

8° 7 68 - 28 / 3

1/13

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS

Heft 1:

Totju Koev , Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit auf der Basis des nikaino-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses	5
G. Limouris , The sanctifying grace of the Holy Spirit according to St John Chrysostom	23
Th. Nikolaou , Gottesdienst als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft	35
K. Nikolakopoulos , Die byzantinische Musik als Grundbestandteil des orthodoxen Kultus	49
D. Savramis , Die kultursoziologische Bedeutung des byzantinischen Mönchtums	57
Th. J. Panagopoulos , Der Rechtsstatus des Heiligen Berges Athos nach der griechischen Verfassung, dem Europarecht und dem Völkerrecht	65
H. Pitters , Begegnung zwischen Reformation und Ostkirche in Siebenbürgen. Einige Betrachtungen zur Veröffentlichung zweier Lehrgedichte des Gregor von Nazianz durch Valentin Wagner in Kronstadt, 1555	73
G. Metallinos , Das Problem der deutschen Einflüsse auf die griechische akademische Theologie in der Gründungsphase der Athener Universität	83

DOKUMENTE

<i>Ökumenisches Patriarchat (Hg.)</i> , Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen, aus d. Engl. u. Gr. übers. v. R. Sbeghen u. K. Savvidis	93
--	----

REZENSIONEN

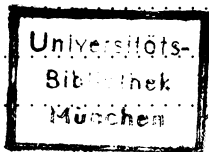
<i>Ion Bria</i> , Credinta pe care o marturisirim. (= Der Glaube, den wir bekennen) (M. Basarab) — <i>Peter Hauptmann — Gerd Stricker (Hgg.)</i> , Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860—1980) (G. Seide) — <i>Thomas Meyer (Hg.)</i> , Tausend Jahre christliches Rußland (P. Härtel) — <i>Herbert Frohnhofen</i> , Apatheia Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos, (Th. Nikolaou) — <i>Georgios Gemistos Plethon</i> , Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355—1452), übers. u. erläut. v. <i>Wilhelm Blum</i> (Th. Nikolaou) — <i>Boris Bobrinskoy</i> , Le Mystère de la Trinité (R. C. Miron) — <i>Georg Tsakalidis</i> , Der Religionsunterricht in Griechenland (K. Savvidis)	103
---	-----

CHRONIK	123
-------------------	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	130
---------------------------------	-----

AUTOREN	132
-------------------	-----

ABKÜRZUNGEN	133
-----------------------	-----



P 5233

Heft 2:

Geleitwort	139
Friedrich Wetter , Der offizielle orthodox-katholische Dialog	141
Stylianos Harkianakis , Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche	149
Georgios Galitis , Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen	165
Ernst Chr. Suttner , Die in München, Bari und Valamo verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen der gemischten Kommission für den orthodox-katholischen theologischen Dialog	177
Augoustinos Labardakis , Die Beziehungen zwischen der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz aus orthodoxer Sicht	189
Franz Eder , Orthodoxe Christen und Römische Katholiken in dem <i>einen</i> Haus Bundesrepublik Deutschland	197
Theodor Nikolaou , Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze	201

DOKUMENTE

<i>A. Internationale Gemischte Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche</i>	218
Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982)	219
Glaube, Sakrament und Einheit der Kirche (Bari 1987)	229
Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes (Valamo 1988)	241
<i>B. Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche von Deutschland:</i>	251
Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft (Würzburg 1989)	251

REZENSIONEN

Serge Boulgakov, L'Echelle de Jacob (**M. Basarab**) — *Georg Galitis*, *Georg Mantzaridis*, *Paul Wiertz*: Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie.

mit einem Nachwort von *Werner O. Feißt*. Illustrationen von *Käthi Mantzaridou* (**K. Nikolakopoulos**) — *Bistumskommission für Ökumenische Fragen, Münster* (Hg.), Die Eucharistie im Gespräch mit Konfessionen. Ein Beitrag zur Rezeption des Dokuments "Taufe, Eucharistie und Amt" (**A. Basdekis**) — *Paul Evdokimov*, Die Frau und das Heil der Welt (**W. Klein**) — *Antonio Orbe*, Introducción a la teología de los siglos II y III (**W. Overbeck**) — *Günther Spitzing*, Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens (**Th. Nikolaou**) 267

CHRONIK	281
EINGESANDTE SCHRIFTEN	291
AUTOREN	293
ABKÜRZUNGEN	293

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

3. Jahrgang

1989

Heft 1

ORTHODOXES FORUM

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Kyriakos Savvidis

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
»Orthodoxes Forum«
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstraße 29
D-8000 München 22

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden; sie werden der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 36,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 20,— DM.

Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

© 1989 by EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, D-8917 St. Ottilien

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-8917 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

INHALTSVERZEICHNIS

Totju Koev , Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit auf der Basis des nikaino-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses	5
G. Limouris , The sanctifying grace of the Holy Spirit according to St John Chrysostom	23
Th. Nikolaou , Gottesdienst als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft	35
K. Nikolakopoulos , Die byzantinische Musik als Grundbestandteil des orthodoxen Kultus	49
D. Savramis , Die kultursoziologische Bedeutung des byzantinischen Mönchtums	57
Th. J. Panagopoulos , Der Rechtsstatus des Heiligen Berges Athos nach der griechischen Verfassung, dem Europarecht und dem Völkerrecht	65
H. Pitters , Begegnung zwischen Reformation und Ostkirche in Siebenbürgen. Einige Betrachtungen zur Veröffentlichung zweier Lehrgedichte des Gregor von Nazianz durch Valentin Wagner in Kronstadt, 1555	73
G. Metallinos , Das Problem der deutschen Einflüsse auf die griechische akademische Theologie in der Gründungsphase der Athener Universität	83

DOKUMENTE

<i>Ökumenisches Patriarchat (Hg.)</i> , Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen, aus d. Engl. u. Gr. übers. v. R. Sbeghen u. K. Savvidis	93
---	----

REZENSIONEN

<i>Ion Bria</i> , Credinta pe care o marturisim. (= Der Glaube, den wir bekennen) (M. Basarab) — <i>Peter Hauptmann</i> — <i>Gerd Stricker (Hgg.)</i> , Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860—1980) (G. Seide) — <i>Thomas Meyer (Hg.)</i> , Tausend Jahre christliches Rußland (P. Härtel) — <i>Herbert Frohnhofen</i> , Apatheia Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos, (Th. Nikolaou) — <i>Georgios Gemistos Plethon</i> , Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355—1452), übers. u. erläut. v. <i>Wilhelm Blum</i> (Th. Nikolaou) — <i>Boris Bobrinskoy</i> , Le Mystère de la Trinité (R. C. Miron) — <i>Georg Tsakalidis</i> , Der Religionsunterricht in Griechenland (K. Savvidis)	103
--	-----

CHRONIK	123
EINGESANDTE SCHRIFTEN	130
AUTOREN	132
ABKÜRZUNGEN	133

Gottesdienst als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft

von Theodor Nikolaou, München

Wenn Religion nach einer allgemeinen, jedoch ziemlich zutreffenden Definition »Begegnung mit dem Heiligen« ist, so bezeichnet der Begriff »Kult« (lat. colere = pflegen, verehren, anbeten) alle jene Gegebenheiten, welche zu dieser Begegnung führen bzw. diese Begegnung begleiten. Der Kult umfaßt in dem Sinne alles, »was . . . in Benehmen und Begehen, in Zeit und Raum, in Handlung und Wort« den Umgang mit dem Numinosum bestimmt und ermöglicht; »im Kult wird die Gestalt des Menschen bestimmt, die Gestalt des Gottes geglaubt, und die Gestalt ihres gegenseitigen Verhältnisses erlebt«.¹ Die Gestaltung des Kultes kann dürftig oder reich sein. Da aber jedem Kult das Ziel des Umgangs mit dem Göttlichen zugrundeliegt, ist es verständlich, daß der Kult unabdingbare Begleiterscheinung der Religion ist. Den Schlüssel zum Verständnis einer Religion bzw. einer Religionsgemeinschaft liefert demnach ihr kultisches Leben (auch gottesdienstliches oder liturgisches Leben genannt).

