *Der heilige Berg Athos*, Leipzig 1928.
- Ders.*, *Griechische Mönche*, 1928.
- Vasilios Stephanidis*, *Das Mönchtum in Geschichte und Gegenwart*, in: *Ekklesia*, Band X, Leipzig 1939.
- G. Soteriou*, *Der heilige Berg*, Athen 1915 (griech.).
- Ders.*, *Die Klöster Griechenlands und ihre nationale Bedeutung während des byzantinischen Zeitalters* (griech.), Athen 1936.
- A. Theodorou*, *Die Vergottungslehre der griech. Kirchenväter* (griech.), Athen 1957.
- Andreas Phyrtrakis*, *Die Mönche als Lehrer des Volkes und ihre soziale Wirksamkeit in der alten Kirche des Ostens* (griech.), Athen 1950.
- Ders.*, *Die Ideale des Mönchtums im 4. Jahrhundert n. Chr.* (griech.), 1945.
- Ders.*, *Mit dem Strom deiner Tränen* (griech.), 1946.

DIE STELLUNG DER LAIEN
INNERHALB DES KIRCHLICHEN ORGANISMUS

(Nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Ostkirche)*

Nach orthodoxer Lehre besteht die Kirche, deren Haupt Christus selbst ist, „aus *allen*, die getauft sind und in Verbindung miteinander arbeiten und eifern für die Verwirklichung des Ziels, dessentwegen die Kirche gestiftet wurde“¹⁾. Folglich sind die Glieder der Kirche vor Gott gleich, sie sind heilig (Eph. 4, 12), sie sind das „königliche Priestertum“ (I. Petr. 2, 9), denn der Herr „hat uns zu Königen und Priestern gemacht vor Gott und seinem Vater“ (Offb. 1, 6). Daraus folgt, daß die Unterteilung der Glieder der Kirche in zwei Stände, in Geistliche und Laien, keine substantielle, sondern eine funktionelle ist, wie sie sich bei jedem lebenden Organismus ereignet. Diese Unterscheidung aber bestimmte der Heilige Geist selbst (Eph. 4, 11–12).

Während nun diese Unterscheidung und das Ziel der Gesamtheit der Kirche eindeutig gesetzt ist, ist das Verhältnis der beiden Stände der Glieder der Kirche zueinander, vor allem die Stellung der Laien in ihr, noch nicht ausreichend festgelegt. Aus diesem Grund entstanden früher, aber auch in neuerer Zeit, und zwar in der Orthodoxie auch, bestimmte Probleme, die eine reichhaltige Literatur über dieses Thema hervorbrachten²⁾.

*) *Abkürzungen*. Die vollen Titel der unten vermerkten, wie auch der in den Anmerkungen erwähnten Quellen sind aus dem bibliographischen Katalog zu ersehen.

KΔ = *Gedeon, Κανονικά Διατάξεις* etc.

ΠΔ = *K. Rallis, Ποινικόν Δίκαιον* etc.

ΠΕ = *K. Delikanis, Περιγραφικός κατάλογος* etc.

ΠΠ = *Σύνταγμα ιερῶν Κανόνων* etc. von Rallis und Potlis.

¹⁾ *N. M. Milasch-M. Apostoloroulos, Τὸ Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athen, 1906, S. 299.

²⁾ Wir verweisen von der orthodoxen bzw. von der griechischen Seite auf folgende Werke: *K. I. Dyonoumiotis* in „*Ἐκκλησία*“ 8 (1930) „*Οἱ Λαϊκοὶ ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*“, S. 385–386 und 401–404, *P. Bratsiotis* in „*Ἀνάπλασις*“ 1953, „*Βασιλεῖον ἱεράτευμα*“ 49–51 und „*Ἡ λαϊκὴ ἱεραποστολή*“ ebd. 117–120, „*Περὶ τὸ βασιλεῖον ἱεράτευμα*“ in „*Γρηγόριος Παλαμᾶς*“ 38 (1955) Heft 440–441 a, b S. 5–15, *P. Trempelas* in der Zeitschrift „*Ἐκκλησία*“ 9 (1931) S. 20–22, 33–36, 49–50 und *ders.* „*Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*, Athen,

Die vorliegende Untersuchung wird versuchen, während sie den Leser bezüglich der anderen Seiten des Themas auf die Spezialforschungen hinweist, nur zweierlei in größtmöglicher Kürze darzustellen: Erstens die grundlegenden kanonischen Anordnungen der Orthodoxen Ostkirche, durch die die Stellung des Laienelements im kirchlichen Organismus theoretisch bestimmt wird, und zweitens den tatsächlich vorhandenen Zustand in der Vergangenheit und in der Gegenwart.

I. Kapitel

DIE GRUNDLEGENDEN KANONISCHEN ANORDNUNGEN BZGL. DER STELLUNG DER LAIEN INNERHALB DES KIRCHLICHEN ORGANISMUS

Es ist notwendig, daß wir zur Bestimmung der Stellung der Laien innerhalb des kirchlichen Organismus der Orthodoxen Ostkirche im allgemeinen die grundlegenden gesetzlichen Verordnungen derselben durchgehen.

Der Nomokanon des „Photios“ hat den Laien einen besonderen Abschnitt gewidmet, den 13. Titel, der 41 Kapitel enthält³⁾. Von diesen beschäftigen sich nur sieben mit der Stellung der Laien in der Kirche im allgemeinen. Die übrigen 34 behandeln Fragen der kirchlichen Disziplin (des kirchlichen Strafrechts) und der Ehe. Außerdem finden sich jedoch verstreut in die übrigen Titel des Nomokanon, wenn es hoch kommt, etwa 20 Kapitel, die sich mit der Stellung der Laien in der Kirche beschäftigen.

1957, V. Joannidis, „Τὸ ἔργον καὶ ἡ θέσις τῶν λαϊκῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ“, in „Πάνταϊνος“ Bd. 11, April 1955, Georgius, ehem. Metropolit von Neurokopiou, „Τὸ βασιλεῖον ἱεράτευμα καὶ ἡ ἀληθὴς σημασία αὐτοῦ“ in „Γρηγόριος Παλαμᾶς“ 37 (1954) A. 214-224 und 297-307 und „Ὁρθόδοξος Χριστιανικὴ Ἐταιρεία“, „Τὰ δικαιώματα τῶν λαϊκῶν εἰς τὴν Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν“, in „Ἐνορία“ 1954, 279-280 und 290-291, N. Afanassieff, „The Ministry of the Laity in the Church“ in „Ecumenical Review“, Vol. X (1958) S. 255-263, ders. „Das allgemeine Priestertum in der Orthodoxen Kirche“, in „Eine heilige Kirche“, XII (1935), Hieronymus Kotsonis, „Ἡ θέσις τῶν λαϊκῶν εἰς τὸν ἐκκλησιαστικὸν ὀργανισμόν“ in „Ἀκτῖνες“ XIX (1956), S. 103-199, ders. „Ἡ θέσις τῶν λαϊκῶν ἐντὸς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ὀργανισμοῦ“, Athen, 1956.

³⁾ In PII I, 274-333. Auch die sogenannten „Constitutiones apostolorum“ widmen das ganze erste Kapitel den Laien, aber es geht dort lediglich um ethische Ermahnungen an dieselben. (Herausgegeben von F. X. Funk, 1905, tom. I, S. 3-29.)

Die Landes-Teil-Synoden, ebenso die oekumenischen, haben sich niemals systematisch mit dem Problem der Stellung der Laien in der Kirche beschäftigt. Es tragen jedoch etwas mehr als 70 der von ihnen edierten heiligen Kanones zu diesem Thema etwas bei. Diesen heiligen Kanones müssen noch, wenn es hoch kommt, zehn hinzugefügt werden, die aus in kanonischer Geltung stehenden Schriften der Väter oder anderer Kirchenmänner stammen und in die offizielle Sammlung der heiligen Kanones der Orthodoxen Kirche Aufnahme fanden. Der Inhalt der oben erwähnten Teile des „photianischen“ Nomokanons und der heiligen Kanones der Teil- und oekumenischen Synoden und der Väter bezieht sich auf die Stellung, die die Laien in der Kirche haben, und besonders auf die Rechte und Pflichten, die für sie bestimmt sind, sei es bezüglich des inneren Lebens, sei es bezüglich der äußeren Wirkung der Kirche.

1. Die organische Stellung der Laien innerhalb des kirchlichen Organismus

Die Stellung der Laien innerhalb des kirchlichen Organismus wird hauptsächlich *durch den Unterschied in bezug auf die Stellung des Klerus und besonders der Bischöfe innerhalb des Klerus* definiert⁴⁾. Dieser Unterschied tritt im Kult sehr stark zutage. Zunächst einmal ist die Verwaltung der Sakramente der Kirche und des Kultes im allgemeinen dem Klerus anvertraut, einiges davon, wie das Sakrament der heiligen Buße und das Sakrament der Priesterweihe, ebenso die Weihe des heiligen Öls, sogar nur den Bischöfen. Aber auch die Abteilung eines Ortes im Kultraum, den nur die Geistlichen betreten dürfen⁵⁾, unterstreicht den Unterschied zwischen Klerus und Laien. Auch das bestehende Verbot, daß die Laien die praesanktifizierten (vorgeheiligten) heiligen Elemente, in „Anwesenheit eines Bischofs, Priesters oder Diakons“ nicht mit ihrer eigenen Hand berühren sollen⁶⁾, zeigt in ähnlicher Weise deutlich den Geist, der in den Kanones herrscht, soweit es sich um die Bestimmung der Stellung der Laien in bezug auf die Geistlichen handelt. Sicher, auch die Laien gehören zum „königlichen Priestertum“ (I. Petr. 2, 9), und in weiterem Sinne sind sie „Priester und Könige“ (Offb. 1, 6), aber dies bedeutet nicht,

⁴⁾ Vgl. *Milasch-Apostolopoulos*, a. a. O. 307–317. Einen Kanon, der die Mitwirkung am Kult, an der Verwaltung, an der Formulierung des Dogmas und an der Mission auf den Klerus allein beschränkt, gibt es in der Orthodoxen Kirche nicht.

⁵⁾ Kanon LXIX der 6. Oek. Synode (*PII* II, 466) und Kanon XIX der Synode in Laodic. (*PII* III, 188).

⁶⁾ Kanon LVIII der 6. Oek. Synode (*PII* II, 437).

daß zwischen ihnen und den Geistlichen keinerlei Unterschied bestünde⁷⁾. Eine Differenz besteht, und sie fällt ja auch an dem den Geistlichen eigenen Gewand auf, das den Laien zu tragen verboten ist⁸⁾. Ja, noch mehr, vom Gesichtspunkt des Ranges gesehen, wird den Geistlichen, und zwar auch den niederen, ein höherer Platz zugewiesen als dem Laienvolk⁹⁾. Die Berechtigung dieser Unterscheidung liegt daran, daß die Mitglieder des Klerus „zum Priester geweiht werden, die vom Volk aber ferne des Priestertums sind“¹⁰⁾. Folglich wird durch das Sakrament der Priesterweihe eine deutliche Unterscheidung zwischen den Gliedern der Kirche aufgerichtet, die den Geistlichen einen höheren, den Laien einen niederen Platz zuweist.

Noch betonter wird der Unterschied zwischen Laien und Geistlichen durch die Art unterstrichen, in der die Stellung des Bischofs in der Kirche von den Heiligen Kanones hervorgehoben wird¹¹⁾. Die privilegierte Stellung des Bischofs gegenüber dem übrigen Klerus, vielmehr noch aber gegenüber den Laien, wurde auch von den politischen Gesetzen der byzantinischen Kaiser¹²⁾ und der neueren freien Staaten geschützt¹³⁾.

Aber diese herausgehobene Stellung, die dem Bischof durch die oben erwähnten Kanones gegeben wird, darf nicht dahin mißverstanden wer-

⁷⁾ Vgl. *Constitutiones apostolorum* VIII, 15 (F. X. Funk, 1905, 562): „Aber keineswegs ist jeder, der glaubt, schon Priester geworden oder hat schon hierarchische Würde erlangt.“ Über die priesterliche Vollmacht im ganzen siehe: *Joh. Evtaxias, Περὶ ἱερατικῆς ἐξουσίας*, Athen, 1872, wie auch G. Konidaris, *Νέαι ἐρευναι πρὸς λύσιν τῶν προβλημάτων τῶν πηγῶν τοῦ ἐκκλ. πολιτεύματος τοῦ ἀρχικοῦ Χριστιανισμοῦ*, Athen 1956, S. 290 (74) f.

⁸⁾ Vgl. Kanon XXVII der 6. Oek. Synode (*PII* II, 364) und XII der Synode in Gangra (*PII* III, 108) und Art. 57 des Gesetzes 671/1943.

⁹⁾ So bestimmt der Kanon XVI der Synode in Karchedon (*PII* III, 342), vgl. auch Zonaras (a. a. O. S. 343) und Balsamon (ebd. 345).

¹⁰⁾ a. a. O. 343 und 345.

¹¹⁾ Vgl. den Kanon XXXIX sanct. apostolorum (*PII* II, 54). Siehe auch „Constitutiones apostolorum“ II, 14, 12 (Funk, a. a. O. 55). Vgl. auch ebenda II, 26, 4, 33, 3-34, 6 (Funk, a. a. O. 117-119). Vgl. auch Georgius, ehem. *Metropolit v. Nevrokopion*, *Ἡ θέσις τῶν ἀρχιερέων ἀπέναντι τοῦ κλήρου καὶ τοῦ λαοῦ*, Athen, 1951 und Sanct. apostolorum XXXI (*PII* II, 39), VIII der 4. Oek. Synode (*PII* II, 234), XXXI der 6. Oek. Synode (*PII* II, 371), XII, XIII, XIV und XV der 1./2. (*PII* II, 687-693), 4. und 5. von Antiochia (*PII* III, 132-136) und X und XI der in Carthagena (*PII* III, 318, 320). Vgl. auch LVIII nov. Just. und besonders LXVV.

¹²⁾ Vgl. nov. Just. LXVII. Darüber siehe: *Hamilcar Alivisatos*, *Die kirchl. Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.*, Berlin 1913, S. 54-55.

¹³⁾ Vgl. Art. 24 § 1 des Gesetzes Nr. 2200/1940.

den, daß in der Kirche in irgendeiner Weise eine willkürliche Macht bestehe, die tun und entscheiden könne, was ihr gefalle¹⁴). Auch der Bischof ist verpflichtet, in Übereinstimmung mit den im Corpus der Kirche herrschenden Gesetzen zu handeln und zu wirken. Daraus folgt, daß die Laien dem Bischof und dem übrigen Klerus gehorchen müssen, Bischof und Klerus im allgemeinen aber müssen sich nach der im ganzen kirchlichen Organismus herrschenden Ordnung richten¹⁵).

2. Worauf bezieht sich die Unterscheidung zwischen Klerus und Laienvolk?

Es wird nun nötig, daran zu erinnern, daß die Differenz zwischen Klerus und Laien sich nicht auf die Machtbefugnis, sondern auf die Stufe des Dienens bezieht. Denn der Klerus hat die Weihen nicht empfangen, um sich der Herde zu „bemächtigen“ und sie zu „unterjochen“, sondern um ihr zu dienen¹⁶).

Von da her muß der Geistliche alle ihm zur Verfügung stehende Zeit und alle seine geistigen und körperlichen Kräfte dem ihm auferlegten Dienst widmen. Deshalb müssen auch alle Verbote bezüglich Einmischung der Priester in Dinge, die ihrem hohen Dienst fremd sind, von diesem Gesichtswinkel aus untersucht werden. In bestimmter Weise hat doch die einem Geistlichen anvertraute Herde das uneingeschränkte Anrecht sowohl auf die Zeit ihres Hirten als auch auf sein ganzes Leben. Aus diesem Grund ist es zu allem anderen den Geistlichen verboten, politische oder militärische Ränge anzunehmen oder sich in weltliche Angelegenheiten einzumischen¹⁷), denn dies würde unvermeidlicherweise ihre Zeit und Kräfte

¹⁴) Kanones, die eine mögliche Willkür des Bischofs begrenzen, haben wir in Kanon V der 1. Oek. Synode (PII II, 124–125) XIV der Synode in Sardika (PII III, 267), XI (ebd. 320), CXXXII (ebd. 603), CXXXIII (ebd. 604–608) der Synode Carthagena.

¹⁵) Vgl. auch Kanon LVIII der Synode in Laodicea (PII III, 224).

¹⁶) Matth. 20, 25–28, Mark. 10, 42–44. In richtiger Weise unterstreicht G. Konidaris (*Néai éreunai*, usw. a. a. O. S. 290 (74) Anm. 1), daß der Gebrauch des Wortes „έξουσία“ (=Machtbefugnis, aber auch Bemächtigung) hier nicht sehr zutreffend ist. Siehe auch Joh. 13, 4–15 und Luk. 12, 42–44.

¹⁷) Vgl. Kanon LXXI und LXXIII sanct. apostolorum (PII II, 104, 107), III und VII der 4. Oek. Synode (PII II, 220–221, 232), X der 7. Oek. Synode (PII II, 587–588), XI der 1./2. (PII II, 686) und XVI der Synode in Carthagena (PII III, 342). Vgl. aus dem Nomokanon des „Photius“ Tit. VIII, Kap. XIII und die Anmerkungen der Patriarchen von Konstantinopel, Lukas (1156–1169) und Michael III. (1169–1177) (in PII III, 345–349). Vgl. auch P. Poulitsas, *Σχέσις Πολιτείας και Έκκλησίας, ιδία επί έκλογής επισκόπου*, Bd. I, Athen 1946,

verschlingen. Pflicht und Aufgabe des Geistlichen gegenüber den Laien ist, daß er ohne Einschränkung für sie Sorge: „Der gute Hirte läßt sein Leben für die Schafe“ (Joh. 10, 12).

Wie stark das Verantwortungsgefühl sein soll, das die Bischöfe gegenüber der ihnen anvertrauten Herde haben sollen, erhellt *aus den Strafen, die Bischöfen und Geistlichen bei Vernachlässigung dieser ihrer Pflichten auferlegt werden*. So verhängt der LIX. apostolische Kanon über einen Bischof, der den ihm untergebenen Geistlichen nicht „das Gebührende gewährt“, den Bann, im Falle der Unbußfertigkeit die Degradierung. Die auferlegte Strafe ist darum hart, weil ein solcher Bischof „als einer, der seinen Bruder umgebracht hat“ zu betrachten ist¹⁸). Der Bann wird auch über einen Bischof oder Priester oder Diakon verhängt, der es aus Geringschätzung versäumen wollte, die pastoralen Pflichten in dem Bistum oder der Pfarrei zu übernehmen, für die er gewählt wurde¹⁹). Wenn es sich aus irgendeinem Umstand zeigen sollte, daß die Geistlichen einer Gegend „nicht die Zuchtmeister des in etwa unbotmäßigen Volkes wurden“, so ist festgelegt, daß die gesamte Priesterschaft der ungehorsamen Gegend mit dem Bann belegt wird²⁰).

Ähnlich bedeutet auch die christliche *Verkündigung* und die auf welchem Weg auch immer geschehende kirchliche Lehre keine Machtbefugnis des Klerus gegenüber den Laien, sondern ein Dienst desselben an ihnen²¹) und sogar das *Recht der Laien vom Klerus geistlich „ernährt“* zu werden.

Nach den heiligen Kanones sind die Seelen der Laien dem Bischof anvertraut, der einmal über ihre Seelen Rechenschaft ablegen wird²²). Daß dies aber Pflicht und nicht Vorrecht des Klerus gegenüber dem Laienvolk und umgekehrt Recht der Laien gegenüber dem Klerus und besonders

S. 306–307, dort auch reiche Hinweise, siehe auch H. Kotsonis, *Ἡ Ψῆφος τῶν κληρικῶν*, Athen 1954, S. 4, dort bibliographische Angaben.

