**Prof. Dr. Georgios Martzelos**

**Prof. Emeritus der Aristoteles-Universität von Thessaloniki und Leiter der Theologischen Abteilung der Universität Neapolis in Pafos**

**PNEUMATOLOGIE, SPIRITUALITÄT UND EKKLESIOLOGIE IN DER ORTHODOXEN TRADITION. Ein Kommentar zum Dokument „Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision“ (Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Nr. 214)\***

**Einführung**

Zwar bezeichnet das Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision“ (Nr. 214) die Kirche als „Kirche des dreieinigen Gottes“ (Kapitel II) und verweist auf die trinitarische Grundlage und Verfassung der Kirche als Gemeinschaft, entwickelt sie aber den besonderen Beitrag des Heiligen Geistes zur Erfüllung des Heilswerkes der Kirche in der Welt nicht ausreichend. Infolgedessen wird die Beziehung zwischen Ekklesiologie und Pneumatologie im Dokument nicht klar und nachdrücklich reflektiert. Genau aus diesem Grunde ist es das Ziel dieses Beitrags, die orthodoxe Position zum Verhältnis von Ekklesiologie und Pneumatologie darzustellen, in der Überzeugung, dass diese Präsentation, wie sicherlich auch die Darstellung anderer konfessioneller Positionen zu diesem Thema, die theologische Reflexion bereichern und dazu beitragen können, im Rahmen des ökumenischen Dialogs die angestrebte Konvergenz weitestgehend zu erreichen.

Darüber hinaus ist eine Klärung des Spiritualitätsbegriffs aus theologischer und insbesondere aus orthodoxer Sicht zwingend erforderlich, da sie nicht nur dazu beitragen kann, einige Missverständnisse aufgrund eines diffusen anthropozentrischen Verständnisses von Spiritualität auszuräumen, sondern auch ihren Bezug zur Pneumatologie und Ekklesiologie herauszustellen.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

\* Es geht um ein Referat in englischer Sprache im Rahmen des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung des WKRs, der vom 15. bis 22. Juni 2017 in Pretoria, Südafrika, tagte.

**1. Ekklesiologie und Pneumatologie**

Die Ekklesiologie in der orthodoxen Tradition ist untrennbar mit der Pneumatologie verbunden. Und das nicht nur, weil der Heilige Geist eine führende Rolle bei der Gründung der Kirche am Pfingsttag gespielt hat, sondern auch, weil die ganze Kirche als „Leib Christi“ im Laufe der Zeit durch die aktive Gegenwart und Energie des Heiligen Geistes konstituiert und erhalten wird. Es ist der Heilige Geist, der in den Gliedern dieses Leibes lebt, und sie zum „Tempel Gottes“ macht[[1]](#footnote-1). Wie der hl. Johannes Chrysostomus im vorliegenden Fall feststellte, „würde die Kirche nicht konstituiert, wenn der Geist nicht vorhanden wäre, aber wenn die Kirche konstituiert ist, ist es offensichtlich, dass der Geist gegenwärtig ist“[[2]](#footnote-2). Mit anderen Worten, es ist der Heilige Geist, der „die ganze Institution der Kirche bildet“, wie es in einem Hymnus der Pfingstvesper gesungen wird[[3]](#footnote-3). Er ist es, der innerhalb der Kirche auf verschiedene Weise handelt, indem er die verschiedenen Gaben und Ämter verteilt und „einem jeglichen das Seine zuteilt“[[4]](#footnote-4), so dass die gesamte „Institution der Kirche“ gebildet wird. Er ist es, der durch die Vielfalt seiner Gaben schöpferisch zur institutionellen Organisation der Kirche und zum Aufbau und zur Sicherung ihrer Einheit als „Leib Christi“ beiträgt.

