

Usia, Hypostasis und verwandte Begriffe

in den Bekenntnisschriften des Petros Mogilas und des Dositheos von Jerusalem

von

Ernst Hammerschmidt

I. Das Bekenntnis des Petros Mogilas (Die Confessio Orthodoxa)

1. Die Bekenntnisschrift

a) Petros Mogilas¹, Sohn des nachmaligen Fürsten der Moldau Simeon Ivanovič Mogilas, wurde nach seinen Studien an der Sorbonne Mönch und 1632 durch den Patriarchen Theophanes von Jerusalem zum Metropolit von Kiev geweiht. 1638 verfaßte er unter Mitarbeit von drei anderen Bischöfen eine Glaubensschrift, die 1640 von der Provinzialsynode in Kiev teilweise geändert und ergänzt wurde.

b) Die Sprache der Bekenntnisschrift ist eine eigenartige, seltsam klingende und dem Neugriechischen schon nahekommende Vulgärsprache, deren Eigenheiten Kimmel² behandelt hat. Nach einigen Veränderungen erhielt die Bekenntnisschrift durch das Gutachten der Synoden zu Jassy 1642 und zu Jerusalem 1643 unter dem Titel: Ὁρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς Anerkennung in weiteren Kreisen. Da das Bekenntnis von den russischen Patriarchen Joachim und Hadrian (der es sogar für ein göttlich inspiriertes Buch hielt!) auch in russischer Version verbreitet und in kirchlichen Kreisen angenommen wurde, sowie durch Zar Peter d. Gr. in die Kirchenordnung von 1723 gesetzlich aufgenommen und von einem zusammenfassenden russischen Katechismus verbreitet wurde, fand sie in der damaligen Zeit fast allgemeine Anerkennung.

c) Zur Bedeutung der Confessio Orthodoxa des Petros Mogilas muß hier allgemein gesagt werden, daß die Ostkirche Bekenntnisschriften nicht in dem Sinne kennt, daß diese einen allgemein streng verpflichtenden, norma-

¹ Literatur: O. Barlea, *De confessione orthodoxa Petri Mohilae* (Frankfurt a. M. 1948); Andron. Demetrakopulos, Ὁρθόδοξα Ἑλλάς (Leipzig 1872) 154s.; Feuerlinus, *De Religione Ruthenorum hodierna* (1745) 16; W. Gaß (Ph. Meyer), *Petrus Mogilas* = Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche ³13, 249–53; S. Golubev, *Petrus Mohyla und seine Mitkämpfer* (Kiev 1883–89; 2 Bde); A. Malvy-M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila* = Orientalia Christiana 10 (Rom 1927); P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Petrus Mohyla dans les principautés roumaines* (Paris 1926); E. Picot, *Pierre Movila (Mogila)* = E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle* 3 (Paris 1896) 104ss.

² Ernst Kimmel, *Libri symbolici ecclesiae orientalis* (Jena 1843) LXI. Mogilas selbst hat seine Confessio in lateinischer Sprache abgefaßt, vgl. Malvy-Miller l. c. LI s.; F. Loofs, *Die Ursprache der Confessio orthodoxa* = Theologische Studien und Kritiken 1898.

tiven Charakter hätten. Sie sind vielmehr der — an einen bestimmten Zeitraum gebundene — Ausdruck ihres Glaubenslebens, der die jeweilige Überzeugung der Kirche darstellt. Da Petros Mogilas einen großen Teil seiner Bildung im Abendland empfing, hat er natürlich manches aus der lateinischen Kirche in das Bekenntnis mit hineingenommen, was nicht ursprünglich ostchristliche Formulierung war. Die Wertung der Confessio Orthodoxa in der heutigen orthodoxen Theologie ist unterschiedlich, im allgemeinen wird ihr keine unbedingte Geltung zuerkannt. Ein älterer Theologe, Jon Michalcescu, erkennt sie als »allgemeine symbolische Schrift der gr.-or. Kirche« an³, während z. B. Metropolit Seraphim in seinem Buch »Die Ostkirche«⁴, das deshalb von besonderem Wert ist, weil es die Ansicht der Orthodoxie selbst wiedergibt, die Confessio Orthodoxa als »kein selbständiges Werk«, sondern als »oberflächliche Umarbeitung römisch-katholischer dogmatischer Lehrbücher« bezeichnet. Das Bestreben der orthodoxen Theologie geht dahin, sich von der lateinischen Scholastik und dem Rationalismus, der teilweise durch Vertreter des Protestantismus am Zarenhof Eingang fand, zu befreien und zu den Lehren und zur Sprache der Väter und Lehrer der patristischen Zeit zurückzufinden.

2. *Usia, Physis, Hypostasis, Prosopon* in der *Confessio Orthodoxa*

a) In der Gotteslehre

aa) *Usia* — *Hypostasis* — *Prosopon*

Um die Stellung und Verwendung dieser Begriffe bei Petros Mogilas kennenzulernen, müssen wir uns der Gotteslehre zuwenden. Diese findet sich am Beginn des ersten Teils der Bekenntnisschrift. Für Mogilas ist es eine feststehende Tatsache, daß die Natur (*Physis*) und Wesenheit (*Usia*) Gottes eine einzige ist. Diesen Gedanken wiederholt er an vielen Stellen der Confessio⁵ (I E 9, M 31; I E 10, M 32; I E 12, M 33 f.). Die Schwierigkeit liegt darin, das Vorhandensein von drei Personen mit der einen Wesenheit zu vereinen. Den Beweis für die Existenz dreier göttlicher Hypostasen entnimmt Mogilas dem Taufbefehl Christi an seine Apostel, Mt 28, 19⁶.

Gleich hier können wir festhalten, daß in der Confessio des Petros Mogilas *Hypostasis* und *Prosopon* vollkommen gleichbedeutend sind, so daß auch der feinere Unterschied, den die Confessio des Metrophanes Kritopulos machte, indem sie *Hypostasis* als übergeordnetes Schema gebrauchte, hier nicht in Erscheinung tritt (vgl. I E 9, M 31; I E 10,

³ Jon Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche* (Leipzig 1904) 23.

⁴ (Stuttgart 1950) 18.

⁵ Jon Michalcescu wird im folgenden abgekürzt: M; E = Ἐρώτησις.

⁶ Zur Problematik des Taufbefehls vgl. Paul Feine, *Theologie des Neuen Testaments* (Berlin 1953) 140ff.

M 32 f.)⁷. Es bestehen also in der einen göttlichen Wesenheit drei Personen: Vater, Sohn und Hl. Geist. Der Vater zeugte aus seiner eigenen Wesenheit (Usia) den Sohn vor aller Zeit und ließ den Hl. Geist ausgehen. Sohn und Geist sind ihm daher wesensgleich. Der Vater ist die alleinige Ursache des Sohnes und Geistes, da beide Personen von ihm ihren Ursprung haben.

