

Vergleichende Analyse der Lehren des hl. Neomärtyrers Bischof Hilarion und der russischen Theologen des 20. Jahrhunderts über die Grenzen der Kirche, Teil 2

18. Januar 2011

Gorbachov, Andrey

Portal „Bogoslov.Ru“ setzt die Publikation der vergleichenden Analyse der Lehre über die Grenzen der Kirche fort. In diesem Teil werden die Ansichten des Patriarchen Sergius (Stragorodski), des Priesters Georges (Florovsky), [Liwerij Woronow](#) und Wladislaw Tsy-pin dargestellt. Im Artikel werden auch ekklesiologische Schlüsse präsentiert, zu denen der Autor durch die Entwicklung der Theorie der dogmatischen Auslegung der Kanones, die die Aufnahme von Häretikern und Schismatikern in die Kirche regeln, kommt.

Wie schon im ersten Teil des Artikels erörtert, wurden die Ansichten des Patriarchen Sergius (Stragorodski) und des Priesters Georges (Florovsky) über die Grenzen der Kirche in den Werken von den Erzpriestern Liwerij (Woronow) und Wladislaw (Tsvnin) weiter entwickelt. Die Entfaltung einer Idee ist unter anderem dadurch wertvoll, dass sie die Vorteile und die Schwächen dieser Denkrichtung verdeutlicht und ihr Verständnis erleichtert.

Erzpriester Liwerij (Woronow)

Professor an der Geistlichen Akademie zu Leningrad Liwerij Woronow baut seinen Diskurs über die Grenzen der Kirche auf den Schlussfolgerungen der ihm vorangegangenen russischen Theologen auf. Besonders hoch für die Erarbeitung dieses Thema schätzt er den Beitrag von Patriarch Sergius (Stragorodski), dessen Stellung er als durchaus patristisch ansieht: „Der Autor drang tief in die Gedanken und die Gefühle der großen Erleuchter ein, so eben wie der heilige Kyprian, der selige Augustinus, der heilige Basilios der Große, der heilige Patriarch Tarasius von Konstantinopel“ [44, S. 287].

Erzpriester Liwerij ist sowohl mit der Auslegung des 1. Kanons des hl. Erleuchter Basilios dem Großen durch den Patriarchen Sergius [44, S. 267], als auch mit den theologischen Schlussfolgerungen, die Seine Heiligkeit aufgrund der kanonischen Regel zog, einverstanden. Die von Erzbischof Hilarion (Troizkij) vorgeschlagene Erklärung der unterschiedlichen Ordnungen der Aufnahme von Heterodoxen in die Kirche bezeichnet er dagegen als „seltsame Hypothese“. Er findet, dass sie durch den Patriarchen Sergius in seiner Arbeit «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» [„Einstellung der Kirche Christi zu den von ihr abgetrennten Gemeinschaften“, 44, S. 279] brillant widerlegt wurde. S. H. Patriarch Sergius, mitsamt dem hl. Erleuchter Philaret (Drozdow) und dem Prof. Wassilij Bolotow sieht Erzpriester

Liwerij als Vertreter der Theologie des „orthodoxen Ökumenismus“ [44, S. 278-287]. Seine Artikel, so Vater Woronow, „sind für jeden, der anstrebt, das Wesen des orthodoxen Ökumenismus unserer Epoche zu begreifen, von grundlegender Bedeutung“ [44, S. 287]. Deutlich ist, dass Vater Liwerij den Begriff des „orthodoxen Ökumenismus“ als Träger der universale Merkmale versteht, was im Gegenteil zum streng konservativen „Konfessionalismus“ steht. „Konfessionalismus ist die Ansicht, welche die eigene Kirche, den eigenen Glauben und sogar die eigenen Wahrnehmung des Glaubens als zweifellos wahr betrachtet, während alles, was heterodox ist, dagegen als falsch und fehlerhaft dargestellt wird, oder bestenfalls als etwas, was in einem widergespiegelten Licht existiere, was im Inneren nicht sein eigenes ist“ [44, S. 278]. Im Gegenteil vom universalen „orthodoxen Ökumenismus“ beschränke sich der „orthodoxe Konfessionalismus“ auf eine bestimmte Nation. Die Folgen dieser Beschränktheit seien so negativ, dass Vater Liwerij Zweifel äußert, ob Konfessionalismus überhaupt orthodox sein könnte.

Der bedeutendste Wortführer der Idee des „russischen nationalen Konfessionalismus“ ist, laut Professor Woronow, Erzbischof Hilarion (Troizkij): „Unser russischer orthodoxer Konfessionalismus (sofern es möglich ist, ihn als orthodox zu bezeichnen) fand seine lebhafteste Manifestation in den Ansichten von Erzbischof Hilarion (Troizkij)“ [44, S. 278].

Aber auch die Diskurse des Patriarchen Sergius über die Grenzen der Kirche akzeptiert Erzbischof Liwerij nicht vorbehaltlos. Sein Lob für die Theologie Seiner Heiligkeit beendet er wie folgt: „Sicherlich bedeutet es nicht, dass jedes Wort der erwähnten Artikel als etwas unbedingt vollkommenes und endgültiges zu betrachten ist. Das darf von keinem theologischen Werk erwartet bzw. verlangt werden. Unter anderem kann die bekannte Nebeneinanderstellung heterodoxer Gemeinschaften und ‚Gruppen der Gefallenen und der Büßenden‘, für die Patriarch Sergius seinerzeit plädierte, nur als eine von mehreren Arbeitshypothesen betrachtet werden, die bezwecken, die Tatsache zu erklären, dass zwischen heterodoxen Christen und der Kirche ‚eine gewisse Verbindung‘ bleibt, und damit auch ‚eine gewisse Möglichkeit, den segenspendenden Lebenssaft, der die Kirche auffüllt, zu nutzen“. Auch ohne diese Analogie könnte diese Tatsache die Zugehörigkeit der Heterodoxen, welche die wahre Taufe empfangen haben, zum Leib der Kirche bedeuten (1 Kor 12,12-13), in dem es sowohl gesunde als auch kranke Glieder gibt (1 Kor 8,10-11), einschließlich, so Metropolit Philaret, auch solche, die „das Wort Gottes verfälschen“ (2 Kor 2,17), die auf denselben Grund, aber aus unzuverlässigen Stoffen bauen (1 Kor 3,12)“ [44, S. 287-288].