¹⁸) *PII* II, 76. Vgl. auch *Constitutiones apostolorum* II, 21, 7–9 (*Funk* a. a. O. 81).

¹⁹) Kanon XXXVI sanct. apostolorum (*PII* II, 48). Vgl. auch die Kanones XVII und XVIII der Synode in Antiochia (*PII* III, 158, 159) und XVII der 6. Oek. Synode (*PII* II, 343).

²⁰) a. a. O. (*PII* II, 48). Siehe auch Kanon XVIII der Synode in Antiochia (*PII* III, 159) und LVII der 6. Oek. Synode (*PII* II, 388). Vgl. auch XVIII der Synode in Ancyra (*PII* III, 58).

²¹) Vgl. „*Constitutiones apostolorum*“ II, 26, 4 (*Funk*, a. a. O. 106): „Der Bischof, er ist Diener des Worts.“

²²) Kanon XXXIX sanct. apostolorum (*PII* II, 54). Vgl. auch *Constitutiones apostolorum* II, 20, 2–11 (*Funk*, a. a. O. S. 73, 77, 6–14) und Kanon XIX der 6. Oek. Synode (*PII* II, 346–347), II der 7. Oek. Synode (*PII* II, 560–561). Siehe auch Kanon LVIII sanctorum apostolorum (*PII* II, 75) und die Interpretation Balsamons in Kanon CXXI der Synode in Carthage (*PII* II, 582).

gegenüber dem Bischof ist, wird aus den Strafen deutlich, die die Heiligen Kanones über Bischöfe und Priester verhängen, wenn diese ihre Pflicht vernachlässigen.

Die Fürsorge des Bischofs und im weiteren Sinne des Klerus, die sich in der Lehre äußert, ist nicht nur gegenüber den Gläubigen gerechtfertigt, die den rechten Glauben haben und ein gutes Leben führen, und vielleicht denen gegenüber, die „in den einen oder anderen Fehler verfallen sind“²³⁾, sondern auch gegenüber den im Umkreis des Bistums lebenden Häretikern²⁴⁾.

Durch das oben Gesagte wird die Stellung der Geistlichen als Diener der Laien noch mehr unterstrichen. Es ist damit bewiesen, daß die Auffassung nicht richtig ist, die Geistlichen seien etwa durch besondere „Vorrechte“ ausgerüstet.

3. Unterschiede innerhalb des Laienstandes

Wir nehmen jedoch auch innerhalb des Laienstandes Unterschiede wahr. Sie beziehen sich einerseits auf die Frauen, andererseits auf die byzantinischen Kaiser. Was die Frauen anbelangt, so beobachten wir, daß diese, wenngleich sie in älterer Zeit an den Bischofswahlen teilnehmen²⁵⁾, doch bestimmten, von ihrem Geschlecht bedingten notwendigen Beschränkungen in bezug auf ihre Teilnahme am Leben der Kirche unterworfen werden. Wie aus der Novelle XVII des Kaisers Leo des Weisen hervorgeht, war die Geringschätzung, die einige gegenüber den Frauen hegten, so groß, daß sie unter Verkennung „der großen Gefahr und des großen Schadens, der durch das Unfromme und Schädliche an dieser Frömmigkeit angerichtet wird“, dabei verharrten, den sterbenden Wöchnerinnen die Taufe oder den todkranken und „in absede“ befindlichen Frauen die Kommunion zu verweigern, eine Sache, die, wie die Verordnung richtig bemerkt, sogar noch jenen zugestanden wurde, die „infolge des Übermaßes von Freveltaten lange Jahre der lebenspendenden Kommunion entbehrt hatten“. Auch ist es nach dem kanonischen Recht der orthodoxen

²³⁾ „Constitutiones apostolorum“ II, 40, 1. (Funk a. a. O. S. 129).

²⁴⁾ Kanon CXXIII der Synode in Carthago (PII III, 585–586). Vgl. auch Kanon XXV der 4. Oek. Synode (PII II, 273), XVI der 1./2. (ebd. 696–697), XI der Synode in Sardica (PII III, 259), CXXI der Synode in Carthago (ebd. 580–581). Siehe auch Kanon LXXXI derselben Synode. Vgl. auch *Stephan Zankow*, *The Eastern Orthodox Church*, London 1929, S. 82–83, was *K. Dyonouniotis* a. a. O. 402 widerlegt.

²⁵⁾ Vgl. P. Trempelas, *Ἡ συμμετοχὴ τοῦ λαοῦ ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἐπισκόπων*, Sonderdruck aus der *Ἐπετηρὶς τῆς θεολ. Σχολῆς τοῦ Παν/μίου Ἀθηνῶν* 1954–1955, Athen 1955, S. 5–6.

Kirche verboten, Frauen zu Priestern oder Bischöfen zu weihen; sie können lediglich die Diakonissenweihe empfangen, die jedoch jetzt außer Gebrauch gekommen ist²⁶⁾.

Umgekehrt steht der Kaiser in der Kirche auf einer höheren Stufe als das einfache Laienvolk. So ist es dem Kaiser erlaubt, den Altarraum zu betreten, „so oft es ihm gefällt, dem Schöpfer Geschenke darzubringen, gemäß einer sehr alten Überlieferung“²⁷⁾. Dies bedeutet sicherlich nicht, daß der Kaiser nicht Laie sei, denn beide Interpreten der Kanones erwähnen, daß der Kaiser unter die Laien gerechnet wird²⁸⁾. Das Vorrecht des Kaisers bestand aber, nach der weiter gefaßten Auslegung des Balsamon, nicht nur daraus, „so oft es ihm gefällt, dem Schöpfer Geschenke darzubringen“, sondern auch „zur Anbetung allein“ zu erscheinen. Denn „die orthodoxen Kaiser, die Gesalbten des Herrn, welche, durch Epiklese der heiligen Trinität, Patriarchen einsetzen, gehen ungehindert in den heiligen Opferraum hinein, und sie räuchern und sie besiegeln mit den drei Kerzen wie die Erzpriester“.

Dennoch bleibt es trotz der Ausnahmestellung des Bischofs und des Kaisers in der Kirche und trotz dem niedrigeren Platz, der der Frau im Vergleich zum Manne zukommt, dabei, daß es zwei unterschiedene Stände in der Kirche gibt, den des Klerus und den der Laien, aber in ungeschiedener Einheit des einen Leibes, der Kirche. Diese Unterscheidung, aber auch diese Einheit, zeigen sich deutlich im praktischen Leben der Kirche, also bei ihrem Heiligungswerk, bei ihrem Lehramt und bei ihrer Verwaltungstätigkeit.

II. Kapitel

DIE STELLUNG DER LAIEN INNERHALB DES KIRCHLICHEN ORGANISMUS IN DER PRAXIS DER VERGANGENHEIT UND GEGENWART

1. Die Stellung der Laien im Heiligungswerk der Kirche

Im Heiligungswerk der Kirche zeigt sich sowohl die Unterscheidung der Gläubigen in zwei getrennte Stände als auch die Einheit dieser zwei

²⁶⁾ Vgl. Kanon IV der Synode in Chalcedon (*PII* II, 254), XIV der 6. Oek. Synode (*PII* II, 337). Siehe auch Kanon XIX der 1. Oek. Synode (*PII* II, 158), Kanon XI der Synode in Laodicaea (*PII* III, 181). Für die historische Entwicklung der Diakonissen siehe *Evangel. Theodorou*, 'H „χειροτονία“ ἢ „χειροθεσία“ τῶν διακονισσῶν, Athen 1954, S. 17–37.

²⁷⁾ Kanon LXIX der 6. Oek. Synode (*PII* II, 466).

²⁸⁾ *PII* II, a. a. O.

Stände in dem einen Leib der Kirche. Und die Differenz bezieht sich, wie oben erwähnt wurde, nicht auf den Grad der Machtbefugnis, sondern des Dienens. *Der Dienende im Kult ist vor allem der Geistliche.*

Der Geistliche betet nicht als Repräsentant des Laienvolkes oder anstelle desselben, sondern er vollzieht den Sakramentsdienst um den göttlichen Kult und betet mit dem Laienvolk und seinetwegen. In diesem Sinne sind die Geistlichen jedwelchen Grades „Diakone“. Es ist sehr charakteristisch, daß der heilige Johannes Chrysostomus auch selbst die Bischöfe Diakone nennt²⁹). Nicht als solche, „die übers Volk herrschen“ (I. Petr. 5, 3), sondern als „Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse“ (I. Kor. 4, 1) sind sie diejenigen, denen die Verwaltung der Geheimnisse Gottes anvertraut ist³⁰).

Daneben zeigt sich *im Kult* auch die Einheit des Leibes der Kirche, denn *den Laien wird hier nicht nur gedient*, sondern sie dienen auch selbst durch ihre Mitwirkung bei der Ausübung des göttlichen Kultes³¹). Und das war besonders in früherer Zeit so, als bekanntlich die Teilnahme der Laien am Gottesdienst noch weit aktiver war.

Was für die Verwaltung der heiligen Sakramente gilt, das gilt auch allgemein für den öffentlichen Kult, nämlich daß die Ausschließlichkeit des Dienens, die dem Klerus im Kult zukommt, betont in Erscheinung tritt.

Im Notfalle jedoch ist auch eine stärkere Teilnahme der Laien am Gottesdienst erlaubt. So ist es z. B. im Notfalle den Laien erlaubt, die Kommunion zu erteilen³²) und die Taufe zu vollziehen³³).

Dies jedoch nur, soweit es sich um die Austeilung der Sakramente handelt, denn was ihren Vollzug anbelangt, so ist *die Gegenwart und aktive Teilnahme des Pleroma (d. h. der Fülle) der Kirche unerläßlich*³⁴).

²⁹ Migne P.G. 62, 138.

³⁰ Es gibt heilige Kanones und kanonische Verordnungen der Kirche, die die Verwaltung der Sakramente von Laien ausdrücklich verbieten. Vgl. Kanon LVIII der 6. Oek. Synode (Pfl II, 437).

³¹ Vgl. P. Trempelas, *Ἡ ὁμαιοκαθολικὴ λειτουργικὴ κίνησις καὶ ἡ πρᾶξις τῆς Ἀνατολῆς*, Athen 1949.

³² Vgl. Hier. Kotsonis, *Μία ἰδιόζουσα περίπτωσις Οἰκονομίας: Ἡ θ. Εὐχαριστία, μεταφερομένη ὑπὸ γυναικῶν μὴ Χριστιανῶν*, in „*θεολογία*“ XXVII (1956) S. 513–532 und in Sonderdruck.

³³ Über die von Laien vollzogenen Taufen siehe Milasch-Apostolopoulos, 791–792 und A. P. Christophilopoulos, *Ἑλληνικὸν Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον*, Bd. II (1954), S. 15.

³⁴ Viele ältere Zeugnisse dafür siehe bei Paul Dabin, *La sacerdoce Royal des Fidèles dans la Tradition ancienne et moderne*, 1950.

Endlich ist bei der Priesterweihe die Anwesenheit der Laien und ihr Gebet für den, der geweiht wird, unabdingbar³⁵⁾.

Außer der oben aufgezeigten Teilnahme am Kultischen war jedoch in älterer Zeit einer bestimmten Kategorie von Laien, den Confessoren des christlichen Glaubens, von der Kirche noch ein anderes Recht der Teilnahme am Heiligungswerk der Kirche zugestanden worden. Es war das Vorrecht der Confessoren, schweren Sündern die Vergebung auszusprechen. Dieses Recht wurde ihnen jedoch von den Synoden nicht zuerkannt.

2. Die Stellung der Laien im Lehramt der Kirche

Die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien, aber auch die gleichzeitige Einheit der beiden Stände, tritt ebenso bei der Ausübung des Lehramts der Kirche in Erscheinung. Wir sahen schon oben die besondere Verantwortung, die dem Klerus mit dem „Dienst am Wort“ zukommt (Apg. 6, 4)³⁶⁾. Diese Verantwortung jedoch und überhaupt *das Lehramt der Kirche stellen keine ausschließliche Pflicht des Klerus dar*, noch kann die Mission der Laien einzig auf das paradigmatische Bekenntnis des Glaubens beschränkt werden. Das Lehramt der Laien ist notwendig und in vielem unersetzlich, es ist Ergänzung des Lehramts des Klerus.

Zunächst ist, was die Formulierung der kirchlichen Lehre betrifft, die Laienseite noch immer von Bedeutung. Sicher ist eine Beschränkung ihrer Teilnahme an der Formulierung der kirchlichen Lehre wahrzunehmen, wenn wir das heute Geltende mit den früheren Zeiten vergleichen. Aber auch an diesem Punkt hat die Einflußnahme der Laien nicht gänzlich aufgehört, soweit nämlich die einheimischen theologischen Schulen, die zum größten Teil aus Laien bestehen, wie auch einzelne Laientheologen, vom Klerus aufgefordert oder von sich aus, ihre Meinungen zu irgendwelchen Problemen in der Heiligen Synode vortragen können. Diese Meinungen können, obgleich sie keinen verpflichtenden Charakter haben, die Synode bei der Abfassung ihrer Entscheidungen stark beeinflussen³⁷⁾.

In früherer Zeit war die Teilnahme des Laienelements der Kirche an der Bestimmung ihrer Lehre noch größer. Wir denken dabei natürlich nicht an das lebendige Interesse der großen Masse der Laien an den dogmati-

³⁵⁾ Siehe Nov. Justiniani VI, I und CXXIII, 2 und *Milasch-Apostolopoulos* a. a. O. 307. Über die Teilnahme der Laien bei der Ordnung der Bischofsweihe siehe bei P. *Trempelas*, *Συμμετοχή* usw., S. 25-27.

³⁶⁾ Siehe P. *Trempelas* in „*Ἐκκλησία*“ a. a. O. S. 21.

³⁷⁾ Dies geschah z. B., als es um die Geltung der anglikanischen Priesterweihe ging, um den Massonismus u. a.

schen Themen. Aber es ist heute bekannt, daß die *Oekumenischen Synoden*, die das autoritativste Organ zur Bestimmung der Lehrinhalte der Kirche darstellen, vom Kaiser und vom Senat (*Σύγκλητος*), also *von Laien einberufen wurden*³⁸). Viele Laien nahmen auch an den *Oekumenischen Synoden* teil, Theologen, Philosophen und ganz allgemein jeder, der in Frage stehenden Themen kundig war und durch seine Einladung den an der Synode teilnehmenden Hierarchen zur Klärung derselben verhelfen konnte³⁹). Nicht nur an oekumenischen, sondern auch an Teilsynoden, die sich mit dogmatischen Fragen beschäftigten, nahmen Laien teil⁴⁰). Diese Praxis der Teilnahme von Laien an Synoden, in denen dogmatische Fragen erörtert wurden, ist auch bei den Einigungsgesprächen mit anderen Kirchen festzustellen, die ja zum großen Teil dogmatischen Charakter trugen⁴¹). Die Teilnahme der Laien an der Bestimmung der dogmatischen Lehre der Kirche wurde auch nach der Eroberung Konstantinopels fortgesetzt, ja es kam sogar vor, daß Laien die synodalen Entscheidungen mitunterzeichneten, was vorher nicht geschehen war⁴²). Schließlich ist der Punkt, an dem die Stellung der Laien innerhalb des kirchlichen Organismus unverändert bleibt, der Anteil, den sie an der

³⁸) Vgl. K. M. Rallis, *Ἐγχειρίδιον Ἐκκλ. Δικαίου* I (1927), S. 46, *Hamilcar Alivisatos*, Die kirchliche Gesetzgebung usw., S. 65–66, V. *Stephanidis*, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Athen 1948, S. 276–277, G. Th. *Rammos*, *Στοιχεῖα Ἑλληνικοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*, Athen 1947, S. 42, A. P. *Christophilopoulos*, a. a. O., Bd. II (1954), S. 72f. Bibliographie darüber siehe bei *Aek. Christophilopoulos*, *Ἡ Σύγκλητος εἰς τὸ Βυζαντινὸν Κράτος*, Athen 1949 (*Ἐπετηρὶς τοῦ Ἀρχείου τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* Bd. 2), 107, Anm. 1. Dazu füge man bei: *Milasch-Apostolopoulos*, a. a. O. 409f., und *Francis Dvornik*, *Emperors, Popes and General Councils*, an Offprint from *Dumbarton Oaks Papers* VI (1951), besonders S. 8–9 und 12–13, wo der Verfasser bemerkt, daß auch Athanasius der Große, der Hauptgegner kaiserlicher Kirchenpolitik, das Recht der Einberufung einer Synode Konstantin dem Großen nicht verweigerte.

³⁹) *Milasch-Apostolopoulos*, a. a. O. 410. Vgl. auch *Aek. Christophilopoulos*, a. a. O. 107–110 und die reichen Hinweise dort.

⁴⁰) Vgl. *PII* V, 83, 85 und *Miklositsch-Müller*, I, 203. Vgl. auch eine andere Synode über diese Frage, ebd. 249–250, 291, 407. Speziell über die Zuständigkeit des Senats bezügl. Prüfung wegen Häresie angeklagter Geistlicher, siehe das unten über Teilnahme der Laien an Synodalgerichten Gesagte.

⁴¹) Vgl. V. *Stephanidis*, a. a. O. S. 315–316 und 349–364, dort auch die grundlegende Bibliographie über dieses Thema.

⁴²) Vgl. *Delikanis*, *ΠΕ* III, 31. Unterschriften siehe dort S. 32. Vgl. auch *M. I. Gedeon*, *ΚΔ* II, 339 und *Ders.* *Ἱστορία τῶν τοῦ Χριστοῦ πενήτων*, Athen 1939, S. 94, 95–96, den Text der Entscheidung siehe bei *Gedeon ΚΔ* I, 99–105.

Bestätigung der Oekumenizität der Synoden haben und hatten. Insofern nämlich, als das gemeinsame Bewußtsein des Pleroma der Orthodoxen Kirche ihrer Lehre gemäß das letzte Kriterium der Oekumenizität der großen Synoden ist⁴³⁾, wird deutlich, daß die einfachen Gläubigen niemals übergangen werden können. Ihre Übergehung an diesem Punkt würde allein schon eine Verletzung der orthodoxen Lehre von der Kirche und eine grundlegende Änderung ihres Charakters bedeuten. Denn – so bemerkt der hervorragendste der neueren Kanonisten der Orthodoxen Kirche, Milasch, richtig: „Nur die gemeinsame Tätigkeit der Hierarchie und der Laien in genau bestimmten Grenzen stimmt mit dem Geist der Orthodox-Morgenländischen Kirche überein“⁴⁴⁾.

In der *Weitergabe der Kirchlichen Lehre* hat sich umgekehrt der Anteil der Laien im Vergleich zur entfernteren Vergangenheit *weiter ausgedehnt*. Während es nämlich früher den Laien verboten war „öffentlich . . . das Wort zu nehmen und zu lehren“⁴⁵⁾ hat die Beweglichkeit der Verwaltung der Orthodoxen Kirche für die Teilnahme des Laienelements an der Lehr- und Verkündigungstätigkeit in der Praxis niemals Schwierigkeiten gemacht. Im Gegenteil, auf Grund des Kanon XV des heiligen Paulus, der in der sogenannten Synopse der Heiligen Kanones mitgeteilt wird⁴⁶⁾, und auf Grund der Scholie des Interpreten der Kanones, gemäß der es „. . . auch denen, welchen es von ihnen (d. h. den Bischöfen) erlaubt worden ist, gewährt wurde, das Volk des Herrn zu lehren“, ist es heute in der ganzen Orthodoxen Kirche ohne Ausnahme erlaubt, daß die Laien in den Kirchen predigen⁴⁷⁾ und in den Sonntagsschulen, in den Priesterseminaren, in den theologischen Schulen, in christlichen Versammlungen

⁴³⁾ Siehe Confessio Dosithei, Fin. 12, Ausg. Kimmel, 444f., Ausg. I. Karmiris II, 755; siehe auch P. Trempelas, a. a. O. S. 140ff. und A. P. Christophilopoulos, a. a. O., Bd. III (1956), S. 30. Ähnlich Fr. Heiler, Urkirche und Ostkirche, S. 218–219, dort auf S. 143–150 die diesbezügl. Biographie.