Dieser religionswissenschaftliche Sachverhalt gilt, wenn auch mit einigen Differenzierungen, ebenfalls für das Christentum; das neutestamentliche Zeugnis und die altkirchliche Erfahrung und Praxis belegen dies. Er läßt sich allerdings — besonders in der Vergangenheit — nicht ohne weiteres auf die gottesdienstliche Erfahrung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen übertragen.

Mit diesem Hinweis auf das Verhältnis von Kult und Religion wollte ich somit nicht nur den religionswissenschaftlichen Rahmen des Themas »Gottesdienst als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft« abstecken, sondern auch auf problematische Gesichtspunkte im Zusammenhang mit der angewandten Terminologie und einigen Entwicklungen im Westen, besonders seit der Reformation, aufmerksam machen. Deshalb scheint es mir nötig, in einem *ersten* Teil dieses Aufsatzes einige Aspekte gottesdienstlicher Praxis und Begrifflichkeit der westlichen Kirchen anhand der altkirchlichen Gegebenheiten zu besprechen und zu klären. In einem *zweiten* Abschnitt werden Sinn und Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft dargelegt, um anschließend, in einem *dritten* Schritt, zu zeigen, in welcher Weise der Gottesdienst die kirchliche Gemeinschaft begründet und was dies bedeutet.

¹ G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen ²1956, S. 509—510.

1. Gottesdienstliche Praxis und Begrifflichkeit im Westen anhand altkirchlicher Grundsätze

Luther und die übrigen Reformatoren haben in Ablehnung einseitiger Termini und Entwicklungen des Mittelalters, aber auch zeitgenössischer Mißbräuche in der westlichen Kirche vielfach Positionen bezogen, welche oft eine zum anderen Extrem neigende Einseitigkeit kennzeichnet. Dies trifft auch und in erhöhtem Maß auf die gottesdienstliche Praxis der Kirche zu, in der ebenfalls einseitige Entwicklungen eingetreten waren (z.B. Termini wie Opferfeier und Transsubstantiation, oder die Praxis der Privatmessen, der Seltenheit der Kommunion bzw. der Nicht-Kommunion unter beiden Gestalten, der Vernachlässigung der Predigt, der Ablässe, der Überbetonung des institutionellen Charakters der Kirche). Ich möchte an dieser Stelle die Feststellung, daß die Ablehnung von Fehlentwicklungen seitens der Reformatoren zu neuen einseitigen Positionen geführt hat, anhand eines einzigen Beispiels kurz verdeutlichen: Es versteht sich theologisch von selbst und stellt im übrigen eine altkirchliche Überlieferung dar, daß die verwandelten eucharistischen Gaben als Leib und Blut Christi verehrt werden. Aber die Verehrung der eucharistischen Gaben außerhalb der Eucharistiefeier oder gar ihre öffentliche Ausstellung waren in der alten Kirche unbekannt. Die Einführung eines eigenen Festes zu Ehren der Eucharistie, des »Fronleichnamfestes«, seit dem 13. Jahrhundert und die Verehrung der Gaben während einer dazu bestimmten Prozession mit manchen Übertreibungen riefen das andere Extrem hervor: Die Lehre Luthers über die Realpräsenz »in usu«, d. h. nur »im Gebrauch«.

Angesichts der damaligen Zustände und auch der gottesdienstlichen Praxis im römischen Katholizismus orientieren sich Luthers »liturgische« Vorschläge an der für ihn programmatischen Bedeutung des Wortes. Das »Wort«, sei es als der ewige, fleischgewordene Logos Gottes oder als das Schriftwort oder als die Verkündigung des Evangeliums — eine beliebte und oft fast alleinherrschende Bedeutung —, bestimmt alles; man kann alles weglassen außer der Verkündigung. Luther schreibt: »Es ist alles zu tun um Gottes Wort, daß dasselbe im Schwange gehe... Es ist alles besser nachgelassen denn das Wort.«² Die Gottesdienstordnung wird dem Wort untergeordnet; ihre Bedeutung hat eher pädagogischen Charakter und diesen vorwiegend für die Nicht-Gebildeten, wobei auch diese Bedeutung mit dem Wort zusammenhängt. Die Gottesdienstordnung muß sich vornehmlich richten »auf die Jugend und die Einfältigen, dieselben damit in der Schrift und Gottes Wort zu üben« und ist »eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum«.³ Und noch ein letztes Zitat von Luther: Aus der liturgischen Form darf man »ja kein nötig Gesetz draus machen ... doch (ist) darauf zu sehen, daß die Freiheit der Liebe und des Nächsten Diener ist ... Wo sich die Menschen ärgern oder irre werden über solchem mancherlei Brauch, sind wir wahrlich schuldig, die Freiheit einzuziehen«.⁴

² D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 12, Weimar 1891, S. 37. Für dieses und die folgenden Zitate vgl. auch H.-Ch. Schmidt-Lauber, Gottesdienst I: H. Krüger u. a. (Hgg.), Ökumene-Lexikon, Frankfurt/M. 21987, Sp. 503—504.

³ D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19, Weimar 1897, S. 73.75.

⁴ D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19, Weimar 1897, S. 72.

Die Reaktion Calvins und der reformierten Kirchen in bezug auf das gottesdienstliche Leben ist bekanntlich radikaler. In der reformierten Tradition wird der Akzent stärker auf »das Wort, das ganze Wort und nichts als das Wort« gelegt.⁵ Die Gegenwart Christi wird völlig als die Gegenwart im gepredigten Wort verstanden (promissio). Die Gemeinschaft mit Christus entsteht allein durch Wort und Geist; die Sakramente sind Zeichen und Siegel des Wortes. Es ist daher nur konsequent, wenn hier das gottesdienstliche Leben und selbst das Gotteshaus eine noch stärkere »Abmagerungskur« erfahren.

