

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ  
ARISTOTLE UNIVERSITY OF THESSALONIKI

**ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ**  
**ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ**

**ΤΜΗΜΑ ΠΟΙΜΑΝΤΙΚΗΣ**  
**ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ**

**SCIENTIFIC ANNALS**  
**OF THE FACULTY OF THEOLOGY**  
**SCHOOL OF PASTORAL**  
**AND SOCIAL THEOLOGY**

ΑΝΑΤΥΠΟ



ΤΟΜΟΣ - VOLUME 9

---

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ - THESSALONIKI 2004

Dr. I. G. KOUREMBELES  
(Aristoteles-Universität von Thessaloniki)

DIE BEDEUTENDSTEN STATIONEN DES AUFENTHALTS  
VON METROPHANES KRITOPOULOS IM ABENDLAND,  
SEINE WICHTIGSTEN KONTAKTE MIT DEN REFORMATOREN  
UND DIE DOGMATISCHEN ELEMENTE SEINES  
GLAUBENSBEKENNTNISSES

DIE BEDEUTENDSTEN STATIONEN DES AUFENTHALTS  
VON METROPHANES KRITOPOULOS IM ABENDLAND,  
SEINE WICHTIGSTEN KONTAKTE MIT DEN REFORMATOREN  
UND DIE DOGMATISCHEN ELEMENTE SEINES  
GLAUBENSBEKENNTNISSES

[Allen guten Freunden und Kollegen  
in der Abteilung für Pastoral- und Sozialtheologie  
der Theologischen Fakultät von Thessaloniki gewidmet]

VORWORT

In der vorliegenden Untersuchung<sup>1</sup> haben wir nicht die Absicht<sup>2</sup>, uns detailliert mit dem Aufenthalt des Metrophanes Kritopoulos (1589-1639)<sup>3</sup> im Abendland und seinen Kontakten zu seinen reformatorischen Bekannten und Freunden zu beschäftigen. Dies wurde bereits zum großen Teil von früheren Erforschern dieses bedeutenden Hierarchen von Beroia getan. Wir möchten uns hier mit den wichtigsten Stationen in seinen dialogischen Beziehungen zu abendländischen Theologen und mit seinen dogmatischen Interessen auseinandersetzen, wobei der Schwerpunkt sein mehr oder minder missverstandenes

1. Es handelt sich hier um eine überarbeitete und bereicherte Form unseres Referats bei der wissenschaftlichen Tagung mit dem Thema: «*Metrophanes Kritopoulos, der Patriarch von Alexandria aus Beroia*» (Beroia, 08. 11. 2002) unter der Schirmherrschaft Seiner Heiligkeit dem Patriarchen von Alexandria und ganz Afrika (†) *Petros* und unter der Fürsorge Seiner Hochwürden des Bischofs von Beroia, Naussa und Kampania *Panteleimon*.

2. Was die Bibliographie angeht, wir geben nur beim ersten Mal eines Nachweises alle Angaben an. Sonst geben wir für die anderen Fälle nur eine abgekürzte Form der bibliographischen Angaben eines schon zitierten Buches oder Aufsatzes an. Griechische bibliographische Angaben werden, wo nötig ist, auch auf Deutsch angegeben. Ebenfalls werden die griechischen Texte von uns auf Deutsch übersetzt.

3. Siehe für Kritopoulos F. R. Gahbauer, *Metrophanes (Kritopulos)*, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. V, Herzberg 1993, 1386-1389; C. Davey, *The need for "long memories": Interchurch relations and their 16th-17th Century background*, in: *Sobornost* 17/1 (1995) S. 19-27.

*Glaubensbekenntnis* (Ὁμολογία)<sup>4</sup> sein wird, das er verfasst hat, um die Reformatoren über den orthodoxen Glauben und die orthodoxe Tradition zu informieren. Allerdings wurde bereits bis heute der Charakter der *Konfession* von Metrophanes in größerem oder geringerem Ausmaß untersucht. Dies geschah jedoch ohne eine Vertiefung in seinen dogmatischen Ausdruck und ohne eine Verknüpfung seiner dogmatischen Werke untereinander. Im Rahmen eines Aufsatzes können wir freilich nicht zu tiefschürfenden theologischen Analysen und Vergleichen mit seinen anderen beiden wichtigen dogmatischen Werken übergehen, was bis jetzt noch nicht realisiert wurde. Das könnte jedoch den Gegenstand einer spezielleren Untersuchung bilden<sup>5</sup>.

Auf jeden Fall möchten wir glauben, dass wir hier auf bestimmte Punkte in der Erforschung von Kritopoulos eingehen, die immer erwähnt wurden, ohne dass sie nach Ansicht der jüngeren Forscher völlig gelöst worden wären. Das wird aus der Tatsache erkenntlich, dass sogar heute noch orthodoxe Theologen der Meinung sind, dass Metrophanes vom Protestantismus beeinflusst worden wäre. Natürlich geben wir aus den Fakten der bisherigen bekannten Forschung unserer eigenen Ansicht den Vorzug; *diese Ansicht ist weder neu noch alt*. Es ist eine kritische Synthese, welche die Klärung und die Präsentation des Beitrags von Metrophanes zu den Beziehungen mit den römisch-katholischen Gelehrten und zum Dialog mit den Reformatoren beansprucht. Dass dieses von Nöten ist, wird schon allein aus der Tatsache deutlich, die wir schon genannt haben, dass bei den neueren Dogmatologen die Ansicht etabliert, dass die *Konfession* von Kritopoulos protestantische Einflüsse habe.

Diese Meinung scheint uns, wie es schon früher geschah, aus der Luft gegriffen zu sein. Diejenigen, die diese Ansicht vertreten, haben keine konkreten Verweise auf das *Glaubensbekenntnis*, die uns klar zeigen könnten, dass Kritopoulos an besonderen Stellen protestantische Einflüsse wiedergeben würde. Aber unser Leser wird begreifen, was wir meinen, wenn er an das Ende dieser zusammenfassenden Studie gelangt sein wird. Es handelt sich um eine Untersuchung, die nicht in die Breite gehen möchte, sondern wissenschaftliche Ansichten zum Nutzen der Erforschung des Metrophanes und zum Beweis für seine orthodoxe Haltung und *seine dialogoffene Praxis* vergleichen und einander gegenüberstellen will. Wir werden allerdings nicht auf eine ins Detail gehende Interpretation seines *Glaubensbekenntnisses* und seiner analytischen

4. Als Textausgabe für das *Glaubensbekenntnis* benutzen wir die Ausgabe von I. Karmiris, *Δογματικά και συμβολικά Μνημεία*, Bd. II., Athen 1953, S. 489-561.

5. Wir arbeiten auf diese Richtung hin und haben die Absicht, diese Studie in Zukunft herauszubringen unter dem Haupttitel «Orthodoxie und Reformation».

Präsentation eingehen, sondern werden es umreißen und nur Hauptstellen genauer erklären.

Die Betrachtung der dialogischen Beziehungen von Metrophanes zu den Reformatoren wird uns über die Weise unterrichten, mit der in jener Epoche die Orthodoxen in den Dialog mit dem konfessionell erschütterten Abendland traten. Diese Zwickigkeiten lösten einen massiven Widerhall auch im orthodoxen Osten aus, der versuchte, unversehrt im Streit der Westlichen um den Glauben zu verbleiben, ohne es jedoch immer zu schaffen, da er als schwer zu tragende Last auch die Bedrohung durch das türkische Joch hatte, welches sich über die konfessionellen Auseinandersetzungen der Christen und vor allem über die Kontroversen zwischen den Orthodoxen untereinander zu freuen schien, die sich manchmal darum stritten, an welche der abendländischen Konfessionen man sich annähern und welche unterstützen sollte.

Wir hoffen, dass wir mit der vorliegenden Studie einige der wichtigsten Fragen berühren, aufzeigen, aber auch beantworten können, die um die Art der Kontakte des Metrophanes mit den Reformatoren auftauchten, wobei wir allerdings Nachdruck auf die Betrachtung von bestimmten Punkten der dogmatischen Lehre seiner *Konfession* legen.

#### EINFÜHRUNG

Es ist eine Tatsache, dass der dogmatische Ausdruck innerhalb der Konfessionen, welche das 17. Jahrhundert und den orthodoxen Osten kennzeichneten, einer strengen Kritik unterworfen wird. So schreibt z.B. Ch. Yannaras:

«Das fortschreitende Abgleiten in die fragmentarische Ausgabe der Orthodoxie von "Glaubensbekenntnissen" – die Verkennung des empirischen Vorranges und der Universalität des Eucharistieerlebnisses – drückt sich schließlich, wenn auch mit Abstufungen in den Neigungen, in den Texten von vier Konfessionen aus, die das Kirchenleben im 17. Jh. geprägt haben»<sup>6</sup>.

Unter den vier Konfessionen befindet sich freilich auch die von Kritopoulos (1625). Es entsteht daher im vorliegenden Fall ein schwerwiegendes Problem, welches das Verständnis der *Symbolik* aus orthodoxer Sicht betrifft. Ch. Yannaras liefert einen kurzen, aber sehr bedeutsamen Kommentar, wobei er der Meinung ist, dass, während die Konfessionen (Ὁμολογίες) der antiken Kirche, deren klassischer Ausdruck das Symbol von Nikaia-Konstantinopel und generell

6. Siehe Ch. Yannaras, *Ὁρθοδοξία καί Δύση στή νεώτερη Ἑλλάδα*, Ἀθήνα 1999, S. 120.

die «*Ansichten*» der anderen ökumenischen Synoden ist, die sich auf dieses Symbol stützen, einen deutlichen kirchlich- synodalen Charakter tragen, die Konfessionen des 17. Jh. dem Vorbild der protestantischen Glaubensbekenntnisse folgen, die keine Beziehungen zur Erfahrung der Eucharistie haben. Ch. Yannaras betont wortwörtlich:

«Sie wollen die orthodoxen theologischen Positionen von den entsprechenden römisch- katholischen und protestantischen differenzieren. Aber bei diesem sonst verständlichen Versuch wird genau der «symbolische» Charakter der Konfessionen geschwächt oder verkannt: Der Stil und die Ethik der Texte verweist nur sehr wenig oder gar nicht auf die zeitlose Erfahrung der Hl. Kommunion, auf ihr asketisches Erleben und ihren synodischen Ausdruck»<sup>7</sup>.

Wir fühlen in dieser vorliegenden Studie das Gewicht des orthodoxen Verständnisses der symbolischen Wissenschaft, die der oben genannte Wissenschaftler zu Recht betont, und wir werden aus ihrem richtigen Verständnis heraus, das er mit dem gelebten Ausdruck der kirchlichen und dogmatischen Tradition verknüpft sehen will, im begrenzten Raum dieser Studie versuchen, sowohl auf die dialogischen Bemühungen des Kritopoulos um die Reformation einzugehen als auch auf sein Bestreben, mit seiner *Konfession* so gut wie möglich der kirchlichen Anschauung zu entsprechen. Wir wollen nicht bestreiten, dass die Konfessionen dieser Epoche einen Mangel an kirchlich- synodischem Charakter aufweisen. Hat es aber auch die Bemühung, die Metrophanes für die Präsentation des orthodoxen Dogmas *im Dialog* leistete, verdient, aus einer solchen Einschätzung heraus in Gefahr zu laufen, falsch interpretiert zu werden?

Wir haben also die Absicht, uns in Einschätzungen wie die von Prof. Ch. Yannaras, die wir anführten, zu vertiefen, zumindest in bezug auf die *Konfession* des Metrophanes, die selbst von Dogmatologen unserer Tage, wie wir feststellen werden, als «*nicht stark orthodox basierende*» eingestuft wird, obwohl Forscher bereits seit dem Ende des 19. Jh. und dem Beginn des 20. Jh. die orthodoxe Theologie seiner *Konfession* betont hatten. Wir sollten jedoch im Vorab darauf hinweisen, dass Werke wie das *Glaubensbekenntnis* des Kritopoulos für die symbolische Wissenschaft zu den Charakteristiken für ihre Geschichte gehören (d.h. der Symbolik). Diese *Konfession*, wie auch die anderen wichtigen dogmatischen Werke des Kritopoulos, besitzt alle jene Elemente, die auf die vergleichende Vorlage der orthodoxen Tradition zielten, sofern in ihr auch die Ansichten der anderen christlichen Dogmen in Betracht gezogen werden. Wir

7. Siehe Yannaras, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση*, S. 121.

könnten also sagen, dass Metrophanes einer der bedeutendsten Theologen war, der auch (von orthodoxer Seite) als Wortführer der symbolischen Wissenschaft gelten könnte<sup>8</sup>, wie sie ihre Erforscher heutzutage definieren und der Meinung sind, dass sie sich seit dem 16. Jh. ab entfaltet hat<sup>9</sup>, da seine *Konfession*<sup>10</sup>, wenn sie mit den anderen «im übertragenen Sinn» orthodoxen symbolischen Büchern der Epoche nach der Eroberung Konstantinopels verglichen wird, unter ihnen eine herausragende Position einnimmt<sup>11</sup>.

Der unvergessene I. Karmiris hält es nicht für einen Nachteil, sondern für einen Vorzug, dass die anderen symbolischen Denkmäler jener Zeit einen mehr oder weniger kirchlichen Charakter tragen. Er betont in diesem Fall das Folgende:

«Es mangelt zwar der zur Rede stehenden *Konfession* an einer offiziellen kirchlichen Gültigkeit, da sie weder von einer kirchlichen Synode abgefasst worden ist, und noch nicht einmal von dem nachmaligen Patriarchen von Alexandria Kritopoulos, sondern sie wurde im Privaten verfasst, eher als eine theologische Abhandlung des damals einfachen Klerikers und in der Fremde beherbergten Kritopoulos. Dennoch wurde sie schrittweise anerkannt und ganz besonders in der theologischen Wissenschaft als eine in ihrer Gesamtheit erfolgreiche und wissenschaftliche Darlegung des orthodoxen Glaubens benutzt, die methodisch und systematisch und mit genügender theologischer Eigenständigkeit die orthodoxe Lehre darstellt... Von da ab wurde sie, nachdem ihre große symbolische Bedeutung anerkannt worden war, in die symbolischen Sammlungen auf-

8. Mit der *Konfession* des Metrophanes besitzen wir den ersten wissenschaftlichen Versuch eines orthodoxen Theologen, neue dogmatische Lehren, die aus der Entfaltung der Reformation hervorgegangen sind, mit dem Glauben der orthodoxen Kirche zu vergleichen.

9. Für die Entwicklung der Symbolik in jener Zeit und ihre Untersuchung vgl. D. Tselengidis, *Συμβολική Θεολογία*, {auf Griechisch: *Symbolische Theologie*, Universitätsnotizien}, Thessaloniki 1986, S. 9-11. Aktuell und interessant ist auch die Einleitung der Ausgabe von R. Frieling, E. Geldbach, R. Thöle, unter dem Titel *Konfessionskunde (Orientierung zum Zeichen der Ökumene)*, Stuttgart 1999.

10. Die *Konfession* von Kritopoulos wurde ungefähr zwei Jahrhunderte nach ihrer Herausgabe durch Johannes Horneius erneut von H. Weisserborn in der Sammlung herausgebracht, die E. I. Kimmel (*Monumenta fidei Ecclesiae Orientalis*, Pars II, Jenae 1850, S. 213ff.) editiert hat. Die *Konfession* wurde auch von den Wissenschaftlern der Symbolik I. Mesoloras (*Συμβολική της Ὀρθόδοξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Bd. A', 1883) und J. Michalcescu (*Θησαυρός της Ὀρθοδοξίας. Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der Griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig 1904) herausgegeben.

11. Siehe Karmiris, *Πρός Γῶδον*, S. 62, wo Verweise auf W. Gass (*Symbolik der Griechischen Kirche*, Berlin 1872, S. 68), auf I. Michalcescu (*Θησαυρός της Ὀρθοδοξίας*, S. 185) und D. Balanos (*Σύμβολα καὶ συμβολικά βιβλία*, Athen 1919, S. 19).

genommen und als Quelle für die Symbolik und die Dogmatik benutzt»<sup>12</sup>.

Es ist freilich eine Tatsache, dass auch der Herausgeber des Kritopoulos, I. Karmiris, früher sehr richtig festgestellt hatte, dass die Konfessionen des 17. Jh. nicht hauptsächlich symbolische Texte sind, wie die dogmatischen Texte der Ökumenischen Synoden. Er führt deshalb eine Begriffsdifferenzierung ein und nennt die betreffenden Texte des 17. Jh. «*historische Denkmäler*», die «*der Revidierung, Reinigung von den andersgläubigen Einflüssen und der Ergänzung unterworfen sind*»<sup>13</sup>. Er schreibt hier auch, dass sie, wie auch die anderen Glaubensbekenntnisse «*nicht einen absoluten, sondern nur einen relativen dogmatischen Wert und Autorität besitzt, wobei sie in anzweifelbaren Lehren die persönliche Ansicht ihres Verfassers ausdrückt, der gewisse antike theologische Ansichten und nicht die orthodoxe Lehre aus ihnen übernahm, welche allein von der Ökumenischen Synode authentisch und offiziell festgelegt werden kann*».

Es ist hier eine Tatsache, dass Texte wie der des Metrophanes im Gegensatz zu denen der Ökumenischen Synoden nur *missbräuchlich* symbolische Bücher genannt werden<sup>14</sup>. Sie sind keine Reden oder Texte von Kirchenvätern, die anerkannt wurden und eine Rolle während der Ökumenischen Synoden spielten<sup>15</sup>. Aber im vorangegangenen Zitat sahen wir, dass er die *Konfession* des Kritopoulos unter den anderen hervorhebt und ihr eine herausragende Rolle bei der Begegnung der orthodoxen Tradition mit den anderen Dogmen zuschreibt. Für uns hat also der Beitrag von Kritopoulos große Bedeutung für den Lauf des Dialogs mit den Reformatoren, in

12. Karmiris, *Ἡ Ὁμολογία τῶν μετὰ πρὸς Γῶδον ἀποκρίσεων τοῦ Μητροφάνου Κριτοπούλου καὶ ἡ δογματικὴ διδασκαλία αὐτοῦ*, Θεολογία 18 (1948) 53-86, 209-238, 398-431, S. 62.

13. Siehe Karmiris, *Πρὸς Γῶδον*, S. 63.

14. Siehe Karmiris, *Πρὸς Γῶδον*, S. 63.

15. Ein solches Beispiel aus der antiken ökumenischen Tradition wäre z.B. die Rede des Proklos von Konstantinopel «*Εἰς τὴν Παναγίαν Θεοτόκον*» (3. Ökumenische Synode) (eine spezielle Studie über die dogmatische Problematik, die sie umgibt, haben wir herausgegeben, Verlag P. Pournaras Thessaloniki 2004) oder der *Τόμος* des Proklos *Πρὸς Ἀρμενίους* oder der *Τόμος* des Papstes Leo I. (4. Ökumenische Synode). U.a. Siehe auch unsere Arbeit *Οἰκουμενικά Παραδείγματα στὴν Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας* (auf Deutsch: *Ökumenische Paradigmen in der Kirchengeschichte*), Bd. I., Thessaloniki 2002, S. 19-104, wo über bestimmte theologische Edikte von Kaiser Iustianian die Rede ist. Es gab also in der Kirchengeschichte konfessionelle Texte, die anerkannt oder nicht anerkannt wurden. Wir stimmen so der Meinung von I. Karmiris, dem wahrscheinlich Ch. Yannaras folgt, nicht zu, wenn er meint, daß «*so eine Art* (nämlich durch *Konfessionen*) *vom Ausdrücken des kirchlichen Glaubens war im Osten nicht bekannt*» (siehe I. Karmiris, *Περὶ τὸ πρόβλημα τῆς λεγομένης λουκάρειου Ὁμολογίας* (auf Deutsch: *Über das Problem der sogenannten „Loukarischen“ Konfession*), in: Θεολογία 4 (1985) S. 657-693, hier S. 660).



unserer Epoche wo wir durch eine richtige Interpretation der *Ökumenischen* Geschichte nach dem Sinn und der Zukunft des Dialogs der Christen suchen.

