

Urkirche und Ostkirche

Autor(en): **Gaugler, Ernst**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **28 (1938)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404134>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Urkirche und Ostkirche.

Das vorliegende, grossangelegte Werk¹⁾ ist der erste Band einer Neubearbeitung der bekannten Monographie des Verfassers über den „Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung“ (München 1923). Unter der Arbeit an der neuen Auflage drängte sich ihm bei der Vergleichung mit dem östlichen Katholizismus und den ausserrömischen katholischen Kirchen des Westens die Nötigung auf, auch diesen Formen des Katholizismus eigene Untersuchungen zu widmen. So entstand der dem Werke jetzt zugrunde liegende Plan, in einem ersten Bande die Urkirche und die Ostkirchen, im zweiten Bande den römischen Katholizismus und in einem dritten Bande die andern katholischen Kirchen und katholisierenden Bewegungen des Abendlandes zu behandeln. Die Freunde der östlichen Orthodoxie werden ihm für diese eingehende Beschreibung des anatolischen Katholizismus nur dankbar sein können.

Der Verfasser beherrscht die Quellen und die Literatur in einer Weise, die Staunen erregt. Er geht nicht nur den Hauptproblemen seines Gegenstandes nach, sondern beleuchtet oft auch sehr entlegene Spezialgebiete. Das Ganze ist auch nicht bloss im Stil des Fachgelehrten geschrieben, sondern bewegten Herzens, als „Zeugnis“, so wie nur ein Mensch darüber schreiben konnte, der selbst in dieser Frömmigkeitswelt lebt, weithin von ihr her befruchtet ist, so dass er nun aus Dankbarkeit weitergeben kann, was er empfangen hat. Dennoch schreibt Heiler nicht „erbaulich“, sondern, wie er selbst im Vorwort sagt, unter Anwendung der „historisch-kritischen Methode“ (XI). Er übt auch nicht nur historische Kritik, sondern Sachkritik. Übelstände nennt er beim Namen, aber, wie ihm anzuspüren ist, aus brüderlicher, seelsorgerlicher Gesinnung heraus: Caritas urget me (II. Kor. 5, 14). Bei aller persönlichen Liebe zur östlichen Kirche zeichnet er doch kein Idealbild, sondern einfach die Wirklichkeit, so wie er sie sieht (XII). Es wäre auch unrichtig zu sagen, dass er sich irgendeiner Teilkirche — von

¹⁾ *Friedrich Heiler*, Urkirche und Ostkirche. Die katholische Kirche des Ostens und Westens, Band I. München 1937. Verlag von Ernst Reinhardt. XX und 607 Seiten. Broschiert RM. 11. —; Leinen RM. 13. —.

bestimmten Annäherungen wird allerdings noch zu sprechen sein — verschrieben habe. Er vertritt weiterhin die „evangelische Katholizität“, einen Katholizismus also, den es rein nirgends gibt, der aber für ihn dennoch nicht eine Utopie, sondern werdende Wirklichkeit in den verschiedensten kirchlichen Erscheinungen ist.

In einer kurzen Einleitung (1—19) erörtert der Verfasser zuerst den Begriff der Katholizität selbst, den er sowohl nach seiner innern Form (Ganzheit im Sinn des Leibseins in der Einheit mit Christus), wie nach seinem äussern Sinn (Ganzheit im Sinn der Verbreitung über die ganze Erde, Universalität im Gegensatz zur Teilverbreitung und Teilwahrheit der Häresien) aufhellt. Er kann hier auch die bedeutsame Feststellung machen, dass das Attribut „katholisch“ heute wieder in fast allen Kirchen seinen ursprünglichen Sinn und Würdegehalt zurückgewonnen habe, nachdem es eine Zeitlang, unter dem Einfluss der Aufklärung, zum blossen Konfessionsnamen herabgewürdigt worden war.