Luther aber auch Calvin halten zwar prinzipiell an der Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament im Gottesdienst der Gemeinde fest. Nach den Worten des lutherischen Theologen Schmidt-Lauber hat »die Praxis der evangelischen Kirchen ... jedoch im Laufe der Zeit — teils in Aufnahme des spätmittelalterlichen Prädikanten-Gottesdienstes, der vor allem im oberdeutschen Protestantismus heimisch wurde, teils in einfacher Reduktion der Meßform — den Predigt-Gottesdienst weithin zur Regel gemacht und die Mahlfeier im Gottesdienst oder gar im Anschluß an den Predigt-Gottesdienst zur Ausnahme. Diese (Fehl-)Entwicklung wurde herbeigeführt durch die lehrhafte Betonung der Vorbereitung auf den Sakramentsempfang in der altprotestantischen Orthodoxie (die Beichte entartet zum Katechismusverhör), durch die Auflösung der gottesdienstlichen Gemeinde zum Predigtpublikum im Rationalismus und durch den erbaulich-erwecklichen Individualismus des Pietismus gepaart mit einer Fehlinterpretation der Würdigkeit nach 1 Kor 11,27.«⁶

Die Ursache für diese Entwicklung, insbesondere für die Verdrängung der Eucharistiefeier an den Rand des christlichen Lebens, liegt m. E. in der Überbetonung des Wortes dem Sakrament gegenüber, d. h. in den grundlegenden Positionen, welche bereits die Reformatoren eingenommen haben. Diese Positionen führen direkt zu der unbegründeten Auffassung von der Heilsdominanz und der »Selbstmächtigkeit des Wortes«⁷. Eine solche »Selbstmächtigkeit« verkennt aber, wie wir sehen werden, die enge und unauflösliche Einheit zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der sakramentalen Handlung. Jedenfalls hat diese Entwicklung, wie oben angedeutet, schwerwiegende Defizite und Folgen für die Gestaltung und Ausformung der gottesdienstlichen Praxis und des christlichen Lebens überhaupt in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. Sie steht überdies noch vor kaum einem Jahrhundert Pate für das Urteil mancher protestantischen Theologen über das gottesdienstliche Leben der orthodoxen Kirche.

Bezeichnend dafür ist die schroffe und abfällige Kritik des bekannten, liberalen Kirchenhistorikers Adolf von Harnack: »Nichts ist trauriger zu sehen als diese Umwandlung der christlichen Religion aus einem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu einem Gottesdienst der Zeichen, Formeln und Idole! Man braucht gar nicht bis zu den religiös und intellektuell völlig verwahrlosten Gliedern dieser Christenheit, zu Kopten und Abes-

⁵ C. Kemper, Reformierte Kirchen, in: E. Fahlbusch (Hg.), Taschenlexikon Religion und Theologie. Bd. 3, Göttingen ¹1983, Sp. 218.

⁶ H.-Ch. Schmidt-Lauber, Gottesdienst I: H. Krüger u. a. (Hgg.), Ökumene-Lexikon, Frankfurt/M. ²1987, Sp. 504.

⁷ Vgl. die Äußerung von Fr. Heyer in: *Kirchliches Außenamt der EKD* (Hg.), Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl (Beiheft z. Ökum. Rundschau, 31), Frankfurt 1977, S. 29.

siniern, herunterzusteigen, um diese Entwicklung schauernd zu erkennen — auch bei Syrern, Griechen und Russen steht es im ganzen nur um weniges besser«. ⁸ »Wer heute den Zustand der griechischen Religion bei Orthodoxen und Monophysiten studiert, nicht nur die Religion des rohen Volkes, sondern das Kultusritual, die magischen Ceremonien und die Vorstellungen der gemeinen Priester und Mönche, der wird an vielen Stellen den Eindruck erhalten, daß es eine tiefere Stufe der Religion kaum geben kann . . . Was wir vor uns haben, ist ein nahezu abgestorbenes häßliches Gebilde, an dem nur einige Glieder, aber nicht die vornehmsten, noch leben, dessen edlere Theile incrustirt sind«. ⁹

Es ist wohl allen bekannt und ich brauche es deshalb kaum zu erwähnen, daß dieses harnacksche Bild inzwischen fast völlig korrigiert worden ist. Heute sprechen viele evangelische Christen und Theologen, sei es aus theologischer Einsicht oder auch aus Liebe zur Exotik, mit Bewunderung über die orthodoxe Liturgie. Da ein theologischer Aufsatz zur Pflege der Exotik wenig beizusteuern vermag, möchte ich mit meinen Ausführungen zur theologischen Untermauerung dieser Wandlung beitragen. Dies scheint mir denkbar, wenn man einigen von den obengenannten einseitigen Entwicklungen und Mißverständnissen die entsprechenden altkirchlichen Konstanten gegenüberstellt und den genuinen Sinn, aber auch den bleibenden Wert dieser Konstanten aufzeigt. Darauf zielt zwar der ganze Aufsatz, ich nehme aber hier ein paar Beispiele vorweg.

a) Begriffliches: Nicht nur dem orthodoxen Theologen, sondern auch jedem interessierten Betrachter im deutschsprachigen Raum fällt auf, daß evangelische Christen und Theologen im Hinblick auf die liturgische Praxis ein anderes Vokabular als römisch-katholische verwenden. Erstere verwenden z.B. ausschließlich den Begriff »Gottesdienst« und vermeiden den Terminus »Kult«. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn im »Lexikon für Theologie und Kirche« unter dem Stichwort »Gottesdienst« nach der Unterteilung »I. Im kath. Verständnis. — II. Im ev.-luth. Verständnis. — III. Im ev.-ref. Verständnis« nur die beiden letzten Abschnitte behandelt werden und für das römisch-katholische Verständnis auf die Stichwörter hingewiesen wird: »Kult, Liturgie, Meßopfer, Volksandachten«.

Diese Präferenz protestantischer Theologie in bezug auf den Begriff Gottesdienst geht auf Luther zurück, der 1532 schrieb: »Es wäre wohl fein, wenn man es könnte in Gewohnheit bringen, daß man zur Predigt gehen also nennete, daß es hieße Gott dienen und alle, die da beieinander sind im rechten hohen Gottesdienst versammelt hießen«. ¹⁰

Was lehren uns nun das Neue Testament und die Praxis der alten Kirche hierüber? In der alten Kirche gibt es keine einheitliche Terminologie für den Gottesdienst der Christen. Selbstverständlich stellt der christliche Gottesdienst keine direkte Fortsetzung des jüdischen Kultus dar. Er hat noch weniger mit dem heidnischen Kultus zu tun. Trotzdem wur-

⁸ A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums, (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 227), Gütersloh ²1985, S. 141.

⁹ A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Tübingen ⁴1909 (reprographischer Nachdruck, wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1983), S. 438 f.

¹⁰ D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 36, Weimar 1909, S. 354.

zelt das Christentum auch hierin bis zu einem gewissen Punkt im Judentum und hat aus guten theologischen Gründen seine heidnische Umwelt nicht völlig unberücksichtigt gelassen. Es gibt eine gewisse Kontinuität, welche sich dem Neuen dienlich erweist. An die Stelle des jüdischen Blutopfers trat das »einmalige« Opfer Christi (Hebr 9,11 ff.) und das »Opfer des Lobes« (*θυσία αἰνέσεως* bzw. *πνευματικῆ*, Hebr 13,15; 1 Petr 2,5), das »unblutige Opfer« der Eucharistie; und an die Stelle der heidnischen Götterbilder mit ihrem massiven Kult die heiligen Ikonen, welche an die Wirklichkeit des Heils in Christus erinnern und zur Nachahmung des Lebenswandels der Abgebildeten anspornen. Es würde uns sehr weit führen, mit solchen Beispielen fortzufahren. Was festgehalten werden sollte, ist die unbestrittene Tatsache, daß die Urkirche das Neue des Christentums verbunden mit dem religiös Brauchbaren ihrer Umwelt verbreitet hat. Dadurch hat sie nicht nur die Universalität der Botschaft Christi gesichert, sondern ist auch dem radikal Neuen im Christentum, der Menschwerdung des Sohnes und Logos Gottes gerecht geworden; durch die Menschwerdung hat Gottes Menschenliebe das Humanum bejaht und angenommen, um es zu verwandeln. Die Verwandlung des Menschlichen und der ganzen Schöpfung erfolgt allerdings nicht automatisch, sondern durch Mitwirkung des freien und verantwortlichen Menschen. Unter Wahrnehmung dieser Freiheit und Verantwortung haben deshalb die Christen in der alten Kirche sich nicht gescheut, die damals übliche Kultbegrifflichkeit für ihren Gottesdienst zu gebrauchen.