Wir möchten nach der Darlegung unserer analytischen Positionen von unserer Seite aus klarstellen, dass insbesondere die Schrift des Kritopoulos ein *Dialogtext* ist. Die Ökumenischen Synoden wollten die terminologischen Kriterien und den richtigen Ausdruck des Dogmas in Gegenüberstellung zur Häresie und der häretischen Terminologie bestimmen. Metrophanes stellte in seiner Zeit einen Theologen dar, der sich an die heutige Begegnungsweise mit den anderen Kirchen annähert. Dennoch versuchte Metrophanes nicht, einen Text der Angleichung zu verfassen. Er nahm in manchen Fällen Ausdruckselemente von den andersgläubigen Dogmen, und versuchte sie aus dem orthodoxen Inhalt heraus zu interpretieren und der orthodoxen Tradition den Vorzug zu geben, so daß sie dialogfähig wird.

Sein Ziel war es, für die anderen in seinem Beharren auf das orthodoxe Dogma attraktiv zu werden. Vielleicht ließ der Mangel an dieser Klarstellung bis heute einige auf Abstand gehen und andere zu Verteidigern seiner *Konfession* werden lassen<sup>16</sup>. I. Karmiris persönlich, der Herausgeber des Kritopoulos, war, wie wir sehen werden, an vielen Punkten ein Fürsprecher für die Orthodoxie des Beroianers. Trotz seiner obigen Beobachtungen in bezug auf die ökumenische Tradition akzeptiert er nicht einen Mangel an orthodoxem Aussagegehalt bei Kritopoulos. Deswegen möchten wir untersuchen, ob die Existenz eines –für uns scheinbaren– Widerspruchs in seinen Reden vermittels konkreter Erwähnungen erhellt werden kann, und Positionen wie die des Ch. Yannaras um das «*symbolische Problem*» geklärt werden können.

Wir hoffen, dass mit dem, womit wir unsere Betrachtung seiner *Konfession* einrahmen werden, die Bedeutung der Unterscheidung deutlich werden wird, die wir hier machen, damit ein so wichtiger *ökumenischer Text* wie der des *Glaubensbekenntnisses* von Metrophanes nicht der Vergessenheit anheim fällt. Denn wenn es Kritopoulos geschafft hätte, dass die Protestanten mit seiner *Konfession* sympathisieren würden, dann hätte er ein bedeutendes Werk für jene Zeit erreicht, weil er so die Reformation der orthodoxen theologischen Problemstellung angenähert hätte<sup>17</sup>. Ein ihm und seinem Werk entgegengesetztes Beispiel

16. I. Karmiris führt viele Forscher beider Lager an (siehe *Πρός Γῶδον*, S. 63 ff.). Zu den ablehnenden Haltungen gehörte auch die, die Echtheit der *Konfession* zu verneinen, die man für von der Reformation beeinflusst hielt. Jedoch kann die Echtheit dieser Schrift nicht angezweifelt werden. Siehe Karmiris, *Πρός Γῶδον*, S. 65.

17. Dies war das Ziel des Metrophanes, wie es auch später aus seiner Korrespondenz an A. Legér hervorgeht, als er Patriarch geworden war, wo er sich bereit erklärte, dazu beizutragen, damit jener Moment kommen würde, wo es eine Herde und einen Hirten und einen

ist der Fall des Kyrillos Loukaris (1572- 1638) und seiner *Konfession*<sup>18</sup>. Aus dem Werk des Metrophanes möchten wir sein historisches Zeugnis über die sich heute in einer Krise befindliche ökumenische Suche nach den christlichen Dogmen entnehmen können. Wir vergessen nicht, dass das Dogma niemals los-gelöst von den Herausforderungen der Zeitepochen ausgedrückt wurde. Es ist die Pflicht der orthodoxen Forscher, mit dem Leitfaden der *Ökumenischen* Tradition die Entsprechung von Dialogtexten in einem *ad extra* Ausdruck der Orthodoxie zu messen.

## 1. DIE WICHTIGSTEN STATIONEN DES METROPHANES KRITOPOULOS IM ABENDLAND UND SEINE HAUPTSÄCHLICHEN KONTAKTE MIT DEN REFORMATOREN

### *a. Der Aufenthalt in England*

Der erste Kontakt, den Kritopoulos in England knüpfte, war der mit dem Anglikanertum, das nicht sehr unter sich vereint war. Mit dem Gegenstand seines Aufenthalts in England haben sich frühere Forscher bereits hinreichend beschäftigt<sup>19</sup>. Was wir hier als das wichtigste Ereignis während des Aufenthalts des Metrophanes in England betonen möchten, ist der Bruch in den Beziehungen zwischen Metrophanes und dem Erzbischof Abbot. Unserer Meinung nach scheint es hier, dass der Aufenthalt in England nicht der einzige Zweck gewesen ist, sondern der Beginn und die Basis für einen Aufbruch des Metrophanes nach Deutschland und die Schweiz. Wir glauben also, dass die Tatsache, dass er England verließ und hinter sich eine problematische Beziehung mit dem englischen Erzbischof Abbot zurückließ, ein Zeichen für die Absicht von sowohl Kyrillos Loukaris als auch von Kritopoulos ist, offizielle ökumenische Kontakte mit den

Glauben geben wird, nämlich den der Propheten, der von Christus gegeben wurde, von den Aposteln und den Kirchenvätern verbreitet wurde und von den Orthodoxen Christen bewahrt wurde. Siehe E. Legrand, *Bibliographie hellénique ou discription raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, Paris 1896, Bd. IV, S. 419 und 431.

18. Siehe über die Epoche und das Wirken des Kyrillos Loukaris G. Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και ευρωπαϊκή πολιτική (1620-1638)*, (auf Deutsch: *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik*), Athen 1992. I. Karmiris (*Πρόβλημα*, S. 678 ff.) ist überzeugt, dass «*Kyrillos Loukaris nicht der wirkliche und wahre Verfasser der sogenannten Loukarischen Konfession ist*».

19. Die neueste Monographie, wo auch der Inderessierende spezielle Bibliographie finden kann, ist sie von C. Davey, *Metrophanes Kritopoulos (1589-1639) and Relations between the Orthodox, Roman Catholic and Reformed Churches*, in: *Εκκλησία και Θεολογία* 1 (1980) 212-286, 2 (1981) 545-581, 3 (1982) 141-175, 4 (1983) 375-480, 5 (1984) 303-363. Einzelheiten über den Aufenthalt des Metrophanes in England siehe S. 545 ff.

neuentstandenen protestantischen Gemeinden des Abendlandes stattfinden zu lassen<sup>20</sup>.

Ein sehr wichtiges Resultat aus der Periode Seines Aufenthalts in England ist unserer Meinung nach –aus dogmatischen Sicht– der interessante Brief «Ἐπιστολή πρὸς Γῶδον» (Thomas Goad), wo wir sozusagen einen Vor-geschmack auf seine folgende *Konfession* erhalten<sup>21</sup>. Es dürfte kein Zufall sein, dass Thomas Goad persönlich über Kritopoulos zu sagen pflegte, dass er ein Mann sei, «in dem der Geist des Hl. Gregor und des Hl. Basilius wieder zum Leben erweckt zu sein scheine»<sup>22</sup>. Hier werden wir uns jedoch mit dem historischen Thema um die Problematik der neuen Forschungen und Positionen rund um das Motiv der Beziehung zu Abbot befassen, während uns die dogmatischen Elemente in der Antwort auf Goad in einer anderen schon vorher angekündigte Untersuchung beschäftigen werden.

### i. Beziehung des Metrophanes zu den Katholiken in England?

Kritopoulos befand sich in den beiden Jahren 1624-1626, während er in England studierte, gewiss im Visier der Römisch-Katholischen Kreise in diesem Land. Aus einem Brief des Kyrillos Loukaris, eines Kirchenmannes, der für seine «internationale Kirchenpolitik»<sup>23</sup> bekannt war, erfahren wir, dass Metrophanes in diesem Zeitraum «von jenem verdammt Spanier» (gemeint ist Gondomar)<sup>24</sup> verfolgt wurde und in Gefahr geriet, welcher versuchte, Kritopoulos zu

20. Siehe dazu I. Karmiris, *Μητροφάνης ὁ Κριτόπουλος καὶ ἡ ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία αὐτοῦ*, (auf Deutsch: *Metrophanes Kritopoulos und sein unpubliziertes Briefwechsel*), Athen 1937, S. 76, wo (S. 77-8) die Rede von der Unhaltbarkeit der Beschuldigungen des Erzbischofs Abbot ist. Interessante Meinungen über die Beweggründe der Beziehungen zwieschen Deutschen und Griechen in der Epoche des Kritopoulos findet man in der Arbeit von Ulrich Moennig *Metrophanes Kritopoulos und die Neugriechischkenntnisse deutscher Gelehrter im 17. Jahrhundert*, in: *Nürberg und das Griechentum* (hg. von E. Konstantinou), Frankfurt am Main 2003, S. 81-91.

21. Siehe Karmiris, *Ἡ Ὁμολογία μετὰ τὸν πρὸς Γῶδον ἀποκρίσεων τοῦ Μητροφάνους Κριτοπούλου καὶ ἡ δογματικὴ διδασκαλία αὐτοῦ*, *Θεολογία* 18 (1948) 53-86, 209-238, 398-431. Karmiris (*Ἀλληλογραφία*, S. 60) betont die dogmatische Bedeutung des betreffenden Briefes.

22. Siehe Davey, *Metrophanes Kritopoulos. Pioneer for Unity*, in: *Θεολογία* 38 (1967) 459-486, hier S. 472.

23. Siehe Davey, *Pioneer*, S. 462.

24. Siehe Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, S. 180. Weiter unten beschreibt C. Davey wie folgt die Position der Orthodoxen in jener Zeit: «The effect on the Orthodox can be easily understood. At one end of the scale there was genuine gratitude for help received, friendship, and a desire for closer relations with Catholics and Protestants. But at the other, resentment, fear and hostility; and worse, an unscrupulous use of foreign influence or financial aid to serv such ends as the securing of a bishopric or patriarchat; and an excessive compliance with a

verleiten und nach Rom zu schicken. Man glaubt jedoch, dass sein Versuch misslang, und deswegen versuchte er, Metrophanes zu ermorden<sup>25</sup>. Gondomar, der zu dieser Zeit Botschafter in England war, scheint mit Unterstützung der Jesuiten mit besonderem Interesse aktiv geworden zu sein, damit sich die römisch-katholische an die anglikanische Kirche annähern würde<sup>26</sup>. Für diese Perspektive versuchte er offensichtlich, sich Metrophanes, dem Loukaris, wie bekannt ist, geraten hatte, sich vor den *Papisten*<sup>27</sup> in Acht zu nehmen, anzunähern oder ihn schließlich auszuschalten.

Laut der Beurteilung von Z. Tsirpanlis, die auf der Untersuchung besonderer *propagandistischer Schriften* basiert, reagierte die *Propaganda Fide* auf die Aussicht des Studiums von Griechen in England und Holland. Der päpstliche Nuntius soll sein Ziel 1623 erreicht haben, d.h. Kritopoulos zu *konvertieren*, damit der Grieche in Rom studieren würde. Freilich ist laut der Ansicht von Z. Tsirpanlis der Satz des Nuntius, dass Metrophanes «*katholisch*» werden wollte, *übertrieben*<sup>28</sup>. Jedenfalls ist das, was ganz sicher von Bedeutung ist und sich heute als Frage stellt, dass aus den Informationen der neuen Quellen eine Differenzierung in bezug auf die ältere Ansicht hervorgeht. Diese Ansicht war, dass die Abneigung Abbots gegenüber Kritopoulos das Ergebnis von Verleumdungen des Kreises um Gondomar gegen Metrophanes gewesen sei, der sich gegen die Vorschläge der Lateiner gestellt haben soll, oder dass der Erzbischof von Canterbury sich dem Wunsch des Kritopoulos, dem König von England Jacob I. (1603-1625) vorgestellt zu werden, und der möglichen Reise des Griechen in andere europäische Länder widersetzte<sup>29</sup>.

*protector's demands in order to ensure continued support. Local politics became international politics. And the Orthodox, often divided among themselves, suffered as much at the hands of their friends as from their enemies. And all this while trying to survive as a Church and Nation under the Turks, who, being eminently open to bribes, made a handsome profit out of ruling their divided subjects» (Pioneer, S. 462).*

25. Es handelt sich um eine Information, die wir einem Brief des Thomas Rowe an den Erzbischof Abbot entnehmen. Eine erneute Herausgabe dieses Briefes siehe in E. Legrand, *Bibliographie Hellénique*, XVIIe, s., vol. 5, Paris 1903, S. 201, Nr. 7. Dieses Schreiben trägt kein Datum. Wie aber Z. Tsirpanlis bemerkt, «*muss es 1626 verfasst worden sein, da es sich mit dem Inhalt des Briefes von Loukaris verbinden lässt*» [*Ὁ Μητροφάνης Κριτόπουλος καὶ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*, in: *Δωδώνη* 18 (1989) S. 383-400, hier S. 385].

26. Siehe Tsirpanlis, *Μητροφάνης*, S. 385, wo auch die entsprechenden Verweise.

27. Siehe Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, S. 180. Wie Kyrillos selbst betonte, war er, bevor er Kritopoulos ins Ausland entsandte, ein Feind des Bildungsmangels und fühlte sich betrübt über das niedrige Bildungsniveau des orthodoxen Klerus und den Versuch der Jesuiten, diese Tatsache auszunützen (Siehe Daley, *Pioneer*, S. 643-4).

28. *Μητροφάνης*, S. 387 (die Urkunde siehe S. 398).

29. Siehe zu diesen Ansichten Tsirpanlis, *Μητροφάνης*, S. 387, wo auch die entsprechenden Verweise.

Z. Tsirpanlis akzeptiert zwar, wie es auch der Nuntius selbst überliefert, dass *päpstlicher* Druck auf Metrophanes ausgeübt wurde, aber er scheint die Möglichkeit nicht einzuräumen, dass auch die Methode bekannt sei, mit der ihn die Leute des Gondomar verfolgten<sup>30</sup>. Wahrscheinlich glaubt er an die Zurückhaltung und die Duldung der Katholiken durch das Königshaus und ebenfalls an «den Einfluss aus der Ausstrahlung der dynamischen Persönlichkeit des spanischen Botschafters, die sich in jenen Tagen auf ihrem Höhepunkt befand».

Tatsächlich ist das Ereignis, wenn es so wäre, wie der oben genannte Forscher anmerkt, dass sich Kritopoulos an den Nuntius in Brüssel wandte, um seine Studien in Rom fortzusetzen, keine «schwere Gewissenssünde», wenn man die historischen Fakten jener Zeit in Betracht zieht<sup>31</sup>. Das Thema ist so, wie es sich hier stellt, bemerkenswert. Es ist sehr wichtig, denn für den Fall, dass Kritopoulos diese Beziehung zu Rom billigte, erhält auch die Frage ein großes Interesse, ob Kritopoulos so die Erwartungen des Loukaris enttäuschte. War er also damals von den Anleitungen des Loukaris losgelöst? Dieses Problem ist auch aus Sicht der Zuständigkeiten bedeutsam, die Kritopoulos für seine dialogischen Kontakte und insbesondere die Bevorzugung der einen oder anderen christlichen Konfession für dialogische Beziehungen besaß.

Es ist sicher, dass im Falle der Reise des Kritopoulos nach Deutschland die *private Initiative* des Metrophanes offenkundig wird, die später von Loukaris gebilligt wird, wie Z. Tsirpanlis beobachtet<sup>32</sup>. Es ist also natürlicher anzunehmen, dass Metrophanes allgemein die Wertschätzung und den Beistand des Loukaris besaß, in einer Epoche, als die Verbindungen nicht einfach waren. Z. Tsirpanlis ist der Meinung, dass Kritopoulos auch in diesem Fall unabhängig von Loukaris handelte, wie es später geschah, als er, nunmehr Patriarch, verlangt, dass zwei seiner Neffen in das griechische Kollegium von Rom<sup>33</sup> immatrikuliert werden. Obwohl eine solche Vermutung nicht unerlaubt ist; *ist es dennoch nur eine Vermutung*. Und wir sagen «unerlaubt», weil Kritopoulos, als er Patriarch war, gewiss mit größerer Unabhängigkeit handelte. Bei solcherart Themen wie dem seiner Neffen bedurfte er offensichtlich keines besonderen Rates. Aber im Falle seines Aufenthaltes in England wurde über die Angelegenheit seiner

30. Seine Ansicht rechtfertigt Z. Tsirpanlis mit der Begründung, dass «1623, insbesondere im ersten Halbjahr, waren außer dem persönlichen Bruch zwischen Kritopoulos und Abbot die Beziehungen der Königsfamilie von England zum katholischen Spanien und zu Rom auf den Höhepunkt der Übereinkunft und Versöhnung gelangt...» (Μητροφάνης, S. 387-8).

31. Siehe Tsirpanlis, *Μητροφάνης*, S. 389.

32. Siehe Tsirpanlis, *Μητροφάνης*, S. 389.

33. Siehe Hofmann, *Patriarchen*, S. 77.

Kontakte mit *den Vertretern der anderen Dogmen* geurteilt, und zwar in Anbetracht des Gegensatzes von Loukaris zu den Römisch- Katholischen<sup>34</sup>; hier sind die Dinge nicht vergleichbar. Da Loukaris den Initiativen des Kritopoulos zustimmte, hatte er vielleicht, vermuten wir, nichts gegen eine ermittelnde Bewegung des Kritopoulos auf Rom zu, zumal Kritopoulos selbst im Abendland lebte, und nur er allein die Umstände einschätzen konnte, um den größten Nutzen aus seinen Beziehungen mit den *Heterodoxen* zu ziehen. Das, was jedenfalls während der gesamten Reise des Kritopoulos im Westen augenfällig ist, ist, dass niemals ein Gegensatz zwischen Kyrillos und Metrophanes festgestellt wurde, was wir auch weiter unten mit unserer Erwähnung der Dinge, die sich (dialogisch) in Genf abspielten, bemerken können.