Wie kommt es nun zur Konstituierung der drei Personen in der einen göttlichen Wesenheit? Die Lösung findet Mogilas in der Unterscheidung der göttlichen *Idiomata*, die teils personale, teils essentielle sind (I E 11, M 33): 1. Die *Idiomata prosopika* sind es, die in der einen Usia drei Hypostasen begründen. Mogilas definiert die persönlichen *Idiomata* im Göttlichen als »solche, durch die die Personen der heiligen Dreifaltigkeit so gegeneinander abgegrenzt werden, daß die eine nicht die andere sein kann« (I E 12, M 33). Die Person des Vaters ist deshalb nicht die Person des Sohnes, weil der Vater von niemandem gezeugt ist, während der Sohn aus der Natur des Vaters zeitlos gezeugt wird. Der Vater, der Sohn und der Hl. Geist, d. h. das Ungezeugtsein, das Gezeugtsein und das Hervorgehen unterscheiden die Personen im Göttlichen, unterscheiden sie aber nicht bezüglich der einen Usia, die nicht in sich selbst geteilt ist und sich allein von den Geschöpfen unterscheidet.

Der Grund dieser Personenbildung liegt also darin, daß ein und dieselbe Person nicht zugleich gezeugt und ungezeugt sein kann. Der Hl. Geist ist zwar dem Vater, aus dessen Wesenheit und Natur er hervorgeht, und dem Sohne wesensgleich, unterscheidet sich aber vom Vater durch das *Idioma prosopikon*, daß er von ihm ausgeht. Vom Sohn unterscheidet er sich durch die Art der Abstammung vom Vater, da er nicht wie jener durch Zeugung, sondern durch Hervorgang vom Vater abstammt. Der Sohn und der Hl. Geist sind auch einander wesensgleich, da sie aus derselben Natur des Vaters sind.

Wir treffen hier bei Mogilas auf die patristische Lehre von dem *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*, der mit dem Fürsichbestehen und den *Idiomata* der Personen identisch gesetzt wird. Jede Person in Gott besitzt ihre eigene Subsistenzweise, ist aber nicht Träger einer je eigenen Natur und einer nur ihr gehörenden Wesenheit, sondern besitzt das eine und ganze göttliche Wesen auf eine besondere Weise, die eben durch die *Tropoi* bestimmt wird. Diese Auffassung wurde besonders von Johannes von Damaskus⁸ vertreten und gelangte von seinen Schriften aus in die griechische (russische) Theologie. Der dritte Teil der *Πηγὴ γνώσεως*, das »Buch über den orthodoxen Glauben«, war lange Zeit neben den liturgischen Büchern die hauptsächliche

⁷ Wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß *Prosopon* an einigen Stellen im ursprünglichen Sinn von »Angesicht« vorkommt. Wenn hier ganz allgemein von Verwendung die Rede ist, so ist immer die Verwendung in der dogmatischen Spekulation gemeint.

⁸ Vgl. Jakob Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus* (Paderborn 1909) 87 ff.

Quelle des theologischen Wissens der Ostkirche. Bereits der Exarch Johannes von Bulgarien (1018—1025) hatte dieses Werk ins Kirchenslawische übersetzt, während es Fürst Kurbskij im 16. Jh. nochmals bearbeitete und durch seine Bearbeitung unter allen Ostslawen verbreitete. Auch Petros Mogilas, der in der theologischen Arbeit weiter voranschreiten wollte, griff immer wieder auf die Lehren der Väter zurück und durchsetzte auf diese Weise seine Bekenntnisschrift mit reichem Gedankengut der griechischen Väterliteratur, das den abendländischen Einfluß gerade in diesen Partien fast völlig zum Verschwinden bringt.

Bei der Unterscheidung der Personen voneinander lehnte die griechische Theologie seit je (und mit ihr auch Petros Mogilas) den Gedanken ab, daß diese Unterscheidung im Ursprungsverhältnis begründet sei. Zur realen Unterscheidung der Personen genügt die Verschiedenheit des Ursprungs von ein und demselben Prinzip (der gleiche Gedanke findet sich übrigens bei den Skotisten⁹). Wenn der Hl. Geist auch nicht vom Sohne seinen Ursprung und seine Existenz hat, so ist er doch realiter von ihm unterschieden, da die Art des Hervorgehens aus dem Vater nicht die gleiche wie die des Sohnes ist.

Diese Meinung hatten die Griechen oftmals gegenüber den Lateinern verteidigt. In der Disputation des Erzbischofs Grossolani von Mailand mit dem Metropolitan Eustratios von Nikäa (gest. nach 1117) hielt der Erzbischof dem Metropolitan vor: »Si ex Patre sunt ambo, Filius et Spiritus Sanctus, ipse autem ex nemine est, non est autem Spiritus ex Filio, differentia Filii et Spiritus ad invicem nullo pacto inveniri poterit«, worauf ihm Eustratios entgegnete: »Differunt inter se Filius et Spiritus Sanctus, quia ambo ex Patre sunt aliter et aliter, ille scilicet per generationem, hic vere per processionem«¹⁰. Ebenso lehrt Nikolaus Kursulas († 1652): »Posito quod Spiritus Sanctus a solo Patre procedat, adhuc et ita a Filio realiter distingui potest . . . Filius enim per solam filiationem a Sancto Spiritu sufficienter distingui potest . . . quamvis enim talis oppositio non esset, sufficit processio diversa et quasi separata Filii per generationem, Spiritus per processionem«¹¹.

Die Tropoi sind der griechischen Theologie das Constitutivum der göttlichen Personen. Den Relationsbegriff hat die Ostkirche im Altertum und im Mittelalter fast nie gebraucht und, wenn gebraucht, nicht im abendländischen Sinne aufgefaßt. Patriarch Germanos II. von Konstantinopel (1222—40) war der Ansicht, der Name πνεῦμα sei kein nomen relativum¹². Allgemein wurden die Personen vom Osten unter dem Gesichts-

⁹ Vgl. Parthenius Minges OFM, *Compendium Theologiae Dogmaticae Specialis* 1 (Ratisbonae 1921) 133ss.

¹⁰ A. Demetrakopulos, *Bibliotheca ecclesiastica* (Leipzig 1866) 89 (nach Martin Jugie AA, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium* 2 [Parisiis 1926—33] 232s.).

¹¹ Nikolaos Kursulas, *Σύνοψις τῆς ἱερᾶς Θεολογίας* 1 (Zazynti 1862) 252s. (nach Jugie l. c. 232s.).