Auf diese Wahrheit weist der Apostel Paulus in seinem *ersten Korintherbrief* besonders hin, wenn er die Kirche als einen charismatischen Leib betrachtet, als den „Leib Christi“, der sich aus Gliedern zusammensetzt, die mit den verschiedenen Gaben des Heiligen Geistes geschmückt sind, darunter auch die verschiedenen kirchlichen Ämter[[5]](#footnote-5). Deshalb ist die Einheit, die die Kirche als charismatischer Körper hat, nach dem Apostel Paulus charismatisch und funktional. Die Vielfalt der Gaben, die die Mitglieder dieses Leibes schmücken, ist kein Grund für ihren Zusammenbruch, sondern (im Gegenteil) sie stellt eine grundlegende und notwendige Voraussetzung für das Erreichen einer funktionellen Gemeinschaft und Beziehung zwischen ihnen dar, um die charismatische Einheit dieses Leibes aufzubauen und zu schützen. Keines der Mitglieder dieses charismatischen Leibes agiert autonom und unabhängig von den anderen, noch wird es als unnötig oder nutzlos angesehen, sondern alle sind ausnahmslos und mit ihrer eigenen persönlichen Besonderheit Träger der Gaben des Heiligen Geistes und vollbringen ihre besondere funktionelle Rolle für den Aufbau und die Sicherung der kirchlichen Einheit[[6]](#footnote-6). Auf diese Weise konstituiert sich die „Institution der Kirche“ als charismatische Körperschaft.

In diesem Sinne hat die Dialektik zwischen Institution und Charisma im Rahmen der orthodoxen Ekklesiologie, wie wir verstehen, keinen Platz. Nicht nur die Kirche als Institution, sondern auch all die verschiedenen individuellen Institutionen und Gaben innerhalb der Kirche, die sich aus der allgemeinen Institution der Kirche ergeben, sind die Frucht der aktiven Gegenwart und Energie des Heiligen Geistes[[7]](#footnote-7).

Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Kirche ausschließlich als Werk des Heiligen Geistes oder ausschließlich als Gemeinschaft des Heiligen Geistes verstanden werden sollte, wie sie einige Slawophile des 19. Jahrhunderts unter der Führung von A. Khomiakov und auch N. Afanassieff im 20. Jahrhundert kennzeichneten, die sich aus Reaktion auf den okkulten Christomonismus der abendländischen Ekklesiologie zu einem eigentümlichen Pneumatomonismus geführt haben. Aus diesem Grund hat sich G. Florovsky zu Recht gegen Khomiakovs Position ausgesprochen, indem er die christologische Grundlage der Ekklesiologie hervorhob und darauf hinwies, dass Khomiakovs Charakterisierung der Kirche einfach als „Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ der Kirche eine soziologische Dimension verleiht, indem sie die Dimension der Geschichte unterschätzt. Hingegen unterstrichen einige orthodoxe Theologen, wie Vl. Lossky, N. Nisiotis, B. Bobrinskoy und andere, aus Reaktion auf der obengenannten Position von Florovsky mehr die pneumatologische Dimension der orthodoxen Ekklesiologie[[8]](#footnote-8).

Wir dürfen jedoch nicht aus den Augen verlieren, dass die Kirche auch als der „Leib Christi“ verstanden wird, die „Christus geliebt hat und sich selbst für sie gegeben hat, auf dass er sie heiligte, und sie durch das Wasserbad im Wort gereinigt hat, auf dass er sie sich selbst darstellte als eine Kirche, die herrlich sei, die nicht einen Flecken oder Runzel oder etwas dergleichen, sondern dass sie heilig und unsträflich sei“ [[9]](#footnote-9). Christus ist es, der nach seiner Verheißung am Pfingsttag den Paraklet zu seinen Jüngern gesandt und die Kirche als seinen Leib gegründet hat, indem er ihr „Haupt“ wurde. Und wie Christus das „Haupt“ der Kirche ist, so ist der Heilige Geist nach Ansicht der Kirchenväter und einiger zeitgenössischer orthodoxer Theologen die Seele der Kirche, die ihren Leib, den „Leib Christi“, belebt und ihre Glieder mit dem Kopf und untereinander verbindet[[10]](#footnote-10). Die Pneumatologie ist daher nicht losgelöst von der Christologie im Kontext der Ekklesiologie zu verstehen.