Es verbleibt schließlich eine Tatsache, dass Kritopoulos, obwohl die *Propaganda* sich beeilte zu erklären (4- 9- 1623), dass sie alle Kosten für die Reise des Metrophanes decken würde<sup>35</sup>, er selbst sich nach Deutschland (Hamburg) wandte, wo er einen an dialogischen Kontakten fruchtbaren dreijährigen Aufenthalt hatte. Das gibt uns als einzige mögliche Hypothese zu denken, dass Kritopoulos "den Flirt" der Katholiken bekam, ohne sich jemals ihm hinzugeben. Außerdem ist es sicher, dass sich Metrophanes zwischen den konfessionsstreitenden Parteien<sup>36</sup> nur mit dem Ziel befand, ihre Traditionen zu studieren, wobei er von jemandem finanziert würde, der gewiss (so oder so) ein *heterodox* wäre.

Z. Tsirpanlis vermutet nicht, dass vielleicht die Ansicht des Verfassers der *Propaganda* unwahr sein könnte und nicht nur einfach «übertrieben», wie schließlich auch das Verhalten des Erzbischofs von Canterbury gegenüber dem Wissensdurst des Metrophanes unwahr und extrem gewesen war. Aus dem, was wir bis heute in denen, die sich besonders mit Kritopoulos beschäftigt haben, lesen können, schlussfolgern wir, dass Abbot der Meinung war, dass das, was der Grieche während seines Aufenthaltes und der Gastfreundschaft, die er selbst ihm gewährte, gelernt hatte, ausreichen würde. Wie es scheint, konnte er nicht dulden, dass sich Kritopoulos Kontakten zu den Reformatoren in Deutschland öffnen würde. Über diese Haltung werden wir weiter unten unsere eigene Meinung liefern.

34. Zur religionspolitischen Lage, die in jener Zeit vorherrschte, und speziell über das Wirken des Kyrillos Loukaris siehe Davey, *Relations*, S. 246ff.

35. Siehe Tsirpanlis, *Μητροφάνης*, S. 390 und S. 399.

36. Über diese Gegensätze schreibt C. Davey über die Orthodoxen: «*after the Reformation, they found that they were drawn into the quarrels between the great powers – Catholic or Protestant– who wanted to use them as extra cards in the theological or political power game that they were playing with each there*» (*Pioneer*, S. 462).

Wir verstehen also, dass die Vertreter der beiden miteinander streitenden Konfessionen des Abendlandes um die Freundschaft des Vertreters des orthodoxen Patriarchats rangen, während Kritopoulos schließlich, wie es scheint, die Gastfreundschaft der Reformatoren Deutschlands bevorzugte. Außerdem gerät die Ansicht, die Z. Tsirpanlis betonte, dass Kritopoulos «*katholisch*» werden wollte, eine Ansicht des päpstlichen Nuntius, in Gegensatz zu der Tatsache, die weiter unten derselbe Forscher in seiner zitierten Studie anführt: «*trotz der Angebote, die an ihn herangetragen wurden (d.h. an Kritopoulos durch die Römisch- Katholischen), verließ er nicht die Universität von Oxford*» (auf Griechisch). Im Angesicht dieses Misserfolgs der Römisch- Katholischen<sup>37</sup> müssen wir sagen, dass alles, was im vorliegenden Fall über ihr erfolgloses Begehren berichtet wurde, bestätigt, dass Metrophanes einen Dialog mit den Katholiken in jener bestimmten Zeit für unfruchtbar hielt, und dass der Nuntius, der die Meinung vertrat, dass Kritopoulos «*katholisch*» werden wollte, mit der Übertreibung eines kämpfenden Propagandisten und nicht über eine reale Wirklichkeit sprach.

Es ist bekannt, dass Metrophanes, als er nach Ägypten zurückkehrte, Kontakte mit den Katholiken<sup>38</sup> aufnahm und sogar darum bat, dass seine Neffen am Griechischen Kollegium in Rom studieren dürften<sup>39</sup>. Wir sind in Anbetracht dieser Fakten der Meinung, dass Kritopoulos ein sehr offener Geist war, mit dem sowohl die Reformatoren als auch die Katholiken zu Recht Beziehungen aufzunehmen suchten, zumal da er persönlich während seiner Kontakte das orthodoxe Patriarchat vertrat. Es ist nicht notwendig anzunehmen, dass er, weil

37. Z. Tsirpanlis (*Metrophanes*, S. 392) sagt wortwörtlich das folgende: «*Die Information enthüllt in einem, würde ich sagen, erschütternden Grad die Agonie der Kirche des Abendlandes (nicht nur der römisch- katholischen) über die Kontrolle des Denkens, der Bildung, der Universitätsausbildung: das Gespenst der Angst, dass womöglich das Monopol der religiösen und sozialen Erziehung verloren ginge, führte die Kirche zu Entscheidungen, welche die Freiheit des Menschen abwerten. Aber insbesondere in bezug auf Metrophanes war der Fall für Rom bereits verloren. Sowohl der Nuntius von Brüssel als auch die Propaganda zeigen mit der Urkunde von 1625, dass sie keine genauen Informationen über die Bewegungen des griechischen Studenten besaßen*».

38. Er entfaltete Beziehungen zu den Franziskanermissionaren, die sich in Kairo aufhielten, und wurde von ihnen als Freund und Unterstützer der Vereinigung der Kirchen angesehen, zumal da er sich sogar wichtige Schriftstücke der römisch- katholischen Kirche verschaffte (Summa des Thomas von Aquino, die Werke des Kardinals Roberto Belarmino, das römische Archihieratikon). Siehe G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte. III: Metrophanes Kritopoulos*, in: *Orientalia Christiana*, Bd. XXXVI-2, nr. 97, Okt. 1934, S. 75-79. Vgl. Tsirpanlis, *Μητροφάνης*, S. 393.

39. Über die Herausgabe zweier Briefe des Kritopoulos an A. Barberini durch die *Propaganda*, den er um Hilfe für das Studium seiner Neffen in Rom bittet, siehe Tsirpanlis, *Μητροφάνης*, S. 393.

er selbst nicht in Rom studiert hat, und da er die Umstände während seines Aufenthaltes in England am Ende anders einschätzte, aufhörte, die Bekanntschaft mit dem Bereich der Katholiken zu suchen. Und wir sagen dies, weil auch die Katholiken, die sich in Kairo befanden, die Beziehung zu Metrophanes suchten und in Tat setzten<sup>40</sup>.

Jenes, was überdies ein Licht auf den kraftvollen Widerstand des Metrophanes gegen die römisch-katholische *Propaganda* und ihre eindringlichen Versuche wirft, sich ihm anzunähern, als er sich in England befand, ist, wie die *Propaganda* ihre zusagende Antwort auf die Bitte des Metrophanes für seine Neffen einrahmt:

«Unsere Heilige Organisation weiß, wieweit Eure Exzellenz in der Lehre (der anglikanischen Kirche) vorangeschritten ist, und was Sie in England getan hat, wo Sie das widerwärtige (heilige) Abendmahl der Häretiker verweigert hat. Deswegen hoffen wir, dass Ihr das bedenken werdet, was wir (über die Vereinigung von Florenz) zum Ruhme Gottes und für Eure Rettung geschrieben haben...».

Sehr treffend schlussfolgert hier Z. Tsirpanlis<sup>41</sup>, dass die Akte der *Propaganda* über Kritopoulos sehr gut auf aktuellem Stand gehalten wurde, wie sie uns denn auch sehr richtig darüber informiert, dass niemals ein Neffe des Kritopoulos im Kollegium von Rom immatrikuliert wurde<sup>42</sup>. Für uns ist vor allem aus dogmatisch-dialogischer Sicht bedeutsam, dass Metrophanes laut den Katholiken nicht «dem widerwärtigen Abendmahl der Häretiker» nachgegeben hatte, offenkundig der Reformatoren. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Nicht-Annahme des Abendmahles der Protestanten den Erzbischof Abbot kränkte und den Katholiken das Recht gab (!), sich ihm anzunähern. Aber auch damit, dass er schließlich nicht seine Neffen nach Rom sandte<sup>43</sup>, zeigt sich sein würdiger Charakter, und dass er niemals eine Annäherung zu Lasten seines orthodoxen Bewusstseins und dem Ansehen seiner Tradition akzeptieren würde. Dies wird außerdem von der Tatsache bezeugt, dass auf den Vorschlag, den ihm

40. Siehe zu den Beziehungen, die er in Kairo mit Römisch-Katholischen hatte, G. Hofmann, *Patriarchen*, S. 76-7.

41. Siehe Tsirpanlis, *Μητροπάσης*, S. 395.

42. Dies war die Frage, die G. Hofmann, *Patriarchen*, S. 77, stellte, der bemerkte, dass: «findet sich im Katalog des Griechischen Kollegs kein Neffe des Patriarchen verzeichnet».

43. Diese ist die wahrscheinlichste Vermutung, wie es auch aus ihrer Darstellung in den Worten von G. Hofmann, *Patriarchen*, S. 77 zum Ausdruck kommt: «Entweder verzichtete dieser auf die ihm von der Propaganda zugesicherten Plätze für seine zwei Neffen, oder die Kongregation ließ ihren Plan fallen, weil der Patriarch mit dem kalvinisch gesinnten Patriarchen Kyrillos Loukaris Beziehungen unterhielt».



Vernieri unterbreitete, dass also Kritopoulos eine schriftliche «Gehorsamshuldigung» machen sollte, er ablehnend antwortete<sup>44</sup>.

Für uns haben daher alle oben genannten Zeugnisse eine besondere praktische dogmatische Bedeutung, da in der Beurteilung der Katholiken die Integrität des Kritopoulos in seinen Beziehungen zu den Protestanten betont wird. Wir sind also der Meinung, was wir sowohl aus den Quellen als auch aus den Urteilen früherer, sehr bedeutender Forscher ableiten können, dass die Wertschätzung der Katholiken eindeutig die Anerkennung des integren Verhaltens des Metrophanes ausdrückt, der bei der Repräsentation der orthodoxen Tradition beständig blieb.

### *b. Der Aufenthalt in Deutschland*

#### *i. Helmstedt*

In Deutschland war für die dialogischen Beziehungen der Aufenthalt des Metrophanes in Helmstedt bedeutsam, wo er bei Georg Calixt und seinem Freund Konrad Horneius zu Gast war. Ein sehr wichtiges Element in seiner Beziehung zum Freund der kirchenväterlichen Theologie G. Calixt ist der Vorschlag des Deutschen, die gemeinsame Tradition der ersten fünf Jahrhunderte als vereinigenden Grundstein für die Begegnung der Kirchen auszunutzen. Über diese Perspektive tauschte der deutsche Professor viele Ansichten mit Metrophanes aus<sup>45</sup>.

Es scheint, dass der einer Vereinigung günstig gewogene Geist des G. Calixt auch auf den wissensdurstigen Kritopoulos Einfluss ausübte. Dies wird in der theologischen Terminologie ersichtlich, die von beiden Männern verwendet wird, welche auf die Sprache der ersten Jahrhunderte der gemeinsamen kirchlichen Überlieferung bestehen<sup>46</sup>. Metrophanes kam in Kontakt zu dem Thema der Möglichkeit zu einem vereinigenden Treffen der Orthodoxie mit den Protestanten, unter der Voraussetzung, dass im betreffenden Fall die orthodoxe Kirche gegenüber der protestantischen beim Thema des dogmatischen Glaubens nicht nachgeben würde. Wie I. Karmiris beobachtet<sup>47</sup>, ist diese Ansicht im Wirken, in der Korrespondenz und in den anderen Schriften des Kritopoulos

44. Siehe G. Hofmann, *Patriarchen*, S. 78.

45 Siehe auch G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft* (1453-1821), München 1988, S. 222.

46. Siehe E. Hammerschmidt, *Hypostasis und verwandte Begriffe in den Bekenntnisschriften des Genadios von K'opel und des Metrophanes Kritopoulos*, *Oriens Christianus* 40 (1956) 78-93, wo vor allem von der triadologischen Terminologie des Kritopoulos die Rede ist, aber auch über die Verwendung der Terminologie des Boethius von G. Calixt.

47. *Ἀλληλογραφία*, S. 91 ff.

während der betreffenden Periode verbreitet, d.h. von der Abfassung des *Glaubensbekenntnisses* (1625) bis zum Zeitraum seiner Briefe an A. Léger (1635 und 1636). Die Überzeugung, dass eine Vereinigung der beiden Kirchen möglich sei, ist von G. Calixt und Konrad Horneius entschieden ausgedrückt worden, wie es auch aus ihren Formulierungen in der *Philotheke* des Kritopoulos hervorgeht, die als die Krönung der ernsthaften dogmatischen Diskussionen mit Metrophanes angesehen werden<sup>48</sup>.

Die Deutschen kannten nicht die orthodoxe Tradition, wie auch Kritopoulos selbst anführt: «*Einige andere hielten es nämlich für angebracht zu zweifeln, und nachdem sie versichert wurden, wunderten sie sich wiederum, ob das Christentum im Osten noch zu retten ist, wo der Antichrist regiert und diesen heftig verfolgt*», schreibt der Hierarch aus Beroia bezeichnenderweise<sup>49</sup>. Sein Glaubensbekenntnis fügt sich also in die oben erwähnte Problematik und in die Bitte der Deutschen an Kritopoulos ein, «*ihnen schriftlich den Zustand der Ostkirche zu schildern und wie es um die heilige und untadelige Lehre der frühen Christen steht*»<sup>50</sup>. Wenn man vom Ausgehen der Sache her betrachtet, es ist das wahrscheinlichste, dass die Deutschen einen Text sehen wollten, der sich der *Confessio Augustana* annähern würde<sup>51</sup>, damit diese Schrift somit gegen die Katholiken verwendet werden konnte wie später die *kalvinistische Konfession* des Loukaris<sup>52</sup>.

48. Siehe Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, S. 92-3.

49. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II*, S. 499. In diesem Zusammenhang beobachtet M. Renieris (*Μητροφάνης Κριτόπουλος καὶ οἱ ἐν Ἀγγλία καὶ Γερμανία φίλοι αὐτοῦ*, Athen 1893, hier S. 47), dass G. Calixt trotz seiner vielen Reisen und seiner Kontakte mit anderen Christen in Europa eine «*große Wissenslücke hatte und nicht den Zustand der Ostkirche kannte*». Für das Thema siehe auch G. Podskalsky, *Die Kenntnis der griechischen Theologie in Deutschland und der Einfluß der deutschen Theologie auf die griechische Orthodoxie*, in: *Catholica* 50 (1996) S. 45-57 (griechische Ausgabe: *Οἱ γνώσεις για την ελληνική θεολογία στη Γερμανία καὶ ἡ ἐπιρροή της γερμανικῆς θεολογίας στην ελληνική ὀρθοδοξία*, in: *ΕΝΑΣ ΝΕΟΣ ΚΟΣΜΟΣ ΓΕΝΝΙΕΤΑΙ*, Athen 1996, S. 191-206, 355-360).

50. Karmiris, *Μνημεῖα II*, S. 497. Siehe auch S. 499.

51. Die *Confessio Augustana* stand als Basis des Briefwechsels zwischen dem Patriarch Jeremias II. und den Reformatoren. Sehr wichtig für diese Periode und ihre theologische Problematik ist die Arbeit von D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie (Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II.)*, Göttingen 1986. Zur *Confessio Augustana* siehe (auf Griechisch) E. Zoumas, *Jus sacrum et Jus publicum. Σχέσεις Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας κατὰ τὴν Ἀύγουσταία Ὁμολογία*, Thessaloniki 1990. Charakteristische These der *Confessio Augustana* über die Kirche und ihre Einheit ist, daß es eine heilige (una sancta ecclesia) gibt, zur wahren Einheit der Kirche aber die Übereinstimmung «in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente (de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum)» genüge (CA VII=BSLK 61, 1-9).

52. Diese Konfession war der Erisapfel im Dialog zwischen Orthodoxen und

Die Tatsache, dass das Werk von Kritopoulos nicht herausgegeben wurde, ist offensichtlich dem geschuldet, dass es solcherlei Erwartungen nicht erfüllte. Aber, was im Folgenden deutlicher werden wird —zumal da wir hier nicht den Fakt abwerten dürfen, dass es Kritopoulos mit der Bitte eines wahrhaft vereinigungsfreudigen Professoren, G. Calixt, zu tun hatte, der in der hochangesehenen *Philotheke* des Metrophanes sein «Mitgefühl für die katholische und apostolische Kirche Griechenlands und des gesamten Ostens» (*conjunctionem cum ecclesiâ catholicâ et apostolicâ Graeciae totiusque Orientis*) ausdrückt<sup>53</sup>, ist die Tatsache, daß der Schwerpunkt nicht die Unionsverhandlung war.

1625 also, im Verlauf des Mai, überreichte Metrophanes seine *Confessio*, mit der er beabsichtigte, die Protestanten, welche die orthodoxe Tradition nicht kannten, zu informieren. Er wollte offensichtlich einerseits die Übereinstimmung der Orthodoxie mit dem Protestantismus in vielen Punkten aufzeigen und damit die Grundlage und die Voraussetzung für ihre zukünftige Vereinigung schaffen, und auf der anderen die Orthodoxie gegenüber eventuellen Vorbehalten ihr gegenüber beleuchten und erklären.

## ii. Nürnberg

Eine andere wichtige Station war sein Aufenthalt in Nürnberg (Winter 1625-1626), wo Kritopoulos auf Einladung der dortigen deutschen Professoren eine weitere erwähnenswerte dogmatische Schrift verfasste, d.h. eine Rede *Zur Geburt Christi*<sup>54</sup>. Auch in dieser Schrift ist die Rede nicht nur von christologischen Themen, sondern auch über die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur Römisch-Katholischen<sup>55</sup>, während er hier sogar eine strenge Kritik vor allem am (negativen) Wirken der Jesuiten ausübt.

Die Professoren von Nürnberg zeigten ein besonderes Interesse daran, Details über den Glauben der Ostkirche zu erfahren. Daher akzeptierte Metro-

Reformierten [siehe Karmiris, *Πρόβλημα*, S. 60; desselben, *Ἡ ὀρθόδοξος Ἐκκλησία ἐν διαλόγῳ μετὰ τῶν ἑτεροδόξων ἐκκλησιῶν* (auf Deutsch: *Die orthodoxe Kirche im Dialog mit den heterodoxen Kirchen*), Athen 1975].

53. Auf S. 102 der *Philotheke* (siehe auch Renieris, *Μητροφάνης Κριτόπουλος*, S. 100).

54. Auf Deutsch der Titel ist: «*Panegyrische und zugleich dogmatische Rede zur Fleischwerdung unseres Herrn und Gottes und Retters Jesus Christus*» [siehe I. Karmiris, *Μητροφάνους Κριτοπούλου λόγος πανηγυρικός ἅμα καί δογματικός εἰς τὴν κατὰ σάρκα γεννησιν τοῦ Κυρίου*, in: *Νέα Σιών* 36 (1941) 129-144, 273-281].