Im ersten Hauptteil schildert Heiler sodann das Werden der katholischen Kirche (21—123). Bedeutsam gegenüber der ersten Auflage ist hier gleich der Einsatzpunkt. Die Kirche wird zurückverfolgt bis in ihre Uranfänge im Alten Bunde. Israel, das Gottesvolk, ja selbst die Patriarchen, stellen sie schon dar. Die heilsgeschichtliche Vertiefung des Kirchenproblems ist unverkennbar, eine besonders in dieser Zeit sehr wichtige Erkenntnis. Fragwürdiger ist die betonte Herausstellung der heidnischen Vorstufen, vor allen in den hellenistisch-orientalischen Mysteriengenossenschaften. Es lässt sich gewiss nicht verkennen, dass auch hier adventhafte Erscheinungen vorliegen. Aber der Unterschied zwischen dem Gottesvolk in dem strengen Sinne, in dem es kein anderes Volk der Erde war, und „den Religionen der Völker“ darf gerade in einer Untersuchung, die das Phänomen der Kirche erhellen will, nicht verwischt werden. Die Hypothesen Odo Casels stehen noch zur Diskussion. Und selbst dann, wenn sich eine so direkte Berührung nachweisen liesse, wäre die Frage nochmals zu erheben, ob nicht der biblische Gottesgedanke hier alles verändere. Was die Dichterin in dem Seite 34 zitierten Verse sagt, besteht zu Recht. Aber man darf die Ahnung der „Völker“ nicht der biblischen Offenbarung in Israel gleichsetzen.

Auch in dem Abschnitt über Jesus und die Kirche (34—60) zeigen sich gewichtige neue Erkenntnisse und Akzentverschie-

bungen gegenüber der alten Auflage. Zwar kann sich Heiler auch heute noch dem Einfluss der liberalen und konsequent-eschatologischen Leben-Jesu-Forschung nicht ganz entziehen. „Jesus war kein Kirchenorganisator“, er „erwartete die Weltkatastrophe und den Abbruch des göttlichen Herrlichkeitsreiches in unmittelbarer Nähe“ (37). Zwar operiert er, um das „kirchenschöpferische“ Handeln Jesu zu kennzeichnen, noch immer mit unzulänglichen Unterscheidungen (Jesus gibt den vorhandenen kirchlichen Institutionen „die weiteste und innerlichste Deutung, die möglich ist“ [38]). Aber er bewertet die entscheidenden kirchenschöpferischen Akte Jesu doch positiver als ehemals, so die Wahl und Auswahl der Apostel, die Sammlung der Reichsgemeinde, die Einbeziehung der Heiden in diese (43). Er stellt auch schon das noch unentwickelte Amt unter die einzig zulässige Betrachtungsweise: er erinnert zu seiner Erklärung an die Analogie der spätjüdischen Bevollmächtigung, die durch Handauflegung (s^emikhâ), also eine eigentliche Ordination, erfolgte (44). Ja, er sieht sogar in der Feier des ersten Abendmahles Jesu mit seinen Jüngern, trotzdem er sie nicht als eigentliche „Einsetzung“ des Altarssakramentes zu deuten wagt, schon das spätere katholische Priesteramt legitim mitgegeben (45). Aus all diesen Beobachtungen ergibt sich ihm die Schlussfolgerung, dass „die katholische Kirche des Ostens und des Westens“ . . . die legitime Erbin der Gemeinde der Jünger Jesu sei, „identisch mit der eschatologischen Gemeinde, welche durch Jesu Reichsgottespredigt aufgerufen wurde“ (47).

Eine wesentliche Vertiefung der Untersuchung ist aber vor allem bei der Auslegung des Herren-Logions von Matth. 16, 18, festzustellen, die Heiler in einem besondern Anhang (48—61) unterbringt. Bischof Herzog hat sich in seiner Besprechung der ersten Auflage (in dieser Zeitschrift, 13. Jahrgang, 1923, Erstes Heft, 64—72) vor allem mit diesem Problem auseinandergesetzt (a. a. O. 69 ff.). Seiner positiven Würdigung dieser Grundstelle ist Heiler in der Neubearbeitung weithin beigetreten. Zwar hegt er noch heute Bedenken gegen die Einordnung, die dieses Wort im Matthäusevangelium erfahren hat. Er hält es für wahrscheinlicher, dass das Logion ein Wort des Auferstandenen an den Apostelfürsten sei, das so auch in dem verlorenen Schluss des Markusevangeliums gestanden haben könnte, in dem sein Fehlen jetzt peinlich auffällt (49 ff.). Aber er ist nicht