Andererseits wirkt der Heilige Geist nach der orthodoxen patristischen Tradition nicht nur in der Kirche, sondern auch in der gesamten göttlichen Ökonomie nie losgelöst und unabhängig vom Sohn. Alle drei göttlichen Personen wirken zusammen in der göttlichen Ökonomie, weil die aktive Gegenwart und Energie der Heiligen Dreifaltigkeit, die sich in der Schöpfung und Geschichte manifestiert, eins ist. Jeder göttlichen Person kommt jedoch eine besondere Rolle bei der Manifestation Ihres gemeinsamen Handelns zu: Der Vater als Quelle und Ursache jeder göttlichen Energie, die sich in der göttlichen Ökonomie manifestiert, leistet die Vorarbeit und bringt in dieser Hinsicht seinen Willen zum Ausdruck, die Kirche in Seinem Sohn für die Rettung der Welt zu gründen; der Sohn als schöpferische Ursache von allem, „durch den alles geschehen ist“, verwirklicht schöpferisch den Willen des Vaters, indem er dieses Heilswerk durch seine Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung vollbringt und die Kirche durch den Heiligen Geist errichtet; der Heilige Geist seinerseits als vollkommende Ursache von allem vollendet das Werk des Sohnes, indem er durch seine aktive Gegenwart und Inspiration in der Kirche zur moralischen und geistlichen Vollkommenheit, Heiligung und Vergöttlichung der Gläubigen beiträgt [[11]](#footnote-11).

Wie der Metropolit von Pergamon, Johannes Zizioulas, in diesem Zusammenhang anmerkt und die obige patristische Position näher ausführt, ist die Kirche eine Realität, die aus der Heiligen Dreifaltigkeit, aus dem dreieinigen Gott selbst, hervorgeht. Es ist das Ergebnis des Willens des Vaters – ein Wille, der den anderen beiden Personen der Heiligen Dreifaltigkeit gemeinsam ist – und wird durch die Ökonomie Gottes verwirklicht, an der alle drei Personen der Heiligen Dreifaltigkeit beteiligt sind. Es gibt jedoch einen besonderen Beitrag jeder Person der Heiligen Dreifaltigkeit zur Verwirklichung der Kirche. Wie alles in der göttlichen Ökonomie mit dem Vater beginnt und zum Vater zurückkehrt, so hat die Kirche ihre Ursache im primären Willen des Vaters. Der Vater drückte seinen guten Willen aus (ηὐδόκησε), die Kirche zu gründen. Mit anderen Worten wollte er die von ihm geschaffene Welt mit sich selbst vereinen, damit die Welt in Gemeinschaft mit ihm leben kann. Und diese Vereinigung der Welt mit ihm wird in der Person seines einziggeborenen Sohnes erreicht. Der Sohn will mit (συνευδοκεῖ), d. h. stimmt dem Willen des Vaters freiwillig zu und wird die Person, in der diese Vereinigung von Geschaffenem und Ungeschaffenem stattfinden wird. Der Heilige Geist hat auch seinen eigenen besonderen Beitrag zur Gründung der Kirche: die Eingliederung der Schöpfung in den Sohn zu ermöglichen, indem er der Schöpfung durch seine Gegenwart die Möglichkeit bietet, ihre Grenzen zu überschreiten, um sie zu ermöglichen, in den Sohn einverleibt zu werden und auf diese Weise ihre Vergöttlichung zu erreichen.