Neben der Wendung »Versammlung« bzw. »Zusammenkunft« der Gläubigen (*συνέρχεται, συνάγεσθαι* manchmal mit dem Zusatz *ἐπὶ τὸ αὐτό*, 1 Kor 11,17. 18–20. 33. 34; 14,23.26)¹¹ begegnen uns im Neuen Testament Termini wie der bereits erwähnte Begriff »Opfer« (*θυσία*), aber auch »Eucharistie«, »Darbringung« (*ἀναφορά*, vgl. Hebr 13,15; 1 Petr 2,5), »Liturgie« (vgl. Hebr 9,21) usw. In der alten Kirche werden von Anfang an und auch unabhängig vom Hebräerbrief Begriffe aus dem Bereich des Kultes und des Opfers benutzt.¹² Selbst die bezeichnendsten Kultbegriffe wie *λατρεία* (= Kultus, Gottesdienst, Anbetung, vgl. Joh 16,2; Röm 12,1: mit dem Zusatz *λογικῆ*) und *προσκύνησις* (= Verehrung, bei der man sich niederwirft bzw. den Körper neigt, Kultus, Anbetung, vgl. bes. Joh 4,23 ff.) kommen im Neuen Testament vor. An allen diesen Begriffen zeigt sich der Grundsatz christlicher Offenheit, aber auch jene Einstellung, nach der nicht die Begriffe, sondern der Sinn, mit dem wir sie füllen, der Maßstab ist. Die Begriffe für sich sind indifferent.

Die in Christus zum Gebet und Empfang seiner Heilsgnade versammelte Gemeinde stellt ein Geschehen dar, welches die Vereinigung des Menschen mit Gott der Gnade nach bedeutet. Dieses Geschehen beinhaltet folgenden Doppelaspekt: daß Gottesdienst sich »in Christus von Gott her zum Menschen (= Gottes Dienst) und vom Menschen zu Gott hin

¹¹ Diese Bedeutung liegt auch dem Begriff *ἐκκλησία* zugrunde: die Versammlung der *ἐκκεκλημένοι* (= der Herausgerufenen); vgl. hierzu *Th. Nikolaou*, Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche. *Ökumenische Rundschau* 21 (1972) 317.

¹² Vgl. z. B. *ἰλαστήριον* (Röm 3,5), *ἀπολύτρωσις* (Röm 3,24; 1 Kor 1,30), *αἷμα τοῦ σταυροῦ* (Kol 1,20), *ἄφεσις* (Kol 1,14), *καθαρίζειν* (1 Joh 1,7), *τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός* (1 Kor 5,7). Vgl. hierzu auch *Th. Stylianopoulos*, Heilige Eucharistie und Christentum, in: *Kirchliches Außenamt der EKD* (Hg.), Eucharistie und Priesteramt (Beiheft z. *Ökum.Rundschau*, 38), Frankfurt 1980, S. 54.

(= Gottesdienst)« vollzieht.¹³ Es handelt sich hierbei nicht bloß um äußere Formen und Zeremonien, um rein menschliche Riten, sondern vielmehr um den Nachvollzug dessen, was Christus die Apostel gelehrt bzw. ihnen übergeben hat und diese wiederum der Kirche überliefert haben. Im deutschen Sprachgebrauch kann dieses Geschehen mit den Begriffen *Kult*, *Liturgie* und *Gottesdienst* wiedergegeben werden. Alle diese Begriffe sind m. E. geeignet, um den obengenannten Doppelaspekt christlicher Gottesdienstpraxis zum Ausdruck zu bringen, vorausgesetzt, daß Einseitigkeiten in der liturgischen Praxis vermieden werden.

b) Das Kultisch-rituelle im Christentum: Es ist eine unvertretbare Engführung der christlichen Überlieferung, wenn das Kultisch-rituelle der christlichen Gottesdienstpraxis abgesprochen wird und als etwas beurteilt wird, was der Botschaft Christi unangemessen wäre. Ein solches Urteil steht in eklatantem Widerspruch nicht nur zu der grundlegenden christlichen Wahrheit der *Mensch*-werdung Gottes oder auch zu der oben angeführten Terminologie des Neuen Testaments, sondern auch zu dem, was Christus selbst gelehrt und getan hat. Jesus Christus selbst war »mächtig in Wort und Tat« (Lk 24,19). Die unauflösliche Verbundenheit von Wort und Tat (Wort und sakramentale Handlung) im Christlichen zeigt sich besonders am Beispiel des Missionsauftrages (vgl. Mk 15,16–17; Mt 28,19), der die kultisch-rituelle Handlung der Taufe (*βαπτίζειν* = eintauchen) impliziert. Aber vor allem wird das Kultisch-rituelle in der Überlieferung der Heiligen Eucharistie deutlich. Es ist nicht zufällig, daß diese während des von Christus gefeierten letzten Mahles stattgefunden hat und daß er *bei der Überlieferung der Eucharistie seinen Tod auf rituelle Weise vorwegnimmt*. Hierbei ist ganz davon zu schweigen, daß der Neue Bund durch die einmalige Tat des wirklichen Kreuzestodes, d. h. im Blut des Herrn, gestiftet wird (1 Kor 11,25; also nicht durch Worte, was für die göttliche Allmacht auch im Bereich des Möglichen wäre). Auch wir verkünden im übrigen nach dem neutestamentlichen Zeugnis in der Eucharistiefeier den Tod des Herrn bis zu seiner Parusie durch die rituelle Handlung des Essens und Trinkens (»sooft ihr von diesem Brot eßt und aus dem Kelch trinkt«, 1 Kor 11,26).

c) Die Anbetung Gottes »im Geist und in der Wahrheit«: Dieses Wort des Evangelisten Johannes (Joh 4,23) wird immer wieder als Plädoyer einer innerlichen, geistigen Anbetung und als Verbot symbolträchtiger und kultisch-ritueller Handlungen in der christlichen Gottesdienstpraxis angeführt (vgl. oben die Worte Harnacks). Was bedeutet aber dieser Doppelausdruck genauer? Es ist zunächst festzuhalten: »Da es sich in dem Worte Jesu um die Art der Anbetung handelt, wie sie die Heilszeit fordert und ermöglicht, kann nicht einfach eine geistige, innerliche Gottesverehrung gemeint sein, sondern eine solche, wie sie dem neuen Lebensstand des Menschen entspricht. Die ›wahren Anbeter‹ sind solche, die aus dem Geist geboren sind (Joh 3,3–8) und durch das Wort der Wahrheit geheiligt sind (Joh 17,17. 19), und die wahre Anbetung Gottes ist diejenige, die von dem neuen Lebensprinzip der Gläubigen getragen ist. Es ist, kurz gesagt, die Anbetung, wie sie die

¹³ K. Küppers, Gottesdienst II (Liturgie, Messe, Agende), kath. Sicht, in: H. Krüger u. a. (Hgg.), Ökumenellexikon, Frankfurt/M. 21987, Sp. 505.