55. Siehe K. Dyonouniotis, *Μητροφάνης Κριτόπουλος*, Athen 1915, hier S. 40-1. Hier werden ab Seite 35 die Werke des Metrophanes angeführt (ab Seite 51 wird der Brief *Πρὸς Γῶδον* und ab Seite 62 das Werk *Περὶ μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως* herausgegeben). I. Karmiris spricht sogar von einem dichterischen Werk des Kritopoulos (vgl. *Ἀλληλογραφία*, S. 21).

phanes es, ihnen zu beweisen, dass «die Ostkirche als die wahrhaft katholische und apostolische nicht dem Glauben an Christ abgesagt hat, sondern in ihm bis zum Ende der Zeit verharrt, den apostolischen Spuren in allen Dingen folgt und den Aberglauben, mit dem sich andere befassen, gänzlich verabscheut»<sup>56</sup>. So trug Metrophanes bei der Feierlichkeit zum Geburtstag Christi 1625 im großen Saal der Akademie eine panegyrische und dogmatische Rede vor. Ihn hörten sehr viele Wissenschaftler und Adlige, wie er auf Griechisch über dieses höchst wichtige theologische Thema sprach, während sein Text ins Latein übersetzt und in der örtlichen Presse veröffentlicht wurde<sup>57</sup>.

In dieser Rede ergreift er nach einer langen Einleitung, an deren Ende er die Städte Altdorf und Nürnberg lobt, als sein Subjekt Gal. 4, 4-5 und entfaltet es. Er bekämpft die, welche die Göttlichkeit Jesu verleugnen, preist die Gottesmutter, spricht über die Geburt Christi, seine Kinderjahre und über die Heilsgeschichte. Er betont ebenfalls das wahre Menschsein Christi und seine beiden Naturen gemäß dem Dogma der Orthodoxen Kirche. Weiterhin spricht er kurz über die Dreifaltigkeit, die heiligen Sakramente, die Auferstehung und das Jüngste Gericht. Im Begleitbrief, der an die Senatoren von Nürnberg adressiert ist, präsentiert er seine Rede «wie eine *Confessio der Ostkirche, der wahrhaft katholischen und apostolischen*»<sup>58</sup>. Wir sehen, dass Metrophanes nicht zögert, seine Rede als *Konfession* der Ostkirche zu bezeichnen. Er besitzt ein klares kirchliches Bewusstsein und zögert nicht, es zu hervorheben. Außerdem hat er keine Bedenken zu betonen, dass die orthodoxe Kirche die einzige wahre apostolische sei<sup>59</sup>.

Jüngere Theologen adoptierten sehr leicht die Ansicht, dass Metrophanes von den Protestanten beeinflusst worden sei. Jedoch nicht nur mit dem, was wir hinweisend angeführt haben, sondern auch mit dem, was wir in der Folge betrachten werden, wird es offenkundig, dass diese Einschätzung revidiert werden muss. Wir wissen aus der aktuellen Gegenwart, wie diplomatisch die theologische Sprache im ökumenischen Dialog werden kann. Metrophanes bewahrte jedoch unserer Meinung nach wie seinen Augapfel *das Wesen* der orthodoxen Ekklesiologie, obwohl die Umstände damals nicht die günstigsten waren, denn

56. Siehe Renieris, *Μητροφάνης Κριτόπουλος*, S. 66.

57. Renieris, *Μητροφάνης Κριτόπουλος*, S. 67, wo auch Zitate aus der *Philotheke*.

58. Siehe Dyonouniotis, *Μητροφάνης*, S. 41.

59. Das wäre eine Position, die mit bekannten in jener Zeit Stellungnahmen, wie die der *Augsburgischen Konfession*, nicht übereinstimmte. In ihr (1530) ist die eine wahre katholische Kirche überall da, wo Christus als Herr der Kirche seine Gemeinde von Gläubigen durch die „reine Verkündigung des Evangeliums und die einsatzungsmäßige Darreichung der Sakramente“ beruft.

er weilte als Gast in der Fremde und versuchte, die Protestanten für seine Anschauungen zu interessieren<sup>60</sup>!

Daher erscheint die Ansicht, die G. Podskalsky schließlich darüber äußert, wie Kritopoulos von den Deutschen eingeschätzt wurde, gänzlich hypothetisch. Offenbar ist der moderne deutsche (römisch-katholische) Forscher von der freundlichen Haltung des Kritopoulos und des Loukaris gegenüber einem Dialog mit der Reformation und ihren Vertretern beeinflusst, als er meint: «*das ständige Verlangen nach Barmherzigkeiten (um nicht zu sagen Habgier) und der Mangel einer Festlegung des Griechen ließen einige seiner Gesprächspartner skeptisch darüber werden, ob der vorgeschlagene Weg nicht schließlich der falsche sei*»<sup>61</sup>.

Wie jedoch aus der bis heute erhaltenen Korrespondenz des Kritopoulos und den ihn betreffenden Berichten hervorgeht, war das einzige, worüber die Reformatoren stolpern konnten, seine unbezweifelbare orthodoxe und würdige Haltung, wie wir ständig feststellen können und hier betonen wollen, dass diese Feststellung auch der oben genannte bedeutende deutsche Forscher trotz seiner obigen Einschätzungen akzeptiert.

### iii. Die Beziehungen des Metrophanes zu den Württembergischen Theologen

Das Beharren des Kritopoulos auf den orthodoxen Prinzipien seiner *Konfession* wird auch von seiner Haltung in den theologischen und vereinenden Dialogen bestätigt, die er persönlich mit den Württembergischen Theologen führte. Laut der Beobachtung von I. Karmiris gab es einige, vor allem Politiker, die glaubten, dass sie ihren Gast für den Protestantismus gewinnen könnten, um ihn als Mittel zur Verbreitung der Reformation im Osten gebrauchen zu können, wie es aus der Korrespondenz zwischen Johann Friedrich und Augustus, aber auch aus anderen Briefen hindurchscheint. Auch glauben wir, zusammen mit I. Karmiris, dass die betreffende Korrespondenz voraussetzt, dass in Tübingen, Stuttgart, Straßburg und in anderen Städten<sup>62</sup>, die Kritopoulos besuchte, dogmatische und vereinigende Diskussionen mit dem offenkundigen Versuch einer Vereinigung stattfanden.

60. Siehe Karmiris, *Πρός Γωδον*, S. 67, wo das folgende über die *Konfession* ausgesagt wird: «... vor allem, weil die *Confessio* dazu bestimmt war, als Basis für die vereinigungsfreundlichen Verhandlungen mit den Reformatoren zu dienen, gab ihr Kritopoulos diese Gestalt, in der sie erscheint, und aus diesem Grund hebt er in ihr die Unterschiede zu den Römisch-Katholischen hervor und widerlegt sie, aber nicht die zu den Protestanten, gegenüber denen er sich bemüht, ein Einverständnis «in den wichtigeren Dingen» zu beweisen...». Siehe auch S. 69.

61. Siehe Podskalky, *Griechische Theologie*, S. 223.

62. Siehe Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, S. 123, und weiter unten die Briefe 7, 18-20.

Wir stimmen jedoch I. Karmiris darin nicht zu, dass sich hier alles in diese Richtung auf inoffizielle Weise bewegte. Dies wurde bereits in der vorangegangenen Einheit ersichtlich, wo wir Zitate von Ansichten von I. Karmiris selbst verwendeten. Und das, weil er weiter unten sehr treffend bemerkt, dass «während die Freunde des Kritopoulos in ihren Briefen über "jenes heilige Werk der Vereinigung" sprechen, drückt sich dieser (gemeint ist Kritopoulos) mit viel Vorsicht und Überlegung in seinen Briefen aus»<sup>63</sup>. Wenn diese *Vorsicht* des Kritopoulos gilt, dann vermindert sich demzufolge nicht notwendigerweise der offizielle Charakter der dialogischen Diskussionen, wie wir meinen, die der patriarchische Abgesandte führte, sondern es wird die Besonnenheit, die Metrophanes bei ihnen (nämlich bei offiziellen Dialogen) zeigte, betont<sup>64</sup>.

Die Basis für die vereinigenden und theologischen Diskussionen mit den Württembergern war die *Konfession* des Kritopoulos, der auf jeden Fall wähte, dass er die Vertreter der Reformation mit der Präsentation des Prestiges des jahrhundertealten orthodoxen Glaubens beeinflussen könne, bevor sich die extreme Gegenreaktion der Reformation auf das Papsttum verfestigen würde. Hier lohnt es sich anzumerken, dass die *Vorsicht* des Kritopoulos beachtenswert ist. Auf der einen Seite scheint es, dass er kein schriftliches Zeugnis zurückließ, das seine *orthodoxe Haltung* verletzte, und auf der anderen Seite gibt es das Zeugnis für seinen vereinigungsfreundlichen Geist, den Briefe bestätigen, welche die Ansicht niederschreiben, dass *die Vereinigung machbar sei*.

Wir sind der Ansicht, dass seine schriftliche *Konfession*, von der er selbst eine Abschrift behielt, außer jener, die er in Helmstedt niederlegte, der Gegenstand von Diskussionen in Württemberg wurde. Die obige Aussicht zeigen selbst die Widmung des Kritopoulos in der Abschrift, die er bei sich hatte (an Johann Friedrich), und die Tatsache, dass sein Wunsch für ihre Herausgabe lebhaft war<sup>65</sup>.

63. Siehe Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, S. 123.

64. Mit dieser unserer Bemerkung als Voraussetzung stimmen wir der Tatsache zu, dass Kritopoulos durch alle seine theologischen Studien im protestantischen Deutschland und seinen Erfahrungen aus seinem dortigen dreijährigen Aufenthalt zur Überzeugung einer Möglichkeit zur Vereinigung gelangt war. Dies drückte er zudem kurz nach seiner Abreise aus der württembergischen Hauptstadt in einem Brief an M. Berneger aus (Straßburg, August 1627), wo er das folgende schreibt: «Die alles weise ordnende göttliche Vorsicht hat nämlich in den glänzendsten und großartigsten Deutschen die Liebe zur griechischen Sprache geweckt, die seit jeher wahre Freunde unseres Volksstammes sind, obwohl sie ja Deutsche sind, und auch sogar zu unserem Rechten Glauben über das Christentum, und auch wenn wir der Ansicht sind, dass sie sich in einigem unterscheiden, sind diese scheinbaren Unterschiede sehr wohl heilbar, und wir wissen, dass die gänzliche Vereinigung nicht weit entfernt ist. Dies verkündet mir nämlich der Heilige Geist...» (Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, S. 123, wo auch die entsprechenden Verweise).

65. Es ist freilich bekannt, dass er in seinem Bemühen um die Herausgabe seiner

Aber, was die dialogischen Beziehungen jener Zeit anbelangt, beobachten wir, dass die Herausgabe von andersgläubigen Texten durch die Reformatoren, so liberal sie auch erschienen, keine einfache Sache war. Wenn die *Konfession* herausgegeben werden sollte, hätte dies viel einfacher in Helmstedt geschehen können. Es geschah jedenfalls erst viele Jahre später *aus rein wissenschaftlichen Gründen*. I. Karmiris bemerkt die Unwilligkeit der Protestanten, die Konfession herauszugeben und betont in diesem Zusammenhang ihre Orthodoxie:

«Jedoch die Zustimmung und die Herausgabe der Confessio stießen auch hier auf dieselbe unüberwindbare Schwierigkeit wie bereits in Helmstedt, nämlich dass die Confessio fest auf der orthodoxen Lehre in allen Punkten fußt und kein Zugeständnis an den Protestantismus macht, und daher im Gegenteil sogar eine indirekte, künstliche und verhüllte Verurteilung zu sein schien, und demzufolge anstatt von Nutzen eher Schaden für den Protestantismus hervorrufen würde...»<sup>66</sup>.

Es muss betont werden, dass in den dialogischen Diskussionen jener Zeit die orthodoxen Theologen, die keine grosse Möglichkeit zum Buchdruck besaßen, in die Falle des Nachgebens zu Lasten ihres Glaubens hätten fallen können. Kritopoulos weicht aber eisern dieser Gefahr aus, und wir glauben, dass aus dieser Warte die Ansicht erneut untersucht werden muss, dass der friedliche und ökumenische Charakter der *Konfession* gewisse protestantische Einfärbungen aufweisen würde und dass *«sie nicht von stabilen orthodoxen theologischen Voraussetzungen ausgeht»*<sup>67</sup>. Wenn dies tatsächlich zutreffen würde, dann wären die ersten, die dies erkannt hätten, die Reformatoren<sup>68</sup>, und so wäre die

*Confessio* durch den Herzog Johann Friedrich an den Theologen des Regenten E. Weinmann schrieb: *«... Wenn etwas nicht mit Eurer Ansicht übereinstimmt, soll es angemerkt werden, und ich werde es berichtigen... So erscheint es mir, wenn Euch aber etwas besseres für richtig dünkt, dann gebt es kund, hochweiser Herr, und ich werde mein Bestes geben»* (Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, Brief 21). Zu den Bitten des Kritopoulos um die Herausgabe seiner *Konfession* siehe zusammenfassend auch Karmiris, *Πρός Γῶδον*, S. 57 ff.

66. Karmiris, *Πρός Γῶδον*, S. 57.

67. N. Matsoukas, *Ὀικουμενικὴ Κίνησις: Ἱστορία-Θεολογία* (auf Griechisch: *Ökumenische Bewegung: Geschichte und Theologie*), Thessaloniki 1986, S. 208.

68. W. Gass (*Symbolik der Griechischen Kirche*, Berlin 1872, S. 68) betonte treffend das folgende: *«es ist ungerecht, diese Urkunde deshalb als unzuverlässig zu bezeichnen, weil der Verfasser allerdings den Protestantismus schont, während er den Romanismus bestreitet, und weil er, angezogen und vielleicht geschmeichelt durch das gute Einvernehmen mit den Helmstädtern, diesen den Glauben seiner Kirche in wohlthuenden Weise vor Augen stellen will. Denn verleugnet hat er denselben nicht, sondern er bedient sich eben nur des freieren Spielraums, den ihm die heimische Literatur offen ließ»*.

*Konfession* des Metrophanes vor der des Loukaris herausgegeben worden, oder sie wäre ihr zumindest als Vorwort vorangegangen! Es wäre historisch unverständlich zu behaupten, dass die spätere Herausgabe der *Konfession* des Loukaris und ihre Übersetzung zufällige Begebenheiten seien. Wir müssen das historische Zeugnis in Betracht ziehen, dass Kritopoulos inständig um die Herausgabe seines Werkes bat, eine Tatsache, die zeigt, dass er selbst nicht die Textausgabe durch Loukaris voraussetzen konnte.

### c. Der Aufenthalt in der Schweiz

Ende August des Jahres 1627 reiste Metrophanes aus Straßburg<sup>69</sup> nach Basel<sup>70</sup>, wo er direkt in Verhandlungen mit den Pfarrern der lokalen reformatorischen Gemeinde trat. Er studierte die *Schweizerische Konfession* und die *Konfession von Basel*, und sprach sich mit Zufriedenheit über die Tatsache aus, dass die Protestanten an Hauptglaubenspunkten mit den Orthodoxen übereinstimmten. Unterschiede sah Metrophanes vor allem bei gottesdienstlichen Themen<sup>71</sup>.

Mit einem Empfehlungsschreiben von den Theologen aus Bern<sup>72</sup> und in Begleitung des Philosophieprofessors aus Bern, Christoph Lüthard, gelangte er in die Schweiz<sup>73</sup> und trat am 6. Oktober 1627 bei einer außerordentlichen Sitzung der «Gesellschaft der Pfarrer und Kirchendozenten und der Schule von

69. Zum Aufenthalt des Kritopoulos in Straßburg siehe Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, S. 132 ff. In der Beziehung des Kritopoulos zu Bernegger scheinen auch vereinigungsfreundliche Diskussionen stattgefunden zu haben. Siehe entsprechende Zeugnisse, Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, S. 134 ff. Zum Aufenthalt des Kritopoulos in Basel siehe Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, S. 140 ff.

70. Siehe Hering, *Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο*, S. 214-5.

71. Siehe Hering, *Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο*, S. 215, Anm. 9, wo auf das *Staatsarchiv Basel Stadt: Kirchen A. 7, Bl. 160-162* verwiesen wird. Wie G. Hering beobachtet, ist die *Confessio Helvetica*, die Kritopoulos studierte, sicher die *Confessio Helvetica posterior* vom Jahre 1566, mit der die Calvinische Kirche nach dem Tod ihres Gründers ihre Position von der Lutherischen differenzierte, vor allem beim Thema der Heiligen Kommunion. Die betreffende *Confessio* wurde von Bullinger als sein persönliches *Glaubensbekenntnis* verfasst und 1566 vom Kurfürsten von der Pfalz Friedrich veröffentlicht, um seinen Übertritt zum Calvinismus zu rechtfertigen. Diese *Konfession* akzeptierten später alle Calvinischen Kirchen der Schweiz, Frankreichs, Schottlands, Polens und Ungarns. Die *Confessio von Basel* soll 1534 von Oswald Mykonius verfasst worden sein. Die Kirche von Basel akzeptierte erst 1642 die *Confessio Helvetica*.

72. Zum Aufenthalt in Bern siehe Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, S. 142 ff.

73. Ein sehr wichtiges Empfehlungsschreiben für seinen Aufenthalt in der Schweiz war das von Bernegger, der zu seinen Freunden in Basel und Genf mit den besten Worten über Kritopoulos sprach. In diesem Brief bittet der Deutsche sogar Metrophanes, für die Vereinigung der Kirchen zu wirken und preist ihn mit den Worten: «*Graeciam ex quo collapsa est, et meliorem et doctiorem te nullum ad nos misisse*» (siehe Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, S. 140).



Genf»<sup>74</sup> auf. Hier erklärte er, dass Loukaris Möglichkeiten für die Vereinigung suche und den Wunsch hegte, dass dieser Besuch<sup>75</sup> der Ausgangspunkt für weitere Verhandlungen sein sollte<sup>76</sup>.

Der griechische Gelehrte erschien also vor der Gesellschaft in Genf und berichtete vor der Versammlung der reformatorischen Pfarrer über die Bedeutung seines Aufenthaltes in England und seiner Reisen in Deutschland und betonte seinen Wunsch, die neue Lehre kennen zu lernen und die Möglichkeit einer Beziehung dieser Lehre zur orthodoxen Überlieferung einzuschätzen<sup>77</sup>. Im vorliegenden Fall gibt es die Ansicht, dass er im Auftrag des Kyrillos Loukaris drei Voraussetzungen nannte, die für die Vereinigung der Kirchen erfüllt werden müssten:

1. Das Wort Gottes solle das Kriterium für die Lösung der Differenzen sein.
2. Die schwerverständlichen Textstellen sollten vermittels der Schriften interpretiert werden.
3. Die beiden Kirchen könnten gegenseitige Toleranz bei gottesdienstlichen Themen und religiösen Sitten zeigen, es reiche aus, dass diese

74. Zum Aufenthalt in Genf siehe Dyovouniotis, *Μητροφάνης*, S. 24 ff.; Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, S. 142 ff.

75. Kritopoulos selbst erklärt, dass er von Loukaris entsandt worden ist, «*pour visiter les églises et echoes d' Europe occidentale, afin que, par longue conversation, hantise avec les gens doctes et lecture de nos livres, ayant reconnu ce qui est de la doctrine preschée et enseignée en nos églises grecques et orientales avec les églises d' Europe et occidentales*» (siehe Legrand, vol. V., S. 204ff.).

76. Laut der Anmerkung von G. Hering (*Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο*, S. 216, Anm. 15), siehe E. Legrand, *Bibliographie Hellénique*, XVIIe s., Bd. V, Paris 1903, S. 204 (6.10.1627) und E. Peret, *Metrophanes Kritopoulos, Kyrillos Loukaris et Genève (1627-1640)*, in: *Church and Theology* 2 (1981) S. 1033-1041, hier S. 1028. Ebenfalls siehe Karmiris, *Ἀλληλογραφία*, S. 143.