¹² Germanos II. in seinem Antwortschreiben auf das päpstliche Glaubensbekenntnis: *Chronicum Georgii Frantzis* (Wien 1796) 139s.

punkt der *Idiomata* und nicht unter dem der Relationen betrachtet und die gleichen hypostasenbildenden *Idiomata* wie in den griechischen Väterschriften aufgezählt. Eine — allerdings nicht bedeutende — Änderung trat in der neueren Theologie (besonders seit dem 18. Jh.) ein, als man daran ging, die Relationenspekulation in die orthodoxe Dogmatik einzuführen. Als Beispiel sei nur auf Zikos Rhosis hingewiesen, der sagt: »Hypostasis est modus existentiae unius essentiae seu unius Dei in relatione ejus ad ipsum . . . Tres isti modi existentiae unius essentiae Dei sunt tres diversae relationes Dei ad seipsum«¹³.

2. Die *Idiomata usiode* definiert Petros Mogilas als »solche, die dem Vater, Sohn und Hl. Geist gleicherweise zukommen« (I E 13, M 34). Zu diesen *Idiomata* gehören die Ewigkeit, Unendlichkeit, Güte, Allmacht, Schöpfertätigkeit, Vorsehung, Allgegenwart, Unermeßlichkeit, Allwissenheit Gottes. So sind alle »außer jenen persönlichen *Idiomata*: Ungezeugtes oder Vater und [d. h.] Ursprung sein, Gezeugtes oder Sohn und fleischgewordenes Wort, Hervorgegangenes oder Hl. Geist, . . . *Idiomata* der göttlichen Natur und zwar gleicherweise ohne irgendeinen Unterschied allen drei Personen gemeinsam« (I E 13, M 34).

Aus dieser Einteilung in persönliche und wesentliche *Idiomata* geht aber hervor, daß beide Reihen von *Idiomata* keineswegs auf gleicher Ebene stehen oder vielleicht als Unterabteilungen der großen Gruppe *Idiomata* aufzufassen wären. Der Ausdruck *Idiomata* für die göttlichen Hypostasen wurde gewählt, weil kein anderer so geeignet erschien (man denke nur an die Nachbarschaft des Islām). Man kann aber den Trennungsstrich zwischen diesen beiden Gruppen im Sinne der orthodoxen Theologie nicht scharf genug ziehen, denn gerade durch diese Trennung wollte die ostkirchliche Theologie dem Vorwurf begegnen, sie verwische den Unterschied der Personen in der einen *Usia*. Von da her erledigt sich auch der Einwand des Zikos Rhosis, der beide Kategorien von *Idiomata* nicht scharf genug voneinander trennte und die *Idiomata prosopika* daher nicht als Constitutiva der Personen ansehen konnte, wenn er sagte: »Unde persona aliqua in Deo concipienda non est tamquam proprietas quaedam seu attributum: ita Filius non est attributum (*Idioma*) Patris, similiter hypostasis concipienda non est secundum rationem quantitatis, tamquam pars totius majoris sive divinae essentiae, sive unius caeterarum personarum«¹⁴.

Es wäre abwegig, die *Idiomata*-Erklärung schief aufzufassen, um sie dann verwerfen zu können. Das personenbildende Element ist in der *Idiomata*-Erklärung eben, wie schon erwähnt, der Tropos, der jeder Person eigene und der anderen unmitteilbare Subsistenzmodus, der sie in ihrem Fürsichsein konstituiert. Dieses Fürsichsein ist aber nicht nur das konstituierende Element der göttlichen Personen, sondern ist auch bei den

¹³ Σύστημα δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, (Athen 1903) 245 s. (nach Jugie I. c. 231).

¹⁴ I. c. 246 (nach Jugie I. c.).

geschaffenen in der gleichen Funktion anzutreffen. So ist der »πρότος τῆς ὑπόρξεως die Form der Hypostase oder er ist die im Unterschiedensein und Fürsichsein gelegene Weise des Seins . . . und bezeichnet demnach die der Hypostase eigentümliche Weise zu sein. Nun ist aber nach Johannes Damascenus die der Hypostase eigentümliche Weise zu sein jene, welche den Begriff der ersten Substanz ausmacht«¹⁵.

Wenn wir noch einen Blick auf Gennadios II. von Konstantinopel und seine Bekenntnisschrift werfen, so können wir leicht die gleiche Darstellung wie in der Confessio Orthodoxa erkennen (M 17 f.). Wie Petros Mogilas weist die Confessio des Gennadios wesentliche (essentielle) und persönliche Idiomatica auf (M 17 f.), nur mit dem Unterschied, daß diese wesentlichen Idiomatica bei Gennadios in einem beschränkten und endlichen Maß auch der Schöpfung zugeschrieben werden. Dieser Umstand ist bei Petros Mogilas (an dieser Stelle) nicht erwähnt, ebenso fehlt die erste Gruppe der Idiomatica Gottes des Gennadios, nämlich jene, die Gott von der Schöpfung unterscheiden. Diese Tatsache ist bei Mogilas in der Behandlung der persönlichen Idiomatica mit hineinverarbeitet, wenn es heißt, daß die Wesenheit »nicht in sich geteilt ist, sondern nur von der Schöpfung unterschieden ist« (I E 12, M 33).

bb) Physis

Von der Physis ist in der Confessio Orthodoxa selten die Rede; nur im Zusammenhang mit der Gotteslehre und der göttlichen Zeugung wird sie angeführt. So heißt es (I E 8, M 31), daß die Physis Gottes von keinem geschaffenen Wesen erkannt werden kann, daß Gott in seiner Wesenheit (Usia) und Natur (Physis) ein einziger sei, daß der Vater naturā (kata physin) wahrer und ewiger Gott ist (I E 9, M 32), daß der Sohn vor aller Zeit aus der Natur des Vaters hervorgegangen ist (I E 12, M 33 f.). Weiters ist von der Natur der Engel (I E 20, M 38) und der Tiere (I E 23, M 39) die Rede. Ebenso unterscheidet sich das Böse durch seine Physis, und nicht durch örtliche Distanz von Gott (I E 31, M 43): κακὸν εἶναι . . . ξένον καὶ μακρὸν ἀπ' ἐκεῖνον, ὄχι κατὰ τὸν τόπον, μὰ κατὰ τὴν φύσιν. Natur (Physis) bezeichnet also die Wesensart des betreffenden Seienden, sein inneres Bauprinzip, seine innere Gestalt, wie sie ihm kraft seines Ursprungs zukommt. Sie wird in der Gotteslehre durchgehend mit der Wesenheit identifiziert, obwohl sie sich mit dieser, streng genommen, nicht deckt. (Natur fügt zur Wesenheit noch ein dynamisches Moment hinzu, das der innere Grund ihres Wirkens ist.) Dieser innewohnende Bauplan kommt jedem Seienden, auch Gott, zu.