⁴⁴⁾ Milasch-Apostolopoulos, a. a. O. 309.

⁴⁵⁾ Kanon LXIV der 6. Oek. Synode (PII II, 453–454).

⁴⁶⁾ „Wer untadelig lehren kann, der soll lehren, auch wenn er Laie ist“ (PII IV, 400). Vgl. auch aus den Constitutiones apostolorum VIII, 32, 17 (Funk, a. a. O. S. 171): „Einer der lehrt, wenn er auch ein Laie ist, aber erfahren im Wort und würdig in der Art, der soll (ungehindert) lehren. Denn es sollen alle über Gott unterwiesen sein.“

⁴⁷⁾ Siehe Enzykl. der Heiligen Synode Griechenlands vom 5. 4. 1861 in: *Αί Συνοδικαί Έγκύκλιαι*, S. 171: „Anderen Geistlichen und gelehrten Laien, deren Frömmigkeit und Bildung bekannt ist, mögt Ihr es erlauben, wenn sie vor der heiligen Handlung Euch gebeten haben, ihnen Erlaubnis zu erteilen“. Vgl. auch A. P. Christophilopoulos, *Έλλην. Έκκλ. Δίκαιον* II, (1954) S. 170.

usw. lehren⁴⁸⁾. Daß aber diese Praxis der Kirche nicht neu ist, sondern schon früher angewandt wurde – die Laien konnten nur nicht in den Kirchen predigen –, das läßt sich aus dem Vorhandensein der kirchlichen Titel des „*Διδάσκαλος τοῦ Εὐαγγελίου*“⁴⁹⁾ und des „*Μέγας Πήτωρ*“ beweisen, die hauptsächlich an Laien vergeben wurden⁵⁰⁾. Insbesondere verdient Erwähnung, daß die Weitergabe der kirchlichen Lehre außer der Verkündigung von der Kanzel, wie früher, so ebenso heute, auch Frauen anvertraut wird.

So also verhalten sich die Dinge, was die öffentliche Weitergabe der christlichen Lehre betrifft. Soweit es jedoch um die persönliche Unterweisung geht, gilt für die Eltern und Paten und jeden Gläubigen „wenn ein Verständiger persönlich in einer dogmatischen Angelegenheit oder aus einem anderen heilsnotwendigen Grund gefragt wird, so wird er sich nicht abhalten lassen, zur Antwort zu geben, was ihm gut dünkt“⁵¹⁾.

3. Die Stellung der Laien in der Verwaltung der Kirche

Dasselbe Phänomen, die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien einerseits und die Einheit der beiden andererseits, läßt sich nun auch bei dem Verwaltungsaufbau der Kirche und bei ihrer Leitung und Verwaltung im allgemeinen beobachten. Dieses Phänomen zeigt sich bei allen Funktionen der Verwaltung der Kirche, besonders bei der Wahl der Hirten, bei der Zusammensetzung der heiligen Synoden und der von diesen abhängigen Beiräten und Ausschüssen, bei der kirchlichen Rechtsprechung und schließlich bei der Ausarbeitung der kirchlichen Gesetzgebung.

Die Stellung zunächst, die *das Pleroma der Kirche* bis zum 5. Jahrhundert bei der Wahl und Weihe ihrer Hirten, also bei dem neuralgischen Punkt der kirchlichen Verwaltung, einnahm, ist jetzt bekannt⁵²⁾. Die Bischöfe wurden, wie der heilige Märtyrer Cyprian sich ausdrückt, „plebis suffragio“ gewählt⁵³⁾, was auch aus der Ordnung der Bischofsweihe

⁴⁸⁾ Siehe *Milasch-Apostolopoulos*, a. a. O. 306–307.

⁴⁹⁾ Siehe *PII V*, 532, 534, 538.

⁵⁰⁾ *Milasch-Apostolopoulos*, a. a. O. 344f. und auch *L. A. von Maurer*, Das griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung, Heidelberg 1835, I 390.

⁵¹⁾ *Balsamon*, a. a. O. S. 455–456. Vgl. auch *Milasch-Apostolopoulos*, a. a. O. 623.

⁵²⁾ Darüber siehe *P. Poulistsas*, a. a. O. 274–275. Reiche Bibliographie siehe ebd. in Anm. 2–3, S. 290–291. Dazu nehme man die sehr systematische Untersuchung von Prof. *P. Trempelas*, *Ἡ συμμετοχὴ τοῦ λαοῦ* usw. S. 12ff.

⁵³⁾ Vgl. *Epistolae*, LV, 8 (Ausg. *Hartel*, II, 629–630), LVII, 5, 6 (ebd. 672, 673), LXVII, 4, 5. (ebd. 738–739).

hervorgeht⁵⁴). Diese Stellung der Laien geriet, was die Wahl der Bischöfe betrifft, vielleicht wegen aufgetretener Unbesonnenheiten schon früh ins Wanken. Schon die Synode von Laodicaea, die zwischen 340 und 370 tagte, bestimmte, „es sei der Menge nicht zu erlauben, die Wahlen für die durchzuführen, die im Heiligtum sitzen sollen“⁵⁵). Es ist natürlich wahr, daß diese Anordnung der Synode in Laodicaea nicht den gänzlichen Ausschluß der Laien von der Wahl ihrer Hirten bedeutete, sie kennzeichnet jedoch den Beginn der Einschränkung ihrer diesbezüglichen Rechte, besonders im Osten⁵⁶). Diese Einschränkung nahm im Laufe der Zeit immer mehr zu. Trotzdem hielt sich eine schattenhafte Erinnerung an diese Rechte noch bis in die Zeit von der Eroberung Konstantinopels⁵⁷). In späterer Zeit ist die Teilnahme der Laien einerseits eine mittelbare, durch die jeweiligen Herrscher, andererseits eine unmittelbare. Diese zeigt sich hauptsächlich in der Unterbreitung der „allgemeinen (schriftlichen) Eingaben“ „der bischöflichen Hierarchie und des übrigen christlichen Pleroma“, oder „des anwesenden . . . örtlichen vornehmen Klerus und der Laien von Stand“⁵⁸).

Diese Eingaben übten sicher einen Einfluß auf die Wahl der eigenen Hirten aus, sie sind jedoch der Wahl nicht gleichwertig, denn es gab auch Fälle, in denen die Eingaben abgewiesen wurden⁵⁹).

Die Unterbreitung von Eingaben bezüglich der Bischofswahlen wurde in manchen Gegenden und zu verschiedenen Zeiten, auch nach der Eroberung Konstantinopels, fortgesetzt. In anderen Gegenden wiederum wurde selbst die unmittelbare, viel öfter jedoch die mittelbare Teilnahme der Laien an der Wahl der Erzpriester und Patriarchen fortgesetzt⁶⁰).

Was nun die mittelbare Teilnahme der Laien an den Bischofswahlen

⁵⁴) Darüber siehe P. Trempelas, a. a. O. S. 25–27.

⁵⁵) Kanon XIII (PII III, 183).

⁵⁶) Siehe P. Poulitas, a. a. O. Anm. 4 und S. 288–293.

⁵⁷) Vgl. Nicephorus Callistus, Historia XIV, 39 (Migne P. G., 146, 1196), und Dositheus von Jerusalem, Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχεουσάντων bei Papadopoulos Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας I, 231 f. Siehe auch V. Grumel, vol. I, fasc. II, 1947, S. 72.

⁵⁸) Derartige Eingaben siehe bei Miklositsch-Müller, I, 535 vom Jahr 1370, II, 28 vom Jahr 1381, II, 65 vom Jahr 1384, K. Delikanis, III, 673 vom Jahr 1401, III, 675–676 vom selben Jahr, III, 384 vom Jahr 1709–1710, III, 481 vom Jahr 1786, III 576 vom Jahr 1840 usw.

⁵⁹) Vgl. Miklositsch-Müller, II, 275 und 345 und M. Gedeon, ΚΔ II, 63–64.

⁶⁰) Vgl. bei K. Delikanis, ΗΕ III, 852–855, tomus synodalis des Jahres 1719. Vgl. auch ebd. 800–801 des Jahres 1695 für die Wahl des Achris. Siehe auch ebd. 747, 748, 852–853.

durch die jeweiligen Herrscher betrifft, so muß zuerst die Teilnahme der Kaiser erwähnt werden, denen offiziell zuerkannt war, auch ohne die Stimme der Bischöfe „Patriarchen und Bischöfe zu bestimmen“⁶¹⁾. Außer den Kaisern nahmen an den Wahlen der Bischöfe auch die „Standespersonen“ teil. Diese Standespersonen tragen nach der Eroberung von Konstantinopel mehr oder weniger den Charakter der Stellvertretung⁶²⁾ oder sind Repräsentanten der verschiedenen Stände, die bei der Wahl des Patriarchen von Konstantinopel das Laienvolk aller Eparchien des Oekumenischen Thrones vertreten⁶³⁾. Der Grund der Teilnahme der Standespersonen und der Laienvertreter bei den Wahlen der Hierarchen und Patriarchen wechselte mit den Zeiten; beginnend bei einfacher Zustimmung reichte er bis zu wirkungsvoller und verantwortlicher Teilnahme⁶⁴⁾.

Es ist verständlich, daß gelegentlich Proteste von seiten der Laien laut wurden⁶⁵⁾, wenn die Wirksamkeit der Standespersonen nicht den Gegebenheiten im Volk entsprach, wenn ihre Einmischung willkürlich oder intrigant war, oder wenn irgendwelche Mißbräuche in bezug auf die Wahl beachtet wurden⁶⁶⁾.

Als mittelbare Teilnahme der Laien an der Wahl ihrer Hirten könnte auch die in Zusammenarbeit mit ihnen entstandene Ausarbeitung der Wahlordnungen betrachtet werden, auf Grund derer die Bischöfe und Patriarchen gewählt wurden⁶⁷⁾.

Aber auch auf andere Weise erreichten es die Laien, Einfluß auf die Wahl ihrer Bischöfe auszuüben, nämlich durch die Weigerung, Personen als Bischöfe anzuerkennen, die ihnen nicht genehm waren. Aus der Tatsache, daß man heilige Kanones schaffen mußte, die sich gegen die Geistlichen jener Städte wandten, deren Einwohner Hirten nicht annahmen, die ihnen offensichtlich ohne ihre Einwilligung bestimmt worden waren, ist zu schließen, daß dieses Phänomen nicht selten war⁶⁸⁾.

Heute findet sich die direkte Wahl durch die Laien in keiner orthodoxen Kirche

⁶¹⁾ *PII* VI, 344. Bezügl. dieses Themas begnügen wir uns damit, den Leser auf *P. Poulitsas* hinzuweisen.

⁶²⁾ Vgl. *M. Gedeon*, 'Ιστορία . . . πνεύτων, 146.

⁶³⁾ Vgl. ebenda 244 und 159.

⁶⁴⁾ Vgl. *M. Gedeon*, *KΔ* I, 120.

⁶⁵⁾ Vgl. *M. Gedeon*, 'Ιστορία . . . πνεύτων, a. a. O. 125–126, 128–129, 243.

⁶⁶⁾ Vgl. ebenda 162–167.

⁶⁷⁾ Ebenda, S. 93, 147–148. Vgl. auch den obenerwähnten tomus des Jahres 1831 über die Wahl der serbischen Erzpriester, bei *Delikanis*, a. a. O. III, 746.

⁶⁸⁾ Vgl. Kanon XXXVI Sanct. apostolorum (*PII* II, 48). Siehe auch *P. Trempeles*, 'Η συμμετοχή a. a. O. S. 17 und *Gedeon KΔ*, I, 73–76.

mehr. Denn dort, wo an der Teilnahme der Laien bis heute festgehalten wird, ist sie nur eine mittelbare, d. h. sie geschieht durch deren Repräsentanten. Aber auch diese Repräsentanten der Laien werden nur in den autokephalen Kirchen Cyperns, Albaniens und des Erzbistums Tschechoslowakei direkt vom Volk mit der einzigen Bestimmung gewählt, an den Wahlversammlungen für den Erzbischof oder einen Bischof teilzunehmen⁶⁹⁾. In den übrigen orthodoxen Kirchen, in denen an der Teilnahme des Laienelements bei der Wahl der Bischöfe festgehalten wird, geschieht dies durch Repräsentanten des Laienvolkes, die an der Wahlversammlung ex officio teilnehmen.

So wurde im Oekumenischen Patriarchat Konstantinopel der Patriarch bis 1922 auf Grund der allgemeinen Ordnung von 1862 von der heiligen Synode aus drei Kandidaten ausgewählt, die ihrerseits in geheimer Abstimmung von der Wahlversammlung gewählt wurden. Diese Wahlversammlung bestand aus den Gliedern der heiligen Synode, aus den in Konstantinopel gerade anwesenden Metropolitent, unter denen unter allen Umständen der von Heraklea sein mußte, und aus 69 Laienvertretern ex officio⁷⁰⁾. Heute wird der Patriarch von Konstantinopel nurmehr von der heiligen Synode des Patriarchats gewählt. Ebenso wählt den serbischen Patriarchen eine Versammlung, an der außer den Geistlichen 9 Laienmitglieder ex officio teilnehmen⁷¹⁾. Ähnlich wird der Patriarch von Rumänien seit 1872 von einer Versammlung gewählt, die aus 35 Geistlichen und mehr als 300 Abgeordneten und Senatoren besteht⁷²⁾. Das Haupt der bulgarischen Kirche wurde bis 1951 in gleicher Weise gewählt von einer Versammlung, die sich zur Hälfte aus Laien zusammensetzt⁷³⁾. Heute wird das Haupt der Bulgarischen Kirche durch die Generalsynode gewählt, die sich im allgemeinen zusammensetzt aus den 11 Diözesanbischöfen, 7 Vertretern der einzelnen Diözesen (3 Geistliche und 4 Laien) und je einem Vertreter der Klöster, des Volksrates der „vaterländischen Front“,

⁶⁹⁾ Für die Kirche Cyperns siehe P. Trempelas, *Ἡ συμμετοχή* a. a. O. S. 24 und *Milasch-Apostolopoulos*, a. a. O. 514, 430. Für die Albanische Kirche und das Erzbistum Tschechoslowakei siehe P. Trempelas ebenda.

⁷⁰⁾ Siehe Punkt 1–3 des 3. Kap. der *Γενικοί Κανονισμοί* bei Spiridon Antiochos, *Τὰ προνόμια τῆς Ὁρθοδόξου τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας*, Athen. 1901, S. 63–64, und *Γενικοί Κανονισμοί περὶ διευθετήσεως τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ ἐθνικῶν πραγμάτων*, Konstantinopel, Druckerei des Patriarchats, 1862, S. 19–20.

⁷¹⁾ *Milasch-Apostolopoulos*, a. a. O. 467–468.

⁷²⁾ P. Poulitsas, a. a. O. 204, Anm. 5 und 308, Anm. 3, und *Milasch-Apostolopoulos*, a. a. O. 469.

⁷³⁾ P. Poulitsas, a. a. O. 308, Anm. 4 (S. 309–310) und *Milasch-Apostolopoulos*, a. a. O. 468–469.

des Außenministeriums, der Akademie der Wissenschaften, des Obersten Staatlichen Gerichtshofes, des Bundes der Priestervereinigungen, des Verbandes der übrigen Kirchenbeamten und der Theologischen Institute, die von den Rektoren der Geistlichen Akademien und Seminare ernannt werden⁷⁴). Die Metropolitane von Karlowitz und Hermannstadt werden je von einer Versammlung gewählt, in der die Anzahl der Laien doppelt so groß ist wie die der Priester⁷⁵).

Auch in den übrigen orthodoxen Kirchen, also in Alexandrien, Antiochien und Rußland werden die Oberhäupter von einer Versammlung gewählt, die sich aus Bischöfen, Klerikern und Laien zusammensetzt⁷⁶).

Nur in Griechenland ist der Anteil der Laien eng begrenzt, und zwar nicht nur, soweit es sich um die *Wahl des Erzbischofs und der übrigen Hierarchen* handelt, sondern auch selbst bei den *Wahlen der Pfarrer und der Beiräte der Kirchengemeinden*. Während nämlich nach dem Gesetz 3596 von 1910 die Wahl der Pfarrer – in Übereinstimmung mit der gesetzten Ordnung – und ebenso die der kirchlichen Beiräte von den Gemeindegliedern durchgeführt wurde, werden heute auf Grund des Artikels 49 des Gesetzes 2200/1940 die Pfarrer von den Metropolitane bestimmt, die kirchlichen Beiräte auf Grund des Artikels 13 desselben Gesetzes von den Metropolitane und der politischen Obrigkeit eingesetzt. Das Recht der direkten Wahl ihrer Pfarrer hatten die Laien früher auch in Bulgarien⁷⁷), der Verfasser weiß jedoch nicht, ob dies noch heute so gehalten wird.

Das, was in allen orthodoxen Kirchen unangetastet erhalten blieb, ist die unerläßliche Anwesenheit der Laien bei der Weihe eines Bischofs oder eines anderen Geistlichen und die Approbation des Geweihten⁷⁸). Diese Approbation ist so wesentlich, daß nach den Novellen Justinians Nr. VI und CXXIII die Weihe unterbrochen wird, falls sich ein Widerspruch zeigt⁷⁹), und eine Untersuchung des vorgebrachten Einwands innerhalb einer festgesetzten Frist, und zwar vor dem Volk, durchgeführt werden muß⁸⁰).

Die Unterscheidung zwischen Klerus und Laienvolk und die Einheit dieser zwei Teile des Leibes der Kirche zeigt sich auch *bei der Teilnahme der Laien an den Synoden*.

⁷⁴) Vgl. Dokumente zur Ordnung der Kirche (als Manuskript gedruckt) Juli 1951 (Ausgabe des kirchlichen Außenamtes der EKID) S. 86.

⁷⁵) *Milasch-Apostolopoulos*, a. a. O. S. 466–467.

⁷⁶) *P. Trempelas*, a. a. O. S. 24–25. Siehe auch Dokumente usw. S. 17.

⁷⁷) *P. Poulitsas*, a. a. O. 308, Anm. 4 (auf S. 309–310).

⁷⁸) Kanon VII Theophili Alexandriae (*PII IV*, 347).

⁷⁹) Vgl. *PII I*, 46–48.

⁸⁰) Kanon I der Synode in Carthagena (*PII III*, 425).

Wie oben erwähnt wurde, setzten sich die Synoden seit alter Zeit aus Geistlichen und Laien zusammen. Von ihnen hatten nur die Bischöfe und deren Vertreter Stimme, die anderen waren zwar ohne Stimme, aber durch ihre Meinungsäußerung mit dabei⁸¹⁾. Nur bei den Sitzungen der um den Patriarchen von Konstantinopel gescharten Synode hatten die teilnehmenden Laien in vielen Fällen das Recht, mit Stimme teilzunehmen und die von ihr ausgegebenen, vom Patriarchen und den Synodalbischöfen unterschriebenen Patriarchatsschreiben mitzuunterzeichnen⁸²⁾. Die Teilnahme der Laien an den Synoden läßt sich auch bis in die apostolischen Anfänge zurückverfolgen. Schon am sogenannten Apostelkonzil nahmen die Apostel und Presbyter teil „mit der ganzen Kirche“ (Apg. 15, 22–23), also einschließlich ihrer Laienglieder. Später ist für die in Nordafrika wegen der „lapsi“ (d. h. in der Verfolgung Abgefallenen) zusammengekommenen Synoden die Anwesenheit von Laien ausdrücklich bezeugt⁸³⁾. Ebenso sind Laien bei der Synode von Elvira (303) anwesend. Auch an der ersten Oekumenischen Synode in Niceaea nahmen viele Laien teil⁸⁴⁾.