wahren Gotteskinder und nur sie Gott darbringen können«. ¹⁴ »Im Geist« bedeutet demnach nicht bloß dem menschlichen Geist (der Ratio) entsprechend oder rein verbal, zumal das gesprochene Wort nicht rein immateriell verstanden werden kann. »Im Geist« bedeutet auch nicht eine Anbetung, welche frei von Kultstätten, liturgischen Handlungen und Zereemonien ist (was besonders für den Gottesdienst der Gemeinde im Bereich des Utopischen liegt), als vielmehr eine Anbetung, die trotz der äußeren Formen und der Einschränkungen der Sprache, des Ortes und der Zeit im Wesentlichen geistig bleibt, d. h. freier und angemessener Ausdruck des durch die Gaben des Heiligen Geistes neugeborenen Menschen ist. Die vollkommene und wahre christliche Anbetung, notwendige Gabe des Heiligen Geistes, setzt zugleich die in Jesus Christus geoffenbarte wahre Gotteserkenntnis voraus; durch die wahre Gotteserkenntnis erweist sie sich als Anbetung »in der Wahrheit«.

2. Sinn und Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft

Der Begriff *ἐκκλησία* (Kirche) wird von Anfang an in mannigfaltigen Bedeutungen und Nuancen gebraucht. Von besonderem theologischem Interesse ist die paulinische Wendung von der Kirche als dem Leib Christi. Diesen Leib bilden die Gläubigen durch die Taufe im Geiste und im Namen der Heiligen Dreieinigkeit (vgl. 1 Kor 12,13), vor allem aber in der Eucharistiefeyer; »wenn die Kirche die Eucharistie feiert, verwirklicht sie«, nach der ersten Erklärung der Gemischten Theologischen Orthodox-Katholischen Kommission, »das, was sie ist«, den Leib Christi (1 Kor 10,17).¹⁵ Jede Ortskirche, die das Mysterium der Eucharistie feiert und am Leib und Blut Christi teilhat, ist deshalb die Kirche in ihrer Fülle. Sie bildet die Gemeinschaft (*κοινωνία* — *communio*) der Glaubenden mit Christus und untereinander (eucharistische Gemeinschaft). Sie wird und ist Kirche im vollen Sinne, in der die Fülle des Heils erfahren wird.

Der Begriff *κοινωνία* (von *κοινός* = gemeinsam), sowie der lateinische Terminus *communio* (von *communis* = gemeinsam) weisen auf die enge Zusammengehörigkeit, die Gemeinsamkeit, die gemeinsame Zugehörigkeit hin. Der deutsche Begriff Gemeinschaft gibt wohl nur z. T. diese Begriffe wieder. Am deutlichsten läßt sich die besondere Nuance des Begriffs *Koinonia* durch ein Beispiel zeigen: Sehr häufig und seit alters her wird im Griechischen — und entsprechend im Lateinischen, was auch im Deutschen bekannt und nachvollziehbar ist — der Ausdruck *Koinonia* auch als Bezeichnung für die Teilnahme am

¹⁴ A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes (Regensburger Neues Testament, 4. Band), Regensburg ³1961, S. 109—110. Kurz davor hat Wikenhauser unterstrichen, daß der eigentliche Sinn dieser Worte wohl »nicht getroffen ist«, wenn man darunter »eine innerliche, geistige Verehrung versteht, die nicht mehr in materiellen Opfern besteht und auch nicht an bestimmte Kultstätten gebunden ist, eine Verehrung, die der wahren Gotteserkenntnis entspricht und in der Hingabe an die Wahrheit, die man besitzt (1 Joh 3,18; 2 Joh 3 f; 3 Joh 1. 3), in der Lauterkeit des Herzens sich vollzieht (vgl. auch Röm 12,1; Hebr 13,15).« Und er fährt fort, daß die Forderung einer geistigen Gottesanbetung schon von den Propheten gestellt wurde und daß ihre Überlegenheit der kultischen gegenüber auch Juden und Heiden der damaligen Zeit wohlbekannt war.

¹⁵ Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Geheimnisses der Heiligen Dreieinigkeit I.4.b. *Katholische Nachrichten-Agentur — Dokumentation*, Nr. 24, 3. 11. 1982, 1. Zu den Ausführungen dieses Teils siehe auch J. Karmiris, *Δογματικής Τμήμα Ε', Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία*, Athen 1973, S. 128ff.

Abendmahl, an der heiligen Kommunion, verwendet. Die Kommunizierenden haben den Leib und das Blut Christi gemeinsam (empfangen). Durch die Teilnahme am Tisch des Herrn bilden sie eine Koinonia, eine Communio¹⁶. Der Begriff Gemeinschaft wird dafür nicht verwendet. Er beinhaltet überdies etwas Statisches, Äußeres. Communio bzw. Koinonia betonen dagegen klarer die innere Verbindung der die Koinonia stiftenden Menschen. Sie bilden untereinander und mit Christus eine Koinonia, die eine innere, geistige ist. Es ist die Koinonia im Geiste, in und durch die Gaben des Heiligen Geistes. (vgl. den Ausdruck »κοινωνία πνεύματος«, 2 Kor 13,13; Phil 2,1). Es ist die Koinonia des einen Glaubens, der einen Hoffnung, der einen Liebe. Diese Koinonia ist völlig anders als irgendeine menschliche, wie z. B. des Staates oder der civitas dei.

Der Ausdruck »Koinonia der Gläubigen« bezeichnet insbesondere jenen Teil der Kirche, der auf Erden lebt und zu Gott hin schreitet. Das heißt nicht, daß dieser Teil der Kirche mit den Scharen der Heiligen und Märtyrer keine Gemeinschaft hat. Im Gegenteil, die Koinonia ist dadurch gegeben, daß alle nach 1 Joh 1,3. 6–7 mit Christus und dadurch auch miteinander (μετ' αὐτοῦ und μετ' ἀλλήλων) Koinonia haben; die erste bedingt die zweite. In Apg 2,42 erscheint die Gemeinde der ersten Christen als Koinonia. Die Koinonia hängt auch in diesem Fall in erster Linie, ja gänzlich von der Koinonia mit Christus ab, besser gesagt, mit dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geiste. Es handelt sich um eine *gottmenschliche Koinonia* auf der Grundlage der durch Christus angenommenen menschlichen Natur, die in der Eucharistie partizipiert wird. Die Eucharistiefeyer ist die Feier der versammelten Gemeinde, welche aber in ihren Gebeten und besonders in dem vorbereitenden Teil der προσκομιδή (Zurüstung) durch die Gebete und die entsprechenden symbolischen Partikeln auch der Scharen der Engel, der Patriarchen, der Propheten, der Apostel und der Heiligen gedenkt und sie einschließt.