mehr der Auffassung, dass das Wort als „eigentümliche Schöpfung eines christlichen Schriftstellers, bzw. eines christlichen Kreises, der bestimmte Redewendungen Jesu mit eigenen Gedanken kombinierte“ (erste Auflage 38), also als „späterer Einschub“ zu betrachten sei, der nur aus der Absicht zu erklären wäre, das (Matthäus 16, 23) unmittelbar folgende harte: *ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ* zu mildern (Erste Auflage 41 f.). Noch bemerkenswerter als diese kritische Echtheitserklärung ist aber die Deutung, die der Verfasser dem vielumstrittenen Worte gibt. Zwar ist er prinzipiell geneigt, allen grossen Erklärungsversuchen, die in der kirchlichen Exegese aufgekommen sind, ein relatives Wahrheitselement einzuräumen, also sowohl der Auslegung, die diese Vollmacht auf alle wahren Christgläubigen bezieht (Origenes, Ischodad, Luther), wie der, die sie nur auf alle kirchlichen Amtsträger übergehen lässt (der frühere Tertullian, Origenes an anderen Stellen, Cyprian, Firmilian, Ambrosius, Augustin, der allerdings zugleich Petrus als Sinnbild der Gesamtkirche ansieht; in der Reformationszeit Calvin, der die Verheissung auf alle „Diener am Wort“ bezieht), sowohl der, die sie nur auf die Pneumatiker der Kirche ausgedehnt wissen will (der spätere Tertullian), wie auch der spätern orientalischen Auslegung, die jeden Primas einer autokephalen Kirche (Patriarchen) als legitimen Erben der petrinischen Vollmachten ansieht, wie endlich auch der streng römisch-katholischen Deutung, die in unserer Stelle den päpstlichen Primatsanspruch und Universalepiskopat ausgesprochen findet. Exegetisch ist aber Heiler deutlich der Auffassung, dass sich das Wort allein auf die Person des Petrus beziehen kann, der damit einerseits als „Typus jener Unerschütterlichkeit“ hingestellt wird, „welche Jesus seiner Kirche verheisst“ (58), andererseits aber durch die Übertragung der Himmelsschlüssel zum „Hausverwalter der Reichsgottesgemeinde“ erklärt wird, wodurch er „als Christi Stellvertreter volles Verfügungsrecht über dieses geistige Haus und seine Inwohner erhält“ (58). Die Schlüssel sind „zugleich die Schlüssel der Erkenntnis und Lehre (Luk. 11, 52), welche der Herr diesem einen Jünger übergibt“, durch die ihm einerseits „eine besondere Lehrvollmacht“ übertragen wird, durch die er gültige Entscheidungen über „erlaubt“ und „unerlaubt“ („Binden“ und „Lösen“ nach rabbinischem Sprachgebrauch) treffen kann und andererseits eine besondere Jurisdiktionsgewalt