Was nun die Kirche von Griechenland betrifft, so ist die Teilnahme der Laien an ihren Synoden heute auf die Anwesenheit des königlichen Prokurators bei den Sitzungen der heiligen Synode und bei den Tagungen der Hierarchie beschränkt, die jedoch nicht unerlässlich ist. Seine Meinung hat andererseits keine entscheidende Bedeutung, sie findet auch keinen Platz in den eigentlichen Protokollen der Synode, sondern nur, auf seine ausdrückliche Bitte hin, „in einem besonderen Protokoll, das von dem Vorsitzenden der Synode und ihm unterschrieben wird“⁸⁵⁾. Was aber die anderen orthodoxen Kirchen angeht, so ist dort die direkte Teilnahme der Laien an den Synoden auf den Anteil, den sie an den Wahlversammlungen zur Wahl ihrer Hirten haben, beschränkt.

Die Teilnahme der Laien an den Synoden steht in bestimmter Beziehung zu ihrer Teilnahme *ex officio* an den Beiräten und Ausschüssen, die entweder

⁸¹⁾ Milasch-Apostolopoulos, a. a. O. S. 312.

⁸²⁾ M. Gedeon, 'Ἰστορία . . . πενήτων S. 97 und A. Pavlof, Tomus des Schreibens der Bischöfe an den Kaiser Manuel, in Byzantinische Jahrbücher, St. Petersburg, II (1895), S. 391.

⁸³⁾ Vgl. Epistolae Cypriani LII; XIV, 1, 2 und 4; XXXIV, 4, 1; XXXII; XXIX, 2, 2; XVII, 3, 2; XVI, 4, 2; XVII, 1, 2; XIX, 2, 2; XXX, 5, 3; XXXI, 6, 2; LIX, 15, 2; LXIV, 1, 1.

⁸⁴⁾ Eusebii, In vitam Constantini III, 8. Sozomenus, Historia ecclesiastica I, 17. Über die Teilnahme der Laien an den alten Synoden im allgemeinen siehe Yves J. M. Congar, Jalon pour une théologie du laïcat, Paris 1953, S. 333–340.

⁸⁵⁾ Gesetz 671/1943 Art. 11 Abs. 2, 3 und 4.

die Vorsitzenden der Synode oder die Metropoliten umgeben. Solcherart ist die Teilnahme von Laien an den Beiräten der Eparchien, an der Organisation der Verwaltung kirchlicher Güter (*Ὁργανισμὸς Διαχειρίσεως Ἐκκλ. Περιουσίας*), am Verwaltungsrat der „Apostolischen Diakonie“ und an der Verwaltung verschiedener pädagogischer und humanitärer kirchlicher Einrichtungen, wo ihre Stimme auch mitentscheidet. Ja, selbst in den Verwaltungsrat der Versicherungskasse des Klerus von Griechenland (*Ταμείον Ἀσφαλίσεως Κλήρου Ἑλλάδος*) sind, der Form nach ein Unikum, zwei Laien als Mitglieder eingesetzt.

Eine gewisse Teilnahme der Laien an der Verwaltung der Eparchien gestattet die in Kraft stehende Verfassungsurkunde der Kirche von Griechenland und andere entsprechende Gesetze über kirchliche Organisationen durch die Erlaubnis, daß *in einige der Stellungen ihrer Kanzleien auch Laien eingesetzt werden können*.

In ähnlicher Weise nehmen die Laien jedenfalls, soviel in Griechenland gilt, durch die Teilnahme an den Kirchlichen Beiräten Anteil *an den kirchlichen Angelegenheiten der Gemeinden*. Die Zuständigkeit dieser Kirchlichen Beiräte ist natürlich hauptsächlich auf die Verwaltung der Güter und des Einkommens der Kirchengemeinden beschränkt, daneben können die Kirchlichen Beiräte das kirchliche Leben der Pfarrgemeinde jedoch auch allgemeiner beeinflussen, und zwar durch das ihnen zustehende Recht, über bestimmte Summen des kirchlichen Einkommens „für kirchliche und humanitäre Zwecke, für kirchliche Einrichtungen und deren Erhaltung“ zu verfügen.

Im Patriarchat von Konstantinopel hatten die Laien bis 1922 weiterreichende Kompetenzen als Mitglieder von Ausschüssen und Beiräten, die mit der Tätigkeit der heiligen Synode verknüpft waren. Auf Grund der Rechte und Vorrechte, die ihnen von seiten der osmanischen Obrigkeit zuerkannt worden waren⁸⁶⁾, nahmen die Laien wirksam an der kirchlichen Ver-

⁸⁶⁾ Über die Vorrechte und Rechte der Orthodoxen in der Türkei siehe: K. Amanou, *Οἱ προνομιακοὶ ὀρισμοὶ τοῦ Μουσουλμανισμοῦ ὑπὲρ τῶν Χριστιανῶν*, in „Ἑλληνικά“ 1936, S. 104–166, Chrysostomos Papadopoulos *Ἡ θέσις τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους ἐν τῷ Τουρκικῷ Κράτει*, Athen 1935. Von älteren Werken siehe M. Gedeon, *Αἱ φάσεις τοῦ παρ' ἡμῶν Ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος καὶ τὰ κατ' αὐτὸ ἐπίσημα τουρκικὰ ἔγγραφα*, Konstantinopel 1910, *ders.*, *Ἐπίσημα γράμματα τουρκικά, ἀναφερόμενα εἰς τὰ Ἐκκλ. ἡμῶν Δίκαια*, Konstantinopel 1910, *ders.*, *Βραχεῖα σημειώσεις περὶ τῶν Ἐκκλησιαστικῶν ἡμῶν Δικαίων*, Konstantinopel 1909, Polemarchos Patrikios, *Παρατηρήσεις περὶ τῶν προνομίων τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, Athen 1907, Spyridon Antiochos, *Τὰ προνόμια τῆς Ὁρθοδόξου τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας καὶ περὶ ἐκλογῆς τῶν Πατριαρχῶν αὐτῆς ἐπὶ τῇ βάσει αὐτῶν*,

waltung teil. Der aus vier Synodalbischöfen und acht Laienmitgliedern, die von den Christen Konstantinopels gewählt wurden, zusammengesetzte sogenannte „Gemischte Rat“ (*Μικτόν Συμβούλιον*) hatte die Aufgabe, „den guten Fortgang der völkischen (griechischen) Schulen und Krankenhäuser und der übrigen gemeinnützigen völkischen Einrichtungen, wie auch deren Einnahmen und Ausgaben und die Einnahmen und Ausgaben der Kirchen von Konstantinopel“ zu beaufsichtigen und zu überwachen, sodann „Differenzen, die bezüglich der Einkünfte der dem Oekumenischen Thron angeschlossenen Klöster auftraten, wie auch im Zusammenhang mit Testamenten, mit Dokumenten von Stiftungen (vaquefief), mit Beiträgen zu einer Mitgift und mit der Mitgift selbst“, zu prüfen und auszugleichen, schließlich „alle irgendwelchen nicht-geistlichen Angelegenheiten, die die Hohe Pforte an das Patriarchat weiterschickte“⁸⁷⁾ und ebenso Differenzen im Zusammenhang mit Testamenten, die auf Wunsch der Kläger selbst vor das Patriarchat gebracht worden waren, sämtlich zu untersuchen⁸⁸⁾.

Diese Art der Teilnahme hat sich, wie oben gesagt, im Oekumenischen Patriarchat mit gewissen Schwankungen bis 1923 gehalten.

Die Teilnahme der Laien an der Verwaltung der öffentlichen Dinge äußerte sich im Patriarchat Konstantinopel außer an ihrer Einflußnahme auf die Frage der Patriarchen- und Bischofswahlen und was sonst oben erwähnt wurde, auch durch die Teilnahme an allgemeineren Maßnahmen für die Kirche.

Ein weiteres Beispiel der Teilnahme der Laien an der Leitung und Führung der kirchlichen Angelegenheiten im allgemeinen war in Konstantinopel die Einsetzung von Laien als Korrespondenten der Eparchialmetropolit⁸⁹⁾.

Ausschüsse des Patriarchats Konstantinopel, die zu ihren Mitgliedern auch Laien zählten, waren u. a. die, die sich mit der *Verwaltung und Führung der Einnahmen und Ausgaben der Kirche* beschäftigten⁹⁰⁾.

Athen 1901, und aus der neueren internationalen Bibliographie das Werk von *Nasim Sousa*, *The capitulatory regime of Turkey, its history, origin, and nature*, Baltimore 1933, dort die ganze wesentlichere internationale Bibliographie bis zur damaligen Zeit.

⁸⁷⁾ *Γενικοί Κανονισμοί* a. a. O. S. 44.

⁸⁸⁾ Ebenda, S. 46, und *M. I. Gedeon, 'Ιστορία . . . πενήτων* S. 86–87, 89.

⁸⁹⁾ *M. I. Gedeon, 'Ιστορία . . . πενήτων* a. a. O. 245–246, ders. *ΚΑ I*, 300–302, 302–303.

⁹⁰⁾ *M. I. Gedeon, 'Ιστορία . . . πενήτων* a. a. O. 91, 125, 129, 130, 137, 138, 139, 143–144, 147–148. Vgl. auch *K. Delikanis, ΠΕ* tom. III, S. 305 und 311–314, des Jahres 1641, 314–320, 321–325.

Der Erfolg der Laien bei der finanziellen Verwaltung des Patriarchats Konstantinopel führte dazu, daß das Gesetz auch auf die Verwaltung der Finanzen des Patriarchats Jerusalem⁹¹⁾, des Athos⁹²⁾, ja sogar des Sinai-klosters⁹³⁾ ausgedehnt wurde. Im Zusammenhang damit steht das Synodalschreiben von 1827, das Laienvertreter für die Fragen der Dotationen einsetzte, denen die Oberaufsicht über „die jeweilige Ephoren und Verwalter der Krankenhäuser des Volkes (d. h. vor allem der Griechen)“ anvertraut wurde⁹⁴⁾.

Was nun die Kirche von Griechenland betrifft, so ist die Verwaltung der Einnahmen und Ausgaben auf folgende Zuständigkeiten verteilt: die Gemeindecinkünfte sind den kirchlichen Beiräten anvertraut, die zu vier Fünftel aus Laien bestehen⁹⁵⁾, und von den Beiräten der Eparchien beaufsichtigt werden, in denen von fünf Mitgliedern drei Laien sind. Nur im Eparchalbeirat des Erzbistums (Athen) sind von den sieben Mitgliedern fünf Laien. Die Verwaltung der klösterlichen Einkünfte war bis 1909 den Igumenen der Klöster auferlegt und nachher den klösterlichen Beiräten, und zwar unter Aufsicht der Bischöfe, von 1909—1930 jedoch der kirchlichen Generalkasse (*Γενικὸν Ἐκκλησιαστικὸν Ταμεῖον*). Von 1930 bis heute ist die Verwaltung der klösterlichen Einkünfte, die aus dem sogenannten unveräußerlichen Klostergut hervorgehen, den Klösterräten anvertraut, die unter Aufsicht der zuständigen Metropolen und der heiligen Synode der Kirche von Griechenland arbeiten⁹⁶⁾. Die Verwaltung der aus dem sogenannten veräußerlichen Klostergut hervorgehenden aber ist der Organisation zur Verwaltung kirchlicher Güter (*ΟΔΕΠ*) anvertraut, in deren Zentralrat bei sieben Mitgliedern fünf Laien sitzen, auch das geschäftsführende Ratsmitglied war früher ein Laie.

Die Unterscheidung der Gläubigen im Leib der Kirche in Klerus und Laienvolk, aber auch die in eben diesem Leib bestehende Einheit der beiden äußert sich auch in einer anderen Funktion der kirchlichen Verwaltung, nämlich in der *kirchlichen Rechtsprechung*. Wir sehen nämlich, daß, während für die Geistlichen eine eigene Gerichtsbarkeit besteht, die sie von den Laien unterscheidet⁹⁷⁾, gleichzeitig doch die Laien bei der kirchlichen Rechtsprechung keine Unbekannten sind.

⁹¹⁾ Siehe M. Gedeon, *Ιστορία . . . πενήτων* 139–141 und 146–147.

⁹²⁾ Ebenda, 141–147.

⁹³⁾ Ebenda, 145–146.

⁹⁴⁾ Ders., *ΚΔ* I, 314–325, besonders 322–323.

⁹⁵⁾ Vgl. G. Th. Rammos, a. a. O. 196–205, A. P. Christophilopoulos, a. a. O. Bd. III (1956), S. 13–15.

⁹⁶⁾ Vgl. G. Th. Rammos, S. 208–211 und Christophilopoulos, 15–18.

⁹⁷⁾ Siehe A. P. Christophilopoulos, a. a. O. Bd. II (1954), S. 137.

In Konstantinopel gab es früher ein bürgerliches Gericht, den *Senat* (ἡ Σύγκλητος), der sich, obwohl er weltlicher Art war, auch mit bestimmten Anklagen gegen Geistliche befaßte und über kirchliche Angelegenheiten Recht sprach. So wurde über gewisse Anklagen wegen kirchlicher Vergehen von Mitgliedern des Senats, über bestimmte sogar jederzeit vom Kaiser Recht gesprochen⁹⁸). Auch die Bischöfe unterstanden der Gerichtsbarkeit des Senats in Fällen, in denen das Vergehen, dessetwegen sie zur Rechenschaft gezogen wurden, Amtsenthebung nach sich zog⁹⁹). Derselben Gerichtsbarkeit unterstanden auch Priester und Diakone, soweit sie wegen Häresie oder falscher Lehre angeklagt waren¹⁰⁰).

Ebenso bildeten *Mitglieder des Senats*, deren Zahl ständig wechselte, mit der heiligen Synode zusammen kirchliche Gerichte, die über kirchliche Angelegenheiten zu Gericht saßen oder Gutachten darüber abgaben¹⁰¹).

Aber es scheint, daß solche gemischten Gerichte aus Geistlichen und aus bürgerlichen Richtern nicht nur in Konstantinopel, sondern auch in den Eparchien zur Aburteilung rein kirchlicher Angelegenheiten gebildet wurden.

Teilnahme von Laien an anderen, nicht synodalen, kirchlichen Gerichten sehen wir im Patriarchat Konstantinopel, wo ein Gericht in Tätigkeit war, dessen Vorsitzender der Patriarch, und dessen Mitglieder zwei Geistliche und zwei oder drei Laien waren¹⁰²). Ebenso nahm an dem sogenannten Gericht des Protosynkellos nach 1858 ein Laie als Richter mit teil, der zeitweilig entfernt wurde, um auch wieder einzuziehen¹⁰³). Aber auch in allgemeinerer Weise sehen wir die Laien in der Zeit nach der Eroberung von Konstantinopel an Entscheidungen der Amtsenthebung, viel häufiger an der Zurruhesetzung auch selbst von Patriarchen mit teilnehmen¹⁰⁴).

⁹⁸) *Aek. Christophilopoulos*, a. a. O. (s. oben Anm. 38) 96, Anm. 3 und *K. M. Rallis, Ποινικὸν Δίκαιον τῆς Ὁρθ. Ἀνατ. Ἐκκλησίας*, Athen 1907, S. 482.

⁹⁹) Viele derartige Fälle siehe bei *Aek. Christophilopoulos*, S. 98 Anm. 2, S. 105, Anm. 5 und 8, und S. 106 Anm. 1 und 2.

¹⁰⁰) Ähnlich ebenda 105 Anm. 1, 2, 3 und 8, und S. 106 Anm. 1 und 2.

¹⁰¹) Einen Hinweis auf derartige Fälle siehe bei *Aek. Christophilopoulos*, a. a. O. S. 98 Anm. 2, und S. 105 Anm. 5 und 8, und S. 106 Anm. 1 und 2. Siehe auch *PII V*, 75.

¹⁰²) *M. Gedeon, Ἱστορία . . . πενήτων* S. 231.

¹⁰³) A. a. O. 232. Siehe von *dems.* auch *Ἀποσημειώματα χρονογράφου*, Athen 1932, S. 267.

¹⁰⁴) *Gedeon, Αἱ φάσεις* usw. a. a. O. 93, 125, 161, *dems.*, *Ἀποσημειώματα . . .* S. 287.

Im Gegensatz zu dieser jahrhundertlang lebendigen Überlieferung ist in Griechenland heute den Laien die Teilnahme an den kirchlichen Gerichten völlig verschlossen. Lediglich mittelbar tritt das Laienelement doch noch dazu, nämlich durch den Staat, insofern als zur Vollstreckung irgendeiner Entscheidung der kirchlichen Gerichte oder zur Erteilung der Begnadigung ein königliches Dekret notwendig ist, das auf Antrag des Ministers für kirchliche Angelegenheiten erlassen wird¹⁰⁵).

Zur Vervollständigung des Gesamtbildes bleibt uns noch übrig, einige Worte über die Teilnahme der Laien an der kirchlichen Gesetzgebung zu sagen.

In früherer Zeit äußerte sich diese Teilnahme der Laien auf dreierlei Weise: 1. durch ihre Teilnahme an den Synoden, die die hauptsächlich gesetzgebende Gewalt der Kirche sind, 2. durch den Staat, soweit er bei kirchlichen Fragen als Gesetzgeber auftrat, und 3. durch den Einfluß des ganzen Pleroma der Kirche auf die Ausgestaltung des Brauchtums.

Von diesen drei Möglichkeiten ist die erste heute verschlossen, insofern als die Laien an den Synoden der Kirche nicht mehr teilnehmen. Die zweite, über den Staat, hat sich in der Kirche von Griechenland so gehalten, wie sie in der Vergangenheit gewesen war, mit dem einzigen Unterschied, daß kraft ihres geltenden Verfassungsgesetzes beim Erlaß irgendeines kirchlichen Gesetzes von seiten des Staates das vorherige Gutachten der Ständigen heiligen Synode angefordert werden muß. Schließlich, was die dritte Möglichkeit durch die Gewohnheit anbelangt, so ist hier, da die Gewohnheit als Quelle des kanonischen Rechts unserer Kirche anerkannt ist¹⁰⁶) und die formende Kraft desselben in der Hauptsache in der Hand des Pleroma der Kirche liegt, ganz offensichtlich das Wirkungsfeld des Laienelements fortwährend ungeheuer groß geblieben.

* * *

Als Ergebnis der vorliegenden Untersuchung ergibt sich nun das Folgende: im Leib der Kirche werden durch die Priesterweihe deutlich zwei Stände unterschieden, und zwar nach dem Grade des Dienens, der jedem von ihnen aufgetragen ist. Diese Unterscheidung tendiert jedoch in der Praxis zu einer Differenz der Machtbefugnis der Priester gegenüber den Laien, was eine völlige Änderung des Geistes der Orthodoxen Kirche bedeuten würde, wenn der Herr des Weinbergs jemals erlauben sollte, daß es soweit käme. Denn, um die oben zitierte Formulierung zu

¹⁰⁵) Vgl. K. Rallis, *Ποινικὸν* usw. S. 615f., G. Th. Rammos, a. a. O. 192–193, und A. P. Christophilopoulos, a. a. O. Bd. III (1956), S. 77.

¹⁰⁶) Siehe Milasch-Apostolopoulos, a. a. O. 64–68, und Christophilopoulos, a. a. O. Bd. I (1952), S. 86–88.

wiederholen, „nur die vom Gemeinsamen in der Kirche ausgehende Tätigkeit der Hierarchie und der Laien stimmt mit dem Geist der Orthodoxen Ostkirche überein“. So hatte auch einer der führenden neugriechischen Theologen recht, wenn er bemerkte, „wie die Glieder des Leibes zur Erhaltung und Förderung desselben zusammenarbeiten müssen, so müssen es auch die Glieder der Kirche. Diese Zusammenarbeit ist Pflicht der Geistlichen und der Laien . . . Die Geistlichen, die in jeder Weise danach trachten, die Laien vom Leben der Kirche fern zu halten und in einem passiven oder dem Leben der Kirche gegenüber gleichgültigen Zustand festzuhalten, sind keine orthodoxen Geistlichen, sondern päpstlicher als der Papst“¹⁰⁷). Dazu paßt es, wenn Prof. Zankov betont, daß „weder die Bischöfe allein, . . . noch der Klerus im allgemeinen, . . . noch die Laien allein, also keiner dieser Teile allein die Kirche repräsentieren kann; sie sind nur Teile derselben“¹⁰⁸).