Die Koinonia der Gläubigen ist nicht durch Ort und Zeit begrenzt. Dies gilt vor allem in bezug auf die Ortskirche (gemeint ist das Bistum als selbstständige Zelle christlichen Lebens). Die Gläubigen einer jeden Ortskirche befinden sich in Koinonia mit den Gläubigen in der ganzen Welt und zu allen Zeiten, indem sie in Gemeinschaft mit Gott leben und denselben Glauben und dieselbe Liebe teilen. Konkret entsteht diese Gemeinschaft in der Koinonia des Leibes und des Blutes Jesu Christi. Diese Koinonia der Gläubigen ist nichts anderes als die Kirche: »Die Kirche«, schreibt der hl. Augustin, »besteht durch die Gemeinschaft in aller Welt«. ¹⁷ Das Verbindende, die Basis und Voraussetzung der kirchlichen Gemeinschaft ist der Glaube; deshalb wird von der Koinonia der Gläubigen gesprochen (communio fidelium). ¹⁸

Die Koinonia der Gläubigen ist, obwohl sie auch in Erscheinung tritt und äußerlich sichtbar wird, nicht von dieser Welt; sie hat eine eschatologische Dimension. Georg Florovsky bemerkt mit Recht: »es handelt sich nicht um eine menschliche Gemeinschaft, sondern vielmehr um eine göttliche Gesellschaft; nicht um eine säkulare Gemeinschaft, die

¹⁶ Bereits der Apostel Paulus spricht von der »Gemeinschaft (?) des Blutes« (κοινωνία τοῦ αἵματος) und »des Leibes« (τοῦ σώματος, 1 Kor 10,16).

¹⁷ Augustin. De unit. ecclesiae contra Donat. 20,56 : PL 43,434: »Ecclesiam in totius orbis communione consistere«.

¹⁸ Vgl. auch communio sanctorum oder den Begriff Ex-kommunikation = Ausschluß von der Gemeinschaft der Kirche.

immer noch › von dieser Welt sein würde ‹, immer noch vergleichbar mit anderen menschlichen Gruppen, sondern eine heilige Gemeinschaft, die ihrem Wesen nach › nicht von dieser Welt ‹ ist, ja nicht einmal › diesem Aeon ‹, sondern dem › kommenden Aeon ‹ angehört«. ¹⁹ Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen bzw. der Gläubigen verbindet auf besondere Weise die hiesige Wirklichkeit mit der eschatologischen Hoffnung. Doch die eschatologische Hoffnung läßt sich nicht abstrahieren von der irdischen Wirklichkeit, sondern sie wird hierdurch begründet und vorweggenommen, vorweggelebt. Daher ist die Koinonia allumfassend. Sie bedeutet auch konkret, die Sorgen und die Nöte der Mitmenschen teilen. Denn sie ist nicht nur Koinonia des Glaubens und der Hoffnung, sondern auch der Liebe, »welche ihren Vorteil nicht sucht« (1 Kor 13,5). Die christliche Liebe und mithin die soziale Aufgabe der Kirche als Gemeinschaft leitet sich von der Koinonia mit Gott ab; sie ist durch diese bedingt. Im Nächsten — unabhängig von Religionszugehörigkeit, Geschlecht, Hautfarbe usw. — hat man Christus zu erkennen und von daher ihm beizustehen. Die soziale Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft wird aus wahrer Mitmenschlichkeit wahrgenommen, die in der göttlichen Menschenliebe (*φιλανθρωπία*) ihr Vorbild hat.

Die »Gemeinschaft der Gläubigen« mit Christus und untereinander wird bezeichnet und ist *σῶμα Χριστοῦ* (Leib Christi); wir sind, schreibt Paulus, »ein Leib in Christus, als einzelne aber sind wir Glieder, die zueinander gehören« (Röm 12,5). Ähnlich lautet es auch im 1 Kor 12,13: »denn durch den einen Geist wurden wir alle in der Taufe in einen einzigen Leib aufgenommen«. Diese »bildhafte« Bezeichnung²⁰ der Kirche, der kirchlichen Wirklichkeit, als »Leib Christi« ist für das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft fundamental und sehr aufschlußreich. Denn sie beruht auf zwei grundlegenden christlichen Wahrheiten, verbindet sie aufs Engste und veranschaulicht sie: Es handelt sich einerseits um die christologische Wahrheit der hypostatischen Union der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus und andererseits um die eucharistische Dimension der Kirche.

Was der Apostel Paulus mit diesem Ausdruck zutreffend wiedergibt, ist sicherlich zunächst eine mystische, geheimnisvolle Wirklichkeit, die im Glauben erfahren wird und besagt, daß Christus das Haupt, die Kirche, der Leib, und die einzelnen Christen die Glieder dieses Leibes sind. Mit diesem Bild, die Kirche als Leib Christi, der vom Heiligen Geist beseelt wird, drückt der Apostel in gewissem Sinne das dem menschlichen Verstand unzugängliche, das unerfaßbare und unaussprechliche Wesen der Kirche als einer lebenden Gemeinschaft aus. Durch dieses Bild erscheint die Kirche als eine pneumatische, theandrische Gemeinschaft, die das heilige Volk Gottes umfaßt. Die Kirche existiert nicht ohne Christus, und Christus ist nicht ohne die Kirche denkbar. Denn die Kirche ist die »Fülle« (*πλήρωμα*) Christi, d. h. die Ergänzung Christi, »der alles in allem erfüllt« (Eph 1,23).

¹⁹ G. Florovsky, Die Kirche: Ihr Wesen und ihre Aufgabe, in: Die Kirche in Gottes Heilsplan, Zürich 1948, S. 48.

²⁰ Johannes Chrysostomos, Expositio in Psalmum 44,10: PG 55, 199: »ἐν εἰκόνι«. Das Bild der Kirche als Leib Christi gebraucht im Neuen Testament nur der Apostel Paulus und zwar in einigen seiner Briefe: Röm, 1 Kor, Eph und Kol (hauptsächlich, aber nicht nur: Röm 12,4–8; 1 Kor 6, 15–20; 10,16–17 und 12, 4–31; Eph 1, 20–23; 2,11–22; 4,1–16 und 5,23–32; Kol 1, 13–29 und 2, 6–19).

Nach Johannes Chrysostomos ist die Kirche das Pleroma des Hauptes, Christi, und Christus das Pleroma des Leibes, der Kirche.²¹ Diese Einheit von Haupt und Leib, Christus und Kirche, wurde nach demselben Kirchenvater durch die Menschwerdung des Sohnes und Logos Gottes verwirklicht, in der er »den Leib der Kirche angenommen hat«.²² Durch die Annahme der menschlichen Natur hat Christus die Einheit der menschlichen Natur wiederhergestellt. Diese Einheit der Natur ist der eine Leib Christi; sie ist die Identität der Gläubigen mit dem Leib Christi, mit jener Heilswirklichkeit, die kraft der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus zum Lebensraum des Menschen wird. Indem der Mensch diesen Lebensraum beschreitet, tritt er in seine Existenz, in sein normales und ursprüngliches Verhältnis mit Gott ein; er erfährt dort die Liebe Gottes, aufgrund derer er »Mensch wurde, damit wir vergöttlicht werden«.²³ Ohne die Union der göttlichen Natur mit der menschlichen in Jesus Christus ist unsere Einverleibung in den Leib Christi, die Erfahrung der göttlichen Energien und die Gemeinschaft mit Gott nicht denkbar. Weil Gott Mensch wurde, die menschliche Natur rettete und einigte, kann der Mensch dieser Einheit und der Energien teilhaftig werden. Er kann Gott werden, nicht *φύσει* (von Natur aus), sondern *θέσει* (durch Setzung, Annahme) und *κατὰ χάριν* (der Gnade nach). In diesem christologischen, heilsmäßigen Zusammenhang betrachtet läßt sich vielleicht leichter verstehen, daß die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi ihre gottmenschliche Natur veranschaulicht und eine treffende »Erweiterung und Offenbarung des christologischen Dogmas von Chalkedon« selbst darstellt.