zugesprochen wird, durch die er „Menschen, die der Satan gebunden hat (Luk. 13, 16), von dieser dämonischen Fessel zu lösen“ vermag, aber auch die Befugnis erhält, „Menschen, die gesündigt haben, zu verfluchen und dem Satan zu überantworten“ (I. Kor. 5, 5; AG 5, 5). Wenn Jesus diese Vollmachten an anderer Stelle auch allen Aposteln übertragen hat (Matth. 18, 18), so besagt diese Sonderverheissung doch, dass er Petrus „im Apostelkreise eine Stellvertretung, eine Art Chalifat und damit eine Führerrolle zuwies, dass also die Führerschaft, die Petrus nach dem Bericht der Apostelgeschichte tatsächlich ausübte, auf eine ausdrückliche Willensäußerung Jesu selber zurückgeht“ (59). Aber sofort wird diese Deutung wieder limitiert: „Die Führerschaft Petri bezieht sich nach dem Willen Jesu (nur) auf die das Ende erwartende Gemeinde“ (60). Die Frage nach einer eventuellen „Nachfolge Petri“ in diesem Amt wird durch diese „knappen, schlichten, anschaulichen Bildworte“, die nicht als „scharf formulierte juristische Termini“ gedeutet werden dürfen (58), noch nicht vorentschieden. Immerhin ist Heiler offensichtlich geneigt, anzunehmen, dass „auch eine Nachfolgerschaft Petri und der übrigen Apostel im Führeramt der Gemeinde dem Willen Jesu entspricht“ (60), dass, „sowenig die Deutung dieser Worte auf den petrinischen Primat ihren vollen Inhalt erschöpfen kann“, diese (doch) nicht „einfach ausgeschlossen werden kann“ (61); ja, Heiler ist sogar der bestimmten Auffassung, dass „sie dem historischen Ursinn der aramäischen Worte am nächsten kommt“ (61). Damit ist an einer wesentlichen Stelle ein Grundzug aufgezeigt, der, wie uns scheinen will, das ganze Werk durchzieht. Auch in der Darstellung der orthodoxen Kirche selbst wird die grundlegende Bedeutung des römischen Primats kräftig hervorgehoben. Und zwar wird ausdrücklich betont, dass „dem Petrus und seinen Nachfolgern“ (in der ursprünglichen Gestalt der liturgischen Überlieferung) „nicht nur ein Primat der Ehre, sondern auch der geistlichen Autorität zukommt“, ja, dass „vereinzelt, wie bei Solowjew, eine klare Einsicht in den neutestamentlichen Ursprung des Primats Petri und seiner Nachfolger“ durchbreche (222 f.). Allerdings wird die altkatholische Linie auch dann nicht überschritten, wenn etwa das Wort Bulgakows zitiert wird: „Die orthodoxe Kirche hat niemals diesen Primat der römischen Cathedra geleugnet, der durch die Canones der öku-

menischen Konzilien bestätigt ist“ (223). Denn mit ebenso scharfer Abgrenzung wird festgestellt, dass dennoch das vaticanische „*ex sese, non ex consensu Ecclesiae*“ von der Ostkirche konsequenterweise abgelehnt werden müsse (Zitat aus Arseniew, 224). Wenn aber Seite 564 ausdrücklich bedauert wird, dass „die Ostkirche den Jurisdiktionsprimat des Papstes verwarf“ und „sich so zum Spielball der Kaiser und Fürsten, der Sultane und Vezire machte“, so wird darin doch eine Grundtendenz des Buches spürbar, die etwa in dem kritischen Satze, dass „die ökumenische Kirche einer monarchischen Spitze im Sinne des Autoritätsprimats einer *Cathedra* nicht zu entraten vermag“ (185), ihren prinzipiellen Ausdruck findet. Der Verfasser hat sich, ob bewusst oder unbewusst sei hier dahingestellt, in diesem Punkte der römisch-katholischen Auffassung der Dinge genähert.

Auch die Behandlung des übrigen neutestamentlichen Schrifttums, der paulinischen, nachpaulinischen und johanneischen Literatur, ist einer durchgehenden Neubearbeitung unterzogen worden, die das Ganze straffer und einheitlicher auf den Kirchengedanken und seine Beziehungen hin ausrichtet. Auch hier wäre auf Schritt und Tritt eine Auseinandersetzung nötig, wollte man der Fülle der Beobachtungen gerecht werden. Es liegt allerdings oft nur an Akzentuierungen, wenn der Leser aufhorcht. Wir müssen es uns leider versagen, hier im einzelnen auf die äusserst komplexen Probleme der Paulusdeutung (Paulus, „der Vater der christlichen Mystik“ [72]), der Exegese des Johannes-evangeliums („mystischer Spiritualismus“ [90]) einzugehen. Der Versuch, auf den es dem Verfasser ankommt, nämlich nachzuweisen, dass der Katholizismus schon in all diesen Frühzeugnissen, zum mindesten neben „evangelischen“ Zügen, spürbar wird, ist als gelungen zu betrachten, wenn auch vielleicht in Einzelheiten eine „Aus-Zeichnung“ der Linien zu beanstanden ist, die dem ursprünglichen Bilde nicht ganz entspricht (z. B. bei Paulus, beim Hebräerbrief usw.). Auch ist Heiler in den Einordnungskategorien oft noch stärker an die Formeln der liberalen Forschung gebunden, als dies seine entschlossene Bejahung der altkirchlichen Tradition eigentlich erwarten liesse. Aber, er ist eben in seinem Katholizismus, wie die Juden sagen würden, „Baal t^eschubhah“, ein Mann der Heimkehr, der ehrlich und ohne unwahre Vorwegnahme den Weg von der liberalen For-

schung zurückgeht zur von da aus gesehenen Einen, katholischen Kirche. Er ist kein einfach orthodox gewordener Konvertit, sondern ein Liebender, der auch in seiner Sehnsucht seine Herkunft nicht überspringt.