77. I. Karmiris gibt eine sehr zusammenfassende bibliographische Notiz in den *Πρακτικὰ* der dialogischen Akten in Genf, die sich erhalten haben. So erwähnt er ihre Herausgabe durch É. Legrand (vol. V., S. 202-8) und weist darauf hin, dass aus diesen schöpfend der französische Priester (der Calvinisten in Kopenhagen) Fard einen relevanten Brief in den *Theologischen Studien und Kritiken* 5 (1832) S. 560-2 geschrieben hat. Ihre griechische Übersetzung wurde von A. Dimitrakopoulos (*Δοκίμιον περί τοῦ βίου καί τῶν συγγραμμάτων Μητροφάνους τοῦ Κριτοπούλου, πατριάρχου Ἀλεξανδρείας*, Leipzig 1870, hier S. 34-5), von G. Mazarakis (*Μητροφάνης Κριτόπουλος, πατριάρχης Ἀλεξανδρείας κατά τοὺς Κώδικας τοῦ πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας*, Kairo 1884, S. 52) und M. Renieris (*Μητροφάνης Κριτόπουλος*, S. 89-90) veröffentlicht. Zum Thema siehe bei Mohnicke, *Des griechischen Patriarchen Cyrillos Lukaris zu Konstantinopel Unionsverhandlungen mit der reformierten Kirche zu Genf*, *Theologische Studien und Kritiken*, Hamburg 1832, S. 560-576 und Ch. Papadopoulos, *Ὁ Μητροφάνης Κριτόπουλος ἐν Γενεύῃ*, in: *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 6 (1910) S. 207-212.

Riten nicht im Gegensatz zum Wort Gottes und den Grundlagen der Kirche stünden<sup>78</sup>.

Es wird gesagt, daß die Pfarrer in Genf sich nicht auf die Probleme-Voraussetzungen festlegen wollten, unter der Begründung, dass zu diesem Thema auch die anderen lokalen Kirchen befragt werden müssten. Wir sind der Meinung, dass bei diesem Thema die Begründung, die G. Podskalsky über diese Haltung der Pastoren gibt, nicht von den Quellen belegt wird. Es handelt sich also um seine eigene Hypothese, wenn er meint, dass die Pastoren über die Legalisierung des Kritopoulos Zweifel hegten und sich darauf beschränkten, ihm Kopien der sich in Gebrauch befindlichen Liturgie und der Katechesen für seine Heimat mit auf den Weg zu geben<sup>79</sup>. Diese Herabsetzung der Position des Kritopoulos ist mehr als unbegründet und steht im Gegensatz zum langjährigen Bemühen um eine Beziehung mit den Vertretern der Reformation, die Metrophanes anstrebte, wie sie auch den rein dialogischen Zielen seines langen Aufenthaltes im Abendland widerspricht<sup>80</sup>.

78. Es wird gesagt, dass es sich um Probleme- Voraussetzungen handelt, die vom kalvinerfreundlichen Archimandrit Hierotheos Abbatios bekannt sind (siehe dazu K. Rozemond, *Archimandrit Hierotheos Abbatios 1599-1664*, Leidse Historische Reeks van de Rijksuniversiteit de Leiden, 11, Leiden 1966) und dessen Beziehungen mit den Professoren von der Universität Leiden (siehe Podskalsky, *Griechische Theologie*, S. 224, Anm. 939). Abbatios gehörte zu jener Gruppe von Würdenträgern und Theologen, welche die reformatorischen Bemühungen des Loukaris begünstigten. Ein praktisches Beispiel ihrer Bemühungen war z. B. die Übersetzung ins Griechische der *Heidelberger Katechese* (siehe Rozemond, *Archimandrit*, o.a.O. S. 28 ff. und S. 33 ff.).

79. Podskalsky, *Griechische Theologie*, S. 224.

80. Dass der Aufenthalt des Kritopoulos im Abendland im Prinzip den Charakter der Bekanntschaft mit den neuen Konfessionen hatte, zeigt nicht nur das Zitat (auf französisch) aus der Edition von É. Legrand, sondern auch die konkrete Tatsache, dass er die Entsendung von Büchern erwartete, die im Westen über die Ideen und die Lehre der Reformation geschrieben wurden, was freilich auch G. Podskalsky (*Griechische Theologie*, S. 224) anführt. Mehr zu diesem Ziel seiner Verspätung in Venedig siehe Renieris, *Μητροφάνης Κριτόπουλος*, S. 92 ff., wo auch die Ansicht des A. Dimitrakopoulos erwähnt wird, dass Kritopoulos in Venedig nicht nur auf die Herausgabe seiner eigenen *Confessio* wartete, sondern auch der *Confessio* des Loukaris. Dieser Ansicht stellt sich zu Recht M. Renieris entgegen und betont abschließend: «Wir sind sogar der Meinung, dass Kritopoulos im Oktober 1628, als er an Brodbeckler wegen des Drucks seiner *Confessio* in Venedig schrieb, die *Confessio* des Patriarchen noch nicht kannte, denn anderenfalls wäre es ihm nicht in den Sinn gekommen, seine eigene herauszugeben und durch sie die des Kyrillos zu dementieren, bevor sie überhaupt veröffentlicht wurde» (oben zitiert, S. 94). Wenn die *Konfession* des Metrophanes veröffentlicht worden wäre, glauben wir, dann hätte die Haltung des Loukaris nicht so einfach einen großen Misserfolg erlebt.

Auf jeden Fall beobachtete Renieris, dass Metrophanes am 28. Oktober 1630 immer noch in Venedig war, und dass er wahrscheinlich im November in seine Heimat zurückfuhr,

Außerdem werden so die älteren Beobachtungen in bezug auf die Entdeckungen des Raffard und die Diskussionen darüber übergangen. G. Podskalsky beobachtete einfach, dass Perret die Quellen oberflächlich gelesen hatte, und schätzte ein, dass im zur Rede stehenden Fall vor 1633<sup>81</sup>, d.h. 1632, die Pastoren von Genf Loukaris vorwarnten, «mehr die Botschaft des Evangeliums gegenüber den Heiligen zu bevorzugen und einen fähigen und treuen Nachfolger zu finden»<sup>82</sup>. Freilich lässt G. Podskalsky eine solche Erläuterung in eine Fußnote eingehen. Für uns aber spiegelt diese Haltung sowohl die Wertschätzung des Patriarchen von Konstantinopel für Kritopoulos, als auch die *orthodoxe Praxis* des Kritopoulos wieder, die *Tradition zu betonen und nicht die Verselbständigung der Heiligen Schrift*. Insbesondere in bezug auf die dogmatische Bedeutung seiner *Confessio* wird auch weiter unten erkennbar werden, dass auch G. Podskalsky nicht die Abweichung des Kritopoulos vom orthodoxen Glauben und Überlieferung akzeptieren kann. Daher gehören auch die Kritiken, wie die der Pfarrer von Genf, aus orthodoxer Sicht nicht zu den negativen, sondern zu den positiven Elementen der Haltung des Kritopoulos im Abendland!

Sehr früh erwähnt bereits K. Dyovouniotis die Enthüllungen von Raffard über den Vorschlag des Kritopoulos im Auftrag von Loukaris für die Vereinigung der Reformatoren mit den Orthodoxen auf der Grundlage der obigen drei Bedingungen, was A. Pichler<sup>83</sup> für ein Ergebnis der Phantasie Raffards

und er fragte sich über diesen langen Aufenthalt in Italien: «Fürchtete vielleicht Kyrillos die Einwände des Kritopoulos und begehrte nicht dessen schnellere Rückkehr nach Konstantinopel?» (auf Griechisch) (oben zitiert, S. 95, Anm. 1). Aber nach Renieris erwähnt auch Dyovouniotis (Μητροφάνης, S. 29, wo er sich auch gegen die Ansicht stellt, dass er im Frühjahr 1629 in Konstantinopel gewesen wäre) den langen Aufenthalt in Venedig und die Erwartung des Drucks und registriert einen für wahr erscheinenden Faktor, der Metrophanes seine Abreise noch weiter hinauszögern ließ, nämlich die Tatsache, dass er den Unterricht des Griechischen in der Schule der griechischen Gemeinde (in Venedig) übernommen hatte. Er merkt zu diesem Ereignis an: «Da sich die Dinge so verhielten, ist die Beobachtung von Renieris, dass wahrscheinlich Kyrillos die Einsprüche des Kritopoulos fürchtete und deswegen seine schnellere Rückkehr nach Konstantinopel nicht wünschte (S. 95) nicht richtig, wird von keiner Seite bestätigt und steht im Widerspruch zu ausdrücklichen Zeugnissen».

81. In diesem Jahr wurde in Genf die *Confessio* des Loukaris veröffentlicht, deren griechische Ausgabe von A. Léger bearbeitet wurde, während gleichzeitig festgestellt wurde, dass das Scheitern des Dialogs unvermeidlich war. Über den Pastoren A. Léger siehe G. Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχείο*, S. 217 ff. Über die sehr engen freundschaftlichen Beziehungen des Loukaris zum Calvinisten und Pfarrer in der holländischen Botschaft von Konstantinopel A. Léger siehe Renieris, *Μητροφάνης Κριτόπουλος*, S. 101 ff.

82. Siehe Podskalsky, *Griechische Theologie*, S. 224; Anm. 940, mit Verweis auf Perret.

83. *Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17. Jahrhundert, oder der Patriarch Cyrillus Lucaris und seine Zeit*, München 1862, S. 97 ff.

hielt<sup>84</sup>. Konkret akzeptiert er nicht die Ansicht von M. Renieris, dass ein solcher Verständigungskontakt (mit Turretin, Sartor und anderen) in Genf etwas sei, das auf jeden Fall auch in der *Philotheke* erscheinen müsste. Und er fährt mit der Meinung fort, dass «*diese Argumente sind jedoch nicht haltbar, denn offizielle Urkunden, die von Legrand veröffentlicht wurden (bibl. hell. des 17. Jh., Bd. 5, S. 210) beweisen die Wahrheit der Nachrichten von Raffard*» (auf Griechisch).

Die Echtheit des Briefes von Raffard akzeptierten früher auch andere Forscher (A. Dimitrakopoulos, Chrys. Papadopoulos, G. Mazarakis). K. Dyovouniotis<sup>85</sup> verweist sogar auf die bemerkenswerte Einschätzung von G. Mazarakis, der das folgende schrieb:

«Diesen Brief (des Raffard) halten wir für äußerst wichtig, denn er beweist, dass das Scheitern des Versuches einer Vereinigung der protestantischen Kirchen mit der unseren die Schuld von Kritopoulos war, der unerschütterlich auf der Orthodoxie beharrte und nicht die nachgiebige Gesinnung seines Wohltäters und zweiten Vaters Kyrillos teilte und unakzeptable Bedingungen unterbreitete, welche die Protestanten und vor allem die Calvinisten überhaupt nicht mochten und mit gefälligen Worten ablehnten».

Neben dieser Meinung äußert Dyovouniotis ebenfalls, und dies ist besonders wichtig, dass «*die drei Bedingungen, die Raffard in seinem Brief anführt, protestantisch sind, daher auch die Antwort der Calvinisten, dass sie mit Freuden die Vereinigung akzeptieren würden, wenn auch die übrigen Protestanten zustimmen würden*»<sup>86</sup>.

Schließlich ist es laut Ansicht von I. Karmiris<sup>87</sup> unbestreitbar, insbesondere nach der Herausgabe der *Praktika* durch É. Legrand, dass Unterredungen zwischen Kritopoulos und den Calvinisten von Genf stattfanden. I. Karmiris merkt sogar an, dass «*die kalvinistischen Verfasser dieser Praktika gaben sie nicht getreu wieder und waren insbesondere bei der Darstellung der von beiden Seiten geäußerten Bedingungen der Vereinigung voreingenommen, in der offenbar kalvinistische Auffassungen und Wünsche wiederhallen*».

Aus dem oben stichwortartig Angeführten geht klar hervor, dass die Ansicht über die mangelnde Legalisierung des Kritopoulos, die angeblich die Pastoren in Genf hatten, nicht aufrecht erhalten werden kann. Außerdem glauben wir, mit den analytischeren Ansichten älterer Forscher, die wir erwähnt haben, mehr

84. Μητροφάνης, S. 25.

85. Μητροφάνης, S. 26.

86. Μητροφάνης Κριτόπουλος, S. 26, Anm. 2.

87. Ἀλληλογραφία, S. 142-3, Anm. 5.

Licht auf den gesamten Problemkreis geworfen zu haben, zumindest so viel wie hier nötig ist, damit der Aufenthalt des Metrophanes in Genf nicht falsch interpretiert wird.

## 2. DIE DOGMATISCHEN ELEMENTE IN DER KONFESSION DES METROPHANES

Zu Anfang müssen wir klarstellen, dass wir uns nicht analytisch mit der dogmatischen Ausdrucksweise des Metrophanes beschäftigen werden. Wir werden die Kapitel seiner *Konfession* kurz präsentieren und ausgedehntere Ausführungen nur an Stellen machen, wo wir glauben, dass wir Beurteilungen zur theologischen Terminologie des Metrophanes erklären oder berichtigen müssen.

Auf die Bitte von Professoren der Julianischen Akademie antwortend verfasste Kritopoulos seine *Konfession*, um sich in bezug auf den orthodoxen Glauben in 23 Kapiteln auszudrücken<sup>88</sup>. Er beginnt nicht zufällig mit der Ekklesiologie, die er vorrangig in bezug auf die Trinitätslehre entfaltet<sup>89</sup>, während keine freundliche Haltung gegenüber den Ansichten der Reformatoren zu beobachten ist. Wir wollen nicht vergessen, dass auch im innerchristlichen Dialog unserer Tage ein ernsthaftes Interesse für die Interpretation der Ekklesiologie aus triadologischem Aspekt existiert<sup>90</sup>. Es ist hier bedeutsam, dass Kritopoulos ein Bemühen der Gegenüberstellung zur römischen Lehre über den Heiligen Geist zeigt, ohne dass er ein Wort über die protestantische Lehre zu diesem Thema verliert<sup>91</sup>.

In seinem Vorwort stellt Metrophanes mit einer demütigen Haltung klar<sup>92</sup>, dass er auf etwas antwortet, das von ihm gefordert wurde, nämlich den orthodoxen Glauben zu analysieren, und er zeigt die Erkenntnis um das Ungenügen gegenüber einem solchen Unterfangen. Im ersten Kapitel über die Lehre der

88. Eine kurze Erwähnung zum Inhalt der *Confessio* siehe Podskalsky, *Griechische Theologie*, S. 255 ff. Siehe auch Davey, *Relations*, S. 387-416.

89. Siehe Karmiris, *Mνημεία II.*, S. 499-512. Gleichfalls siehe E. Hammerschmidt, *Die Kirche in der Bekenntnisschrift des Metrophanes Kritopoulos*, *Kirche im Osten* 6 (1963) 9-15, wo (S. 15) festgestellt wird, dass in der *Confessio* kein reformatorischer Geist durchscheint.

90. Siehe I. Kourembeles, *Der christliche Monotheismus in der multikulturellen Gesellschaft*, (das Kapitel: *Das Thema der trinitarischen Gemeinschaft. Vorbild für das ekklesiologische Denken oder auch für das Sich-Öffnen der Christen in der Welt?*), in: Gregorios Ho Palamas 86 (2003) Heft 799, S. 758-803, besonders S. 772 ff.

91. Siehe Hammerschmidt, *Hypostasis*, S. 78-93, wo die triadologische Terminologie des Metrophanes erwähnt wird.

92. Hier werden wir eine kleine Vorstellung der *Confessio* fortführen und wir werden bei wichtigen Punkten, die schon diskutiert sind, unsere Interpretation vorstellen. Eine detaillierte Interpretationsarbeit der *Confessio* werden wir in einer anderen (schon genannten) Arbeit eingehen.

Kirche spricht er zu Anfang über die Unterscheidung zwischen *Theologie* und *Ökonomie*<sup>93</sup> und untersucht die triadologischen Positionen der orthodoxen kirchenväterlichen Überlieferung mit Schwerpunkt die Polemik gegen die Lehre des *Filioque*. Unter dieser Perspektive unterscheidet er als erstes die *Theologie* von der *Ökonomie* und entlehnt Zitate sowohl aus der Heiligen Schrift als auch von den Kirchenvätern.

Er erwähnt Dionysios Areopagites, dessen Altertümlichkeit und unbestreitbare Orthodoxie er betont, aber auch den Hl. Athanasius, Gregor von Nyssa, Gregor den Theologen<sup>94</sup>, Kyrillos von Alexandria und Johannes Damaskenos<sup>95</sup>. In seiner Erwähnung des Gregor Palamas benutzt er eine Prophezeiung des Heiligen<sup>96</sup>, die das Ereignis schildert, dass die römische Kirche wegen des großen Schismas in viele Teile zerfallen wird, etwas, das ja tatsächlich Wahrheit wurde. Aber für den Beweis der Häresie des *Filioque* stützt sich Metrophanes darauf, dass sie der Hl. Augustin ablehnt, auf den die Latiner so stolz sind<sup>97</sup>.

Das zweite Kapitel<sup>98</sup> spricht über die Schöpfung, wo wir auch auf eine Dreiteilung der menschlichen Seele stoßen<sup>99</sup>, ein Thema, dass in bezug auf die Triadologie untersucht wird und mit dem Sündenfall Adams endet, also dem Erstevangelium (Gen. 3,15). Als Ergänzung zum ersten Kapitel kann man das dritte auffassen, das christologischen und soteriologischen Inhalt besitzt. Wie auch bei der Darstellung des Sündenfalls wird hier ebenfalls betont, dass die Möglichkeit zur Kenntnis um das natürlich Gerechte nicht durch das Ereignis des Sündenfalls Adams eingeschränkt wird.

93. Obwohl Metrophanes diese Differenzierung macht (siehe auch I. Karmiris, *Λόγος πανηγυρικός* S. 140), versäumt er es dennoch in der Folge, wie I. Karmiris beobachtet, diese Unterscheidung anzuwenden. Wie wir aber glauben, wollte Metrophanes offensichtlich diese Differenz nur betonen, nicht sie darlegen. Und er tat dies, weil er offenkundig sah, dass die anderen Konfessionen diesem Thema keine besondere Beachtung schenkten. Die Kapitel des Werkes sind: 1) Die Lehre der Kirche (über den einen und dreifaltigen Gott), 2) über die Schöpfung, 3) über die Ökonomie Gottes uns gegenüber, 4) über die Vorsehung, 5) über die Sakramente, 6) über die Gebote, 7) über die Kirche, 8) über das heilige Salböl, 9) über das Abendmahl, 10) über die Riten der Buße, 11) über das Priestertum, 12) über die Ehe, 13) über die Krankenölung, 14) über die übrigen Traditionen der Kirche, 15) über die heiligen Ikonen, 16) über die heiligen Reliquien, 17) über die Anrufung der Heiligen, 18) über das Fasten, 19) über das Mönchtum, 20) über die Gebete für die Verstorbenen, 21) über das Beten in Richtung Osten, 22) über das Nicht-Niederknien am Sonntag und während der gesamten Pfingstzeit, 23) über den Zustand der Ostkirche. Siehe auch Karmiris, *Πρός Γάδον*, S. 60.

94. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 503-4.

95. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 510.

96. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 512.

97. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 510.

98. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 513-517.

99. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 514.

Hier werden wir uns ein wenig bei der theologischen Terminologie des Kritopoulos aufhalten, die einer Aufhellung bedarf. Kritopoulos verurteilt die monophysitische und die nestorianische Logik. Die Terminologie, die er benutzt, ist charakteristisch, indem er sagt: «Das Wort Gottes selbst, anhypostatisches (d.h. nicht hypostatisches) Blut annehmend, das der allerheiligsten und ewigen Jungfrau Maria, nahm sich selbst Fleisch an, er erfüllte im Fleisch eine Existenz, und vermischte niemals die beiden Naturen, sondern bewahrte die Eigenschaft einer jeden»<sup>100</sup>. Sein Ausdruck beweist klar, wie gut er die orthodoxe Terminologie verstand und benutzte, die in den christologischen Debatten für die V. Ökumenische Synode (553) ausgeformt wurde, was auch der richtige Ausdruck seiner *orthodoxen theopaschitischen Terminologie* mit der Erwähnung des Themas der Idiomenkommunikation der zwei Naturen zeigt<sup>101</sup>. Die soteriologische Lehre, die er weiter unten darlegt, basiert auf dem von seiner Seite aus richtigen christologischen Ausdruck.

Hier müssen wir auf jeden Fall den Ausdruck «*anhypostatisches Blut annehmend, das der allerheiligsten und ewigen Jungfrau Maria*» betonen, der zum Subjekt das Wort Gottes hat. E. Hammerschmidt ist der Ansicht, dass Metrophanes im vorliegenden Fall von der kirchenväterlichen Ansicht abweicht. Er erwähnt die kirchenväterliche Position, dass *anhypostatisch* etwas bedeutet, das nicht existiert, oder etwas, das nicht aus sich selbst heraus existiert, sondern «geschehen» ist. Besonders unterstreicht E. Hammerschmidt die Erwähnung der *Theorie der Fleischwerdung*, die betont, dass die Menschheit des Wortes nur in Vereinigung mit ihr existiert und nicht von allein<sup>102</sup>. Die Beurteilung des oben genannten Forschers über den terminologischen Ausdruck des Beroianers ist jedoch nicht ganz richtig.

Wir sind der Meinung, dass Metrophanes hier, wie es scheint, die *neochalkedonische Lehre* über die Fleischwerdung interpretiert<sup>103</sup>, indem er wortwörtlich das folgende sagt:

«... nahm sich selbst Fleisch an, indem er die Hypostase des Fleisches wurde, ohne jedoch jemals die beiden Naturen zu vermischen, sondern er bewahrte die Eigenschaft einer jeden unversehrt. Die Gottheit verlieh nämlich dem Fleisch ihre eigenen Eigenschaften; daher wird sie

100. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 519.

101. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 519.

102. Hammerschmidt, *Hypostasis*, S. 93.

103. Über *Neuchalkedonismus* siehe I. Kourembeles, *Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie*, in: *Orthodoxes Forum* 12 (1998) S. 187-214. Vgl. auch desselben, *Νεοχάλκηδονισμός: Δογματικό σημεῖο διαίρεσης*; (auf Deutsch: *Neuchalkedonismus: Punkt der dogmatischen Division?*), Thessaloniki 2003.

auch Sohn Gottes genannt und ist durch die hypostatische Vereinigung mit dem Sohn sowohl Gott und Schöpfer und Allmächtiger, und alles andere, was die Gottheit ist, sie ist aber auch Fleisch durch die hypostatische Vereinigung, wie gesagt wird gemäß 'dem alles, was der Vater hat, ist auch mein' (Joh. 16, 15)»<sup>104</sup>.

Hier gelangt freilich Kritopoulos zum Thema der Idiomenkommunikation der beiden Naturen in der Person des Wortes. Auf der Grundlage also der hypostatischen Vereinigung des Fleisches in der Person des Wortes «*die Gottheit nahm auf sich das Niedere des Fleisches bis hin zur Benennung, für die Kommunikation mit dem niedrigen Fleisch*». Er erklärt also, dass wir auf diese Weise mit der *theopaschitischen Terminologie* reden, wenn wir sagen, dass der Herr des Ruhmes gekreuzigt wurde und von Frevlern beschimpft wurde<sup>105</sup>. Wir sind hier der Meinung, dass er, wenn er sagt, dass das Wort «*anhypostatisches Blut*» annahm, seine unbefleckte Empfängnis durch Maria meint und seine Sündenlosigkeit betont. Sein Ausdruck könnte mit *unbeflecktes Blut* wiedergegeben werden. So übersieht E. Hammerschmidt eine sehr wichtige Verwendung des Adjektivs *anhypostatisch* in bezug auf das christologische Thema der Sündenlosigkeit. Zudem schreibt E. Hammerschmidt am Ende selbst im Widerspruch zu seiner ursprünglichen Beurteilung, folgendes:

«Da nun Metrophanes den Nestorios verurteilt und im Folgenden auch die Vermischung der beiden Naturen im Sinne des Monophysitismus verwirft und ihre beiderseits notwendigen Eigenschaften bewahrt wissen will, ergibt sich, daß er *ἀνυπόστατον* nicht in der patristischen Bedeutung verwendet, da er sich sonst dem Monophysitismus zuwenden würde. *Ἀνυπόστατον* bedeutet für ihn gerade das, was Leontios als *ἐνυπόστατον* bezeichnete. Metrophanes hebt nur das negative Element dieser angenommenen Menschennatur mehr hervor, indem er bloß sagt, was sie nicht war. Sie war keine eigene Hypostase, sondern fand erst in der Person des Logos durch die hypostatische Union ihre Subsistenz. So erwächst aus beiden Naturen, der Gottheit und der nichtsubsistierenden, aber vollständigen Menschennatur der eine Gottmensch Christus»<sup>106</sup>.

Die oben angeführte Einschätzung von E. Hammerschmidt ist recht un- deutlich. Wo sieht man, dass Metrophanes *ἀνυπόστατον* nicht in der patristischen Bedeutung verwendet? Drückt Leontios diese Tradition nicht aus? Unser

104. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 518.

105. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 518.

106. Hammerschmidt, *Hypostasis*, S. 93.



Leser muss sich bei dem Satz «...nahm sich selbst Fleisch an, indem er die Hypostase des Fleisches wurde, ohne jedoch jemals die beiden Naturen zu vermischen, sondern er bewahrte die Eigenschaft einer jeden unversehrt» aufhalten, um die Lehre der Fleischwerdung (bzw. der Enhypostasie) zu verstehen, die Metrophanes verteidigt. Es bedarf einer besonderen Aufmerksamkeit, denn wenn Metrophanes den Ausdruck über das Blut in diese Lehre einflechten wollte, um die Menschlichkeit zu charakterisieren, dann würde er über *enhypostatisches Blut* reden, wie E. Hammerschmidt diesen Ausdruck geschrieben sehen wollte. Jedoch war die Absicht des Beroianers, so glauben wir, den Terminus mit dem zusätzlichen Ziel der Lehre über die Sündenlosigkeit des Christus beispielgebend zu verwenden.

Das vierte Kapitel<sup>107</sup> erwähnt die Tatsache, dass Gott *vorausschauend* ist. Kritopoulos versucht die Beziehung zwischen Gnade und freiem Willen so zu definieren, dass die Freiheit des Menschen, zwischen Gut und Böse zu wählen, bewahrt wird. Der Mensch wird laut Metrophanes nach der Bestätigung seiner Freiheit mit der Gnade bestärkt.

Das fünfte Kapitel<sup>108</sup> berichtet über die Sakramente als sichtbare Zeichen der Gnade. In einem Vergleich zur psychosomatischen Natur des Menschen hält Kritopoulos die Sakramente für eine Verbindung der Materie mit dem Heiligen Geist, was von seiner Beschäftigung mit der Theologie des Johannes von Damaskus her stammt<sup>109</sup>. Seine Untergliederung unterscheidet zwischen den notwendigen (für das Heil der Menschen) Sakramenten, d.h. jenen, welche die Triadologie abbilden (Taufe- Sohnesschaft durch den Vater, Kommunion- Rettung durch den Sohn, und Beichte- Kommunikation mit dem Heiligen Geist), sowie den anderen *sakramentalen Handlungen*, d.h. Salbung, Priesterschaft, Eheschließung und Krankenölung<sup>110</sup>. So verbleibt freilich die Zahl Sieben, aber Kritopoulos beharrt nicht scholastisch auf dem Thema der Nummerierung der Sakramente in einem Moment, wo er sich in dialogischem Geist an die Protestanten wendet und die verbindenden Elemente aufzuspüren sucht.

107. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 521 ff.

108. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 524-526.

109. Siehe z.B. PG 94, 1137, wo die Rede über die zusammengesetzte menschliche Natur ist.

110. Siehe auch Ἀποκρίσεις (*Antworten*, Nr. 10), in: Karmiris, *Πρός Γῶδον*, S. 81. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß heute in der römisch-katholischen Lehre über *Krankeölung* die Rede ist: «Das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) macht sich die erneuerte Theologie zu eigen: Die "Letzte Ölung" werde "besser Krankensalbung genannt", sie sei "nicht nur das Sakrament derer, die sich in äußerster Lebensgefahr befinden. Daher ist der rechte Augenblick für ihren Empfang sicher schon gegeben, wenn Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten (SC 73)» {siehe bei Th. Schneider(Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. II, 2002, S. 341}.

Die Ansicht von Ch. Yannaras ist, dass es sich im vorliegenden Fall um eine protestantische Abweichung handelt, da Metrophanes mit der Akzeptanz der drei Sakramente die übrigen vier als «*mystische Zeremonien*» charakterisiert. Er verweist sogar auf die Ansicht eines westlichen Forschers, der glaubt, dass die *Konfession* des Metrophanes protestantische Tendenzen aufweise, aber auch auf die gegenteilige Ansicht von I. Karmiris<sup>111</sup>. Ch. Yannaras schreibt wortwörtlich über die *Konfession*:

«Gewiss ist sie die am meisten orthodoxe von den vier Konfessionen des 17. Jh., obwohl häufig im Text die akademisch- kodifizierte Version der theologischen Bestimmungen und die “religiösierete” Auffassung über das kirchliche Ereignis durchscheinen. Es fehlen die grundlegenden Achsen des kirchlichen Beharrens auf den empirischen Vorrang: Das Bewusstsein des apophatischen Charakters der theologischen Feststellungen, der Katholizität jeder lokalen eucharistischen Kommunion, der empirischen Basis, welche die Unterscheidung zwischen Wesen und Wirkungen Gottes für den Glauben absichert»<sup>112</sup>.

Wir sind aber der Ansicht, dass die oben genannte Kritik, die an Kritopoulos ausgeübt wird, nicht konkret ist. Wir verstehen nicht, was die Ansicht bedeutet, dass wir in Metrophanes nicht das «*Bewusstsein des apophatischen Charakters der theologischen Feststellungen, der Katholizität jeder lokalen Kommunion, der empirischen Basis, welche die Unterscheidung zwischen Wesen und*

111. Siehe Ὁρθοδοξία καὶ Δύση, S. 122. Wir wollen jedenfalls anmerken, dass auch I. Karmiris, obwohl er die Orthodoxie der *Konfession* des Kritopoulos verteidigte, viele Male selbst dessen Verhalten verworren präsentierte. So z.B. in einem Fall (Πρὸς Γῶδον, S. 66-7), schreibt er zwar, dass sich Metrophanes bei den doppeldeutigen Themen (Sakramente, Kanon der Bücher) mit Vorsicht ausdrückt, gleichzeitig schätzt er aber ein, dass er sich doppeldeutig und erfolglos ausdrücke. Wir wissen nicht, wie dieses widersprüchliche Urteil in Einklang stehen kann, vor allem in dem Moment, wo er hier sagt, dass Kritopoulos seine Antworten aus der Geschichte der orthodoxen Theologie entnommen habe, die freilich nicht auf diese neueren Probleme geantwortet hatte. I. Karmiris glaubt also hier, dass, wenn einige theologischen Theoreme in der orthodoxen Tradition und in der Reformation gleich waren, dies nicht bedeutet, dass wir Metrophanes als protestantierend charakterisieren müssen, sondern dass er die wissenschaftliche Freiheit besaß, die ihm die Griechische Kirchenväterliche Theologie gestattete (Πρὸς Γῶδον, S. 66-7): «Wenn es aber so wäre, dann würden wir in Gefahr geraten, beschuldigt zu werden, dass wir dem Kritopoulos Unrecht tun, wenn wir als erstes seine Lehre über die Sakramente, die zu lesenden Bücher des Alten Testaments und der Kirche, die erfolglos und mangelhaft ist, als beeinflusst von Seiten der Protestanten und nicht von Seiten der älteren orthodoxen Theologie charakterisieren wollten, da es bekannt ist, dass dieser seine gesamte Lehre aus jener entnimmt und keine protestantische Ansicht adoptiert, die nicht auch in jener angeführt würde...» (S. 68).

112. Ὁρθοδοξία καὶ Δύση, S. 122.

Wirkungen Gottes für den Glauben absichert» finden. Auf welches Zitat können wir jedoch stützen, um so etwas zu schlussfolgern? Müssen wir uns schließlich ohne irgendein konkretes Zeugnis davon überreden lassen, dass Kritopoulos *den apophatischen Charakter der theologischen Feststellungen und die Katholizität einer jeden lokalen Kommunion* abgeleugnet habe, und dass der beroianische Hierarch nichts über die Differenz zwischen *dem Wesen und den Energieen* wissen würde?

In einer anderen Arbeit, werden wir unterstreichen, daß genau die Unterscheidung zwischen *Theologie* und *Ökonomie*, die Metrophanes von Anfang an macht, diese oben genannte Differenz garantiert. Deswegen, um solche Beurteilungen beweisen zu können, bedarf es konkreter Verweise. Außerdem bedeutet der wissenschaftliche oder *kodifizierte Charakter* im Ausdruck nicht unbedingt auch einen Beziehungsmangel zur dogmatischen Erfahrung<sup>113</sup>. Wer sagt, dass der Ausdruck der Ökumenischen Konzilien nicht kodifiziert wären? Wer würde nicht zustimmen, dass der einfache Ausdruck der homeletischen Sprache diese Kodifizierung «den Einfachsten» klar machte? Es ist sicher, dass Metrophanes diese Ausdrucksweise mit der kirchenväterlichen und ökumenischen Tradition der Kirche verbindet<sup>114</sup>. Kritopoulos selbst betitelt seine *Konfession* wie folgt: «*Confessio der katholischen und apostolischen Ostkirche,*

113. Wir wollen nicht vergessen, dass Metrophanes in Beroia eine verfolgte Kirche erlebte, die in jener Zeit viele Märtyrer hervorbrachte (siehe Davey, *Relations*, S. 224 ff.). Es ist vor allem bemerkenswert, dass der Anglikaner C. Davey die Tatsache betont, dass, obwohl Metrophanes auch in anglikanischen Zusammenkünften anwesend war, nicht deren Kommunion annahm. Siehe *Relations*, S. 559, wo er seine Schlussfolgerung vor allem aus dem bekannten Brief der *Propaganda* (1637) zieht: «*Sa... quello che fece in Inghiltera ricusando l' essecrabile Cena degl' heretici*» {siehe G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und Römische Päpste*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 36 (1934)}. Praktisch lehrte Metrophanes mit seinem Verhalten dem Abendland die Weisheit des Kreuzes, wie es C. Davey ebenfalls treffend aus der scharfsinnigen Beobachtung von Aubrey in der *Philothek* bemerkt (*Relations*, S. 579).

114. Siehe Karmiris, *Πρός Γᾶδον*, S. 60-1: «... die *Confessio des Kritopoulos*, die einen wissenschaftlichen und theologischen Charakter hat und mit genügender Eigenständigkeit und Originalität geschrieben ist, unterscheidet sich von allen anderen orthodoxen Konfessionen jener Zeit und ist ihnen überlegen. Insbesondere Kritopoulos, der wie kein Zweiter die antiken Kirchenväter und seine zeitgenössischen andersgläubigen Theologien kannte und harmonisch die konservative Anschauung der orthodoxen Tradition mit dem liberalen Geist der großen griechischen Kirchenväter verband, verfolgte im 17. Jahrhundert, als die erste bedeutende Begegnung der drei großen christlichen Konfessionen und Kirchen stattfand, den Mittelweg zwischen dem protestantisch beeinflussten Kyrillos Loukaris einerseits und den lateinisch beeinflussten Peter Mogilas und Dositheos Ierosolymon andererseits... indem er vor allem aus den Schriften der Kirchenväter schöpfte...» (auf Griechisch).

zusammenfassend verfasst von Metrophanes, dem Ordensgeistlichen und patriarchalischen Protosynkellos Kritopoulos». Er beabsichtigt daher nicht, eine persönliche *Konfession* abzulegen, und aus dieser Sicht müssen wir sie einschätzen. Um also Goad über das Thema der Sakramente zu antworten, nimmt er insbesondere Zuflucht zur Tradition, indem er sagt, dass über das Thema der Aufzählung keine konkrete Lehre von ökumenischen oder lokalen Synoden oder von den Kirchenvätern bekannt ist. Speziell erwähnt er hier Johannes von Damaskus:

«Wo auch der aus Damaskus stammende göttliche Johannes, fast der letzte aller heiligen Kirchenväter, darüber abhandelt, scheint er nirgendwo mehr als die zwei gesagten zu erwähnen. Deswegen akzeptiert die Ostkirche nicht mehr als diese beiden als erlösend. Obwohl er auch die anderen Sakramente aufführt (die wir zweifellos benötigen), d.h. die Salbung mit heiligem Salböl, die Priesterschaft, die Mönchsordnung, die Buße der Sünder, die Eheschließung, die Krankenölung (wo wir die Kranken salben), die Bestattung der Gestorbenen nennt er zwar ebenfalls Sakramente, gemäß dem heiligen Dionysios Areopagites, und verwendet sie ohne jeglichen Widerspruch, aber nicht als einfach nötige Sakramente für die Rettung (außer der Buße, diese ist nämlich einfach notwendig), sondern als sakramentale Kirchenfeiern. Denn in einem jeden von diesen Sakramenten ist etwas gesegnetes und göttliches enthalten. Und deswegen, weil sie etwas sakrales beinhalten, werden sie Sakramente genannt»<sup>115</sup>.

Kritopoulos folgte offenbar Johannes von Damaskus<sup>116</sup>, und es scheint, dass er sich von der bekannten Aufzählung des Patriarchen Jeremias II. entfernte<sup>117</sup>. Er akzeptiert also, wie I. Karmiris bemerkt, die sieben Sakramente, aber aner-

115. Siehe Karmiris, *Πρός Γωδον*, S. 81. Siehe auch A. Pichler, *Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17. Jahrhundert, oder der Patriarch Cyrillus Lucaris und seine Zeit*, München 1862., hier S. 96: «nimmt gerade so gut, wie Jeremias, 7 Sakramente an, nur unterscheidet er ihre Würde und bezeichnet daher als die zwei vornehmsten Taufe und Communion, wie auch die Väter sehr häufig gethan, als die drei nothwendigsten aber Taufe, Communion und Busse».