Wenn in der orthodoxen Kirche, was nicht geschehen möge, der Klerus es erreichte, die Rechte des Laienvolks gänzlich zu verdrängen, sich ihrer zu „bemächtigen“, dann wäre der Wächter der Orthodoxie zum Schweigen gebracht. Denn, so verkündete die Enzyklika der Patriarchen der Orthodoxen Ostkirche vom 6. Mai 1848, die als Antwort auf die Enzyklika Papst Pius IX. erlassen wurde: „Der Wächter der Orthodoxie, der Leib der Kirche, das ist das Volk selbst.“

BIBLIOGRAPHIE (Quellen)

1. Dokumente zur Ordnung der Kirche (als Manuskript gedruckt), Juli 1951 (Ausgabe des Außenamtes der EKID).
2. M. I. Gedeon, *Κανονικαὶ Διατάξεις, Ἐπιστολαὶ, λύσεις, θεσπίσματα τῶν ἀγιοτάτων Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου μέχρι Διονυσίου τοῦ Ἀδριανουπόλεως*, Konstantinopel, tom. I., 1888, tom. II, 1889.
3. *Γενικοὶ Κανονισμοί, Περὶ διευθετήσεως τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ ἐθνικῶν πραγμάτων*, Konstantinopel 1862.
4. K. Delikanis, *Περιγραφικὸς Κατάλογος τῶν ἐν τοῖς Κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχιεροφυλακίου σωζομένων ἐπισήμων ἐγγράφων*, Konstantinopel, tom. I, 1902, tom. II, 1904, tom. III, 1905.
5. *Dositheus von Jerusalem*, Confessio in: *Monumenta fidei ecclesiae orientalis*, ed. Ernestus Julius Kimmel, Jenae 1850, S. 425-487, oder in: *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὁρθ. Καθ. Ἐκκλ.*, herausg. von I. Karmiris, tom. II, 1953, S. 734-773.

¹⁰⁷) K. I. Dyoouniotis, S. 403.

¹⁰⁸) A. a. O. S. 92.

6. *Ders.*, *Παραλειπόμενα ἐκ τῆς ἱστορίας περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμων πατριαρχευσάντων* in *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, herausg. von *Athan. Papadopoulos Kerameus*, tom. I. St. Petersburg 1891, S. 231–307. Der Text der *Ἱστορία* usw. wurde herausg. in Bukarest 1715 in folio S. 1247.
7. *V. Grumel*, *Les registres des actes du Patriachat de Constantinople*, 1932ff.
8. *I. Karmiris*, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Athen, tom. I, 1952, tom. II, 1953.
9. *Michael Cerularius*, *Patriarch, Conclusiones synodales*, herausg. von *W. Benesewitsch*, in *Byzantinische Jahrbücher*, St. Petersburg, XII (1906), S. 515–517, der Text der *Conclusiones* ebenda, 516–517.
10. *F. Miklositsch–J. Müller*, edit., *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana collecta*, vols. VI, Vindobonae 1860–1890.
11. *Petrus Mogilas*, *Confessio orthodoxa fidei catholicae et apostolicae ecclesiae*, St. Petersburg 1764, und in: *I. Karmiris*, *Μνημεῖα* usw. II, 582–686.
12. *A. Papadopoulos Kerameus*, ed. *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ σπανίων ἐλληνικῶν συγγραφῶν*, St. Petersburg, tom. I–V, 1891–1898.
13. *Αἱ Συνοδικαὶ Ἐγκύκλιοι*, herausg. von der heiligen Synode der Kirche von Griechenland, auf ihre 100. Arbeitsperiode, tom. I (1901–1933), Athen 1955.
14. *Conclusio Synodi* 30. I. 1170, herausg. von *L. Petit*, *Documents ineditis sur le concile de 1166 et ses dernières adversaires*, in: *Byzantinische Jahrbücher*, St. Petersburg, tom. XI (1904), S. 465–493. Text ebenda 479–489.
15. *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμεων Ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν Οἰκουμενικῶν καὶ Τοπικῶν Συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων*, herausg. von *G. A. Rallis* und *M. Potlis*, tom. I–VI, Athen 1852–1859.
16. *Tomus* des Schreibens der damaligen Bischöfe an den Kaiser Manuel, herausg. von *A. Pavlof* in *Byzantinische Jahrbücher*, St. Petersburg II (1895), S. 391–393.
17. *Photii sapientissimi et sanctissimi Patriarchae Constantinopolis Epistolae*, herausg. von *I. Balettas*, London 1864.

DIE BEZIEHUNGEN DER ORTHODOXEN OSTKIRCHE ZU DEN ANDERSGLÄUBIGEN KIRCHEN

und ihre Stellung innerhalb der ökumenischen Bewegung

1. Zur Zeit der einen alten und ungetrennten Kirche der neun ersten Jahrhunderte gab es viele Kirchen. Sie waren getrennt und unterschieden sich voneinander örtlich, geographisch, nach der staatlichen Zugehörigkeit, nach Sprache und Sitten und nach den ihnen eigentümlichen historischen und gesellschaftlichen Umständen, genau wie heute. Aber es besteht ein großer Unterschied zwischen dem Bild der Kirchen in der Oekumene der Gegenwart und denen von damals: Im Gegensatz zu heute hatten damals alle Kirchen auf der Welt enge Verbindungen miteinander und arbeiteten zusammen. Sie berieten und halfen einander und hatten vor allem denselben Glauben, denselben Gottesdienst, dieselbe hierarchische Verwaltung und ein tiefes Bewußtsein davon, daß sie zu ein und derselben Kirche gehörten, nämlich zu der oekumenischen Kirche Jesu Christi¹). Obwohl die Kirche damals in der ganzen Welt verstreut war, sagt Irenäus von ihr, sie bewahre denselben Glauben, als ob sie in ein und demselben Hause wohne, da sie denselben Glauben und ein und dasselbe Herz habe. Wir bringen diesen ganzen Abschnitt, der die Einheit im Glauben und Leben der einen ungetrennten alten Kirche wunderbar beschreibt: „Diese Verkündigung und diesen Glauben, die die Kirche empfangen hat – wie wir vorher sagten –, bewahrt sie sorgfältig, als ob sie ein Haus bewohne, obwohl sie doch in der ganzen Welt verstreut ist. Und dementsprechend glaubt sie auch, da sie ja eine Seele und ein Herz hat, und übereinstimmend damit predigt, lehrt und überliefert sie wie mit einem Mund. Zwar sind die Sprachen der Welt ungleich, aber die Kraft der Überlieferung ist ein und dieselbe. Und weder die in Germanien gegründeten Kirchen haben den Glauben und die Überlieferung anders empfangen, noch die bei den Iberern oder Kelten oder im Osten oder Ägypten, Libyen oder die im Zentrum der Welt. Denn wie die

¹) Der heute so gebräuchliche Begriff „oekumenisch“ (oekumenische Bewegung, oekumenischer Rat, oekumenische Kirche) ist schon sehr früh im Altertum anzutreffen, und zwar in den Apostolischen Konstitutionen, Buch 7, 30, wo wir lesen: „Am Auferstehungstag des Herrn, den wir Herrentag nennen, kommt unablässig zusammen und dankt Gott . . ., damit euer Opfer untadelig sei und Gott wohl dargebracht, der von seiner *oekumenischen* Kirche gesagt hat: ‚Mir wird an jedem Ort das Opfer dargebracht‘ . . .“

Sonne, das Geschöpf Gottes, in der ganzen Welt ein und dieselbe ist, so scheint auch die Predigt der Wahrheit überall und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntnis der Wahrheit kommen wollen.“²⁾ Die großen kirchlichen Zentren und Metropole übten ihren Einfluß aus und gewährten den benachbarten kleineren Metropolen jede Unterstützung. Alle hatten Gemeinschaft miteinander und tauschten ihre Ansichten über verschiedene allgemeine und spezielle Fragen durch Briefe, Enzykliken und Festgrüße aus. Mitunter war es möglich, daß eine Abkühlung und Unterbrechung der freundschaftlichen Beziehungen eintrat, aber das dauerte für gewöhnlich nicht lange und zerrüttete nicht die Einheit der oekumenischen Kirche in Glauben, Gottesdienst und Disziplin.

Dieser Zustand gewann ein anderes Aussehen und die Einheit wurde zerstört, wenn durch eine Kirche oder durch eine Gruppe von Gläubigen die Wahrheit des Evangeliums entstellt und eine häretische Lehre verbreitet wurde. Das geschah z. B. bei den Häresien der Judaisten, Gnostiker und Montanisten und vor allem bei Arianern und Monophysiten im 4. und 5. Jahrhundert. Die alte Kirche bekämpfte diese Häresien durch ihre großen Väter und Lehrer oder durch die sogenannten örtlichen Synoden oder, wenn die Gefahr sehr groß war, durch die sogenannten oekumenischen Konzile. Die von den oekumenischen Konzilen unter der Eingebung des Heiligen Geistes getroffenen Entscheidungen, Definitionen oder Kanones waren für alle Gläubigen verpflichtend. Wenn sie aber nicht gehorchten und sich nicht fügten, wurden sie vom Leib der Kirche abgehauen und ihre Kirchen wurden nicht anerkannt. Viele dieser Häretiker kehrten mit der Zeit wieder zurück, besannen sich anders, warfen ihre verwirrten Lehren ab und wurden wieder in den Schoß der Kirche aufgenommen. Das geschah ebenso wie mit allen Häresien des Altertums auch mit den Schismen. Die einzige Ausnahme bildet der Monophysitismus, der – vor allem aus historischen Gründen – bis heute fortbesteht. Die Anhänger des Nestorius bildeten im Osten kleine getrennte Kirchen, die im 7. Jahrhundert von den Mohammedanern unterworfen wurden, die ihnen aus politischen Gründen keine Verbindung zu Byzanz erlaubten. Diese Isolierung führte zur Verewigung ihres getrennten und häretischen Lebens. Es erwies sich daher als unmöglich, sie zu überzeugen oder sie durch Verhandlungen zur orthodoxen Lehre und in den Schoß der einen und oekumenischen Kirche zurückzuführen. Die aus dem Monophysitismus hervorgegangenen kleinen Kirchen sind folgende: die nestorianischen Gemeinden in Indien und Persien (ungefähr 100000), die monophysitische Kirche der Armenier (ungefähr

²⁾ Irenäus * *Ελεγχος ψευδωνύμου Γνώσεως*, Migne P. G., Bd. 7, 552.

2,5 Millionen, von denen der größte Teil sich in der Sowjetunion befindet), die syrischen Jakobiten (ungefähr 80000), die Thomaschristen in Indien (ungefähr 300000), die Kopten in Ägypten (ungefähr 800000) und die Äthiopische Kirche von Abessinien (ungefähr 3,5 Millionen). Seit neuerer Zeit bestehen zufriedenstellende und verheißungsvolle Beziehungen zwischen den kleinen aber alten monophysitischen Kirchen und der orthodoxen Ostkirche. Es besteht auch die große Hoffnung, daß sie zu der orthodoxen Lehre kommen, da die dogmatischen Unterschiede, die sie von der orthodoxen Ostkirche trennen, ganz gering sind und sie von allen anderen Kirchen der Orthodoxie am nächsten stehen.

Die Einheit der alten und oekumenischen Kirche im Glauben, im Gottesdienst und in der kirchlichen Ordnung wurde zuerst durch das traurige Schisma zwischen der östlichen und der westlichen Kirche im 9. Jahrhundert unter dem heiligen Photios zerrissen und endgültig unter dem Patriarchen Michael Kerullarios (1054) und dann noch durch die Abspaltung der protestantischen Kirchen von der römisch-katholischen Kirche im 16. Jahrhundert auf Grund der durch Luther, Zwingli und Calvin in der Kirche unternommenen Reformation. Dementsprechend zeigt sich das Christentum heute in drei voneinander geschiedenen und in Lehre und kirchlicher Ordnung auseinandergelassenen Kirchen: der orthodoxen Ostkirche (die ungefähr 200 Millionen Gläubige umfaßt), der römisch-katholischen Kirche (die ungefähr 330 Millionen Gläubige umfaßt) und den protestantischen Kirchen (die ungefähr 250 Millionen Anhänger zählen). Im folgenden werden wir zuerst die Beziehungen unserer Kirche, d. h. der orthodoxen Ostkirche zur römisch-katholischen Kirche und darauf die zu den protestantischen Kirchen darstellen.

2. Wir können hier nur wenig und kurz über die Gründe des Schismas reden, das zwischen dem Osten und dem Westen im 9. Jahrhundert und endgültig im 11. Jahrhundert eintrat. Durch dieses Schisma wurde die Einheit der alten oekumenischen Kirche zum großen Schaden für die Mission und das Werk des Christentums in der Welt zerrissen. Man pflegt zu sagen, daß die östliche Kirche ihre Beziehungen zur westlichen Kirche im 9. Jahrhundert abbrach und das Schisma 1054 formell vollzog. Aber diese Chronologie ist mehr ein symbolischer als ein tatsächlicher Beginn des Schismas zwischen den beiden Kirchen. Wenn wir vom Zerbrechen oder vom Abbruch des gemeinsamen Lebens einer Einheit reden, dann geschieht ein solcher Abbruch niemals an einem bestimmten Zeitpunkt des geschichtlichen Lebens. Das Leben kann nicht unmittelbar in zwei voneinander verschiedene Abschnitte geteilt werden. Das Schisma zwischen Osten und Westen entwickelte sich schon viel früher als zur

Zeit des heiligen Photios und des Kerullarios, weil viele Dinge zusammenkamen, die für die Einheit der Bruderkirchen ungünstig waren, die der heilige Gregor, der Theologe, als die „zwei Sonnen des Menschengeschlechtes“³⁾ bezeichnete. Im Jahre 1054 wurde das Schisma nur endgültig und offiziell Wirklichkeit. Die Ursachen, die den endgültigen Abbruch der Beziehungen bzw. das Schisma der westlichen von der östlichen Kirche hervorriefen, sind zahlreich⁴⁾.

Man kann sagen, daß schon seit der Verlegung der Hauptstadt des römischen Kaiserreiches und des alten Rom nach Byzanz unter Konstantin dem Großen, zwei verschiedene kirchliche Welten aus politischen, sprachlichen, stammesmäßigen, gesellschaftlichen und historischen Gründen sich zu bilden begannen. Der Osten unterschied sich vom Westen, und sie begegneten sich nur in wenigen gewichtigen Dingen ihres Lebens. Im Osten gab es eine blühende griechische Zivilisation und eine Blüte der kirchlichen und weltlichen Kultur, während der Westen vom Osten als ungebildet angesehen wurde und es auch tatsächlich war. Auch das, was die beiden kirchlichen Welten interessierte, war verschieden. Der Westen war praktisch und neigte zu einer juristischen Ansicht der Erlösung durch Christus. Der Osten dagegen war theoretisch und mystisch veranlagt, durch Schau und Gebet strebte er nach der Einigung mit Gott, der Vergottung des Menschen. Daher beschäftigte man sich im Westen viel mit dem Pelagianismus, einer häretischen Lehre im Bereich des praktischen Christentums, während man im Osten hohe dogmatische

³⁾ *Gregor von Nazianz*, Historische Epen, Migne P. G. 37, 1068: Die Natur hat nicht zwei Sonnen gegeben, aber zwei Rom, die Leuchten des ganzen Weltkreises, die alte und die neue Herrschaft.

⁴⁾ Der bekannte und bedeutende römische Schriftsteller *Ives Congar* behauptet in einem Artikel unter dem Titel „Neuf cent ans après“, der in dem Werk „L'Eglise et les Eglises 1054-1954“ 2 Bände, Collection Irenikon enthalten ist (S. 83-85), daß man nicht die westliche, sondern die orthodoxe Kirche als schismatisch charakterisieren muß, weil sie sich vom Haupt, nämlich vom römischen Stuhl getrennt hat. Diese Ansicht entspricht den ekklesiologischen Ideen und den Absolutheitstendenzen der römischen Katholiken. Wir meinen, daß die römisch-katholische Kirche schismatisch ist, weil sie sich vom Glauben und Leben der einen, alten und oekumenischen Kirche durch ihre neuen und unbegründeten Lehren entfernt und getrennt hat, während die orthodoxe Ostkirche ununterbrochen und unverändert den Glauben und die Überlieferung der einen und oekumenischen Kirche fortsetzt, wie es auch *Congar* selbst mit der ihn auszeichnenden Lauterkeit auf S. 43 schreibt: „Elle n'intervient pas (la coupure) en Orient où, à tant d'égards, les choses chretiennes sont encore aujourd'hui ce qu'elles y étaient- et ce qu'elles étaient chez-nous avant la fin du XI^e siècle.“

Fragen erforschte. Im Osten allein versammelten sich auch die ersten sieben oekumenischen Konzile, die sich mit den verschiedenen christologischen und anderen Häresien befaßten⁵⁾. Deswegen nahm der Westen eine vorsichtige und argwöhnische Stellung gegenüber dem Osten ein, in der Meinung, daß er zu Disputationen und Häresien neige⁶⁾. Schließlich waren die religiös-kulturellen Unterschiede von Natur aus so tief, daß die beiden Kirchen sogar die grundlegenden Glaubensartikel, in denen sie übereinstimmten, anders empfanden, auslegten, formulierten, aussprachen und nach ihnen lebten. Das Schisma des Westens von der orthodoxen Ostkirche war verhängnisvoll, da es auf keiner Seite große Einsicht, lautere Liebe oder ein starkes Interesse für die Bewahrung der Einheit im Glauben und Leben der oekumenischen Kirche offenbarte. Darüber hinaus machten verschiedene historisch-politische Gründe sowie egoistische, ehrgeizige und absolutistische Bestrebungen das Schisma der beiden Kirchen unvermeidlich. Es wurde 1054 förmlich und endgültig infolge der unvernünftigen und herausfordernden Haltung der westlichen Delegation unter Kardinal Humbert gegenüber dem Patriarchen Michael Kerullarios vollzogen.

Die Beziehungen unserer Kirche zur westlichen Kirche hörten nach jenem traurigen Ereignis nicht gänzlich auf. Es gab von beiden Seiten zahlreiche Bemühungen, zu seiner Aufhebung und zur Wiedervereinigung der beiden Kirchen zu kommen. Die bedeutendsten davon bis zur Eroberung Konstantinopels durch die Türken waren die unter Johannes V. Palaiologos unternommenen, der im Jahre 1369 persönlich an der Spitze einer Delegation nach Rom ging und die ersten Bemühungen unter Johannes VII. Palaiologos auf der Synode von Ferrara-Florenz (1438-1439). Aber alle diese Einigungsbestrebungen führten zu keinem Ergebnis, weil bei ihnen die reine Sehnsucht nach der Einigung fehlte, wie auch eine starke Persönlichkeit, die die verstandesmäßigen und seelischen Hemmungen hätte überwinden können. Ganz im Gegenteil, bis zur Eroberung von Konstantinopel herrschten der Geist der Zweckmäßigkeit, des Vorteils, des Egoismus, der Herrschsucht und auch politische Antriebe bei diesen Verhandlungen. So oft sie auf die Initiative der byzantinischen Kaiser hin geschahen, hatten sie politische Gründe, nämlich die Erlangung von

⁵⁾ Siehe dazu *Bardy* „Le sens de l'unité dans l'Eglise et les controverses du V^e siècle“. In *L'Année theolog.* 9 (1948), S. 156-174.