Der eben vermerkte Charakter seiner Denkweise ist ebenso in dem Abschnitte über die altkatholische Kirche spürbar, etwa, wenn in der Darstellung der Kanonbildung die Harnacksche Konstruktion der Bildung der katholischen Kirche als Gegenorganisation gegen den alles in Frage stellenden Gnostizismus übernommen (98) oder, wenn die religionsgeschichtliche Ableitung altkirchlicher Frömmigkeitsformen aus dem spätantiken Mysterienwesen fast rückhaltlos bejaht wird (113 ff.). Die Diskussion scheint uns auch hier noch nicht geschlossen zu sein. Es ist im Gegenteil zu erwarten, dass eine kommende Forschung an vielen Stellen die Linien nicht mehr so einfach verlaufen sieht.

Im eigentlichen, dem zweiten Hauptteil, der die katholische Kirche des Ostens behandelt, gibt Heiler eine umfassende Darstellung, nicht nur der orthodoxen Grosskirche, sondern auch der getrennten Nationalkirchen (Nestorianer und Monophysiten). Diese eindringende, umsichtige, vergleichende Behandlung der vielgestaltigen Erscheinung des morgenländischen Katholizismus ist nur bei einem Forscher denkbar, der so im Gesamtkatholizismus heimisch ist wie der Verfasser, der darum an die ermüdende Detailsforschung auch nicht bloss mit dem Interesse des Wissenden, sondern des Erkennenden herangeht.

In einem ersten Abschnitte wird die Geschichte der Trennung und der Wiedervereinigungsversuche der Ost- und Westkirche erzählt (128—148), wobei die Schuld beider Teile sehr objektiv abgewogen wird. Dann werden kurz die Hauptphasen der innern Entwicklung des anatolischen Katholizismus geschildert (149—152), worauf die Geschichte und der Bestand der einzelnen autokephalen orthodoxen Kirchen detailliert umschrieben werden (153—178). Zu dem Problem der Verfassung (179—185) haben wir die bedeutsame Kritik am reinen Konziliarismus schon vermerkt. Die Darstellung der Glaubenslehre der orthodoxen Kirche (186—238) ist naturgemäss mehr im Sinne der Symbolik als als systematische Auseinandersetzung gestaltet. Doch treten gerade in dieser Form die Eigentümlichkeiten der orthodoxen Haltung lebendig zutage. Der mehr kontemplativen als diskursiven, mehr platonisierenden als aristo-

telisierenden Grundhaltung des östlichen Denkens ist sorgfältig Rechnung getragen. Auch die Fremdeinflüsse vom Westen her, sowohl katholische wie protestantische, wie ihre neuerliche Überwindung sind registriert. In der Fassung des Glaubensbegriffs sind noch zu stark moderne Kategorien verwertet, so wenn „der Erlebnischarakter des Glaubens“ (193) so stark betont wird. Aber vielleicht können wir die vor allem dem slawischen Osten eigentümliche Glaubenshaltung heute noch nicht zutreffender umschreiben. Sie ist aber sicher geprägter als dieses Wort sagt. Es ist auch zu fragen, ob gewisse Kontroverspunkte nicht doch eine noch grössere Tragweite haben, als Heiler sieht. Er zitiert mit Recht Zankow, der in seinem „Östlichen Christentum“ (44) feststellt, dass „der grosse Kampf um das filioque keine blosse Logomachie“ sei (Heiler 197). Es geht tatsächlich auch bei dieser nur scheinbar bloss formalen Frage um sehr folgenreiche Dinge, die für die Pneumatologie und Anthropologie entscheidende Bedeutung haben. Sehr fein ist das soteriologische Denken, der Gedanke der θεοποίησις, herausgearbeitet (211). Auch die relative Nähe der neueren Orthodoxie zur evangelischen Rechtfertigungslehre (Chomjakow) wird deutlich gemacht (212). Selbst so spezielle Probleme wie die Sophiologie der modernen Russen (Solowjew, Florenskij, Bulgakow) werden eingehend gewürdigt (208). Ganz besonders wertvoll ist der Abschnitt über die Lehre von der Kirche, in dem die echt altkirchliche Fassung des Kirchengedankens in der modernen Orthodoxie bei Chomjakow und Bulgakow schön nachgezeichnet wird, der Gedanke nämlich, dass die Entscheidung in der Kirche nicht bei einer juridischen Institution liegen kann, sondern nur bei der Gesamtkirche, beim „sobórnost“ (218 ff.). An solcher Erneuerung altkatholischer Haltung wird auch deutlich, wie stark der Verselbständigungsprozess der östlichen Theologie schon zur Auswirkung kommt. Die Orthodoxen bemühen sich heute ernstlicher als je, die im 17. und 18. Jahrhundert eingedrungenen Fremdelemente, sowohl katholischer wie protestantischer Herkunft (s. das Buch von Hans Koch, Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter, 1929) wieder auszuscheiden.