In einem etwas anderen Sinne wird die Natur in der Confessio Orthodoxa verwandt, wenn es heißt, daß sich die übrige Schöpfung (außer den Engeln und Menschen) keiner Vergehen gegen Gottes Gesetz schuldig

¹⁵ F. Stentrup SJ, *Zum Begriff der Hypostase* = Zeitschrift für katholische Theologie (1878) 258.

machen kann, wie Engel und Menschen, die mit der Willensfreiheit ausgestattet sind (I E 30, M 43). Sie (die vernunftlosen Dinge) handeln nämlich nach einem Trieb ἀπὸ τὴν φύσιν, der sie weder einer Strafe schuldig noch einer Belohnung wert macht (ὅ, τι κάμνουσιν, ὄλον ἐκεῖνο τὸ κάμνουσιν ἀπὸ τὴν φύσιν. Καὶ διὰ τοῦτο μῆτε τιμωροῦνται μῆτε δοξάζονται). Natur ist hier im Gegensatz zu Geist gestellt und allen jenen Wesen zugeschrieben, die sich unbewußt, instinktiv-triebhaft entfalten¹⁶.

b) In der Christologie

Die Christologie der Confessio Orthodoxa ist eine Wiederholung der Konzilsdefinitionen über die Menschwerdung Christi (I E 37 ff., M 46 ff.). Der Sohn Gottes stieg vom Himmel herab und nahm eine Menschennatur an. Diese Annahme war keine nur scheinbare und für die Welt so erscheinende, sondern eine wahre und tatsächliche Annahme, für die der Leib im Schoß der Jungfrau Maria gebildet wurde, da das Wort bei seiner Menschwerdung, d. h. bei seiner Herabkunft vom Himmel, kein Fleisch mit sich trug (I E 42, M 48). Die Menschennatur Christi bestand also aus einem wahren menschlichen Leib, der mit einer vernünftigen Seele begabt war (I E 38, M 47: τότε παρευθὺς ἄνθρωπος τέλειος ἐγένηκε μὲ ὅλα τοῦ τὰ μέρη καὶ μὲ ψυχὴν λογικὴν). Durch die Vereinigung verlor keine der beiden Naturen ihre Eigenschaften, sondern beide blieben unangetastet cum proprietatibus suis omnibus (a. a. O.). Die Vereinigung vollzog sich in der einen Hypostase, wobei Petros Mogilas nicht ausdrücklich erklärt, daß es sich um die Subsistenz der menschlichen Natur Christi in der göttlichen Hypostase handelt. Sein Hauptsatz lautet: »Und er war in ein und derselben Hypostase wahrer Gott und wahrer Mensch« (I E 38, M 47). Die Gedanken sind die des Konstantinopolitanum II und Chalkedonense, so daß auch bei der Confessio Orthodoxa die Tatsache des Zusammenseins zweier vollständiger Naturen in einer Hypostase folgt. Hypostasis und Prosopon werden als synonyme Ausdrücke gebraucht¹⁷. Die Ostkirche kennt größtenteils den Bedeutungsunterschied zwischen den beiden Begriffen, der sich vor allem im Abendland herausgebildet hatte, nicht¹⁸.

¹⁶ Vgl. dazu Gilson-Schmücker, *Der Geist der mittelalterlichen Philologie* (Wien 1950) 186: »Das Tier ist dadurch erschaffen, gewollt und zweckgerichtet, daß ein Wille ihm eine Natur aufzwingt, deren Notwendigkeiten es sich nicht entziehen kann; so wird es auf das Gute hingetrieben, aber eben: es treibt sich nicht selbst an, es wird getrieben. Nicht so der Mensch! Er überragt die anderen Geschöpfe dieser Welt sowohl durch die Vollkommenheit seiner Natur als auch durch die Würde seines Zieles. Durch seine Natur, denn die vernünftigen Wesen sind Herr über ihr Tun und frei in der Wahl ihrer Wege«. Zur tieferen Durchdringung dieses Problems vgl. die tiefschürfende Studie von Rudolf Keussen, *Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Problem* (Freiburg i. Br. 1935).

¹⁷ So gibt auch Kimmel in seiner lateinischen Übersetzung des griechischen Textes der Confessio Orthodoxa das griechische Hypostasis mit persona wieder; vgl. 106, 113.

¹⁸ Vgl. Bilz, a. a. O. 100; besonders seit Boethius begann man Prosopon nur mehr von vernunftbegabten Individuen auszusagen.

II. Die Synode von Jerusalem und das Bekenntnis des Dositheos

1. Die Bekenntnisschrift¹⁹

a) Seit 1661 war in Frankreich eine Auseinandersetzung zwischen den Theologen von Port Royal und der reformierten Gemeinde Charenton bei Paris im Gange. Im Verlauf dieses theologischen Streites kam auch die Transsubstantiatio zur Sprache, wobei sich der Gesandte Frankreichs bei der Hohen Pforte Charles-François Ollier marquis de Nointel schriftlich und mündlich um Auskunft über die Eucharistielehre der Ostkirche bemühte. Nointel hatte mit seinen Anfragen erfolg. Durch die Argumentation des reformierten Predigers Jean Claude (der Gemeinde Charenton) verärgert, benutzte der Patriarch Dositheos von Jerusalem die Gelegenheit der Einweihung der Geburtskirche in Bethlehem, um eine Synode abzuhalten, die aber nach den Einweihungsfeierlichkeiten nach Jerusalem verlegt wurde. Der Versammlung wurde wahrscheinlich die bereits fertige Arbeit des Dositheos zur Annahme vorgelegt. Die gesamten Synodalakten wurden am 16. März 1672 mit 71 Unterschriften unterzeichnet.

b) Die Confessio Dosithei wurde von den Orthodoxen bei den Unionsverhandlungen mit den Anglikanern im April 1718 und bei den Bonner Unionskonferenzen mit den alt-katholischen Bistümern 1874/75, an denen auch die Anglikaner teilnahmen, gebraucht. Sie wurde im allgemeinen sehr hoch geschätzt²⁰. Der Theologe Mesoloras wollte für sie sogar Unfehlbarkeit beanspruchen²¹. Heute ist in der orthodoxen Theologie die Beurteilung der Confessio Dosithei etwas ruhiger geworden. Im Allgemeinen gilt für ihre Autorität das, was oben über die der Confessio Orthodoxa gesagt wurde. Bei der Confessio Dosithei kommt hinzu, daß sie anscheinend sehr rasch — unter Zeitdruck — angefertigt wurde und daher in manchen das eigenständige theologische Denken des Ostens vermissen läßt. In der Abwehr gegen den Protestantismus wurden manche Formulierungen vom lateinischen Abendland übernommen, ohne daß man sich nun im einzelnen mit ihrem Inhalt tiefergehend befaßte und in alle Gedanken einzudringen versuchte. Daher trägt gerade die Confessio Dosithei sehr die Merkmale ihrer Zeit.