Mit der Kirche, dem Leib Christi, ist wegen der Einheit Christi mit dem Vater und dem Heiligen Geist (aufgrund ihrer Wesenseinheit) die ganze Heilige Trinität als ihr Haupt vereint; die Heilige Trinität ist das höchste Prinzip und die unversiegbare Quelle jeder Vollmacht und Gnade und Gabe. Die kirchliche Gemeinschaft gründet in der Gemeinschaft und dem gegenseitigen Durchdringen (*περιχώρησις*) der Heiligen Trinität. Deshalb wird alles (die Gnade, das Heil, das göttliche Leben in der Kirche) nach Basileios dem Großen »von Gott (dem Vater) durch Christus im Hl. Geist« gegeben.²⁴ Die ganze Heilige Trinität lebt durch ihre Energien in Einheit und Koinonia mit der Kirche. In der Kirche vollzieht sich das neue Leben in Christus, und die Glieder werden des Heils und der göttlichen Energien teilhaftig.

3. Der Gottesdienst als Begründung der kirchlichen Gemeinschaft

Wie bereits angesprochen, werden die Menschen lebendige Glieder der kirchlichen Gemeinschaft durch den Glauben an Christus und ihre Teilhabe am liturgischen Leben der Kirche. Das liturgische Leben als die geistige Haltung des Gebets und Teilnahme am Heil

²¹ Johannes Chrysostomos, In ep. ad Eph., 3,2: PG 62,26: »πλήρωμα κεφαλῆς σώμα καὶ πλήρωμα σώματος κεφαλῆς«.

²² Johannes Chrysostomos, Antequam iret in exsilium 2: PG 52,429: »ἐκκλησίας σώμα ἀνέλαβε«.

²³ Athanasios der Große, De incarn. Verbi, 54: BEP 30, 119.

²⁴ Basileios der Große, Adv. Eunomium 3,4: BEP 52,224. Vgl. hierzu Th. Nikolaou, Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente, OFo 2 (1988) 30f.

in Christus betrifft das gesamte Leben des Gläubigen. Es umfaßt nicht nur die liturgischen Feiern der Kirche, sondern auch das private Gebet und Leben. Das private, ständige Gebet ist eine Art Fortsetzung des liturgischen Lebens der Gemeinde, eine Art Liturgie nach der Liturgie; es wird durch den Gottesdienst der Gemeinde lebendig und mündet dort wieder ein. Das liturgische Leben umschließt insbesondere die Feier aller Sakramente und Gottesdienste und gemeinsame Gebete der Kirche. Denn *λειτουργία* bedeutet das Werk des Volkes, d. h. das Werk, welches von der Gemeinschaft der Gläubigen vollzogen wird und sich auch an sie selbst richtet. Wenn der Ausdruck Liturgie manchmal zur Bezeichnung der heiligen Eucharistie verwendet wird, so bedeutet dies nicht, daß das liturgische Leben sich ebenfalls ausschließlich auf den Vollzug der Eucharistiefeier bezieht, sondern vielmehr, daß die Eucharistiefeier ein zentrales Ereignis für die kirchliche Gemeinschaft bildet. Wenn hier von der Liturgie als dem Werk der Gemeinschaft der Gläubigen gesprochen wird, so darf dies in keiner Weise unabhängig von Jesus Christus verstanden werden, der die Gemeinschaft gründet und der eigentliche Liturg ist. Nur unter diesem Aspekt kann das liturgische Leben der Kirche und insbesondere ihre Eucharistiefeier, ihre *Göttliche Liturgie*, richtig begriffen werden.

Das Hauptcharakteristikum des liturgischen Lebens ist es, daß das Individuum nicht für sich, sondern als Teil der kirchlichen Gemeinschaft existiert. Hierbei wird es nicht zu einer anonymen Einzelperson einer Masse, sondern zu einem konkreten, organischen Glied eines Leibes. Im Leibe haben alle Glieder ihren besonderen Wert und ihre spezielle Sendung. Bei der Spendung der Sakramente werden sie deshalb mit ihrem Namen gerufen.²⁵ In der liturgischen Praxis tritt die Gemeinschaft und Harmonie der Leibesglieder deutlich in Erscheinung. Das »ich« räumt seinen Platz dem liturgischen »wir«. Es ist sehr bemerkenswert, daß der Gläubige selbst im privaten Gebet sich als Glied eines Ganzen, als Glied des Leibes der Kirche äußert, wie das vom Herrn überlieferte »Vater *unser*« eindeutig belegt.²⁶ Mit dem liturgischen Leben versetzt sich der Mensch von der fragmentarischen Individualität in die Gemeinschaft der Kirche, von der Verlorenheit des Individuums in die ekklesiale Gemeinschaft des Lebens und der Liebe.

Dies geschieht auf besondere Weise durch den Kult bzw. Gottesdienst der kirchlichen Gemeinschaft. Durch die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente bzw. durch »Wort und Sakrament« — um das bekannte Begriffspaar zu verwenden — wird das Heil in Christus vergegenwärtigt, aktualisiert und partizipiert. Ich muß gestehen, daß ich den Ausdruck »Wort und Sakrament« nicht ohne eine gewisse Vorsicht verwende, weil er, nicht zuletzt durch die Konjunktion, oft dualistisch verstanden wurde und wird. Ein solches Verständnis widerspricht jedoch der Zusammengehörigkeit und der engen, unauflöselichen Verbundenheit beider Begriffe von Anfang an.

Hierbei darf nicht übersehen werden, daß auch die Verkündigung des Evangeliums Wirksamkeits- und Heiligungscharakter hat.²⁷ Aber diese Wirksamkeit ist keine

²⁵ Vgl. die althergebrachte Wendung *μεταλαμβάνει, χρίεται* etc. *ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ* . . . (N.N.)

²⁶ Vgl. auch *Th. Nikolaou*. Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellungnahme der orthodoxen Kirche zu den Bildern, *Ofo* 1 (1987) 217 ff.

²⁷ Vgl. z. B. Apg 13,26; Phil 2,16; Gal 3,2; Röm 10,17; Hebr 4,12.

automatisch-magische, sondern läuft mit der Aufgeschlossenheit des Hörers und dem darauffolgenden Glauben und der sakramentalen Handlung einher. Das hörbare Wort verlangt nach der Antwort, dem Bekenntnis, des Hörers und diese führt zur sakramentalen Handlung. Diese eingeschränkte Wirksamkeit, das Angewiesensein, des Wortes auf das Sakrament (anagogischer Charakter des Wortes) veranschaulichen mit Nachdruck Apg 2,37 ff und 8,34 ff. An beiden Stellen bitten die Hörer des Wortes um das, was aus der Verkündigung und ihrem Glauben folgert, um das Sakrament der Taufe.

Auch die von alters her überlieferte liturgische Ordnung bestätigt dasselbe Verhältnis von Wort und Sakrament. Es ist kein Zufall, daß die Eucharistiefeier in ihrer Struktur aus zwei Teilen besteht: Der Liturgie der Katechumenen und der Liturgie der Gläubigen. Während der erste Teil sich besonders auf das Wort konzentriert, vollzieht sich in der Liturgie der Gläubigen die eigentliche Eucharistiefeier. Der erste führt zum zweiten und der zweite vollendet den ersten.