Eine besonders ausführliche Darstellung widmet der Verfasser der Sakramentenlehre (239—285) und dem liturgischen Reichtum der Orthodoxie (286—364). Er gibt uns ein ganzes Kompendium über diese Gegenstände, das auch für den Kenner

zum unentbehrlichen Nachschlagewerk werden wird. Aus der schier unübersehbaren Fülle des hier Gebotenen heben wir nur die gründlich orientierenden Ausführungen über die Verwandlungslehre im eucharistischen Geschehen hervor. Es ist auch für uns von grosser Bedeutung, dass Heiler feststellen kann, dass, trotzdem noch immer „einige Griechen“ die scholastische Transsubstantiationslehre vertreten (255), doch „die neuere griechische und russische Theologie auf dem Wege ist, klar und scharf die alte griechische Transformations- und Assumptions-theorie der lateinisch-scholastischen Transsubstantiationstheorie entgegenzustellen“ (256). Ebenso ist für altkatholische Leser sehr bedeutsam, was Heiler in dem gleich anschliessenden Abschnitt über die Frage nach dem Konsekrationsmoment ausführt. Er stellt zuerst eingehend fest, dass die alte Kirche offenbar „der ganzen *εὐχαριστία*, d. h. dem ganzen Kanon von der Präfation bis zum Vaterunser, konsekratorische Kraft zugeschrieben habe“ (256), also sowohl dem eucharistischen Hochgebet, d. h. der feierlichen Danksagung mit dem abschliessenden Trisagion, wie dem Einsetzungsbericht, wie der Epiklese, die er als „eine an Christus gerichtete Bitte um seine Gegenwart“ (256) „oder eine Bitte um Erfüllung des eucharistischen Opfers mit göttlicher Kraft“ (Euchologion Serapions) deutet, die aber später als „die Herabrufung des Heiligen Geistes oder auch des Logos um Heiligung und Wandlung der Elemente (Liturgischer Papyrus von Der Balyzeh)“ (257) verstanden wurde. Der offensichtlichen Lehre der östlichen Theologen gegenüber, dass die Konsekration nicht, wie das Abendland seit dem vierten Jahrhundert betont, unter der Rezitation der Stiftungsworte, sondern unter der Geistananrufung und Wandlungsbitte, also der Epiklese erfolge, versucht Heiler den Nachweis, dass „die beste orthodoxe Tradition“, nämlich die, die im liturgischen Erbgut und bei vereinzelt Vätern (Chrysostomus, Gregor von Nyssa) erhalten sei, Einsetzungsworte und Epiklese als „ein unteilbares Ganzes“ behandle, dass also „das Mysterium in der Tat sowohl durch die Einsetzungsworte wie durch die Epiklese vollzogen werde“ (262). Soweit ist die Hypothese gewiss diskutierbar. Es mag auch weiter zutreffen, dass diese Auffassung „den liturgie- und dogmengeschichtlichen Tatsachen — Heiler beruft sich hier auf Baumstark — besser entspricht“. Aber, es wäre doch zu fragen, ob nicht sachlich die östliche Betonung der Epiklese