116. Siehe «Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως» (*Getreue Ausgabe des orthodoxen Glaubens*), PG (=Patrologia Graeca) 94, 1117 ff. Siehe auch R. Gundlach, *Kirche und Sakrament in der Konfessio Orthodoxa des Petrus Mogilas*, in: *Kirche im Osten* 4 (1961) S. 27.

117. Siehe auch Podskalsky, *Griechische Theologie*, S. 226. Über die Mysterien bei dem Patriarchen Hieremias II. siehe D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie (Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II.)*, Göttingen 1986, S. 272 ff.

kennt und kennzeichnet als bedeutendere die Taufe und die Kommunion<sup>118</sup>, die in der kirchenväterlichen Überlieferung betont werden<sup>119</sup>. Der oben genannte Forscher interpretiert sogar den Ausdruck des Kritopoulos, indem er sagt, dass jener zusammen mit der Taufe die Salbung meint, wie es aus der gemeinsamen Untersuchung dieser beiden Sakramente im 8. Kapitel der *Confessio* und im 2. der *Antworten* hervorgeht, während er klarstellt, dass die Unterscheidung aus der Sicht der Soteriologie geschieht, da er die Priesterschaft, die Eheschließung und die Krankenölung nicht als Sakramente ansieht, die unmittelbar zum ewigen Leben beitragen<sup>120</sup>.

Dennoch setzt er auch sie in eine harmonische Beziehung zu den anderen, da er sie in der *Confessio* zusammen mit den anderen untersucht und sie zu den anderen zählt<sup>121</sup>. In der Tat: heute unterstreicht man in der orthodoxen Dogmatik die theologische Wahrheit, daß alles im orthodoxen spirituellen Leben sakramentalen Charakter hat<sup>122</sup>. Zu nennen ist auch, daß heutige Forscher einig zu der Tatsache sind, daß Johannes von Damaskus sich zu den Mysterien von der Taufe und der Kommunion zentriert<sup>123</sup>. Man muss in Betracht nehmen, dass die Reformatoren

118. In der Tat; Metrophanes hatte die Lehre über das sakramentale Leben der Kirche des Johannes von Damaskus in Kenntnis genommen, der die soteriologische Bedeutung dieser Mysterien betonte. Siehe über die obengenannte Lehre des Damaszeners A. Tsirpanlis, *Ἡ περὶ Ἐκκλησίας καὶ μυστηρίων διδασκαλία Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ* (auf Deutsch: *die Lehre des Johannes von Damaskus über Kirche und Sakramenten*), in: *Theologia* 37 (1966) S. 50-58 und S. 226-244, hier besonders S. 229.

119. Siehe Karmiris, *Πρὸς Γῶδον*, S. 399, wo zahlreich Verweise auf Kirchenväter und Forscher des vergangenen Jahrhunderts angeführt werden.

120. Siehe Karmiris, *Πρὸς Γῶδον*, S. 400-1, wo das Thema erläutert wird, denn Riten, die in der Antwort angeführt werden (Mönchsordnung, Bestattung Gestorbener), sind nicht in der *Confessio* genannt, und einen Verweis auf J. Michalcescu, der sich jenen entgegenstellt, die der Ansicht sind, dass Metrophanes in bezug auf die Aufzählung der Sakramente protestantisch gesinnt sei.

121. Er sagt zum Schluss *«über die heiligen Sakramente und den damit verbundenen Riten ist nun bereits genügend gesagt worden»* (siehe auch Karmiris, *Πρὸς Γῶδον*, S. 401).

122. Siehe N. Matsoukas, *Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, «Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως»* (auf Deutsch: *Des Johannes von Damaskus "getreue Ausgabe des orthodoxen Glaubens"*), Thessaloniki 1983, S. 24.

123. Siehe zu der Lehre über das sakramentale Leben in der Kirche des Johannes von Damaskos B. Anagnostopoulos, *Μυστήριον in the Sacramental Teaching of John of Damascus*, in: *Studia Patristica* II:2 (1957) S. 167-174. Auf S. 174 sagt B. Anagnostopoulos bezeichnenderweise: *«a) John of Damascus does not give a precise definition of what Μυστήριον is. b) He does not examine any other sacrament except the Holy Eucharist and the Holy Baptism. c) He does not call these two Sacraments Μυστήρια, but from his teaching we find that he recognizes both as indispensable for man's salvation and as Holy Rites instituted by Christ. These characteristics show that although he does not use the word Μυστήριον to define the Holy Eucharist and Holy Baptism he gives the same value as the Church today»*.

gegen eine Annahme von sakramentalen Handlungen waren, die nicht direkt mit Handlungen von Christus verbindet sind. Dagegen bringt Kritopoulos zusammen die ekklesiologische Bedeutung aller sakramentalen Handlungen mit der Soteriologie auf eine Art und Weise, die den Reformatoren anlockend ist.

Auch in seinem Brief an Goad, wo Metrophanes von den Sakramenten und der Übertragung der Gnade an die Gläubigen spricht, entlehnt er seine Argumente aus den Kirchenvätern. Er sagt also, dass Gott die göttliche Gnade «*an die in Voraussicht Auserwählten und dazu Bestimmten*» weitergäbe, die er «*durch die Predigt versammelt und sich eigen macht, nicht nur im Geiste, sondern auch durch gewisse sichtbare Zeichen*». Er konkretisiert daraufhin, dass diese fühlbaren und sichtbaren Zeichen, durch die an die Menschen die in der Kirche vorhandene Gnade Gottes vermittelt wird, Sakramente genannt werden, in denen die Verknüpfung des Materiellen mit dem Geistigen auftritt.

Metrophanes betont, dass Gott die Gnade Gottes auch nur rein «*geistig*» und «*unsichtbar*» gewähren könnte, aber er tut es dennoch durch sichtbare und spürbare Zeichen «*aus der fassbaren Materie und dem Heiligen Geist, weil die, die sie empfangen, aus einem fassbaren Körper und einer geistigen Seele bestehen*»<sup>124</sup>. I. Karmiris merkt hier an, dass Metrophanes den griechischen Kirchenvätern Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Kyrill von Alexandria und insbesondere Johannes von Damaskus folgt<sup>125</sup>, die «*übereinstimmend über die Sakramente im Allgemeinen und über die Taufe im Besonderen lehren*».

Wir wollen aber von nahem die Themen und die kirchenwissenschaftlichen Interessen des Kritopoulos betrachten. Bevor er sich mit einem jeden Sakrament im einzelnen beschäftigt, widmet er das sechste Kapitel<sup>126</sup> den Zehn Geboten. Hier ist ebenfalls die Rede vom Thema der *doppelten Seelenrettung* und der Notwendigkeit, gute Taten zu vollbringen, wobei er beide Aspekte als eine funktionelle Einheit auffasst. Das wäre auch etwas, was mit den Reformatoren ein Streitpunkt gewesen wäre, da die Reformatoren den soteriologischen Absolutheitsanspruch der göttlichen Gnade unterstrichen.

Das siebente Kapitel<sup>127</sup> kehrt zum Thema der Kirche zurück (1. Kapitel). Er erwähnt hier die Ansicht einiger, dass die Kirche die «*Vereinigung aller, Orthodoxer und Häretiker ist, die auf gewisse Weise an die Verkündigungsbotschaft glauben*»<sup>128</sup>. Kritopoulos führt in diesem Fall auch die gegenteilige Ansicht an,

124. Siehe Karmiris, *Πρός Γῶδον*, S. 398.

125. Es handelt sich von der Schrift «*Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*», (*Getreue Ausgabe des orthodoxen Glaubens*), PG 94, 1121.

126. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 526 ff.

127. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 527-531.

128. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 527-8.

dass «einige wollen, dass diese Vereinigung nur der Orthodoxen und der in allen Dingen über das Christentum eine gesunde Ansicht Besitzenden sei» und erklärt das Verständnis der Kirche aus einer interpretierenden Anführung des Ausdrucks «In einer Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche» des Glaubenssymbols heraus. Er verweist auf Johannes von Damaskus, betont die antike ökumenische Tradition der Kirche und ihr Verständnis nur aus ihr selbst heraus. Da sieht man die Offenheit des Kritopoulos, die mit der Offenheit der orthodoxen Tradition verbunden ist, und gleichzeitig sein *holistisch*-theologisches Denken, das nicht nur christozentrisch argumentiert<sup>129</sup>.

Eine Tatsache ist auf jeden Fall, dass er auf die schwierige Frage betreffs der Kirche, die Kritopoulos weiter oben anführt, zeigt, dass er die Kirche eher als «sichtbar» denn als «unsichtbar» und als «nur orthodox» anstatt «alle einschließend» definieren würde<sup>130</sup>. Daher ist er auch der Ansicht, wenn er die Wendung interpretiert, die besagt, dass die Kirche aus Heiligen bestehe, dass sich hinter diesem Ausdruck das Ziel verberge, nämlich dass der Mensch ein Heiliger werde. Er betont insbesondere, dass «man nicht allen folgen oder nacheifern darf, sondern nur den Heiligen und den Nachahmern Christi», nach den Worten des Paulus<sup>131</sup>. Er geht sogar zur Aufführung von Heiligenbildern über, die sie beschreiben können, um einer Definition der Kirche jenseits der Betonung ihrer Heiligkeit auszuweichen, wie es scheint. Er spricht von Glauben und einer Nacheiferung der Kirche durch die Gläubigen, welche *Braut Christi* genannt wird und die *Kirche des lebendigen Gottes* und *sein Haus*, die *Stütze* und der *Sitz der Wahrheit*, aber auch der *Körper Christi* ist<sup>132</sup>.

129. Die orthodoxe Theologie wird von dem *holistischen* Geist und den *holistischen* Ausdruck charakterisiert, so daß nichts, was das Heil des Menschen angeht, verloren gehen sollte. Vgl. Ch. Stamoulis, «Αἰσθητήρια γεγυμνασμένα» (Εβρ. 5, 14): Ὁ ἀποκαλυπτικός λόγος τοῦ ἀποστόλου τῶν ἐθνῶν Παύλου στὰ κείμενα τοῦ Ν. Γ. Πεντζίκη {auf: Deutsch: «Trenierte Sinnesorgane» (Hebr. 5, 14): Die apokalyptische Redeweise vom Apostel Paulus in den Texten von N. G. Pentzikis}, in: Sonderausdruck von den Akten des internationalen Symposiums mit Thema «Der Mensch gemäß (der Lehre von) Apostel Paulus», Beroia 2002, S. 235-246, hier S. 243.

130. Siehe auch Daley, *Pioneer*, S. 474: «But he then raises a difficult question, and in his answer to it shows that he would define the Church as 'visible' rather than 'invisible', and as 'Orthodox only' rather than 'all-inclusive'; desselben, Kritopoulos, S. 398: «The next Chapter, 'On the Church', is perhaps the most interesting and fascinating in the whole Confession. Kritopoulos writes cautiously, showing that he has taken due notice of contemporary Protestant opinion. Yet he also makes it clear partly by implication, partly by more direct argument, that it is only the Orthodox Church which can claim to be One, Holy, Catholic, and Apostolic guardian of the faith of the Fathers».

131. 1. Kor. 12, 1.

132. «Wir glauben nämlich an die heilige Kirche, und diese ahmen wir in allen Dingen

Es erweckt in uns einen großen Eindruck, dass Metrophanes hier ebenfalls die Ganzheit der «in den Ländern verstreuten Kirchen» aus der Sicht der Verbindung unterstreicht, die unter ihnen der Heilige Geist garantiert. Er besteht sogar weiter unten darauf, dass die Beinamen, die der Kirche gegeben werden, vom Heiligen Geist stammen. Und er stellt ein sehr wichtiges Element für die Beziehung zwischen der Pneumatologie und der Ekklesiologie heraus, indem er sagt «wir glauben nicht aus demselben Grund an den Heiligen Geist, d.h. an Gott selber, und an die heilige Kirche, sondern aus verschiedenen», wobei er offenkundig die Identifizierung zwischen Heiligem Geist und Kirche oder göttlichem und gottmenschlichem vermeidet.

Weitere ekklesiologische Ansichten werden wir in unserer Studie mit allgemeinerem Charakter anführen, da wir entschieden haben, dass wir hier nur in groben Umrissen auf den Gedankengang des Metrophanes eingehen werden. Manche interessante Punkte diskutieren wir hier, so dass in wichtigen Zweifelfällen unsere Meinung klar gestellt wird.

Vom achten bis zum dreizehnten Kapitel entfaltet er seine Ansicht über ein jedes der Sakramente, wobei er mit der Salbung beginnt<sup>133</sup>, die in der orthodoxen Tradition unmittelbar mit der Taufe verbunden ist<sup>134</sup>. Wir sehen also, dass Kritopoulos, obwohl er zu Anfang insbesondere die drei Sakramente anführt, die eine Basis für den Dialog mit der Reformation bilden könnten, in der Folge alle Sakramente analysiert, nachdem er als erstes seine Ansicht über die Kirche deutlich gemacht hat.

Sehr bedeutsam ist das neunte Kapitel über die Heilige Kommunion<sup>135</sup>. Der erste Teil stellt sich mit Argumenten gegen die Verwendung des ungesäuerten Brotes. Die Lateiner werden mit den Häretikern Apollinarius und Nestorius gleichgesetzt. Der Vergleich ist nicht zufällig. Mit der Unterstützung der Kommunion im negativen Sinne, d.h. mit dem für den Verstand Unbegreifbaren, wie das Brot und der Wein Fleisch und Blut Christi werden, betont Metrophanes gleichzeitig, dass diese Gaben auch nach der Messe Fleisch und Blut Christi verbleiben. Die Betrachtung des eucharistischen Mysteriums als eine einfache «parousia» Christi wird ausgeschlossen. Es wird also die Betrachtungsweise des

*nach. Sie wird von der durch Gott erleuchteten Schrift an mancher Stelle Braut Christi genannt, "ich verlobte euch als keusche Jungfrau, neben Christus zu stehen". An anderen Stellen "Haus Gottes und Kirche des lebendigen Gottes, ein Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit" (1. Tim. 3, 15), an anderen Corpus Christi. "Ihr aber seid der Leib Christi und jeder von euch ein Glied" (1. Kor. 12, 27)».*

133. Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 531 ff.

134. Siehe auch bei Joannes von Damaskus, in A. Tsirpanlis, *Lehre*, S. 231.

135. Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 532-438.



Christus als eines einfachen Menschen, aber auch die monophysitische christologische Ansicht ausgeschlossen.

Das zehnte Kapitel<sup>136</sup> spricht von der Beichte, die zum Ziel hat, dass die Menschen durch einen menschlichen Mund die Verzeihung hören und die Vergebung durch Gott erhalten. Für die Priesterschaft, die Eheschließung und die Krankenölung<sup>137</sup> unterstützt Kritopoulos wiederum den traditionellen Glauben der orthodoxen Kirche, und verknüpft sogar ihre Interpretation mit den anderen Sakramenten, die er weiter oben angeführt hatte. Ein kleiner Abschnitt führt schließlich zum letzten Hauptteil, nämlich zum kirchlichen Glauben an die Ikonen, Reliquien, die Anrufung der Heiligen, das Fasten, das Mönchtum, das Gebet für die Verstorbenen, die Neigung während des Gebetes (nach links), und dass die Gläubigen nicht an den Sonntagen und während der Pfingstzeit niederknien dürfen (Kap. 14-22)<sup>138</sup>. Hier wird ausdrücklich auch die Ansicht über das *Fegefeuer* abgelehnt.

Wie standhaft Kritopoulos auf der Vorstellung der orthodoxen Tradition beharrte, zeigt seine Wertschätzung durch den ansonsten in seinen Kritiken an den orthodoxen Theologen jener Zeit strengen G. Podskalsky. Der deutsche Forscher schreibt also das folgende:

«Gerade diese ausführliche Beschreibung der von der Reformation als Aberglauben und Abgötterei verworfenen "Werkfrömmigkeit" zeigt, wie unangefochten Kritopoulos trotz jahrelangem Verkehr im protestantischen Milieu in der Überlieferung seiner Kirche verwurzelt bleibt»<sup>139</sup>.

Es scheint schließlich in den letzten Kapiteln, dass Metrophanes nicht nur einfach gegen die Verwendung von ungesäuertem Brot und dessen Verurteilung eintritt, sondern auch gleichzeitig die mangelnde praktische Frömmigkeit von Seiten der Protestanten unmittelbar kritisiert.

Wir wollen nicht vergessen, dass Metrophanes in Beroia eine verfolgte Kirche erlebte, die in jener Zeit Tausende Märtyrer hervorbrachte<sup>140</sup>. Sein Glauben an den Ausdruck der orthodoxen Tradition darf nicht ohne Beziehung zur Tradition verstanden werden, die Metrophanes in sich trug. Es ist bemerkenswert, was der anglikanische C. Davey sich entscheidet zu sagen, um die

136. Karmiris, *Mνημεία II.*, S. 538 ff.

137. (Kapitel 11-13) Karmiris, *Mνημεία II.*, S. 539-545.

138. Karmiris, *Mνημεία II.*, S. 545-557.

139. Podskalsky, *Griechische Theologie*, S. 228: «Gerade diese ausführliche Beschreibung der von der Reformation als Aberglauben und Abgötterei verworfenen "Werkfrömmigkeit" zeigt, wie unangefochten Kritopoulos trotz jahrelangem Verkehr im protestantischen Milieu in der Überlieferung seiner Kirche verwurzelt bleibt».

140. Siehe hinweisend Davey, *Relations*, S. 224 ff.

Ansicht des Metrophanes über die Kirche wiederzugeben. Er schreibt also, dass es nicht erstaunlich sei, dass Kritopoulos als Hauptprinzip der wahren Kirche die Meinung angebe, dass diese *niemanden verfolgen dürfe und von allen verfolgt werden müsste. Sie soll sich den Verfolgungen nicht beugen, sondern sie aushalten und mit der Hilfe Gottes überwinden.* Kritopoulos identifizierte das Leben in der Kirche mit dem Leben eines Volks, das verfolgt wurde, und betonte ebenfalls in seiner *Confessio* die Erwartung und das Kommen Christi, um sie von den Bedrängnissen zu erlösen<sup>141</sup>.

### 3. ÜBERBLICK ÜBER DAS THEMA DER HALTUNG KRITOPOULOS' IN SEINEN BEZIEHUNGEN ZU DEN REFORMATOREN, MIT DEM SCHWERPUNKT EINER EINSCHÄTZUNG SEINER *CONFESSIO*

Wir vertreten die Meinung, dass die Ansicht, dass Metrophanes *sich nicht auf orthodoxe theologische Voraussetzungen stützen würde*<sup>142</sup>, offenbar von der Vorstellung herrührt, dass Kritopoulos die Reformatoren nicht nur über die Orthodoxie informieren wollte, sondern sie auch für sie zu gewinnen versuchte. Das Nachdenken über dieses Thema ist nicht neu. K. Dyovouniotis hält die Ansicht für *irrtümlich*, dass die *Confessio* des Kritopoulos *«protestantische Meinungen enthalte»*. K. Dyovouniotis<sup>143</sup> verweist sogar auf Sathas, der viel früher die kritisierte, welche Kritopoulos als *Kalvinisten* und *Häretiker* beschuldigten, allein nur weil sie im Sinne hatten, dass er im Abendland studiert hatte oder Freund und Mitstreiter von Loukaris gewesen ist. K. Dyovouniotis erwähnt die *«irrtümliche Idee»*, dass die *Confessio* des Kritopoulos protestantische Ideen enthalte, und ruft aus *«es ist nichts falscher als das, wie eine einfache Lektüre der Confessio des Kritopoulos beweist, und wie es jetzt fast alle, sowohl protestantische als auch katholische Theologen akzeptieren»*<sup>144</sup>.