Dies liegt daran, dass die Schöpfung nicht nur wegen ihres Sündenfalls, sondern vor allem wegen ihrer endlichen ontologischen Grenzen nicht von selbst in den Sohn aufgenommen werden und in Gemeinschaft mit Gott kommen kann. Sie muss ihre Grenzen überwinden, damit sie als endliches Wesen in den ungeschaffenen und unendlichen Gott eindringen und mit ihm kommunizieren kann. Und das geschieht durch den besonderen Beitrag des Heiligen Geistes. Kurz gesagt, die Kirche ist Teil dieses trinitarischen Plans, nach dem sich der Vater für ihre Gründung „erniedrigt“; der Sohn bietet sich für die Einverleibung der Schöpfung und ihre Gemeinschaft mit Gott an, und der Heilige Geist erlöst die Schöpfung von den Grenzen und Einschränkungen ihrer Natur, um ihre Einverleibung in den Sohn und ihre Gemeinschaft mit Gott zu erreichen, die für ihre Vergöttlichung notwendig ist[[12]](#footnote-12). Aus diesem Grund glauben wir, dass es kein Zufall ist, dass bei jeder eucharistischen Versammlung der Heilige Geist vom Bischof oder vom Presbyter angerufen wird, um herabzusteigen und das dargebrachte Brot und den Wein in Leib und Blut Christi zu verwandeln, damit die Gläubigen, die sie teilen, in Christus einverleibt und lebendige Glieder seines Leibes, d.h. der Kirche, werden.

An dieser Stelle ist eine wichtige Klarstellung hervorzuheben: Nach der orthodoxen Theologie bezieht sich diese Anrufung nicht nur auf die Herabkunft und Wirkung des Heiligen Geistes auf die dargebrachten Gaben von Brot und Wein, als ob ihre Umwandlung in Leib und Blut Christi sozusagen auf eine magische Weise geschieht, d.h. unabhängig von der geistlichen Beteiligung der Gläubigen. Im Gegenteil; in dieser Anrufung wird auch auf die Herabkunft und Wirkung des Heiligen Geistes auf alle Mitglieder der eucharistischen örtlichen Versammlung hingewiesen[[13]](#footnote-13). Und dies ist durchaus vernünftig, denn der Heilige Geist ist es, der die Gläubigen durch die Heiligung und die Umwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi sowie durch sein Kommen zu ihnen befähigt, eucharistisch in Christus einverleibt zu werden und damit Kirche zu werden. Deshalb wird in der orthodoxen Theologie, besonders im Rahmen der sogenannten „Eucharistischen Ekklesiologie“, sowohl die entscheidende Rolle des Heiligen Geistes als auch die entscheidende Bedeutung der Göttlichen Eucharistie im Hinblick auf die Gründung der Kirche mit Nachdruck betont[[14]](#footnote-14).

Demnach ist die Kirche nicht das Werk einer einzigen göttlichen Person, sondern aller drei Personen der Heiligen Dreifaltigkeit. In diesem Sinne können wir vom orthodoxen Standpunkt aus nicht von der Ekklesiologie sprechen, ohne auf die trinitarische Theologie und insbesondere auf die Gemeinschaft und den Beitrag der Personen der Heiligen Dreifaltigkeit zur Ausführung des Werkes der göttlichen Ökonomie zu verweisen. Außerdem dürfen wir nicht vergessen, dass sowohl in der biblischen als auch in der patristischen Tradition nicht nur das Bild der Kirche als Leib Christi, sondern auch die Gemeinschaft der Personen der Heiligen Dreifaltigkeit im Allgemeinen Vorbilder der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen sind[[15]](#footnote-15). Wie Fr. G. Dragas in diesem Fall sehr treffend bemerkt: „Die Heilige Dreifaltigkeit ist die einzige Grundlage und Quelle der Existenz der Kirche, und als solche ist die Kirche das Bild und das Ebenbild Gottes. Ihr Dasein als Ebenbild der seligen Dreifaltigkeit bildet die Existenzweise der Kirche, die ihr Wesen offenbart. In Gott zu sein, reflektiert die Kirche auf Erden die Einheit Gottes in seiner Dreifaltigkeit. Was für Gott natürlich ist, wird der Kirche aus Gnade geschenkt»[[16]](#footnote-16).