Dieses Verhältnis von Wort und Sakrament ist bezeichnend auch dafür, in welcher Weise der Gottesdienst die kirchliche Gemeinschaft begründet. Das Gebet der Gemeinde im Sinne des Wortgottesdienstes (z. B. einer Vesper oder einer Matutin) führt und hat zu den Sakramenten, besonders zur Eucharistiefeier, zu führen; der überlieferte liturgische Tageszyklus zeigt dies deutlich. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß der Wortgottesdienst — und auch selbst das private Gebet des Gläubigen — nicht Gemeinschaft stiftend ist, sondern daß die Gläubigen während ihres irdischen Lebens in der Feier der Sakramente, und ganz speziell in der Eucharistiefeier, den Gipfel der kirchlichen Gemeinschaft erreichen.

In den Sakramenten gehen wir durch all das, durch das der Heiland gegangen ist. Wir erleiden und erfahren all das, was Christus erlitten und erfahren hat.²⁸ Dies betrifft alle sakramentale Handlungen der Kirche; auf besondere Weise aber gilt dies in bezug auf die Initiations sakramente: *Taufe, Salbung und Eucharistie*. Die drei Sakramente bedeuten und vollziehen die *μύησις* (Initiation) des Gläubigen. Sie sind drei Phasen einer und derselben heilsmäßigen Handlung, die den neuen Gläubigen zum Glied des Leibes Christi macht. Durch die Taufe wird er neu geboren; durch die Salbung erhält er die Gnade und Energie (Kraft) Gottes für das neue Leben; und durch die Eucharistie bekommt er die wahre Speise und den wahren Trank, durch welche er am Leben erhalten wird.

Daß die Gottesdienste, in denen die Sakramente gefeiert werden, für die Entstehung der kirchlichen Gemeinschaft von tieferer Bedeutung sind, möchte ich zum Abschluß meiner Erörterungen auch konkreter am Beispiel der Taufe und der Eucharistie zeigen:

a) Taufe: Durch die Taufe werden die Gläubigen Christus gleich (*ἰσούμοιτοι*, Röm 6,5) und eingepfropft wie in einen edlen Baum des Lebens (Röm 11,23—24), in den Leib der Kirche. In der Taufe erfolgt ihre wirkliche Einverleibung in Christus und zwar im Tode und in der Auferstehung Christi (Röm 11,23—24). Nur in der Taufe — aber nicht im Wort — sterben und auferstehen sie mit Christus. Nur durch die Taufe treten sie in Gemeinschaft und organische Einheit mit dem Haupt der Kirche.

²⁸ Nikolaos Kabasilas, *De vita in Christo*, I: PG 150, 521 A.

b) Eucharistie: Erhalten und verstärkt wird diese Einheit und unmittelbare Gemeinschaft hauptsächlich durch die Heilige Eucharistie, durch welche die Gläubigen frei von Sünden am Leben teilnehmen und ewiges Leben erhalten. Es versteht sich von selbst, daß der Gebende in diesem Fall Christus ist. Er ist der »Priester in der Ewigkeit« (Hebr 7,17.21). »Denn, nachdem er sich einmal dargebracht und geopfert hat, hat er mit dem Priestertum nicht aufgehört, sondern übt für uns diesen dauernden Gottesdienst aus (*διηνεκῆ ταύτην λειτουργεῖ τὴν λειτουργίαν ἡμῖν*), bei dem er auch Fürsprecher für uns bei Gott in der Ewigkeit ist.«²⁹

Aber worum es hier geht, ist die Einheit und Gemeinschaft, die auf eine besondere, einmalige Weise durch die Teilnahme an dem Sakrament der Heiligen Eucharistie gestiftet wird. In der Eucharistie wird die kirchliche Gemeinschaft auf vollkommenerer Weise erfahren. Gerade die Betonung des Gemeinschaftsaspekts der Eucharistie führte in der orthodoxen Theologie zur Wiederentdeckung und zum Aufkommen der (sogenannten) eucharistischen Ekklesiologie. Im Zusammenhang damit wird abermals unterstrichen, daß die Eucharistie im Hinblick auf ihre Bedeutung für die kirchliche Gemeinschaft sicherlich kein sakramentales Erzeugnis oder eine Folgeerscheinung eines »Kirche« genannten Organismus ist. »Aufgrund der Betonung ihres Gemeinschaftscharakters«, schreibt Johannes Zizioulas,³⁰ »und ihrer ekklesiologischen Bedeutung ist die Eucharistie jetzt mit der Kirche identisch, oder — um es noch genauer zu sagen — sie ist Ausdruck der Kirche in ihrer ganzen Fülle. Einige orthodoxe Vertreter dieser Denkrichtung gehen sogar so weit, zu sagen, daß die Eucharistie die Kirche als Kirche konstituiere. Diese Aussage wäre — unter gewissen Vorbehalten — vielleicht annehmbar. Aber wegen der in ihr enthaltenen Gefahr des Mißverständnisses sollte sie so korrigiert werden, daß das mittelalterliche scholastische Schema Kirche → Eucharistie nun nicht nur einfach umgekehrt wird in Eucharistie → Kirche. Wir sollten die Eucharistie eher als den Ausdruck der Erfüllung von der Natur und dem Sinn der Kirche . . . verstehen.« Wir sollten sie als »die höchste Erfüllung des Lebens« in Christus³¹ und somit der kirchlichen Gemeinschaft verstehen.

²⁹ *Nicolas Cabasilas*, *Explication de la Divine Liturgie* (Sources Chrétiennes, 4 bis), Paris 2^e 1967, 178 (PG 150,428 B).

³⁰ *J. Zizioulas*, Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, in: *Kirchliches Außenamt der EKD* (Hg.), Die Anrufung des Hl. Geistes im Abendmahl (Beiheft z. Ökum. Rundschau, 31), Frankfurt 1977, S. 173. Vgl. auch *Ders.*, *Ἡ ἐνότῃς τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῖᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Athen 1965. *P. Plank*, Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966), (Das Östliche Christentum, N.F. 31), Würzburg 1980.

³¹ *Nikolaos Kabasilas*, *De vita in Christo*, 4: PG 150, 581 A: »τοῦτο τῆς ζωῆς τὸ πέρασ«. Zur Lehre der orthodoxen Kirche über die Heilige Eucharistie vgl. auch *Erni/Papandreou*, Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie, Freiburg/Schweiz 1974. *Kirchliches Außenamt der EKD* (Hg.), Die Eucharistie (Studienheft, 8), Bielefeld 1974. *G. Limouris*, The Eucharist as the Sacrament of Sharing. An Orthodox Point of view, *The Ecumenical Review* 38 (1986) 401–415. *Th. Nikolaou*, Zum Eucharistie-Text der Lima-Dokumente aus orthodoxer Sicht, *Catholica* 38 (1984) 307–316. *A. Rauch — P. Imhof* (Hgg.), Die Eucharistie der einen Kirche, München 1982. *M. Siotis*, *Ἡ θέσις τῆς Θεῖας Εὐχαριστίας εἰς τὸ σχέδιον τῆς Θεῖας Οἰκονομίας*, [Sonderdruck aus *EETHS(A)*], Athen 1977. *D. Staniloae*, Die Eucharistie als Quelle des geistigen Lebens (Koimonia, 2), Köln 1979. *E. Chr. Sutner*, Eucharistie. Zeichen der Einheit, Regensburg 1970.