der altkirchlichen Grundauffassung des eucharistischen Geschehens, eben seinem Geschehnischarakter, tiefer gerecht werde. Dann aber darf die Epiklese nicht mehr als „ein wohl altes, aber sekundäres Element“ bezeichnet werden. Auch hier hat sich Heiler gegenüber der ersten Auflage seines Buches (s. dort die Ausführungen Seite 223 ff. und Seite 401 ff.) der Haltung der römisch-katholischen Kirche genähert. Es dürfte aber, wenn schon an der heutigen Gestalt der Epiklese Kritik geübt werden muss, richtiger sein, auf ihre Urform, auf das Maranatha der urchristlichen Gemeinde, zu verweisen, wie Heiler selbst vorher tut (256, Anmerkung 79; Erste Auflage Seite 401), als die Epiklese als solche zu bagatellisieren. Die Epiklese als Bitte um das Kommen des Herrn ist vielmehr sachlich so zentral für das Verständnis der eucharistischen Feier, dass von ihrer richtigen Wertung nicht weniger als alles abhängt.

In dem Abschnitt über das Mönchtum (365—389) wird die innere Bedeutung dieser Institution für die orientalisch kirchliche Welt gut hervorgehoben. Zwar wird mit Recht der heutige Zerfall, der noch nicht bemeistert ist, nicht verschwiegen, aber die Wesentlichkeit dieser verborgenen „Nerven und Grundlagen der Kirche“ (Theodor von Studion) wird lebendig aufgezeigt. Auch die Besonderheiten der östlichen Entwicklung, wie die Geschichte des viel umstrittenen Hesychastentums, werden hier und in dem wichtigen Abschnitt über die Mystik des kirchlichen Ostens (390—410) eingehend behandelt. Wir wünschten in dem Abschnitt über die mönchische Seelsorge vielleicht nur noch eine schärfere Herausstellung der Eigentümlichkeiten des russischen Starzentums (378). Der Stellvertretungsgedanke in der Seelsorge des russischen Starez verdiente nachdrückliche Erwähnung. Hier geht die mönchische Haltung noch über das hinaus, was sonst der Asket aus der altkirchlichen Übung in seine Zeit hinüberrettet. Hier findet vielmehr geradezu eine Reintegration der paulinischen Auffassung vom Leiden des im höhern Sinne seelsorgerlichen Menschen (Kol. 1, 24) statt, die wohl erst in der zukünftigen Bekennerkirche der Apokalypse voll verstanden werden kann.

Mit einer kurzen Darstellung der Volksfrömmigkeit wird dieser Teil abgeschlossen (411—416).

Nach dem gleichen Schema wie die orthodoxe Grosskirche (Geschichte, Verfassung, Glaubenslehre, Sakramentenlehre, Li-

turgie, Schlusscharakteristik) werden endlich auch noch die „häretischen“ Teilkirchen des Orients besprochen (417—544), die ostsyrischen Nestorianer, die monophysitischen Kirchen der westsyrischen Jakobiten, der Kopten, Abessinier, Armenier und die beide Bekenntnisse vertretenden Thomaschristen Indiens. Es ist das offensichtliche, ein herzlich ökumenisches, Bestreben des Verfassers, die tatsächliche, wenigstens annähernde „Orthodoxie“ dieser alten Kirchengruppen, die in gewissen Phänomenen ihrer Kirchlichkeit ein früheres Stadium der grosskirchlichen Entwicklung konserviert haben, aufzuzeigen (für die Nestorianer 427 ff.; für die Monophysiten 455 ff.; zusammenfassend 542 ff.). Er sieht das „Häretische“ nur in einer unzulänglichen Terminologie gegeben. Diese Betrachtungsweise mag für die heutige Lage weithin praktisch zutreffen. Es mag auch richtig sein, dass man die „lebendige christliche Frömmigkeit, wie sie in der Liturgie wie in der Mystik sowohl der Monophysiten wie der Nestorianer hell leuchtet“ (458), nicht unterschätzen darf. Aber auch hier ist doch wohl die Tragweite der theologischen Lehre zu kurz gesehen.