¹⁹ Literatur: Franke, *Dositheus* = Ersch-Gruber, *Allgem. Encykl. der Wissenschaften und Künste* (Leipzig 1836) Section A-G, 27. Teil, 194f.; W. Gaß, *Symbolik der griechischen Kirche* (Berlin 1872) 75ff.; Curt Robert Arnim Georgi, *Die Confessio Dosithei* (München 1940).

²⁰ 1857 bezeichnete sie Makarios als »une des pierres de touches de la foi orthodoxe« (Introduction à la théologie orthodoxe 609). Der russische Erzbischof Makarij Bulgakov (1816—1882) baute auf den Bekenntnissen des Petros Mogilas und des Dositheos seine ganze Dogmatik auf (Handbuch der orthodox-dogmatischen Theologie, 1869, übersetzt von Blumenthal, Moskau 1875, 8). Propst Maltzev betonte ebenfalls den normativen Charakter dieser Confessio (Oktoichos der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes 2 [Berlin 1904] XLIII ff.).

²¹ Συμβολική τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας 4 (Athen 1883) 31.

2. *Physis, Usia, Metusiosis in den Synodalakten.*a) *Physis*

Abgesehen von der Erwähnung des dreihypostatischen Gottes (M 132), sowie des wesensgleichen Ausganges des Hl. Geistes vom Vater (M 132), tritt in den im ersten Teil der Synodalakten enthaltenen Exzerpten aus Kyrill Lukaris, die seine Rechtgläubigkeit und damit die Unmöglichkeit seiner Verfasserschaft an dem unter seinem Namen gehenden Bekenntnis dartun sollten, nur der *Physis*-begriff in den Vordergrund.

Die *Physis* erscheint hier als umfassendes Ganzes, als Gesamtheit jener Lebewesen, die eine Natur besitzen. So heißt es (M 138 f.), daß alles Geschehen im Kosmos entweder von Gott, von der *Physis*, vom Geschick²² oder vom Zufall herrühre. Gott ist die Erstursache jeder Bewegung, doch wirkt er nicht unmittelbar in jedem Geschehen mit. Die drei Faktoren: Natur (*Physis*), Geschick und Zufall²³ sind die Diener Gottes und hängen vom göttlichen Willen ab. So vollbringt die Natur als Gesamtheit jener Wesen mit einem inneren Bauprinzip das, was Gott will (M 131), wie nun auch die verschiedensten Tätigkeiten der Natur heißen mögen. Die τέχνη ahmt die Natur nach und findet in dieser ihre Norm.

Nach dem Dekret 4 der im zweiten Teil der Synodalakten enthaltenen Confessio des Dositheos ist alles, was von Gott geschaffen ist, in seinem Sein gut (M 162), das Böse im Menschen muß also eine andere Herkunft haben. Es entspringt auch tatsächlich aus der freien Wahl des Menschen, die in der Willensfreiheit begründet ist²⁴.

²² Τύχη ist in der altgriechischen Literatur der Fachausdruck für das, was der Mensch durch die Bestimmung Gottes erreicht; vgl. Fr. Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, neu bearb. von V. Chr. Fr. Rost und Fr. Palm (Leipzig 1841–1857) II, 2, 2020 ff.

²³ Ob er einen casus absolutus oder relativus annimmt, hat Kyrill nicht ausdrücklich gesagt. Doch weist der Zusammenhang auf den relativus hin, d. h. auf ein Geschehen, dessen Ursachen entweder kausal bedingt, aber nicht eindeutig kausal bestimmt oder nicht als Ursachen eines solchen Geschehens beabsichtigt und vorausgesehen waren (natürlich nur hinsichtlich der Kreaturen). Wahrscheinlich hat er sich in dieser Beziehung keinen Reflexionen hingegeben.

²⁴ Es ist bemerkenswert, daß die Confessio die Willensfreiheit eindringlich verteidigt. (In den Exzerpten aus Kyrill Lukaris wird auch [M 139] der Ausspruch Gottes Gn 2,18: Ich will ihm [scl. dem Menschen] eine Gehilfin machen, zum Beweis mit herangezogen, da doch niemand behaupten könne, das sei allein von der Frau zu verstehen, die Adam nur zum Fallstrick wurde [ein Musterbeispiel allegorischer Exegese!].) Die Confessio entfaltet überhaupt die ganze orthodoxe Lehre vom Synergismus des freien Willens. »Wenn man das ganze dritte Dekret des Confessio Dosithei, das ungleich umfangreicher ist als das entsprechende der Confessio des Kyrill Lukaris, in der lateinischen Version liest, glaubt man einen abendländischen Scholastiker vor sich zu haben. Der Satz 'Deus illos quidem praedestinavit, quos arbitrio suo bene usuros praescivit: quos vero male, damnavit' ist rein molinistisch — die Prädestination erfolgt auf Grund des göttlichen Vorherwissens Es scheint ganz zweifelsfrei, daß man zur Widerlegung der Kyrillschen Irrlehre abendländische Quellen, wahrscheinlich Molina selbst benutzt hat« sagt Georgi a. a. O. 41. Zum Problem in patristischer Zeit vgl. nun W. Telfer, *Autexusia* = JThSt N. S. 8 (1957) 123/9.

Als innerer Bauplan und damit auch als bestimmende Norm des Wirkens erscheint Physis in dem Dekret 14 (M 167). Hier ist von der Natur des Menschen die Rede. Sie ist zwar durch den Sündenfall aus ihrer Vollkommenheit und Freiheit von Leidenschaften herausgefallen, hat aber doch ihren Grundcharakter bewahrt. Das Unterscheidungszeichen der Menschennatur gegenüber den anderen Lebewesen ist die *rationalitas* (da der Mensch sonst nicht mehr als Mensch bezeichnet werden könnte), und im wesentlichen ist die Menschennatur so, wie sie Gott erschaffen hat. Es erscheint weiters als unmöglich, daß eine gute Natur, die aus den Schöpferhänden des höchsten Gutes hervorgegangen ist, nichts Gutes wirken könne (Der Herr selbst schreibt doch sogar den Heiden gute Werke zu, Mt 5, 46 f.). (Der Mensch kann sich somit auch vor der Wiedergeburt dem Guten zuwenden, weil die ihm von Gott geschenkte Physis das Merkmal der *rationalitas* und der Entscheidungsfreiheit besitzt. Der Mensch ist *logikos* und *autexusios*.) Als Begründung dient Dositheos das Axiom, daß das Wirken eines Seins von seiner Natur, die Natur aber vom Schöpfer (wenn auch *ratione diversa*) abhängt, m. a. W. der scholastische Satz: *Agere sequitur esse* oder: *Modus operandi sequitur modum essendi*²⁵. Die Herkunft dieses Satzes erklärt sich unschwer durch den Einfluß der scholastischen Philosophie, der sich schon seit dem 14. Jh. in der griechischen Theologie in wachsendem Maß geltend gemacht hatte. In diesem Jh. waren auch die *Summa contra gentiles* und die *Summa Theologica* des Thomas von Aquin durch Demetrios Kydones (1325–1400) ins Griechische übersetzt worden; eine Übersetzertätigkeit, die von Gennadios II. von Konstantinopel fortgesetzt worden war.