Auch M. Renieris bemerkte, dass *«es bereits von allen anerkannt wird, sowohl den Unsrigen als auch den Päpstlichen und den Protestanten, dass diese Confessio das echte Bild des Glaubens der orthodoxen Kirche ist, und dass der Verfasser nichts Unstimmiges in ihre Dogmen und Traditionen eingefügt hat, um seinen Lehrern und Freunden in Helmstedt zu gefallen»*<sup>145</sup>. M. Renieris betont

141. C. Davey (*Relations*, S. 235) schreibt außerdem, dass *«the sad state of the Greek Church and her hopes and longings for the future were the two things which mattered most to an Orthodox Christian brought up in a town like Beroea during the Turkish occupation»*.

142. Siehe N. Matsoukas, *Οικουμενική Κίνηση*, S. 208.

143. *Μητροφάνης*, S. 37 und Anm.1.

144. Dyovouniotis, *Μητροφάνης*, S. 37.

145. Siehe Renieris, *Μητροφάνης Κριτόπουλος*, S. 48.

im vorliegenden Fall, dass die *Confessio* dogmatisch im Kapitel über die göttliche Vorsehung orthodox sowohl den römisch-katholischen Ansichten als auch den kalvinistischen Anschauungen gegenübertritt.

I. Karmiris, der die *Confessio* herausgegeben hat, spricht einfach nur von einer theologischen Schwäche, und meint, dass schwache Punkte «vor allem frühere Theologen dazu verleiteten, dem Kritopoulos zu Unrecht protestantischen Einfluss zuzuschreiben», und er unterstreicht seine eigene Einschätzung wie folgt:

«Wir sind der Meinung, dass es sich im ganzen um eine unbegründete Beschuldigung gegen den orthodoxen Kritopoulos handelt, die nicht der Wirklichkeit entspricht... Wir gelangten im Gegenteil bei der Untersuchung dieses Themas zur Schlussfolgerung, dass es nicht gerecht ist, dass weiterhin dieser alte, unbegründete und ungerechte Vorwurf gegen Kritopoulos wegen Lutheranertum oder Halblutheranertum oder Calvinismus oder jeglichen protestantischen Einflusses wiederholt wird»<sup>146</sup>.

Laut I. Karmiris «theologisierte Metrophanes, indem er fest auf dem orthodoxen griechischen Boden und bei den griechisch-orthodoxen Vorbildern stehen blieb, und nicht bei den lateinischen oder protestantischen, und sich mit einer beachtenswerten Unabhängigkeit und durchdachter Freiheit im Rahmen der orthodoxen Tradition bewege»<sup>147</sup>. Später sogar, bei der Herausgabe des Briefes an Goad, kommt I. Karmiris wieder auf das Thema zu sprechen und betont, dass kein andersgläubiger Forscher «protestantisierende Lehren in der *Confessio*» gefunden habe. Er glaubt sogar, obwohl er keine offenkundige anti-protestantische Polemik ausübt, dass Kritopoulos nicht nur nicht protestantisiert, sondern sich sogar den protestantischen Dogmen entgegen stellt<sup>148</sup>. Er betont also auch an einem anderen Punkt, dass «an keiner Stelle in ihr (er meint die *Confessio*) Kritopoulos zugunsten der Protestanten die Orthodoxie verrät, sondern er sucht gewissenhaft in den Schriften der Kirchenväter die orthodoxe Lehre und präsentiert sie, indem er sie künstlich gegen die der Protestanten stellt, welche er auch widerlegt und bekämpft, wenn auch mit verhüllter Ausdrucksweise»<sup>149</sup>. Wir dürfen zudem auch nicht Aussagen wie die von A. Pichler vergessen, die I. Karmiris hervorhebt. A. Pichler war der Meinung, dass nicht nur

146. Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 492.

147. Siehe Karmiris, *Μνημεῖα II.*, S. 493.

148. Siehe Karmiris, *Πρὸς Γᾶδον*, S. 65-6.

149. Siehe Karmiris, *Πρὸς Γᾶδον*, S. 69, wo auf A. Pichler und J. Douglas verwiesen wird, die der Ansicht sind, dass Metrophanes sowohl die Protestanten als auch das Papsttum bekämpfte.

die Protestanten völlig zu Unrecht handeln, wenn sie Kritopoulos als Protestanten ansehen, sondern auch die Katholiken einen Fehler begehen, wenn sie ihn als Griechisch-Lutheraner und heimlichen Calvinisten bezeichnen<sup>150</sup>.

E. Hammerschmidt sagt in seiner Einführung zur *Confessio* des Metrophanes, dass «*sie das unverfälschte griechische Dogma enthält*»<sup>151</sup>. Er verweist sogar auf M. Bulgakof, der in seinem Werk «*Geschichte der Theologie*»<sup>152</sup> die *Confessio* des Kritopoulos zu den *symbolischen Denkmälern* der griechisch-orthodoxen Kirche zählt<sup>153</sup>.

Aber auch in neuerer Zeit betonte C. Davey die Mönchserfahrung des Kritopoulos auf Athos, welche offenbar seine orthodoxe Gesinnung und Spiritualität geformt hatte<sup>154</sup>. Daher unterstreicht er, als er den Aufenthalt des Kritopoulos in England schildert, indem er sich vor allem auf dessen *Confessio* beruft, dass sich der Grieche den dogmatischen Ideen des Anglikanertums entgegenstellte<sup>155</sup>.

Wir wissen, dass in der Zeit des Metrophanes eine Differenzierung zwischen der ethischen und der dogmatischen Lehre offenkundig war. In dem Moment, wo auch Metrophanes dieses Klima bei seinen Kontakten mit der Reformation erlebte, und da auch aus dieser Unterscheidung heraus die östlichen orthodoxen Theologen schließlich nicht das verbindende Glied in der Beziehung zwischen Dogma und Ethik offenbar verloren haben<sup>156</sup>, sind wir der Meinung,

150. Siehe Karmiris, *Πρός Γῶδον*, S. 70, Anm. 2.

151. Und er fährt fort: «*Die Darstellung ist fasslich, die Sprache fließend. Metrophanes macht vor allem gegen die römische Kirche Front, gegen die evangelische ist er nirgends direkt polemisierend*» (*Hypostasis*, S. 85).

152. Konkret: «*Abriß der Geschichte der Theologie*».

153. Hammerschmidt, *Hypostasis*, S. 85.

154. Siehe *Relations*, S. 245: «*Seven years as a monk on Mount Athos would have left an indelible mark on Metrophanes Kritopoulos. We should not underestimate its effect on him during his later life, not least in giving him that firm and through grounding in Orthodox theology and spirituality...*».

155. «*From a doctrinal point of view, however, as Kritopoulos' writings show (C. Davey benennt die Kapitel 4, 5, 7 und 9 der Confessio, wo auf die Ekklesiologie, die Taufe und die Lehre über die Bestimmung Bezug genommen wird), it contained much, as did the other Reformed Churches, with which he disagreed, particularly its teaching on the Church and the Sacraments, and predestination, and its attitudes to the traditions and customs of the Church. He would of course welcome the opinions of those Anglicans who 'sought to show the Church of England had its own theological basis in Scripture and in the history of the first five Christian centuries. But he would also have added that there had been a continuous tradition since then which should be respected, and that the first five centuries contained many things, such as the monastic life, which Anglicanism had unwisely suppressed*».

156. B. Kalliakmanis, *Ἡ χρήση τοῦ Δεκαλόγου στὴν τουρκοκρατία*, (auf Deutsch: *Der Gebrauch der zehn Gebote in der Dürkenherrschaft*), Thessaloniki 1988, S. 64 ff.

dass Metrophanes mit seiner redlichen Ethik auch ein praktisches persönliches Beispiel bei der Darstellung des Dogmas liefert<sup>157</sup>.

Wir könnten aus all dem heraus, was wir in unserer vorliegenden Studie dargelegt haben, sagen, dass es das Ziel des Kyrillos Kontaris, Nachfolger von Kyrillos Loukaris, gewesen war, mit Gewalt zu beweisen, dass auch das Andenken an Loukaris verurteilenswert sei. Deswegen benutzte er, unbedingt gewalttätig, auch Kritopoulos, wahrscheinlich mit der Logik, dass jener nicht zum Protestantentum übergegangen war, wie es sein Gönner getan hatte<sup>158</sup>. So ummantelte er mit dem Ansehen des Kritopoulos seinen Versuch, das Andenken an Loukaris zu schwärzen, das jedoch die modernen Erforscher der Geschichte ehren<sup>159</sup>. Sicher ist auf jeden Fall, daß Kritopoulos' Nachwirkung in Deutschland heute unterstrichen wird, was den authentischen Charakter seiner Anwesenheit im Westen bestätigt<sup>160</sup>.

#### NACHWORT

Wie wir zu Anfang gesagt haben, hatte diese Untersuchung zum Ziel, einige der Problemstellungen, die in der Erforschung des Wirkens und der dogmatischen Positionen des Kritopoulos diskutiert wurden, in das aktuelle Zeitgeschehen zu übertragen. Seine Beziehung zu den Katholiken, seine Beziehung zu den Protestanten und deren wahrscheinlichen Einflüsse auf ihn standen im Mittelpunkt unserer Problemstellung, ohne dass wir jedoch zu sehr in Einzelheiten eingehen wollten. Die Anführungen jedenfalls, die wir darzustellen ausgewählt haben, zeigen eindeutig, dass Metrophanes eine würdige Haltung im Dialog und einen aufrichtigen Versuch aufzeigte, das orthodoxe Dogma seinen Gesprächspartnern nahe zu bringen.

157. Wie wir es auch halten, ist das geförderte bei der Dialogaufnahme der Orthodoxen mit den anderen nicht einfach die Kenntnis von theologischen Verben, sondern die orthodoxe Ethik, die sie vor der Äußerung von untreffenden oder irrigem Verben bewahren kann.

158. I. Karmiris meint, dass die schließliche Haltung des Kritopoulos gegenüber seinem Wohltäter seine orthodoxe Haltung zeigt, was auch damit übereinstimmt, dass er als Patriarch von Ägypten seine engen Beziehungen zu den Protestanten abbrach (siehe *Πρός Γῶδον*, S. 68).

159. G. Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχεῖο καί εὐρωπαϊκή πολιτική (1620-1638)*, Athen 1992. Kontaris hat ausserdem den heiligen Eugenios aus Etolia abgesetzt, den später der Patriarch Parthenios I. wieder –durch einen patriarchalen Akt– in das Amt eingesetzt hat (siehe *Εὐγένιος ὁ Αἰτωλός καί τό φερόνυμον Ἑλληνομουσεῖον –Πνευματικό Κέντρο Καρπενησίου–*, Athen 1976, S. 28-29).

160. Siehe die sehr wichtigen Bemerkungen von G. Podskalsky, *Die Deutschlandreise des Metrophanes Kritopoulos (1624-1627) im Rahmen der deutsch-griechischen Beziehungen im 17. Jahrhundert*, in: Nürberg und das Griechentum (hg. von E. Konstantinou), Frankfurt am Main 2003, S. 93-106, hier S. 102-103.

Zuerst haben wir uns beschäftigt mit den Beziehungen, die Kritopoulos in England gehabt hat, nicht nur mit den Reformierten sondern auch mit den Katholiken. Seine Beziehung mit den Deutschen zeigt klar das Bemühen um Dialog auf der Basis von den Prinzipien seiner *Konfession*, die nicht den dogmatischen Thesen der Reformatoren diene. So wird bei unserer Untersuchung von dogmatischen Äusserungen des Metrophanes gezeigt, daß der Makedonier den Reformatoren die orthodoxe Lehre anlockend zu machen versuchte. Unsere Zitate aus älteren und neueren Forschern von Kritopoulos zeigt, daß Metrophanes mit seiner *Konfession* ehrlich die orthodoxe Tradition vorstellen wollte.

Mit der Präsentation dialogischer Texte wie dem des Metrophanes, kommen auch Texte zu ihrem Recht, die nicht der synodall- ökumenischen Überlieferung angehören, sondern von den *Heterodoxen* (dogmatisch Andersglaubenden) zugunsten eines ehrlichen Dialoges beeinflusst sind. Wir vertreten die Ansicht, dass bis heute die historisch- theologische Bibliographie unter dem Tauziehen zwischen Abendland und Orient zu leiden hatte, bzw. dass östliche und westliche theologische Spiritualität in diesen Dingen sich in abgegrenzten Bereichen entfaltet haben, als ob es keine geistigen Persönlichkeiten gegeben hätte, die aufrichtig sein wollten und für einen ehrlichen Dialog eintraten. Wir glauben daher, dass Erwähnungen von Persönlichkeiten, wie es Metrophanes gewesen ist, Zeichen einer Berücksichtigung der Geschichte des ökumenischen Dialogs sind, die nicht unter dem Prisma der *konfessionellen Voreingenommenheit* und dem Komplex eines Widerspruchs gegen das Östliche oder das Westliche gesehen werden dürfen, sondern auf der Grundlage eines Versuches für ein wirkliches Kennenlernen der anderen Traditionen und eine ehrliche Beziehung zu ihnen. Kritopoulos, wie wir glauben, machte nicht zufällig sein Moto den Ausdruck *«nichts gegen das Gewissen»*, sondern weil er an das *«nichts gegen die Orthodoxie»* glaubte. Durch diese Aussicht blieb und hielt einen ehrlichen Dialog mit den Heterodoxen im Westen; so versuchte er den Glauben seiner Tradition als dialogsfähig vorzustellen. Wir wollen an dieser Stelle unsere Studie über Metrophanes abschließen, indem wir das bekannte Sprichwort *«Nichts entgegen dem Gewissen»* mit dem *«Nichts entgegen der Orthodoxie»* interpretieren, welche der Beroianer tatkräftig verteidigte, was auch die Nachwirkung seines Besuchs in Deutschland klar macht.

#### ΠΕΡΙΛΗΠΤΙΚΑ

Όπως σημειώσαμε στην αρχή της εργασίας αυτής, η μελέτη μας έχει ως στόχο να φέρει στην επικαιρότητα όρισμένα από τα ερωτήματα που

συζητήθηκαν στην έρευνα της δράσης και της δογματικής έκφρασης του Κριτόπουλου. Η σχέση του με τους Ρωμαιοκαθολικούς, ή σχέση του και ή πιθανή επίρροή του από τους Διαμαρτυρόμενους στάθηκαν στο κέντρο της προβληματικής μας, χωρίς όμως να θέλουμε να εισέλθουμε σε λεπτομερείς αναλύσεις, κάτι που αποτελεί αντικείμενο μιας άλλης έκτενέστερης μελέτης μας. Πάντως οι ένδεικτικές αναφορές που επιλέξαμε να κάνουμε φανερώνουν σαφώς ότι ο Μητροφάνης έδειχνε μία αξιοπρεπή στάση στον διάλογο και μία ειλικρινή προσπάθεια να προβάλλει το όρθοδοξο δόγμα στους συνομιλητές του. Έτσι ενδιαφερθήκαμε στην αρχή για το θέμα της θέσης της *Όμολογίας* του Κριτόπουλου στη δογματική της ορθόδοξης παράδοσης και την έρευνητική προοπτική στο θέμα της προσπάθειάς του να έλθει σε διάλογο με τη Διαμαρτύρηση.

Όμως, πρώτα απ' όλα ασχοληθήκαμε με τη σχέση που είχε στην Άγγλία όχι μόνο με τους εκφραστές της Διαμαρτύρησης, αλλά και με Ρωμαιοκαθολικούς. Φαίνεται απ' αυτή την έρευνα ότι ο Μητροφάνης επέδειξε μία αξιοπρεπή συμπεριφορά. Η σχέση του εξάλλου με Γερμανούς θεολόγους δείχνει σαφώς την προσπάθεια διαλόγου στη βάση των θεολογικών αρχών της *Όμολογίας* του, ή οποία δεν δημοσιεύθηκε, όπως φαίνεται, διότι δεν έξυπηρετούσε τίς δογματικές θέσεις των Διαμαρτυρομένων. Έτσι, στην αναφορά μας σε δογματικές θέσεις της *Όμολογίας* του Μητροφάνη αποδεικνύεται ότι ο Βεροιώτης στόχευε στην ανάδειξη της έλκυστικότητας της ορθόδοξης διδασκαλίας και παράδοσης, στην πρόταξη της δηλ. με έναν τρόπο που δεν θά ήταν αποκρουστικός στους συνομιλητές του. Η αναφορά μας στις θέσεις παλαιότερων (Έλλήνων και ξένων) έρευνητών, στο τέλος, αποδεικνύει περίτρανα την άποψη ότι ή μόνη προσπάθεια του Κριτόπουλου με την *Όμολογία* του ήταν να προκρίνει με ειλικρίνεια την ορθόδοξη παράδοση.

Με την προβολή διαλογικών κειμένων, όπως της *Όμολογίας* του Μητροφάνη, δικαιώνονται και κείμενα που δεν ανήκουν στη συνοδική-Οικουμενική παράδοση, αλλά πασχίζουν για χάρη ενός ειλικρινούς διαλόγου. Έχουμε τη γνώμη ότι ως σήμερα ή ιστορικοθεολογική βιβλιογραφία έχει υποφέρει από τη διεκκυστίδα Δύση-Άνατολή ή ανατολική και δυτική θεολογική πνευματικότητα σαν αυτά τά πράγματα να αναπτύσσονταν σε φυλακισμένους τόπους και σαν να μίν υπήρξαν πνευματικές μορφές που θέλησαν να είναι ειλικρινείς και υπέρ ενός αληθινού διαλόγου. Πιστεύουμε λοιπόν ότι αναφορές σε προσωπικότητες, όπως αυτή του Μητροφάνη, είναι σημεία αναφοράς για την ιστορία του οικουμενικού διαλόγου που πρέπει να ιδωθούν όχι κάτω από την όμολογιακή προκατάληψη και τό σύνδρομο αντίθεσης Άνατολικό (das Ostliche) – Δυ-

τικό (das Westliche), αλλά πάνω στη βάση μίας προσπάθειας για πραγματική γνώση των άλλων παραδόσεων και ειλικρινή σχέση μαζί τους. Ο Κριτόπουλος, καθώς πιστεύουμε, δεν έκανε τυχαία ρητό του την έκφραση «μηδέν κατά της συνειδήσεως», αλλά διότι ένστερνιζόταν τη δική του επίσης έκφραση «μηδέν κατά της Ὁρθοδοξίας». Μέσα από αυτή την προοπτική έμενε και διαλεγόταν με τους έτεροδόξους στη Δύση. Έτσι, προσπάθησε να κάνει γνωστή την πίστη της παράδοσης που εκπροσωπούσε, κάτι που δεν έμεινε χωρίς θετικά αποτελέσματα, τα όποια βέβαια φάνηκαν αργότερα.