⁶⁾ *Papst Johannes VIII.* schrieb z. B. an den König von Bulgarien: „Sage uns, mein Sohn, ob die Griechen ohne die eine oder andere Häresie sind! Und wenn Ihr nicht gefunden habt, daß sie von jeder Häresie frei sind, dann müßt Ihr ihre Betrügereien und ihre Gemeinschaft fliehen, damit Ihr nicht auch dem Irrtum verfallt, wie ihm jene schon verfallen sind.“ *Migne P. L.* 126, 758.

Hilfeleistungen aus dem Westen zur Abwehr der mohammedanischen Gefahr. Die aber, die von Rom aus unternommen wurden, beabsichtigten die Unterjochung der östlichen Kirche durch die Anerkennung der auf göttlichem Recht bestehenden Oberherrschaft des Papstes über alle Kirchen und die Anerkennung seiner plenitudo potestatis durch alle Gläubigen.

Dieselbe Politik der Unterjochung der Ostkirche wurde von der römisch-katholischen Kirche auch nach der Eroberung Konstantinopels fortgesetzt bis fast in unsere Zeit, allerdings nicht mehr durch das Mittel der Verhandlungen, sondern durch Proselytismus. Während der Jahrhunderte der Knechtschaft unter dem abscheulichen Joch der Türken – zu deren endgültiger Machtergreifung die Kreuzzüge zur Befreiung der Heiligen Stätten stark mitgewirkt hatten, die in der Eroberung Konstantinopels durch die Franken gipfelten – gab es keine offiziellen Verhandlungen über die Einigung der beiden Kirchen. Denn die erobernden Mohammedaner erlaubten keinen Verkehr der unterjochten Christen mit den Christen des Westens, da sie von dort Beistand und Stärkung der Unterjochten zum Aufstand gegen ihre Tyrannen befürchteten. Trotz der schwierigen politischen Lage der Christen des Ostens verzichtete der Westen nicht auf seine Absicht, die orthodoxe Ostkirche zu vergewaltigen. Es waren ja auch schon im Verlauf der Kreuzzüge und durch die Eroberungen der Venetianer und Genuesen in vielen Gegenden des Ostens römisch-katholische Gemeinden gegründet worden, die eine starke Bekehrungstätigkeit unter der orthodoxen Bevölkerung ausübten, wie z. B. auf den Inseln der Ägäis, auf der Peloponnes, auf den jonischen Inseln, in Albanien und anderswo. Der Proselytismus wurde besonders durch den starken Jesuitenorden ausgeübt; der 1540 durch Ignatius von Loyola gegründet worden war, ferner durch die Gründung des Collegiums des heiligen Athanasios in Rom 1581 unter Gregor XIII. In ihm wurden junge Griechen erzogen und ausgebildet, die dazu bestimmt waren, in ihrem eigenen Vaterland für die Bekehrung zum römischen Katholizismus zu arbeiten. Schließlich diente der Bekehrungsarbeit noch die Gründung der „Congregatio de propaganda fidei“ im Vatikan unter Papst Gregor XV. Ihr Zweck war die Zurüstung und Aussendung römisch-katholischer Missionare zur Verbreitung der Bildung und des rechten Glaubens unter den ungebildeten schismatischen Orthodoxen des Ostens. Diese Missionare gründeten Schulen und Klöster in rein orthodoxen Gebieten des Ostens, gaben eine Anzahl Bücher heraus und versuchten durch verschiedene ungesetzliche Mittel, besonders durch materielle Hilfe, die Orthodoxen zum römisch-katholischen Bekenntnis zu bekehren. Als jedoch die römischen Katholiken merkten, daß die Früchte

dieser proselytistischen Tätigkeit sehr dürftig waren, nahmen sie ihre Zuflucht zu einem anderen, zwar hinterlistigen aber wirksamen Mittel zur Gewinnung besonders jener Orthodoxen, die sich innerhalb der Reichweite der römischen Macht befanden, also in Österreich, Ungarn und Polen. Dieses furchtbare Mittel war die Union. Die römischen Katholiken verlangten von den Orthodoxen, die zum Papsttum hinneigten, nicht die Annahme der gesamten Lehre der römischen Kirche, sondern nur die Anerkennung des Primats des Papstes. Im übrigen erlaubten sie ihnen die Feier der „göttlichen Liturgie“ in der griechischen Sprache, die Bewahrung ihrer kirchlichen Einrichtungen, der gewohnten Kleidung ihrer Kleriker und aller anderen religiösen Sitten. Durch die Union wurden viele Proselyten gemacht, besonders in Ungarn, Polen, Rumänien. In diesen Ländern wurden viele unionistische Kirchengemeinden gegründet, einige sogar auch in Griechenland. Unter diesen Umständen ist es überflüssig zu bemerken, daß die Beziehungen der orthodoxen Ostkirche zur römisch-katholischen Kirche nicht so freundlich waren, wie sie hätten sein sollen, und daß seit der Zeit der Eroberung Konstantinopels kein Versuch einer Annäherung der beiden Kirchen unternommen wurde.

In neuerer Zeit strebte die römisch-katholische Kirche danach, sich durch verschiedene Enzykliken des Bischofs von Rom der orthodoxen Ostkirche zu nähern. In diesen Enzykliken wurde die Notwendigkeit des Anschlusses der Orthodoxen an die römisch-katholische Mutterkirche sowie die Annahme des Papstprimats und aller Anschauungen und Ansprüche der römisch-katholischen Kirche betont. Auf diese Enzykliken antwortete das oekumenische Patriarchat. Es widerlegte die darin enthaltenen Ansichten und beharrte darauf, daß die Einigung der beiden Kirchen nur zu verwirklichen sei durch die Rückkehr der römisch-katholischen Kirche zum Glauben und der Überlieferung der einigen oekumenischen Kirche vor dem Schisma, nachdem sie alle Neuerungen und verkehrten Lehren abgelegt habe⁷⁾. Solche Enzykliken des römischen

⁷⁾ Den Text der Antwort der orthodoxen Patriarchen des Ostens an Papst Pius IX. bei *Joh. Karmiris*, „Die dogmatischen und symbolischen Dokumente der orthodox-katholischen Kirche“, Bd. 2, S. 905–925 (griech.). Auf die Enzyklika „*Praeclara gratulationis*“ von Papst Leo XIII. antwortete 1895 die heilige Synode von Konstantinopel (siehe a. a. O. S. 932–945). Auf die Enzyklika Papst Pius XI. „*Lux veritatis*“ wie auch auf die übrigen päpstlichen Enzykliken antworteten ausführlich auch verschiedene orthodoxe Theologen, von denen wir die Abhandlung des Erzbischofs von Athen *Chrysostomos (Papadopoulos)* erwähnen „Das dritte oekumenische Konzil und der Primat des Bischofs von Rom. Antwort auf die Enzyklika Pius XI. „*Lux veritatis*“.“ 1932 (griech.).

Pontifex an die östlich-orthodoxen Völker sind die von Papst Pius IX. erlassenen „Litterae ad orientales“ von 1848, die von Papst Leo XIII. 1894 erlassene „Praeclara gratulationis“, die Enzyklika „Rerum Orientalis“ von Papst Pius XI. (1928) und die Enzyklika desselben Papstes „Lux veritatis“, die am 25. Dezember 1931 aus Anlaß des Jubiläums des 3. oekumenischen Konzils in Ephesus (431) erlassen wurde.

Trotz dieser Enzykliken und der Antworten der Orthodoxen beharrten die beiden Kirchen auf ihren Standpunkten und es wurde kein Schritt getan, um die Unterschiede zu verringern oder aufzuheben oder um die heißersehnte Einigung der beiden alten Bruderkirchen zu erreichen. In unserer Zeit wurden erfreulicherweise freundschaftlichere Beziehungen zwischen ihnen geschaffen⁸⁾. Die römisch-katholische Kirche übt keine proselytistische Tätigkeit mehr unter Orthodoxen aus. Die höchsten offiziellen Stellen der beiden Kirchen (das oekumenische Patriarchat und der Vatikan) haben begonnen, bei verschiedenen Gelegenheiten miteinander zu verkehren. Die Theologen der beiden Kirchen begegnen sich auf verschiedenen Zusammenkünften – besonders in Paris durch das russische Institut und das Zentrum „Istina“, in Belgien durch das Zentrum Chevotogne sowie auch anderswo – und diskutieren in brüderlichem Geiste die Unterschiede zwischen ihren Kirchen und die Möglichkeiten ihrer Einigung. Zahlreiche Stipendien wurden von römisch-katholischen Fakultäten an orthodoxe Theologen verliehen (z. B. von Saint Sulpice und den Universitäten von Lille und Straßburg). Ebenso studieren auch römisch-katholische Theologen an unserer Theologischen Fakultät der Universität von Athen. Alle diese Dinge werden sicherlich die Mißdeutungen, den Haß und die Kälte der Vergangenheit beseitigen und das notwendige Klima der Liebe und der seelischen Annäherung schaffen, durch die die gegenseitige Verständigung, die Aufhebung der dogmatischen Unterschiede und die Einigung leichter wird. Wir müssen zuerst einander lauter und rein lieben als einzelne und als Kirchen, so wird dann sicher auch eine Übereinstimmung in den dogmatischen Fragen folgen. Es ist unmöglich sich vorzustellen, daß die, die ein Herz haben – so wie die ersten Gläubigen ein Herz und eine Seele waren (Apg. 4, 32) –, nicht auch dieselben Gedanken und denselben Sinn haben sollen.

3. Auf Grund der Entscheidungen des Vatikanischen Konzils von 1870 über die Unfehlbarkeit des Papstes trennten sich viele von der römischen Kirche und bildeten die Kirche der sogenannten Altkatholiken. Die Be-

⁸⁾ Siehe meinen Artikel „L'union de l'Eglise Orthodoxe et de l'Eglise Catholique Romaine“ in „L'Eglise et les Eglises 1054-1954“, Collection Irenikon, Bd. 2, 381-388.

ziehungen der orthodoxen Ostkirche zu den Altkatholiken sind sehr freundschaftlich, da kein wesentlicher Unterschied die beiden Kirchen trennt. Das haben die Verhandlungen über die Vereinigung und die Sakramentsgemeinschaft bewiesen, und vor allem die Diskussionen, die 1931 in Bonn zwischen Orthodoxen und Altkatholiken stattgefunden haben. Diese Diskussionen blieben jedoch in der Schwebe und endeten nicht in endgültigen und offiziellen Entscheidungen von Seiten der an der Einigung interessierten Kirchen. Das ist auf die Vorbehalte der Orthodoxen zurückzuführen, die den Verdacht hegten, daß die Altkatholiken noch immer unter dem Einfluß der römischen Katholiken stehen. Man fürchtete aber auch protestantische Einflüsse, die sich in dem Eifer zeigten, mit dem die Altkatholiken die Sakramentsgemeinschaft mit den Anglikanern annahmen. Jedenfalls steht die altkatholische Kirche der orthodoxen Kirche nach ihrem Glauben und Leben am nächsten und ihre Leiter müssen bald die Gespräche zur Einigung wieder aufnehmen.

4. Die Beziehungen der orthodoxen Ostkirche zu den protestantischen Kirchen, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind, haben verschiedene Stadien durchlaufen, bis sie in der neueren Zeit und innerhalb der oekumenischen Bewegung sehr freundschaftlich wurden. Trotzdem ist noch kein Schritt zur Annäherung auf dem Gebiet der Lehre, des Gottesdienstes und der Liturgie, der kirchlichen Ordnung und Verwaltung und der Ekklesiologie geschehen. Die Führer der Reformation, Luther, Calvin und Zwingli und ihre übrigen Mitarbeiter verwarfen auf Grund ihres Gegensatzes zur römischen Kirche und in ihrem scharfen Kampf gegen die Mißbräuche und Irrtümer dieser Kirche grundlegende Wahrheiten des Glaubens, des liturgischen Lebens und der kirchlichen Ordnung. Überzeugt davon, daß viele Neuerungen der römischen Kirche sich auf die Tradition gründeten, verwarfen sie sowohl die Tradition als die zweite Quelle der christlichen Religion neben der Heiligen Schrift, wie auch die Bedeutung der guten Werke für das Heil der Menschen, indem sie als grundlegendes Kennzeichen ihres Glaubens die Rettung des Menschen allein durch den Glauben (*sola fide*) ansahen. Die Verwerfung der heiligen Tradition und jeder kirchlichen Autorität führte dazu, daß sie einem starken Subjektivismus verfielen, der ihnen die Zerspaltung in viele und schwer voneinander zu unterscheidende Kirchen einbrachte. Die orthodoxe Ostkirche hatte zu verschiedenen Zeiten Gespräche mit Lutheranern und Anglikanern, die die größten Kirchen innerhalb des Protestantismus bilden.

Während der Zeit, als die Protestanten gegen die römische Kirche kämpften, war der orthodoxe Osten gänzlich unbekannt und kämpfte unter dem Joch der osmanischen Herrschaft. Wenn er im Westen be-

kannt gewesen wäre und wenn die protestantischen Führer von Anfang an mit ihm Verbindung gehabt hätten, wären sie vielleicht vor den Extremen, in die sie gefallen sind, bewahrt worden. Viele von ihnen wußten aber nicht einmal, daß es christliche Gemeinden in den Ländern des osmanischen Reiches gab. Als Melanchthon durch einen in Wittenberg weilenden Griechen, den Diakon Demetrios Mysos, 1559 erfuhr, daß sich blühende christliche Gemeinden der Orthodoxen unter dem türkischen Joch erhalten hätten, drückte er in einem Brief an den Patriarchen Joasaph sein Erstaunen darüber aus: „Wunderbarerweise erhält Gott eine nicht kleine Kirche in Thrakien, Asien und Griechenland, wie er vor alters die drei Männer im chaldäischen Feuer erhielt. Deshalb danken wir dem wahren Gott, dem Vater Jesu Christi, daß er durch seine starke Hand unter einer solchen Zahl gottloser und gottverhaßter Feinde sich eine Herde erhält, die seinen Sohn Jesus Christus recht ehrt und anruft“⁹⁾. Und W. Gass schreibt in seiner „Symbolik der Griechischen Kirche“ (Berlin 1872, S. 42), daß „der Zustand der Griechischen Kirche unter türkischer Herrschaft so gut als unbekannt war“. Diese Unkenntnis der orthodoxen Kirche des Ostens trug sicher nicht wenig dazu bei, daß sich die Protestanten nicht an diese Kirche wandten, die ihnen den Weg hätte zeigen können, der zum Glauben und Leben der einen, alten und ungetrennten oekumenischen Kirche führt. Infolgedessen beschrieben die Protestanten, die sich mit der orthodoxen Ostkirche befaßten, diese unter dem Einfluß römisch-katholischer Verfälschungen und sehr ungünstiger Gerüchte. Sie stellten sie nämlich entweder der römischen Kirche absolut gleich, was auch heute noch viele Protestanten tun, oder sahen sie als etwas Statisches an, voll von götzendienerrischem Aberglauben und weit entfernt vom unverfälschten Glauben und Leben der ursprünglichen christlichen Kirche.

Trotzdem hatten viele bedeutende Schriftsteller und Führer der Reformation, besonders soweit ihnen die alte und klassische griechische Kultur bekannt war, eine Vorstellung von den griechischen Vätern und auch von der griechischen Kirche. Sie zitierten auch häufig die Lehre dieser Kirche bei ihren Zusammenstößen mit den römischen Anschauungen, besonders in der Frage des Papstprimates. Luther selbst betonte nachdrücklich gegenüber römischen Katholiken, die die Ostkirche als häretisch denunzierten, daß keine Kirche soviel ausgezeichnete Schriftsteller her-

⁹⁾ C. G. Bretschneider, „Corpus Reformatorum“, Bd. IX, S. 922 (1842). – Bei Joh. Karmiris, „Orthodoxie und Protestantismus“ (griech.) Bd. I, S. 21, werden auch andere Beispiele der Unkenntnis der orthodoxen Kirche bei den Protestanten angeführt.

vorgebracht habe wie die griechisch-orthodoxe Kirche¹⁰). Als den ersten bedeutenden Kontakt zwischen der orthodoxen Ostkirche und den Protestanten kann man den Briefwechsel zwischen dem hervorragenden Patriarchen von Konstantinopel Jeremias II. Tranos und den Theologen des Herzogtums Württemberg, und zwar der Theologischen Fakultät von Tübingen ansehen. In diesem Briefwechsel wurden von beiden Seiten die Lehren über die grundlegenden Gegenstände des Glaubens entwickelt und die Punkte aufgezeigt, in denen man übereinstimmte, bzw. die, in denen man verschiedener Meinung war. Die Punkte, in denen große Meinungsverschiedenheiten festgestellt wurden, waren hauptsächlich die Lehre über die heilige Tradition, über die göttliche Vorherbestimmung, über die Rechtfertigung, die Sakramente, die oekumenischen Konzile, die Ikonen, die Anrufung der Heiligen, die heiligen Reliquien und über die Kirche. In diesen Punkten bestehen bis heute die Unterschiede zwischen Orthodoxie und Protestantismus, und um sie drehen sich auch meist die Diskussionen auf den Sitzungen des Weltrates der Kirchen. Die beiden Kirchen verharren unbeweglich auf ihren Standpunkten, und der einzige Gewinn dieses Kontaktes war das gegenseitige Kennenlernen. Der Verkehr zwischen orthodoxen und protestantischen Kreisen wurde auch später durch die Bemühungen des Patriarchen von Konstantinopel Cyrill Loukaris und des Patriarchen von Alexandrien Metrophanes Kritopoulos fortgesetzt. Aber auch durch sie wurde die Frage der Annäherung der beiden Kirchen nicht wesentlich vorangetrieben, wengleich mehr Licht über die Natur, den Glauben und das Leben einer jeden von ihnen verbreitet wurde. Es sei jedoch bemerkt, daß der Wunsch der Protestanten nach Annäherung an die Orthodoxie nicht in jeder Hinsicht ehrlich war, da sie auch die Verbreitung ihrer protestantischen Ideen unter den Orthodoxen und ihre Bekehrung beabsichtigten. Da sie aber mit Gesprächen und Briefwechsel bei der Bekehrung der Orthodoxen zum Protestantismus keinen Erfolg hatten, versuchten sie es später durch Entsendung von Missionaren in die Länder des orthodoxen Ostens, durch Gründung von Schulen, durch Verteilung von Büchern protestantischen Inhaltes und auch durch Geldmittel. Aber auch durch diese unerlaubten Mittel errangen sie unter den orthodoxen Völkerschaften, die unter den Türken schwer litten, keine bedeutenden Gewinne, denn die meisten orthodoxen Christen blieben unerschütterlich beim Glauben

¹⁰) Siehe *M. Luther, Werke, Weimarer Ausgabe Bd. VIII, S. 272* (1884): „In universa ecclesia nulla pars dederit plures excellentiores scriptores quam graeca.“ (Kein Teil der gesamten Kirche hat mehr hervorragende Schriftsteller hervorgebracht als die griechische Kirche.)

und bei der Überlieferung der Väter. Die orthodoxen Kleriker verteidigten sich mutig gegen die Bekehrungsarbeit der Protestanten und machten durch Predigten und Schriften auf die Irrtümer ihrer Lehre aufmerksam und zeigten, daß hinter ihrer Tätigkeit in den Gebieten der orthodoxen Ostkirche Bekehrungsabsichten standen.