b) *Usia* — *Metusiosis*

In der Trinitätslehre erscheint in der *Confessio Usia* wieder als die allgemeine Wesenheit, die *Usia deutra* (mit der besonderen Betonung der konkreten Existenz)²⁶. Gott ist eins in der *Usia*, aber dreifach in den Hypo-

²⁵ »Alles Wirkliche ist auch wirksam, d. h. es hat nicht allein ein Sein sowie ein dieses Sein bestimmendes Wesen, sondern auch ein seinem Wesen entsprechendes Wirken. Wirken heißt tätig sein und dadurch etwas setzen. Eben durch diese Tätigkeit tritt das innere Wesen des Dinges in Erscheinung; es äußert sich in Taten, die entweder in dem Wirkenden selbst oder in einem anderen geschehen. Aus diesen Äußerungen läßt sich deshalb die Beschaffenheit des inneren Wesens erschließen, weil die Wirksamkeit sich nach der Wesenheit richten muß« sagt G. Hagemann, *Metaphysik* (Freiburg i. Br. 1914) 41. — Die ganze Stelle der *Confessio* richtet sich gegen die protestantische und kalvinistische Vorstellung von der vollständigen Verderbtheit der Natur, wie ja die *Confessio* in erster Linie als Widerlegung der *Confessio* des Kyrill Lukaris gedacht ist. Dositheos betont immer wieder die Güte der Schöpfung: *Quia vero natura bonus est creator, valde bone fecit quaecumpue fecit, nec potest opifex esse malorum* (M 162, Kimmel I. c. 431). Das Böse entspringt dem freien menschlichen Willen oder kommt von den Dämonen her, denn »*simpliciter enim nullum in natura malum agnoscitur*«.

²⁶ Wenn Georgi a. a. O. 39 sagt, daß das Dogma von den »drei Hypostasen der Gottheit, die doch wieder in einer Homusie verbunden sind«, seit dem Nikänum

stasen. Dositheos verteidigt hier auch die Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes allein aus dem Vater sowohl gegen das lateinische filioque als auch gegen das Bekenntnis des Kyrill Lukaris.

Besonders bemerkenswert ist der Eucharistietraktat der Confessio (decr. 17, M 171 ff.). Man hat das Dekret über die Eucharistie als den Mittelpunkt der Confessio Dosithei bezeichnet²⁷. Das Auffallende daran ist, daß gerade in dieser Frage die Confessio die lateinische scholastische Terminologie ohne nähere eigene Untersuchungen übernommen hat.

Wir wollen die biblische Begründung der Einsetzung der Eucharistie, sowie die Frage des Zeitpunktes der Wandlung (Epiklese)²⁸, übergehen und uns gleich der Beschreibung der Gegenwart Christi in der Eucharistie zuwenden. Kyrill sprach zwar auch von einer wahren und realen Gegenwart Christi, schränkte sie aber auf das Erlebnis des Glaubens ein. Hingegen bestimmt die Confessio Dosithei: »Wir glauben, daß in der heiligen Handlung der Herr Jesus Christus gegenwärtig ist, nicht typisch (τυπικῶς) oder bildlich (εικονικῶς), noch in überschwenglicher Gnade (χάριτι ὑπερβαλλούσῃ) wie bei den übrigen Sakramenten, noch durch bloße Gegenwart (κατὰ μόνην παρουσίαν), wie einige Väter von der Taufe behauptet haben, noch durch Impanation (κατ'ἀναρτισμόν), so daß sich die Gottheit des Logos mit dem dargebrachten Brot der Eucharistie hypostatisch eint, wie die Lutheraner ganz unwissend und unglücklich meinen« (M 171). Die Confessio wendet sich damit gegen die spiritualistischen Erklärungen wie die zwinglianische, sowie gegen die lutherische Kon- (oder Im-)panationslehre, die eine Konsubstanziation, d. h. gleichzeitige Koexistenz der Brotsubstanz mit dem wahren Leibe Christi (praesens in, cum et sub pane) annahm. Positiv bestimmt die Confessio die Gegenwart Christi als »wahrhaft (ἀληθῶς) und wirklich (πραγματικῶς), so daß nach der Heiligung des Brotes und des Weines das Brot verändert, verwandelt, umgebildet, umgeändert wird (μεταβάλλεσθαι, μετουσιῶσθαι, μεταποιεῖσθαι, μεταῤῥυθμίζεσθαι) in den wahren Leib des Herrn, der in Bethlehem von der immerwährenden Jungfrau geboren wurde, im Jordan getauft wurde, gelitten hat, begraben wurde, auferstand, auf-

ökumenischer Glaubensbesitz der ganzen Christenheit sei, so stimmt dies in dieser Fassung nicht ganz, da doch das Nikänum I Usia und Hypostasis noch identifizierte. Der Sache nach trifft der Satz Georgis allerdings zu; vgl. E. Hammerschmidt, *Die Begriffsentwicklung in der altkirchlichen Theologie zwischen dem ersten allgemeinen Konzil von Nizäa (325) und dem zweiten allgemeinen Konzil von Konstantinopel (381)* = *Theologische Revue* 51 (1955) 145–54.

²⁷ So Georgi a. a. O. 71.

²⁸ Vgl. L. A. Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgie und der römische Konsekrationskanon* (Schaffhausen 1864); J. Th. Franz, *Die eucharistische Wandlung und Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien* (Würzburg 1879/80); Joh. Watterich, *Das Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte* (Heidelberg 1896); H. R. Gummey, *The Consecration of the Eucharist* (Philadelphia & London 1908); Varaine, *L'épiclese eucharistique (thèse)* (Brignais 1910); J. Höller, *Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien* (Wien 1912); Nicolae J. Popovicin, *Epicleza Eucharistica* (Sibiu 1933).