Aber, wenn man in solcher Weise an vielen Stellen die Akzente auch anders setzen zu müssen glaubt, wenn man durchgehend gerne der Theologie vor dem „Leben“ noch stärkeres Gewicht beigelegt sähe, wenn man die Linie von dem urchristlichen Kerygma zur spätern kirchlichen Mystik vielleicht zu gradlinig gezeichnet findet, wenn so eine gewisse Weichheit der Linienführung auch in dieser Auflage nicht übersehen werden kann, so sehr der Verfasser in vielem verschärft und etwa das Institutionelle in neuer Weise bejaht, aufs Ganze gesehen kann man dem Werke die Achtung nicht versagen. Und wenn auch, wie wir aufgezeigt haben, da und dort Annäherungen an den römischen Katholizismus festzustellen sind, so wäre es doch völlig verkehrt, dem Verfasser eine „romanisierende“ Absicht zuzuschreiben, also zu behaupten, dass er sich selber untreu geworden wäre. Er vertritt in voller Freiheit einfach den heutigen Stand seiner Forschererkenntnis. Ja, gerade das ist etwas vom Beglückendsten an diesem Werke, dass es ein so durch und durch ehrliches Buch ist, das unbeirrt um die Meinungen, die sich von links und rechts als Parteiparolen aufdrängen möchten, einfach darstellt, was der Verfasser sieht. Wir dürfen von ihm nicht verlangen, dass er unsere Haltungen und Deu-

tungen teile. Wir dürfen sie ihm nur mit gleicher Ehrlichkeit entgegenstellen. Wenn aber Geschichte, und dazu in diesem Sinne weiterwirkende Geschichte, wie die der Kirche, nicht anders „richtig“ gesehen werden kann als durch den ehrlichen Forschergeist eines an ihr Beteiligten hindurch, dann hat uns in diesem Buche Heiler das Beste gegeben, das er geben konnte. Seine Darstellung wird auch gewiss auf lange hin die Geschichte der morgenländischen Kirche in deutscher Sprache bleiben.

In einem augenblicksgeprägten Bonmot hat einmal ein evangelischer Theologe die östliche Kirche mit einer verstaubten Nardenflasche verglichen, die äusserlich unansehnlich, alt, ohne Zier, anjetzt noch im Winkel stehe; wenn man sie aber einst öffnen werde, so meinte er, werde ihr der starke Wohlgeruch kostbaren Öles entströmen. So schildert sie auch Friedrich Heiler in der vorläufigen Schlussbetrachtung dieses ersten Bandes (545—567). Er deckt zwar ihren äusseren Zerfall, ihre teilweise Erstarrung und Auflösung rücksichtslos auf, aber er beweist zugleich mit leidenschaftlicher Liebe ihren wahrhaft katholischen Charakter und ihren urchristlich-evangelischen Gehalt. Er zeugt von der echten Demut und dem bewährten Märtyrergeist ihrer Heiligen (549), von ihrer franziskanischen Liebe zum Sünder und jeglicher Kreatur (550, 558), von der Nüchternheit des „unsichtbaren Kampfes“ ihrer Asketen, von der Christozentrität ihres Glaubens an den Gottmenschen (547) und von der eindrucksvollen Lebendigkeit, mit der sie selbst in Lehrfragen das allgemeine Priestertum aller Gläubigen (den *consensus fidelium*) auslebt (551). Er zeigt die Bedeutung auf, die der pneumatischen Freude in ihrem Frömmigkeitsleben zukommt und erweist so ihren Grundcharakter als Kirche der Transfiguration, als Kirche der Verklärung, der die Botschaft der Auferstehung in besonderlichem Sinne aufgetragen ist. Wahrlich, wer dieses warme Zeugnis für die östliche Kirche aufmerksam liest, der gewinnt die Zuversicht, dass dieser österlichen Kirche auch noch eine wichtige Aufgabe für die Zukunft der Kirche aufgetragen sei, so dass es ihm leicht wird, sich dem staunenden Ausruf der Franziskusjüngerin anzuschliessen, mit dem der Verfasser sein Buch schliesst: „O benedetta chiesa orientale!“

Bern.

Ernst GAUGLER.