5. Die Beziehungen der orthodoxen Kirche zur anglikanischen Kirche hatten von ihrem Beginn an bis heute viele verschiedenartige Gestalten, aber in unserer Zeit sind die freundschaftlichen Bande zwischen diesen beiden Kirchen enger geworden. Sie begannen hauptsächlich seit der Lambethkonferenz von 1888, die sich als erste mit den Beziehungen zur orthodoxen Kirche beschäftigte. Diese Lambethkonferenzen werden von 1867 an bis heute alle 10 Jahre einberufen. An ihnen nehmen Bischöfe des anglikanischen Bekenntnisses aus allen Teilen der Welt teil. Der Lambethpalace ist der Sitz des Erzbischofs von Canterbury, der von den anglikanischen Bischöfen als *primus inter pares* angesehen wird. Die Entscheidungen dieser Konferenzen haben jedoch keinen bindenden, sondern nur einen moralisch verpflichtenden Charakter für die anglikanischen Kirchen. Die orthodoxe und die anglikanische Kirche führen ihre Verwandtschaft auf Theodor von Tarsos, Erzbischof von Canterbury von 669 bis 690 zurück, der zur Verbreitung des Christentums auf den britischen Inseln viel beitrug. Der Patriarch von Alexandria Metrophanes Kritopoulos und der Patriarch von Konstantinopel Cyrill Loukaris arbeiteten tatkräftig daran, die Beziehungen der beiden Kirchen enger zu gestalten. Die Verhandlungen zwischen dem Patriarchen von Jerusalem Chrysanthos und den Bischöfen der Nonjuroren von 1716 bis 1725 bildeten eine Episode ohne große Bedeutung. Denn den Orthodoxen wurde später klar, daß diese Bischöfe (die der britischen Krone den Gehorsamseid verweigert hatten), gar keine Verbindung mit der offiziellen anglikanischen Kirche hatten und eine unbedeutende Minorität bildeten. – Die anglikanische Kirche gründete 1840 den Bischofssitz von Gibraltar, dessen Bischöfe alle anglikanischen Kirchen des Mittelmeergebietes unter ihrer Zuständigkeit hatten. Deshalb war es für sie auch leicht, Beziehungen und Verbindungen mit den orthodoxen Kirchen in diesem Gebiet zu unterhalten. Gleichermäßen wurden Besuche orthodoxer Hierarchen in England zum Anlaß für Besprechungen über die Beziehungen beider Kirchen. So besuchte 1869 der Erzbischof von Syros, Lykourgos Alexandros, England aus Anlaß der Einweihung einer orthodoxen Kirche in Liverpool und besprach mit anglikanischen Theologen die Unterschiede und Übereinstimmungen der beiden Kirchen in Glauben und Leben. Dr. Greighton, der spätere Bischof von London, war 1896 bei der Krönung Nikolaus II. als Abgesandter der Königin Viktoria anwesend. Auch Dr.

Maclagan ging 1897 nach Rußland. Während dieser Besuche wurden Fragen besprochen, die die Beziehungen und die Lehre der beiden Kirchen betrafen. Nach dem Ende des ersten Weltkrieges ging der Erzbischof von Athen, Meletios Metaxakis, 1918 nach England und den Vereinigten Staaten zu einem Besuch der dortigen orthodoxen Gemeinden. Bei dieser Gelegenheit sprach er mit anglikanischen Klerikern und Theologen über die Annäherung beider Kirchen. Nach dem ersten Weltkrieg hatte das oekumenische Patriarchat keine guten Beziehungen zur türkischen Regierung, und die anglikanische Kirche unter der Führung des Erzbischofs von Canterbury R. Davidson kam in jenen schwierigen Augenblicken dem Patriarchat von Konstantinopel zu Hilfe. Zum Ausdruck der Dankbarkeit von Seiten des oekumenischen Patriarchats ging der damalige Verweser des oekumenischen Thrones, der Metropolitan Dorotheos von Prusa, zu einem Besuch nach England. Eine bedeutende Gelegenheit zur Begegnung von orthodoxen und anglikanischen Klerikern bildete die Feier der 1600jährigen Wiederkehr des ersten oekumenischen Konzils von Nicäa im Jahre 325, die 1925 in London stattfand. Zwei Patriarchen, Photios von Alexandrien und Damianos von Jerusalem, waren, in Begleitung von zahlreichen Prälaten und Klerikern bei den verschiedenen Feiern in London anwesend. Während der Feier in der Westminster Abbey wurde von ihnen das nikänische Symbol in griechischer Sprache rezitiert. Im Januar 1920 gab das Patriarchat von Konstantinopel jene berühmte Enzyklika heraus, in der es alle christlichen Kirchen in der Welt ohne Ausnahme einlud, nach dem Beispiel des damals gebildeten Völkerbundes ebenfalls eine Gemeinschaft der Kirchen zum Zweck der Zusammenarbeit der verschiedenen Kirchen in praktischen Fragen und Fragen des allgemeinen Interesses zu gründen. Diese Einrichtung sollte ferner dazu dienen, die Art und Weise der Annäherung der Kirchen und der Aufhebung der zwischen ihnen bestehenden dogmatischen und anderen Unterschiede zu diskutieren. Mit dem Verweser des oekumenischen Thrones, Dorotheos von Prusa, war ein Ausschuß nach London gegangen, bestehend aus dem Metropolitan von Didymoteichos Philaret, dem Professor der Theologischen Schule von Chalki Komnenos und zwei anderen Klerikern, der mit den Anglikanern in einem freundschaftlichen Geiste gegenseitigen Verständnisses die Unterschiede und die Ähnlichkeiten in der Lehre der beiden Kirchen besprach. Während der Lambethkonferenz, die für Ende 1930 einberufen war, befand sich in London eine große orthodoxe Delegation unter dem Vorsitz des damaligen Patriarchen von Alexandria, Meletios Metaxakis, bestehend aus Prälaten und Theologen, die das oekumenische Patriarchat, die Kirchen von Griechenland, Jerusalem, Antiochia, Rumänien, Serbien,

Cyprern, Bulgarien und Polen vertraten. Damals wurden mehrtägige Diskussionen zwischen den orthodoxen und anglikanischen Vertretern über die Unterschiede und Ähnlichkeiten in der Lehre der beiden Kirchen geführt¹¹⁾. Ebenso wurde auch mit gemeinsamer Einwilligung eine gemischte dogmatische Kommission aus Orthodoxen und Anglikanern gebildet, um die Verhandlungen fortzusetzen und eine gemeinsame Verlautbarung über die Punkte, in denen die beiden Kirchen übereinstimmen oder auseinandergehen, vorzubereiten. Tatsächlich beriet diese Kommission aus Anglikanern und Orthodoxen unter dem abwechselnden Vorsitz des Erzbischofs von Thyatra, Germanos, und des Bischofs von Gloucester, Dr. Headlam, vom 15. bis 20. Oktober 1931 und besprach die Fragen der Heiligen Schrift, der heiligen Tradition, der heiligen Sakramente. Sie gab auch eine gemeinsame Verlautbarung heraus, in der die Lehre der beiden Kirchen in diesen Punkten zusammen mit den Unterschieden und Übereinstimmungen dargestellt wird.

Während dieser offiziellen oder inoffiziellen Begegnungen und Besprechungen zwischen den Vertretern der beiden Kirchen herrschte stets gegenseitiges Verständnis und eine lautere Sehnsucht nach Annäherung der Kirchen. Die anglikanische Kirche bewies besonders von Seiten der Oxford-Bewegung¹²⁾ eine starke Neigung für die Rückkehr zu der Überlieferung und Lehre der griechischen Väter und der einen, alten und ungeteilten Kirche. Diese Neigung zeigte sich einerseits in der Abwehr jeden Einflusses von seiten der römischen Kirche, andererseits als Kampf gegen die Herrschaft der extrem protestantischen Tendenzen innerhalb der anglikanischen Kirche (Modernisten, Evangelikale usw.). Andererseits erkennen die Anglikaner, daß die orthodoxe Ostkirche den Glauben, die Lehre und die Überlieferung der einen, alten, ungeteilten Kirche unverändert besitzt und fortsetzt, und daß folglich die Neigung, die die anglikanische Kirche für eine Annäherung und Gemeinschaft mit der orthodoxen Ostkirche zeigt, gut erklärbar ist. Von anglikanischer Seite wurden auch noch andere Bemühungen in dieser Richtung unternommen. Schon 1864 wurde die „Anglican and Eastern Churches Association“ gegründet, die verschiedene Phasen durchlaufen hat und heute noch besteht. Ihr Zweck ist die Förderung des gegenseitigen Kennenlernens, der Annäherung und der Einigung der beiden Kirchen. Die Gesellschaft sorgt für die Verwirklichung ihrer Ziele durch

¹¹⁾ Siehe „The Lambeth Conference 1930“, London, S. 138 ff.

¹²⁾ Siehe meine Studie „Die Oxford-Bewegung“ in der Zeitschrift „Gregorios Palamas“ (griech.), September–November 1953.

die jährlich oder in größeren Abständen stattfindenden Begegnungen von Anglikanern und Orthodoxen, durch die Veröffentlichung geeigneter Schriften und durch die Herausgabe einer Zeitschrift, „The Christian East“, die heute den Namen „Eastern Churches Newsletter“ trägt. Durch sie dient sie den Problemen der Beziehungen der beiden Kirchen und diskutiert sie. Zu demselben Zweck wurde durch russische Emigranten und Anglikaner eine andere ähnliche Organisation gegründet, die „Alban's and St. Sergius Fellowship“, die ebenfalls eine Zeitschrift, „Sobornost“, herausgibt. Im allgemeinen haben die russischen Emigranten in Deutschland, Frankreich, England und Amerika durch ihre Tätigkeit und durch ihre Veröffentlichungen viel dazu beigetragen, daß die Außenstehenden die Schätze der orthodoxen Ostkirche kennenlernen. Als bedeutende Zentren des Kontaktes der Orthodoxen und des Westens haben sich auch das bekannte russische Institut des hl. Sergios in Paris und das des Hl. Wladimir in den Vereinigten Staaten erwiesen. Deren russische Theologieprofessoren wie Berdjajew, Boulgakoff, Florowsky, Bischof Kassian, Losski, Arseniew, Sheman, Kartaschow, Zernov, Zander und andere haben durch ihre Veröffentlichungen und durch ihre Diskussionen auf verschiedenen Zusammenkünften mit Protestanten und römischen Katholiken die orthodoxen Ansichten zu allen Themen dargelegt, vorwiegend allerdings von russischer Sicht aus.

Diese Diskussionen endeten gewiß nicht mit der Übereinstimmung der beiden Kirchen über die sie trennenden fundamentalen dogmatischen Fragen. Es wurde jedoch im allgemeinen eine Übereinstimmung der Lehre in den Fragen der Quellen des Glaubens, also der Heiligen Schrift und der heiligen Tradition, ebenso aber auch bei den Themen des Glaubensbekenntnisses und der Sakramente der Taufe und der heiligen Eucharistie festgestellt. Große Schwierigkeiten bereitet der orthodoxen Kirche noch die Tatsache, daß die anglikanische Kirche als Bekenntnis, das ihren Glauben ausdrückt, die „39 Artikel“ des Glaubens behält, die voller eindeutiger Lehrstücke sind, die den entsprechenden Lehren der Orthodoxie radikal entgegengesetzt sind. Diese 39 Artikel, die 1562 zur Angleichung der Unterschiede innerhalb der anglikanischen Kirche angenommen und vom englischen Parlament bestätigt wurden, werden vor der Priesterweihe von jedem Priester in England – nicht außerhalb der britischen Inseln – als Glaubensbekenntnis anerkannt. Es ist wahr, daß die Anglikaner im Verlauf ihrer Diskussionen mit den Orthodoxen bestätigten, daß die 39 Artikel eine zweitrangige Stellung einnehmen und im Geist und in Übereinstimmung mit dem Book of Common Prayer ausgelegt werden müssen, das für sie eine wichtigere Stellung in den Glaubensfragen der anglikanischen Kirche

einnimmt¹³⁾. Nichtsdestoweniger kann kein Anglikaner die 39 Artikel, die auch vom Parlament bestätigt worden sind, leichtin übersehen, von den Konservativen abgesehen, d. h. von denen, die zur Partei der Anglikatholiken gehören. Abgesehen von den 39 Artikeln bringt auch der für die Anglikaner eigenartige Begriff der „comprehensiveness“ die Orthodoxen während ihrer Diskussionen mit den Anglikanern in große Bewegungslosigkeit. Die Anglikaner nehmen an und erlauben es, daß es innerhalb ihrer Kirche eine Vielheit von Lehren und Ansichten gibt. Sie charakterisieren diese gegensätzlichen und unvereinbaren Lehren als „schools of thought“, als verschiedene Schulen. Aber die Unterschiede der Auffassung erstrecken sich auch auf grundlegende Glaubenssätze, und keiner kirchlichen Stelle wird das Recht zugestanden, eine bestimmte Ansicht als verpflichtend aufzuerlegen. Deshalb duldet die anglikanische Kirche alle innerhalb ihres Bereiches – sie nennt das *comprehensiveness*, daß sie Gläubige verschiedener Überzeugungen aufnimmt –, in der Hoffnung, daß es mit der Zeit durch Forschungen und Studien zu einer Angleichung der Lehre kommen werde. Wie wir schon sagten, haben auch die Entscheidungen der Lambethkonferenzen, bei denen alle anglikanischen Kirchen der Welt durch ihre Bischöfe vertreten sind, keinen verpflichtenden Charakter für die Anglikaner. Es gibt keine kirchliche Stelle, die autoritativ eine Entscheidung treffen könnte. Wie werden aber infolgedessen die Anglikaner, die mit den Orthodoxen diskutieren, die gemeinsam angenommenen Entscheidungen über die besprochenen bzw. aufgehobenen dogmatischen Unterschiede zwischen den beiden Kirchen ihren Gläubigen und der ganzen anglikanischen Kirche auferlegen können? Es haben jedoch die aus diesen Berührungen entwickelten freundschaftlichen Beziehungen und die ständig wachsende gegenseitige Kenntnis schon dazu geführt, daß von beiden Bekenntnissen zugestimmt wurde, daß in Gegenden, in denen es keine anglikanischen bzw. orthodoxen Priester gibt, die Toten von einem Priester des anderen Bekenntnisses eingesegnet werden. Darüberhinaus ist von einigen autokephalen orthodoxen Kirchen die Gültigkeit der anglikanischen Weihen anerkannt worden, nämlich vom Patriarchat von Konstantinopel 1922, vom Patriarchat von Jerusalem und von der Kirche von Cypern 1923, vom Patriarchat von Alexandria 1930 und vom Patriarchat von Rumänien 1936. Die

¹³⁾ Siehe *Joh. Karmiris*, „Orthodoxie und Protestantismus“, Bd. I, S. 363 (griech.). Ebenso: „Report of the Conference between Delegates of the Church of Rumania and the Church of England, June 1935“, in dem Buch von G. K. A. Bell: „Documents on Christian unity III, s. 43–48. Ebenso: *Chrysostomos Papadopoulos*: „Die 39 Artikel der anglikanischen Kirche“ (griech.). In der Zeitschrift *Θεολογία* I (1923) S. 228–231.

Kirche Griechenlands entschied nach einer entsprechenden einstimmigen EntschlieÙung der theologischen Fakultät von Athen: „genaugenommen erkennt die orthodoxe Kirche nur die von ihr vollzogenen Sakramente als gültig an; in speziellen Fällen kann jedoch die Kirche, wenn sie es als geziemend und zweckvoll ansehen will, nach einer sorgfältigen Erforschung der besonderen Umstände die Weihe eines zur Orthodoxie kommenden Anglikaners *κατ' οἰκονομίαν* anerkennen“¹⁴⁾. Zum Abschluß bemerken wir noch, daß das oekumenische Patriarchat von Konstantinopel zur Entwicklung der guten Beziehungen und der Zusammenarbeit der beiden Kirchen 1922 den Erzbischof von Thyatira, Germanos, zum Metropolit der orthodoxen Gemeinden in Westeuropa bestimmte und zu seinem Apokrisiarios beim Primas der anglikanischen Kirche mit ständigem Sitz in London. Von dieser Stelle aus wirkte der unvergeßliche Erzbischof Germanos für die Verstärkung der freundschaftlichen Bande zwischen den beiden Kirchen. Diese Stelle wurde auch nach seinem Tode, der 1951 erfolgte, aufrechterhalten, und der Erzbischof von Thyatira, Athenagoras, zu seinem Nachfolger bestimmt.

6. Die Stellung der orthodoxen Ostkirche innerhalb der heutigen oekumenischen Bewegung, die die Zusammenarbeit und endliche Einigung der getrennten Kirchen Christi verfolgt, ist schon in ihren oben dargestellten Bemühungen zu einer Annäherung und Verständigung mit der römisch-katholischen Kirche, mit den Altkatholiken, mit den Anglikanern und mit den anderen protestantischen Kirchen beschrieben worden. Diese kurz dargestellte Wirksamkeit zeigt das Interesse der orthodoxen Ostkirche an der Aufhebung der Schismen und Trennungen. Diese Trennungen und Schismen widerstreben nach dem tiefen Glauben der Orthodoxen der Natur und Mission der christlichen Kirche. Da der Vater aller Einer ist, Einer der Heiland der Welt, Einer der die Menschen heiligende und erleuchtende Heilige Geist, einer auch der einmal überlieferte Glaube, muß notwendig auch die Kirche, die der Leib Christi ist, und die Gegenwart Christi, und die sein Erlösungswerk in der Welt fortsetzt, eine sein. Wenn es möglich wäre, daß es viele Christus gibt, oder daß Christus geteilt ist, dann wäre es auch möglich, daß es viele Kirchen gibt, die wahrhaftig und ihres Namens wert wären. Die bestehende Trennung der Kirche in viele Kirchen hindert aber auch ihre Arbeit in der Welt, da es unmöglich ist, daß sie Glauben, Liebe und Frieden verkündigen, während sie selbst sich zerreißen und durch Trennungen und Schismen zerstückelt sind. Deshalb hat auch die Notwendigkeit einer endlichen Einigung der Kirche und die Sehnsucht danach die Herzen aller frommen Christen

¹⁴⁾ Siehe bei *Joh. Karmiris*, a. a. O. S. 1035.

ergriffen, besonders nach dem ersten Weltkrieg, als sie sahen, daß die Völker der Welt den Völkerbund konstituierten, der nach dem zweiten Weltkrieg durch die Organisation der Vereinten Nationen ersetzt wurde. Wenn alle Völker der Erde, auch die nichtchristlichen, zu ihrer Einigung bewegt wurden, durften da die christlichen Kirchen untätig bleiben? Die ständig für die Einheit und Liebe unter den Kirchen betende und kämpfende orthodoxe Kirche ergriff die Initiative für diese heilige Sache, obwohl sie unter dem türkischen Joch verblieben war und unter weitaus schwierigeren Verhältnissen als alle anderen Kirchen lebte¹⁵⁾. Der Patriarch von Konstantinopel, Joakim II., einer der bedeutendsten Patriarchen der gegenwärtigen orthodoxen Kirche, sandte schon 1902 eine Enzyklika an die anderen autokephalen orthodoxen Kirchen, worin er sie aufforderte, sich über die Beziehungen und Berührungen mit den andersgläubigen Kirchen zu äußern. In dieser Enzyklika wird betont, daß die Einigung unserer Kirche mit der römisch-katholischen Kirche und mit den Protestanten der Gegenstand ständiger Gebete und ständigen Flehens unserer Kirche sei und eine innerliche und fromme Sehnsucht eines jeden Christen, der an die evangelische Lehre von der Einheit glaube¹⁶⁾. Nach dem Ende des ersten Weltkrieges griff wiederum das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, bewegt von dem Geschehen der Gründung des Völkerbundes, das Problem der Verständigung und Zusammenarbeit der Kirchen Christi auf. Der damalige Metropolit von Prusa, Dorotheos, Verweser des oekumenischen Thrones, machte während der ersten Synode vom 10. Januar 1919 den Vorschlag, die hochbedeutsame Ankündigung zum Studium der Frage der Annäherung und Einigung der verschiedenen christlichen Bekenntnisse solle von der großen östlichen Kirche von Konstantinopel ausgehen. Und tatsächlich richtete das oekumenische Patriarchat im Januar 1920 seine historische Botschaft an alle Kirchen, in der es die Bildung einer Gemeinschaft der Kirchen vorschlug. Zu Beginn dieser Enzyklika wird mit Recht betont: „Die Annäherung der verschiedenen christlichen Kirchen und ihre Gemeinschaft wird durch die zwischen ihnen bestehenden dogmatischen Unterschiede nicht ausgeschlossen, ja eine solche Annäherung ist sogar wünschenswert und notwendig und in

¹⁵⁾ Siehe den Artikel „L'Église Orthodoxe et le mouvement oecuménique“ in der Zeitschrift „Istina“ 1955 Nr. 1 S. 54 ff., von M. J. Le Guillou, der sehr objektiv die Initiativen der orthodoxen Ostkirche für die Zusammenarbeit und Verständigung der Kirchen darlegt und sie entsprechend würdigt.