genommen wurde, zur Rechten Gottes, des Vaters sitzt und kommen wird auf den Wolken des Himmels, daß ebenso der Wein umgeändert und verwandelt wird (*μεταποιεῖσθαι καὶ μετουσιῶσθαι*) in das wahre Blut des Herrn, das von dem am Kreuze Hängenden vergossen wurde für das Leben der Welt« (M 171f.). Im folgenden Absatz wird dieser Vorgang noch deutlicher umschrieben: »Nach der Heiligung des Brotes und des Weines bleibt nicht die Usia von Brot und Wein, sondern der Leib und das Blut des Herrn unter der Gestalt (*εἶδει*) und dem Typus (*τύπω*) von Brot und Wein, d. h. unter den Akzidentien des Brotes« (M 172). Die Beziehungen zur scholastischen Sakramentslehre sind unverkennbar. Friedrich Heiler bezeichnet die Ausführungen des Dositheos geradezu als einen »Ausschnitt aus der thomistischen Sakramentslehre«²⁹, während Georgi bemerkt: »Hier spricht die aristotelisch-thomistische Philosophie«³⁰. Der Zusammenhang mit dem Kanon 2 der Sess. XIII des Trienter Konzils³¹, sowie die Anklänge an den Catechismus ex decreto Consilii Tridentini editus³² sind sehr deutlich. Wahrscheinlich ist auch die Summa Theologica des Thomas von Aquin an der Formulierung beteiligt³³. Ohne selbst an eine philosophisch-dogmatische Spekulation zu denken, übernimmt Dositheos die scholastischen Erklärungsversuche.

Dabei sagt die Confessio nichts über die Art und Weise des Weiterbestehens der Akzidentien, ob — wie die scholastische Auffassung philosophiert — der Schöpfer dem Akzidens auf übernatürliche Art und Weise, durch unmittelbares Eingreifen die Funktion leistet, die dem absoluten Akzidens in seiner natürlichen Existenzweise wegen seiner naturgemäßen Bedürftigkeit durch die Substanz als Träger geleistet würde. Die Frage der Möglichkeit subjektloser Akzidentien wird nicht weiter berührt. Ebenso bleibt die Frage nach der Wesensform des Brotes, die sich nach den Ansichten der thomistischen Naturphilosophie, die ja nur eine forma sub-

²⁹ Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (München 1937) 254f.

³⁰ Georgi a. a. O. 73.

³¹ *Canones et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini* (Ratisbonae 1884) 59: »Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat: A. S.«

³² Regensburg 1886, II, 4, 35ss., S. 176ss.; vgl. Gaß, *Symbolik* 262ff.

³³ Summa Theologica III 75: De conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi. Thomas behandelt der Reihe nach die Fragen: 1. Utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem, vel solum secundum figuram vel sicut in signo. 2. Utrum substantia panis et vini remaneat in hoc sacramento post consecrationem. 3. Utrum annihiletur. 4. Utrum convertatur in corpus et sanguinem Christi. 5. Utrum remaneant ibi accidentia post conversionem. 6. Utrum remaneat ibi forma substantialis. 7. Utrum conversio fit subito. 8. Quibus verbis convenienter exprimi potest (Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 30. Band [Salzburg 1938] 51ff.).

stantialis in einer zusammengesetzten Substanz anerkennt, in die Form des Leibes Christi, insofern sie das Körpersein gibt, verwandelt, unbeantwortet. Dieses Schweigen läßt nun wieder deutlich das Bestreben der ostkirchlichen Theologie erkennen, dem Mysteriencharakter der Eucharistie durch weitergehende Untersuchungen nicht zu nahe zu treten, nachdem man sich schon so weitgehend von außen kommenden Formulierungen angepaßt hatte.

Da nur die eucharistischen Gaben in ihrer Substanz verwandelt werden und die Akzidentien unverändert bleiben, können auch nur die Akzidentien, durch die der Leib Christi in Erscheinung tritt, von den Händen und Zähnen zerteilt werden (M 172), während die Substanz unversehrt und ungeteilt bleibt. Daher sagt die »katholische Kirche³⁴: Geteilt und durchteilt wird der Zerstückelte und doch nicht Zerteilte, der stets Genossene und doch niemals Aufgezehrte« (M 172). Dann wird die Ansicht als blasphemisch und gottlos verworfen, die in den Teilen des verwandelten Brotes und Weines jeweils nur einen Teil des Leibes und Blutes Christi enthalten sieht³⁵. Es findet sich vielmehr in jedem Teil der ganze unversehrte Christus nach seiner Substanz als perfectus deus und perfectus homo³⁶.

Ein wenig später besinnt sich die Confessio wieder auf die Linie der östlichen Theologie, wenn sie sich näher über die Metusiosis ausspricht: Es soll damit nicht die Art und Weise, wie Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden, erklärt werden (M 173). Diese ist unbegreiflich für geschaffene Wesen und allein dem Glauben und nicht menschlichen Erwägungen zugänglich. Es soll damit nur gesagt sein, daß (1. Negative Bestimmung) die Wandlung nicht typisch oder bildlich, nicht nach überschwenglicher Gnade, nicht durch Teilnahme oder Gegenwart der Gottheit des Eingeborenen allein vollzogen wird, und auch nicht ein Akzidens des Brotes und Weines in ein Akzidens des Leibes und Blutes Christi durch irgendeine Wandlung oder Veränderung umgeschaffen wird, sondern (2. Positive Bestimmung) wahrhaft und tatsächlich und wesentlich wird das Brot der wahre Leib des Herrn und der Wein sein Blut (M 173: ἀλλ' ἀληθῶς καὶ πραγματικῶς καὶ οὐσιωδῶς γίνεται ὁ μὲν ἄρτος αὐτὸ τὸ ἀληθές τοῦ κυρίου σῶμα, ὁ δ' οἶνος αὐτὸ τοῦ κυρίου αἷμα).

³⁴ Mit »Ecclesia Catholica« wird hier auf die Chrysostomosliturgie Bezug genommen, was gegen Kimmel (459) und Gaß (Symbolik 263) zu betonen ist, die beide mit dem Ausdruck noch nichts anzufangen wußten (vgl. Georgi, a. a. O. 75). Die Stelle in der Liturgie lautet: »Gebrochen und geteilt wird das Lamm Gottes, der Sohn des Vaters, gebrochen und doch nicht zerteilt, allzeit genossen und doch niemals verzehrt, sondern seine Teilnehmer heiligend«.

³⁵ Es wird — mit den Worten der Scholastik ausgedrückt — die definitive geistige Gegenwartswese des Leibes Christi (extensio in toto — quantitas interna) behauptet. Die Worte der Confessio werden nur durch die Beeinflussung von der Problematik der Scholastik her verständlich.

³⁶ Auch hier findet sich eine Entsprechung beim Konzil von Trient: Sess. XIII, can. 1 (Canones et decreta, 59).

Zu dieser Stelle sagt der Heilerschüler Georgi: »Hier hat die orthodoxe Theologie wohl den äußersten Punkt in der rationalen Fixierung eines Sakraments erreicht, das sie sonst gerade wegen seines Mysteriencharakters immer mit einer gewissen Reserve behandelt hat ... Zeigt schon die Wandlungslehre der alten griechischen Kirche ganz unprotestantische Züge, so ist dies nunmehr endgültig festgelegt, und zwar mit den Mitteln der lateinischen Scholastik und in bewußt antiprotestantischer Tendenz«³⁷.