**2. Orthodoxe Ekklesiologie und Spiritualität**

Bevor wir auf das Verhältnis von orthodoxer Ekklesiologie und Spiritualität eingehen, müssen wir die Bedeutung von „Spiritualität“ aus orthodoxer Sicht klären, da dieser Begriff vielschichtig ist und von Philosophie, Theologie, Psychologie sowie Sozial- und Kulturwissenschaften in einem ganz anderen Sinne verwendet wird, so dass eine enorme Verwirrung bei der Verwendung dieses Begriffs entsteht. Selbst unter Theologen wird der Begriff „Spiritualität“ oft in einer ideologisch-philosophischen Bedeutung wahrgenommen, die sich auf eine Lebensweise bezieht, die sich von der materialistischen Lebensweise unterscheidet oder sogar dieser widerspricht, als ob sie sich ausschließlich auf den menschlichen Geist und nicht auf den Geist Gottes bezieht.

Ein solches Verständnis entfremdet, wie wir wahrnehmen, die Spiritualität von der Quelle und der Ursache des geistlichen Lebens, das in der biblischen und patristischen Tradition der Heilige Geist ist. Der Begriff „Spiritualität“ bedeutet also aus rein orthodoxer Sicht die heilig-geistliche Erfahrung und das Leben der Gläubigen in der Kirche. Es ist eine Erfahrung und ein Leben, das von den Früchten des Heiligen Geistes geprägt ist: „Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmut, Keuschheit“, wie sie der Apostel Paulus in seinem *Galaterbrief* kurz beschreibt[[17]](#footnote-17). Sie sind die Früchte, die das Leben und die Erfahrung der Vergöttlichung in der Kirche zum Ausdruck bringen, in der der Mensch nach dem heiligen Maximus dem Bekenner und dem heiligen Gregorios Palamas als Glied des Leibes Christi wahrer Gott wird, indem er aus Gnade das hat, was Gott von Natur aus hat, „ohne die Wesensidentität“[[18]](#footnote-18). In diesem Sinne ist die orthodoxe Spiritualität, die eng mit der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche und dem geistlichen Leben und der Erfahrung der Gläubigen in der Kirche verbunden ist, untrennbar mit der orthodoxen Ekklesiologie verbunden.

Um die Beziehung zwischen orthodoxer Ekklesiologie und Spiritualität besser zu verstehen, müssen wir die in der orthodoxen Tradition beobachtete allgemeine Beziehung zwischen Spiritualität und Theologie berücksichtigen, von der nur ein Aspekt die Ekklesiologie ist. Die Theologie ist in der orthodoxen Tradition so eng mit der Spiritualität verbunden, dass wir das eine nicht unabhängig voneinander verstehen können. Sie sind zwei Seiten derselben Realität, die die Menschwerdung des Gott-Logos in die Geschichte einführte. Wir könnten sagen, dass die orthodoxe Theologie der theoretische Ausdruck der orthodoxen Spiritualität ist, ebenso wie die orthodoxe Spiritualität die praktische Erfahrung des Inhalts der orthodoxen Theologie ist. In diesem Sinne sind Theorie und Praxis, Theologie und spirituelle Erfahrung und Leben, oder anders gesagt Dogma und Ethos, in der orthodoxen Tradition untrennbar miteinander verbunden. Gerade aus diesem Grunde wurde jeder Versuch der in der Geschichte auftauchenden Häretiker, den Inhalt der orthodoxen Theologie zu verändern, von den Kirchenvätern auch als Versuch angesehen, die geistliche Erfahrung und das geistliche Leben der Kirche zu verändern. Aber auch jeder Versuch der Kirchenväter, die orthodoxe Lehre so zu formulieren, dass jede häretische Fälschung ausgeschlossen wird, zielt letztendlich auf die Sicherung der geistlichen Erfahrung und des Lebens der Kirche. Dies wird deutlicher, wenn man bedenkt, dass die Kirchenväter in ihrem Kampf gegen die trinitarischen und die christologischen Häresien vor allem auf die negativen Folgen hingewiesen haben, die sie für die Verwirklichung des Heils und der Vergöttlichung des Menschen hatten.