¹⁶⁾ Der Text der Enzyklika des oekumenischen Patriarchen an alle autokephalen orthodoxen Kirchen vom 12. Januar 1902 steht in dem offiziellen Organ des oekumenischen Patriarchats „Εκκλησιαστική Ἀλήθεια“ unter dem 4. April 1903.

vieler Hinsicht für das wohlverstandene Interesse einer jeden Kirche und des ganzen christlichen Leibes nützlich wie auch zur Vorbereitung und Erleichterung einer vollen und gesegneten Einigung mit Gott.“ In derselben Enzyklika werden auch Mittel aufgezählt, durch die dieser heilige Zweck der Zusammenarbeit, der Annäherung und der endlichen Einigung der Kirchen auf der Welt verwirklicht werden könnte, und zwar 1. der Austausch brüderlicher Briefe an den großen Festtagen des Kirchenjahres und bei anderen außergewöhnlichen Anlässen, 2. die Annahme eines einzigen Kalenders für die gleichzeitige Feier der großen kirchlichen Festtage durch alle christlichen Kirchen, 3. eine engere Verbindung der jeweiligen Vertreter der verschiedenen Kirchen, 4. der Verkehr der theologischen Fakultäten und der Vertreter der theologischen Wissenschaft, ferner der Austausch der in jeder Kirche herausgegebenen kirchlichen Zeitschriften und Publikationen, 5. die Entsendung von Studenten zu Studienzwecken an die Fakultäten der anderen Kirche, 6. die Bildung gesamtchristlicher Versammlungen zur Erforschung von Fragen eines für alle Kirchen gemeinsamen Interesses, 7. die leidenschaftslose und historische Erforschung der dogmatischen Unterschiede durch die theologischen Fakultäten und in den Veröffentlichungen, 8. die gegenseitige Achtung der in den verschiedenen Kirchen geübten Sitten und Bräuche, 9. die beiderseitige Bereitstellung von Hauskapellen und Begräbnisstätten für die Einsegnung und das Begräbnis der im Ausland gestorbenen Anhänger der anderen Bekenntnisse, 10. die Ordnung der Frage der gemischten Ehen zwischen den verschiedenen Bekenntnissen, 11. schließlich die wohlwollende gegenseitige Unterstützung der Kirchen bei den Werken der religiösen Stärkung, der Philanthropie auch an den Fernerstehenden¹⁷⁾. Diese Enzyklika fand bei allen Kirchen eine enthusiastische Aufnahme und trug sehr viel zum Beginn der heutigen ökumenischen Bewegung bei.

In Übereinstimmung mit den in dem Rundschreiben dargelegten allgemeinen Prinzipien nahm und nimmt die orthodoxe Kirche seither an der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung teil und entsendet Vertreter zu den verschiedenen christlichen Konferenzen der nach dem ersten Weltkrieg konstituierten zwei großen christlichen Bewegungen bzw. Organisationen, nämlich „Glaube und Kirchenverfassung“ (Faith and Order) und „Leben und Werk“ (Life and Work). Die erste Organisation hatte die Erarbeitung der dogmatischen Unterschiede zwischen den

¹⁷⁾ Der Text bei *Joh. Karmiris* „Die dogmatischen und symbolischen Dokumente der orthodox-katholischen Kirche“, Bd. II, S. 957. Englischer Text in dem genannten Buch des Bischofs *Bell* „Documents on Christian unity III, S. 44-48.

Kirchen zur Aufgabe und kämpfte darum, durch eine objektive Erforschung und Diskussion dieser Unterschiede die gegenseitigen Anschauungen einander anzunähern und schließlich die noch bestehenden dogmatischen Unterschiede, die heute noch immer eine Spaltung in viele Kirchen bewirken, endgültig zu beseitigen. Die zweite Organisation befaßte sich mit Themen des praktischen Christentums, d. h. den kirchlichen, sozialen, ökonomischen, politischen und internationalen Problemen, um sie nach christlichen Prinzipien zu lösen und jeder gegenwärtigen Krise in den Beziehungen der Völker gemeinsam entgegenzutreten. Die erste allchristliche Konferenz der Bewegung „Life and Work“ versammelte sich vom 19. bis 30. August 1925 in Stockholm. An ihr nahm eine orthodoxe Delegation der Kirchen von Konstantinopel, Alexandria, Jerusalem, Cypern, Griechenland, Rumänien, Jugoslawien und Bulgarien unter dem Vorsitz des Patriarchen von Alexandria, Photios, teil. Zum erstenmal saßen orthodoxe Vertreter mit Vertretern der Anglikaner, Protestanten und Altkatholiken zusammen. Das war ein bedeutendes Ereignis in der Geschichte der Kirche. Die zweite internationale Konferenz von „Life and Work“ kam vom 12. bis 26. Juli 1937 in Oxford zusammen. Auch an ihr nahm eine große orthodoxe Delegation teil. Wichtiger war die Teilnahme der orthodoxen Kirche an den Konferenzen des Ausschusses für „Glauben und Kirchenverfassung“ (Faith and Order), weil auf ihnen dogmatische Fragen besprochen wurden. Über diese dogmatischen Fragen läßt die orthodoxe Kirche, wenn sie einmal ihre Lehre dargelegt hat, keine Diskussionen zu, d. h. über schon definierte und überlieferte Dinge, es sei denn „zur Bestätigung dafür, daß sie richtig definiert haben, wie sie definiert haben“¹⁸⁾. Die erste Konferenz dieses Ausschusses, die in Genf vom 12. bis 20. August 1920 stattfand, bereitete die Themen und die Arbeiten der ersten allchristlichen Konferenz in Lausanne vom 3. bis 21. August 1927 vor. Sowohl in Genf wie auch in Lausanne nahm eine vielköpfige orthodoxe Delegation teil. An der ersten Konferenz von „Glaube und Kirchenverfassung“ (Faith and Order) nahmen orthodoxe Delegationen der Kirchen von Konstantinopel, Alexandria, Jerusalem, Rußland, Cypern, Griechenland, Serbien, Rumänien, Bulgarien und Polen teil. Die Konferenz hatte zahlreiche und vielseitige Themen: 1. Aufruf zur Einigung, 2. Botschaft der Kirche an die Welt, 3. über die Natur der Kirche, 4. über ein allgemeines Bekenntnis der Kirche, 5. das Priesteramt der Kirche, 6. die Sakramente, 7. die Einheit der christlichen Kirchen. Die Diskussionen darüber fanden in den

¹⁸⁾ Siehe „*Εκκλησία*“ Nr. 5, S. 344 (1927), Bekanntmachung der orthodoxen Delegation in Lausanne.

Ausschüssen statt, die den Gang der Verhandlungen in Gestalt von Berichten der Vollversammlung der Konferenz zur endgültigen Formulierung und Entscheidung vorlegten. Diese Berichte wurden dann an die verschiedenen Kirchen als Studienmaterial gesandt. Die Diskussionen zeigten die großen Unterschiede in der Lehre zwischen der orthodoxen Kirche und den Protestanten und darüber hinaus noch zahlreiche Unterschiede zwischen den unzähligen Denominationen und Schöbblingen des Protestantismus. Korrekterweise wurden die Entscheidungen und Berichte der Konferenz über die diskutierten dogmatischen Fragen von den orthodoxen Vertretern nicht nur darum nicht mitunterschrieben, weil sie mit orthodoxer Lehre und Glauben unvereinbar waren, sondern auch weil die Aufstellung der Berichte für gewöhnlich durch ein Kompromiß gegensätzlicher Ansichten und Meinungen vor sich ging, sowie auf Grund von Formulierungen, die die Unterschiede verhüllten. Die vorhandene Übereinstimmung war daher äußerlich und stützte sich nur auf den Buchstaben und die wörtliche Formulierung. Die orthodoxe Delegation legte eine getrennte Erklärung¹⁹⁾ vor, in der sie unter anderem betonte: „Jede Einigung muß auf dem gemeinsamen Glauben und Bekenntnis der alten und ungetrennten Kirche der sieben oekumenischen Konzile und der ersten acht Jahrhunderte gegründet sein“ und: „Wo die Vollständigkeit des Glaubens fehlt, dort kann es auch keine Sakramentsgemeinschaft geben.“ Ähnlich bemerken die orthodoxen Vertreter in ihrer Erklärung, daß „sie mit großer Befriedigung jede einer allgemeinen Einigung vorausgehende Teileinigung der Kirchen nach den formulierten allgemeinen Prinzipien sähen, weil die orthodoxe Kirche sich mit einer solchen in einem gemeinsamen Bekenntnis geeinten Kirche zum passenden Zeitpunkt leichter verständigen könne.“ Die Erklärung der orthodoxen Delegation fand den größten und besten Widerhall bei den Konferenzteilnehmern und wurde auch von den Altkatholiken und vielen Anglikanern angenommen²⁰⁾. Da auf diesen Konferenzen fast immer dieselben Vertreter der verschiedenen Kirchen sich begegneten und auch ihre Arbeit im wesentlichen ungefähr die gleiche war, d. h. die Zusammenarbeit und Einigung der Kirchen, wurde in Edinburgh und Oxford die Konstituierung einer „Gemeinschaft der Kirchen“ bzw. eines

¹⁹⁾ Siehe diese in „*Εκκλησία*“ Heft 5 (1927), S. 288–289, und in deutscher Übersetzung in „*Internationale Kirchliche Zeitschrift*“ 17 (1927), S. 209–213.

²⁰⁾ Die zweite gesamtchristliche Konferenz von „*Faith and Order*“ kam 1937 in Edinburgh zusammen (3. bis 18. August); an ihr nahmen über 400 Vertreter der Orthodoxen, Altkatholiken, Anglikaner und der übrigen Protestanten teil. Es wurden folgende Themen besprochen: die göttliche Gnade, die Kirche, die Heilige Schrift, die Sakramente und die Einheit der Kirche.

„Weltrates der Kirchen“ (World Council of Churches) mit dem Zweck der Abstimmung aller Tätigkeiten und Besterbungen der oekumenischen Bewegung beschlossen. Auf Grund einer entsprechenden EntschlieÙung der Konferenzen von Edinburgh und Oxford wurde ein Ausschuß eingesetzt, der in Utrecht zusammenkam, und einen Plan zur Errichtung des Weltrates der Kirchen vorbereitete. Dieser Plan wurde an die verschiedenen Kirchen zum Studium gesandt, zusammen mit einer Einladung an alle jene Kirchen, die Gründungs- und ständige Mitglieder des Weltrates der Kirchen werden wollten²¹⁾. Zu einigen autokephalen orthodoxen Kirchen wurde auch ein besonderer Ausschuß unter Leitung des Bischofs von Worcester und des Generalsekretärs des Rates der Anglikaner für Auswärtige Angelegenheiten, Waddams, entsandt, um eine offizielle Einladung zu überbringen und den Zweck und die Natur des zu errichtenden Weltrates der Kirchen darzulegen. Dieser Ausschuß besuchte auch die Kirche Griechenlands. Von den orthodoxen Kirchen erklärten sich die Kirchen von Konstantinopel, Alexandria, Jerusalem, Antiochia, Griechenland und Cypem bereit, an dem Weltrat der Kirchen und an der Konferenz von Amsterdam teilzunehmen. Zur Konferenz von Amsterdam konnten jedoch nur die Kirchen von Konstantinopel und Griechenland Vertreter entsenden. Die orthodoxen Kirchen hinter dem eisernen Vorhang konnten wegen der bei ihnen herrschenden Unfreiheit keine Vertreter schicken. Die theologische Fakultät von Belgrad entsandte einen ihrer Professoren als Beobachter. Der russische Patriarch Alexios rechtfertigte seine Weigerung mit der Behauptung, die Konferenz des Weltrates der Kirchen in Amsterdam verfolge „politische und soziale Absichten“. Jedoch äußerte er das Interesse der russischen Kirche für die oekumenische Bewegung und ihren Wunsch, über die Arbeiten der ersten Konferenz des Weltrates auf dem Laufenden gehalten zu werden. Die römisch-katholische Kirche erlaubte den Katholiken nicht, an der ersten Konferenz des Weltrates der Kirchen in Amsterdam, wenn auch nur als Beobachter teilzunehmen, es sei denn mit entsprechender Erlaubnis der vorgesetzten kirchlichen Behörden. Entsprechend der auf der Konferenz in Amsterdam beschlossenen Verfassung des Weltkirchenrates entsenden die Mitgliedskirchen ihre Vertreter in die alle 6 Jahre stattfindenden Vollversammlungen, die nicht mehr als 450 Teilnehmer umfassen. Die orthodoxen Kirchen werden bei diesen internationalen Konferenzen durch 85 Vertreter repräsentiert. Die Organe des Weltkirchenrates sind der Zentralausschuß, der aus 90 Vertretern besteht und einmal im Jahr zusammenkommt, der Exekutivausschuß, der aus 12 Vertretern besteht, und ver-

²¹⁾ Siehe „Documents of the W. C. C.“ Seite 11, 1948.

schiedene andere Ausschüsse, die sich mit speziellen Themen befassen, wie die Studienkommission, die Kommission für soziale Fragen, für internationale Beziehungen, für Evangelisation, für die Laien in der Kirche usw. Im Zentralausschuß sind 13 orthodoxe Vertreter, im Exekutivausschuß ist einer, ebenso befindet sich auch in allen anderen Ausschüssen ein orthodoxes Mitglied. Die Hauptthemen der ersten Konferenz des Weltkirchenrates waren: die Ratifikation der von einem vorläufigen Ausschuß fertiggestellten Verfassung des Weltrates der Kirchen (World Council of Churches, Conseil Oecuménique des Eglises, Oekumenischer Rat der Kirchen sind die offiziellen Bezeichnungen des Weltrates) und zweitens die Diskussion über das Thema „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan“. Es war in vier Unterthemen gegliedert: 1. die universale Kirche in Gottes Heilsplan; 2. Das Zeugnis der Kirche in Gottes Heilsplan; 3. Die Kirche und die Unordnung der Gesellschaft; 4. Die Kirche und die internationale Unordnung. An allen Diskussionen über diese Themen durch die Ausschüsse und durch die Vollversammlung nahmen die orthodoxen Vertreter teil und legten die orthodoxe Ansicht über jedes der Themen deutlich dar²²⁾. Die zweite Konferenz des Weltkirchenrates fand in Evanston vom 15. bis 31. August 1954 nach einer sechsjährigen Vorbereitung durch die verschiedenen Ausschüsse statt, an denen alljährlich auch die orthodoxen Vertreter teilgenommen hatten. Auch zu dieser 2. Konferenz des Weltkirchenrates sandte die römisch-katholische Kirche keine Beobachter. Der Kardinal von Chicago verbot trotz der wohlwollenden Stellung der offiziellen römisch-katholischen Kirche gegenüber der oekumenischen Bewegung²³⁾ katholischen Vertretern sogar den Besuch von Evanston, dem Tagungsort der Konferenz. Ungefähr 30 Vertreter der Orthodoxie waren auf dieser Konferenz anwesend. Die Zahl der offiziellen Vertreter der Gliedkirchen belief sich auf 502. Zusammen mit den „ordentlichen Besuchern“, den Beratern, den Jugendvertretern und den Beobachtern waren auf dieser Konferenz 1298 Personen anwesend. Das Hauptthema dieser 2. Vollversammlung war „Christus, die Hoffnung der Welt“. Außer dem Hauptthema wurden auch folgende Nebenthemen besprochen: 1. Unsere Einheit in

²²⁾ Siehe die ausführliche Darlegung der Arbeiten der ersten Konferenz des Weltkirchenrates in meiner Studie „Die erste Konferenz der Gemeinschaft der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948“, Thessaloniki 1948 (griech.).

²³⁾ Siehe unsere Arbeit „Die Vereinigung der Kirchen – die Weisungen des Vatikans an die örtlichen Kirchenbehörden über die oekumenische Bewegung (de motione oecumenica) aus orthodoxer Sicht beurteilt.“ Thessaloniki 1950 (griech.).

Christus und unsere Aufspaltung in Kirchen; 2. Die missionarische Tätigkeit der Kirche gegenüber den Außenstehenden; 3. Die verantwortliche Gesellschaft innerhalb des internationalen Rahmens; 4. Die Kirche und die stammesmäßigen und nationalen Zwistigkeiten in der Welt. 5. Der Christ und seine Berufung. Um auch die fremden Kirchen und Theologen über die Stellung unserer Kirche in der oekumenischen Bewegung auf dem laufenden zu halten, veröffentlichte der Unterzeichnete einen Artikel unter dem Inhalt „The orthodox Church at Evanston“ in der Zeitschrift „The Christian Century“ vom 18. November 1953. Dieser Artikel erschien deutsch unter dem Titel „Die orthodoxe Kirche in Evanston“ in der in Oldenburg erscheinenden Zeitschrift „Die Junge Kirche“ am 16. Januar 1954. Johannes Karmiris veröffentlichte die Abhandlung „The Orthodox Catholic Church and her relations with other Churches and with the World Council of Churches“ (1949) und Hamilcar Alivisatos die Abhandlung „Über die Natur der Kirche“. Die Orthodoxen nahmen an allen Ausschüssen teil und sprachen auch vor der Vollversammlung der Konferenz. Der Unterzeichnete sprach vor ungefähr 490 ordentlichen Delegierten über das Thema „Unsere Einheit im Licht unseres gemeinsamen Erbes“. Trotzdem hielt man es für vernünftig und zweckmäßig, eine getrennte Erklärung über das Hauptthema „Christus die Hoffnung der Welt“ zu verfassen, da die zum Hauptthema verfaßte Erklärung zahlreiche Punkte aufwies, die wir Orthodoxen nicht annehmen konnten. Ferner gaben die Orthodoxen eine getrennte Erklärung über das in besonderer Weise dogmatische Thema „Unsere Einheit in Christus und unsere Trennung als Kirchen“ heraus. Diese beiden getrennten Erklärungen der orthodoxen Delegation wurden auf Sitzungen der Vollversammlung von dem Erzbischof von Amerika Michael verlesen und fanden größten Widerhall bei allen, besonders bei den konservativen Protestanten, also bei den Anglikanern und den Vertretern episkopaler Kirchen²⁴). Entsprechend dem beschlossenen Verfahren wurden die Resultate und die Berichte der Ausschüsse und der Vollversammlung der Konferenz an die Gliedkirchen zum Studium gesandt. Die Konferenz wählte das Präsidium des Weltkirchenrates, die Mitglieder des Zentral- und des Exekutivausschusses und der anderen Ausschüsse, wobei für alle diese Ausschüsse, das Präsidium und den Exekutivausschuß eine entsprechende Zahl von orthodoxen Vertretern bestimmt wurden. Diese Ausschüsse, die in verschiedenen Orten einmal

²⁴) Siehe die ausführliche Darlegung der Arbeiten der 2. Konferenz in unserem Werk „Die 2. Konferenz des Weltkirchenrates in Evanston U.S.A. vom 15. bis 31. August 1954“, Thessaloniki 1955 (griech.).