Das »Wie« der Gegenwart Christi wurde in der patristischen Zeit nicht weiters erörtert. Für die Väter genügte es, daß der Herr wahrhaft in diesem Sakrament zugegen ist. Auch wenn die Väter den Ausdruck *Usia* gebrauchen, so wollen sie damit nicht etwas Eigenes, von den Akzidentien Verschiedenes bezeichnen³⁸. Für den Vorgang der Wandlung wurden im 4. Jh. die Ausdrücke *μεταβολή* und *μεταποίησης* gebraucht, so bei Gregor von Nyssa, Basilios d. Gr. und später bei Johannes von Damaskus. Den Griechen wurde der Ausdruck *Metusiosis* wahrscheinlich zum ersten Mal auf der Unionssynode von Lyon 1274 bekannt und in der Folgezeit auch verschiedentlich verwandt. Dazu kam dann noch die mit diesem Ausdruck verbundene Lehre von den Kategorien der *οὐσία* oder des *ὑποκείμενον* und des *συμβεβηγός*. In der folgenden Zeit fand sich immer eine Reihe von Vertretern dieser Lehre im griechischen Bereich, so Manuel Kalekas (um 1360) und Johannes Plusiadenos (nach 1436), die die *Metusiosis* der Sache nach vertraten, aber den Ausdruck vermieden. Gennadios II. von Konstantinopel gebrauchte dann auch den Ausdruck *Metusiosis*, doch vermied er weitergehende philosophische Spekulationen. Seine Ansicht läßt sich kurz so umschreiben³⁹: Nach der Rezitation der vorgeschriebenen Worte erfolgt sogleich der Akt der *Metusiosis*, welcher das Brot in den Leib, den Wein in das Blut Christi verwandelt. Nur die äußere Gestalt (*εἶδος*) bleibt zurück und dies geschieht durch göttliche Ökonomie, teils weil die Wirkung der Wandlung geglaubt, nicht geschaut werden soll, teils, damit die menschliche Natur durch den Anblick des Fleisches vor der mit Christus einziehenden Gemeinschaft (*ἐνωσις*) nicht zurückgeschreckt werden möge.

Mit Gennadios vertraten die *Metusiosis* Gabriel Severos, um 1577 Metropolit von Philadelphia (hatte an der Universität Padua (!) studiert), Meletios Pigas, Maximos Margunios, Methodios III., Patriarch von Konstantinopel (1668–1671), Stefan Javorskij und Athanasios Pariensis.

³⁷ Georgi a. a. O. 78.; vgl. D. S. Balanos, *Σύμβολα καὶ συμβολικά βιβλία*, (Athen 1919) 31, Anm. 1.

³⁸ Vgl. Andreas Rinkel, *Die heilige Eucharistie* (1952) 44ff. Zur Lehre der Väterzeit ist auch zu vergleichen: E. B. Pusey, *The Doctrine of the Real Presence as contained in the Fathers* (London 1883) und J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I 1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik* (Freiburg i. Br. 1955). Weitere Literaturangaben bei B. Altaner, *Patrologie* (Freiburg i. Br. 1958) 25f.

³⁹ Vgl. Renaudot, *Gennadii Homiliae de sacramento eucharistiae, Meletii Alexandrini, Hectarii Hieros., Meletii Syrigi et aliorum de eodem argumento opuscula* (Paris 1709 = PG 60).

Dahingegen vermieden Jeremias II. in seinem Antwortschreiben an die Tübinger Theologen⁴⁰ und Metrophanes Kritopulos (M 221 ff.) den Ausdruck *Metusiosis*, auch die Synoden von Konstantinopel 1638 und 1672 wandten den Ausdruck *Metusiosis* nicht an.

In einer Bekenntnisschrift erschien der Ausdruck zum ersten Mal, als er in die *Confessio Orthodoxa* aufgenommen wurde. Nur ist die Fassung der *Confessio Orthodoxa* nicht so weitgehend von der lateinischen Formulierung abhängig wie die der *Confessio Dosithei*. Sie bestimmt, daß zu dem Zeitpunkt, an dem der Priester die Gaben konsekriert, die *Usia* des Brotes und die *Usia* des Weines in die *Usia* des wahren Leibes und Blutes Christi durch die Tätigkeit des Heiligen Geistes verändert werde (M 72). »Nach diesen Worten vollzieht sich sofort die *Metusiosis* und das Brot wird in den wahren Leib Christi und der Wein in sein wahres Blut verändert. Es bleibt kraft göttlicher Ökonomie nur die Gestalt (εἶδῆ) zurück, welche wahrgenommen wird.« Ein weiteres Eindringen vermeidet auch die *Confessio Orthodoxa*. In ihr ist »von der fortentwickelten Sakramentsphilosophie, wie sie uns in der *Confessio Dosithei* begegnet, noch nichts zu spüren«⁴¹.

In der neueren orthodoxen Theologie wurde die Transsubstantiationslehre von dem Griechen Mesoloras vertreten, während Malinowskij und Makarij nur den Ausdruck gebrauchten, aber auf keine nähere Untersuchung eingingen. Viele orthodoxe Theologen sprachen sich gegen sie aus und traten für die alte griechische Transformations- oder Assumptionstheorie ein: A. Papadopulos, Dyovuniotis, Chomjakov, S. Bulgakov. Auch in diesem Stück des christlichen Glaubens geht der Zug der orthodoxen Theologie zur Sprache und Lehre der Väter, wobei sie sich immer scheut, über das »Wie« des Zustandekommens der Gegenwart Christi Aussagen zu machen. Die in die orthodoxe Theologie aus dem Lateinischen übernommene Transsubstantiationslehre ist in der ostkirchlichen Theologie eigentlich immer ein Fremdkörper geblieben. Da die Ostkirche aber mit aller Entschiedenheit für die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie eintrat, ist der Sinn der Eucharistie in ihr vollkommen rein bewahrt geblieben; nur zeigt ihre Theologie »eine merkwürdige Schlichtheit und Zurückhaltung gegenüber dem überschwenglichen Reichtum ihrer Liturgie«⁴².

⁴⁰ *Acta et scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utrique ab Anno MDLXXVI usque ad Annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece et Latine ab iisdem Theologis edita* (Wittenberg 1584) 86.

⁴¹ Georgi a. a. O. 81. Für die Lehre über die Eucharistie in der orthodoxen Kirche ist auch einzusehen: G. E. Steitz, *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung* = *Jahrbücher für Deutsche Theologie* 9–13 (1864–68).

⁴² A. Rinkel, a. a. O. 68.