Mit anderen Worten, das Hauptinteresse der Kirchenväter sowohl im Umgang mit Häresien als auch in der Entwicklung und Formulierung ihrer dogmatischen Lehre bestand darin, die Wirklichkeit des Heils und der Vergöttlichung des Menschen zu gewährleisten. Wenn die Menschwerdung des Wortes Gottes der Anfang und die Grundlage der neuen Wirklichkeit in Christus ist, ist die Vergöttlichung des Menschen ihr Ziel und ihr Zweck. Genau diese Grundwahrheit wird vom heiligen Athanasius von Alexandrien auf ursprüngliche und einzigartige Weise unterstrichen, wenn er sagt: „Er (d.h. das Wort Gottes) ... ist Mensch geworden, damit wir vergöttlicht werden“[[19]](#footnote-19). Wie die Menschwerdung des Wortes Gottes das Zentrum der orthodoxen Theologie ist, so ist die Vergöttlichung des Menschen das Zentrum der orthodoxen Spiritualität. Gerade deshalb unterstreicht die enge Beziehung, die zwischen der Menschwerdung des Wortes Gottes und der Vergöttlichung des Menschen besteht, nicht nur die enge Beziehung zwischen Christologie und Soteriologie in der orthodoxen Tradition, sondern auch die enge und funktionelle Beziehung zwischen der orthodoxen Theologie und der orthodoxen Spiritualität. In der patristischen Tradition bleibt diese Beziehung unauflöslich.

Aufgrund dieser Tatsachen verstehen wir, dass die orthodoxe Spiritualität, deren Zentrum die spirituelle Erfahrung der Vergöttlichung des Menschen ist, untrennbar und funktionell mit der orthodoxen Ekklesiologie verbunden ist, da, wie oben betont, die Vergöttlichung des Menschen in der Kirche durch Christus im Heiligen Geist geschieht. Genau aus diesem Grunde charakterisiert der heilige Gregorios Palamas die Kirche als „Gemeinschaft der Vergöttlichung“[[20]](#footnote-20). Somit ist die orthodoxe Spiritualität letztendlich nichts anderes als eine gelebte und lebendige Ekklesiologie im Rahmen aller genannten Aspekten und Parametern der orthodoxen Theologie.

**Fazit**

Aus dem oben gesagten wird deutlich, dass die Ekklesiologie in der orthodoxen Tradition, wie sie nicht unabhängig von der Christologie gedacht wird, auch nicht unabhängig von der Pneumatologie verstanden werden kann. Denn die Grundlage der orthodoxen Ekklesiologie ist letztendlich trinitarisch, da alle drei Personen der Heiligen Dreifaltigkeit gemeinsam und jeder mit seinem persönlichen Beitrag an der Gründung und dem Heilswerk der Kirche beteiligt sind.

Darüber hinaus hat die orthodoxe Spiritualität, deren Zentrum die Vergöttlichung des Menschen ist, keinen ideologisch-philosophischen Inhalt, sondern steht in direkter und funktioneller Beziehung zur aktiven Gegenwart und Energie des Heiligen Geistes in der Kirche, und diese Tatsache weist auf ihre untrennbare Verbindung hin sowohl mit der orthodoxen Pneumatologie als auch mit der orthodoxen Ekklesiologie. In diesem Sinne bilden Spiritualität, Pneumatologie und Ekklesiologie trotz ihrer unterschiedlichen Bedeutungen ein untrennbares Ganzes, das im Allgemeinen die untrennbare und funktionelle Beziehung zwischen Theologie und Spiritualität in der orthodoxen Tradition ausdrückt.

**SUMMARY**

This article is an orthodox contribution to the relationship between Pneumatology and Ecclesiology, as presented in the document of the "Faith and Order" Commission of the World Council of Churches entitled "The Church. Towards a Common Vision" (Nr. 214). Considering this relationship from an orthodox point of view, we could say that, just as Ecclesiology in the Orthodox Tradition is not meant independently of Christology, so it cannot be conceived independently of Pneumatology. This is due to the fact that the basis of Orthodox Ecclesiology is ultimately Trinitarian, since all three persons of the Holy Trinity participate together, and in fact each with his own personal contribution, in the establishment and the saving work of the Church.

On the other hand, orthodox Spirituality, which has as its focus and core the deification of man, has not an ideological-philosophical content, but it is directly and functionally related to the active presence and energy of the Holy Spirit within the Church, which clearly shows the inextricable link that exists between Pneumatology and Ecclesiology in the Orthodox Tradition. In this sense, Spirituality, Pneumatology and Ecclesiology, despite their semantic differentiation, constitute an inseparable whole, expressing in general the inextricable and functional relationship between Theology and Spirituality within the Orthodox Tradition.

1. Siehe *1 Kor*. 3, 16; 6, 19. [↑](#footnote-ref-1)
2. Siehe *Homilia I,* *De Sancta Pentecoste*, 4, PG 50, 459. [↑](#footnote-ref-2)
3. Siehe *Πεντηκοστάριον*, hrsg. von der Apostolischen Diakonie der Kirche Griechenlands, Athen 1959, S. 200. [↑](#footnote-ref-3)
4. Siehe *1 Kor*. 12, 11. [↑](#footnote-ref-4)
5. Siehe *1 Kor*. 12, 27; *Ephes*. 1, 23; 4, 12; 5, 30; *Kol*. 1, 24. [↑](#footnote-ref-5)
6. Siehe auch Ν. Α. Matsoukas, *Δογματική και Συμβολική Θεο­λογία Β' (Έκθεση της ορθόδοξης πίστης)*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 1985, S. 414 ff.; G. I. Mantzaridis, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, Thessaloniki 21981, S. 48. [↑](#footnote-ref-6)
7. Siehe G. D. Martzelos, «Η ενότητα θεσμού και χαρίσματος και η σημασία της για την ενότητα της Εκκλησίας», in: *Θεσμός και χάρισμα στην ανατολική και δυτική παράδοση* *(Στ΄ Διαχριστιανικό Συμπόσιο [Βέροια, 4-9 Σεπτεμβρίου 1999])*, Hrsg. “Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ. - Athenaeum Antonianum di Roma - Ιερά Μητρόπολις Βεροίας, Ναούσης και Καμπανίας”, Thessaloniki 2006, S. 63 ff. [↑](#footnote-ref-7)
8. Mehr zu diesem Thema siehe Metropolit von Pergamon Johannes Zizioulas, «Η Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία στην Ορθόδοξη Παράδοση», in: *Θεολογία* 80,4 (2009), S. 6 f.; desselben, «Εκκλησιολογία, Χριστολογία, Πνευματολογία», in: http://www.oodegr.com/oode/dogmat1/P5.htm; J. D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York 1985, S. 124 ff.; St. Giangazoglou, «Η σύνθεση Χριστολογίας και Πνευματολογίας και οι εκκλησιολογικές συνέπειές της στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Δ. Ζηζιούλα», in: *Πρόσωπο, Ευχαριστία και Βασιλεία του Θεού σε ορθόδοξη και οικουμενική προοπτική. Σύναξις Ευχαριστίας προς τιμήν του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Δ. Ζηζιούλα*, Hrsg. „Εκδοτική Δημητριάδος“ (Akademie Theologischer Studien in Volos), Volos 2016, S. 156 ff. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Eph*. 5, 25-27. [↑](#footnote-ref-9)
10. Siehe Johannes Chrysostomus, *In Epistolam ad Ephesios, Homilia 9*, 3, PG 62, 72; *In Epistolam ad Colossenses, Homilia 1*, 3, PG 62, 303. Vgl. Gregor von Nazianz, *Oratio 32*, *De moderatione in disputationibus servanda, et non sit cujusvis hominis, nec cujusvis temporis de Deo disputare*, 11, PG 36, 185 D. Siehe auch J. Karmiris, *Η εκκλησιολογία των τριών Ιεραρχών*, Athen 1962, S. 64 f.; Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique, de l'Eglise d'Orient*, Editions du Cerf, Paris 2006, in :  <https://jugurtha.noblogs.org/files/2018/09/Essai-sur-la-th%C3%A9ologie-mystique-de-L%C3%89glise-> dOrient-Vladimir-Lossky.pdf: S. 101 f. [↑](#footnote-ref-10)
11. Siehe Basilius von Cäsarea, *De Spiritu Sancto* 38, PG 32, 136 BC; Gregor von Nazianz, *Oratio 34, In Aegyptiorum adventum,* 8, PG 36, 249 A; Gregor von Nyssa, *Quod non sint tres Dii, Ad Ablabium,* PG 45, 125 C – 128 C;Gregorios Palamas, «Ομολογία Πίστεως», in: *Tomus Synodicus* 3, PG 151, 765 Α – 766 Α. Siehe auch G. D. Martzelos, *Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματική διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Anhang Nr. 38 des Wissenschaftlichen Jahrbuchs der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki, vol. 27 (1982), Thessaloniki 1984, S. 110 ff.; Ν. Α. Matsoukas, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β' (Έκθεση της ορθόδοξης πίστης),* hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 1985, S. 95. [↑](#footnote-ref-11)
12. Siehe Johannes Zizioulas, «Η Τριαδολογική βάση της Εκκλησιολογίας», in: http://www.oodegr.com/oode/dogmat1/ST2c.htm. [↑](#footnote-ref-12)
13. Siehe «Die Göttliche Liturgie unseres Vaters unter den Heiligen Johannes Chrysostomus»,in: II. Liturgikon (http://bibliothek.orthpedia.de/pdf/buecher/MuesteriumDerAnbetung/2\_liturgikon\_ocr.PDF), S. 376 f.:„So bringen wir Dir diesen geistlichen und unblutigen Dienst der Anbetung dar und rufen und bitten und flehen zu Dir: Sende herab Deinen Heiligen Geist auf uns und diese Gaben hier und mache dieses Brot zum kostbaren Leib Deines Christus, Amen. Und, was in diesem Kelche ist, zum kostbaren Blut Deines Christus. Amen. Sie verwandelnd durch Deinen Heiligen Geist. Amen. Amen. Amen. Damit sie denen, die daran teilhaben, zur Reinigung der Seele gereichen, zur Vergebung der Sünden, zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes…“. [↑](#footnote-ref-13)
14. Zu diesem Thema siehe Metropolit von Pergamon Johannes Zizioulas, «Η Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία στην Ορθόδοξη Παράδοση», a.a.O., S. 5-25; Philip Kariatlis, «Affirming Koinonia Ecclesiology: An Orthodox Perspective», in: *Phronema* 27,1 (2012), S. 51-66. [↑](#footnote-ref-14)
15. Siehe *Joh*. 17, 20-21. Siehe auch Ignatius von Antiochien, *Ad Magnesios* 7, PG 5, 668 B; 13, PG 5, 673 A**.** *Ad Smyrnaeos* 8, PG 5, 713 Β; Athanasius von Alexandrien, *Contra Arianos* *3*, 21, PG 26, 365 C – 368 A; 22, PG 26, 368 C – 369 B; 23, PG 26, 372 ABC. [↑](#footnote-ref-15)
16. Siehe G. Dragas, “Orthodox Ecclesiology in Outline”, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 26,3 (1981), S. 185. [↑](#footnote-ref-16)
17. Siehe *Gal.* 5, 22. [↑](#footnote-ref-17)
18. Siehe Maximus der Bekenner, *Ad Thalassium, De variis Sripturae sacrae quaestiones ac dubiis*, 22, PG 90, 320 A; Gregorios Palamas, *Theophanes sive De divinitatis et rerum divinarum communicabilitate et incommunicabilitate*, PG 150, 936 C. [↑](#footnote-ref-18)
19. Siehe Athanasius von Alexandrien, *Oratio de incarnatione Verbi* 54, PG 25, 192 B. [↑](#footnote-ref-19)
20. Siehe Gregorios Palamas, *Λόγος αποδεικτικός 2*, 78, Hrsg. P. Christou, *Γρηγορίου του Παλαμά, Συγγράμματα*, tom. 1, Thessaloniki 1962, S. 149. Zu diesem Thema siehe auch St. Giangazoglou, *Κοινωνία Θεώσεως*. *Η σύνθεση Χριστολογίας και Πνευματολογίας στο έργο του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά*, hrsg. von Domos, Athen 2001. [↑](#footnote-ref-20)