Hier könnten wir in den Überlegungen von Erzbischof Liwerij eine Art „Auswechslung der Begriffe“ feststellen. Es geht

darum, dass die vorangegangenen Theologen, in Anlehnung an die kanonischen Regeln und die theologische Argumentation, zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen über den Segensreichtum der Mysterien der von der Kirche abgetrennten Gemeinschaften gelangen. Erzpriester Liwerij sucht einen anderen Weg aus. Für ihn ist die Frage nach dem Segensreichtum der Mysterien von Häretikern und Schismatikern bereits gelöst. Seiner Meinung nach seien nicht nur die Mysterien der außerkirchlichen Gemeinschaften segensreich, sondern, wie auch immer paradoxal es ist, gehören diese zum „Leib der Kirche“ an. Diese Anerkennung wird für Vater Liwerij zum Axiom und in Anlehnung daran baut er seine Beweise eben auf. Gehören die sich abgespalteten Gemeinschaften, auch wenn sie „das Wort Gottes verfälschen“ (2 Kor 2,17), aber immerhin auf demselben unbeweglichen Grund bauen (1 Kor 3,12)“, zum Leib der Kirche, wer würde dann der „Tatsache“ nicht zustimmen, dass es zwischen heterodoxen Christen und der Kirche „eine gewisse Verbindung“ und damit also auch „eine gewisse Möglichkeit, den segensspendenden Lebenssaft, der die Kirche auffüllt, zu nutzen“, bleiben. Was Erzpriester Liwerij selbst betrifft, sah er dies wahrscheinlich nicht als „eine gewisse“, sondern als ziemlich beachtliche Möglichkeit. Das erklärt eben seine Weigerung, Schismatiker, Gefallene und Büßende, die von der Fülle des kirchlichen Lebens und besonders von der Eucharistie exkommuniziert sind, anzugleichen, wie Seine Heiligkeit Sergius vorgeschlagen hatte. Allerdings bedeutet diese Besonderheit der Denkweise von Vater Liwerij nicht, dass er seine Ansichten durch keine Argumentation bestätigt. Seine Argumente sind weniger ein Beweis, sondern vielmehr eine Art „Anpassung an das Endergebnis“. Die Schlussfolgerungen vom Erzpriester Liwerij bringen einen auf den Gedanken, dass der Autor versucht, sich in Wunschdenken zu üben und dass seine Auslegung von Fakten und patristischen Zitaten häufig nicht beweiskräftig erscheint.

So versucht Erzpriester Liwerij in seinen Überlegungen über den Segensreichtum der Mysterien und die Möglichkeit der Rettung in heterodoxen Gemeinschaften, sich an die theologischen Ideen des sel. Augustinus anzulehnen. Vater Liwerij waren die Werke seines älteren Zeitgenossen und (so auch wie er selbst) aktiven Teilnehmers der ökumenischen Bewegung, Erzpriester Georges Florovsky, welcher in seinen Diskursen über die Grenzen der Kirche auch auf der Theologie des sel. Augustinus gründet, sicherlich bekannt. Nichtsdestoweniger wurde dieser weltweit bekannte russische Theologe in einer Vorlesung, die Erzpriester Liwerij „vor der kirchlichen Öffentlichkeit von Brüssel“ im Jahre 1968 vortrug, gar nicht erwähnt [44, S. 261]. Seit dem Ende der Mitgliedschaft des Vaters Georges im Zentralkomitee, im Exekutivausschuss und in der Kommission der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen sind nur wenige Jahre vergangen, und allein die Erwähnung seines Namens konnte

sich auf die Hörer günstig auswirken. Die Zeit, der Ort, das Thema und die gemeinsamen ökumenischen Interessen der beiden Theologen lassen es wohl erwarten, doch findet es nicht statt. Zumindest die theologischen Gründe dieses Verschweigens sind im Allgemeinen bekannt.

Es geht darum, dass Florovsky den Hauptgedanken des Konzepts vom sel. Augustinus wie folgt darlegt: Auch wenn die Mysterien der Schismatiker durch den Hl. Geist verrichtet werden, und „das Schisma mit der Kirche in der Gnade der Mysterien vereinigt bleibt“, dennoch „versiegt im Schisma und in der Trennung die Liebe“, und „außerhalb ist die Rettung unmöglich“ [64, S. 184]. Inzwischen setzt Erzpriester Liwerij wesentliche Bemühungen ein, um zu beweisen, dass „der selige Augustinus die Möglichkeit, die Gnade auch außerhalb der Katholischen Kirche heilsam zu nutzen, nicht prinzipiell und vorbehaltlos leugnet“ [44, S. 270]. Die Kritik der Schlussfolgerungen Florovskys wäre unter Umständen deutlich unangebracht. Deshalb redet Woronow über Florovsky „weder Gutes noch Böses“ (Gen 31,29). Statt dessen sucht er sich als Objekt seiner Kritik den „bedeutendsten Wortführer“ der Ideologie „orthodoxen Konfessionalismus“ Erzbischof Hilarion (Troizkij), aus: „Normalerweise wird es geglaubt, dass auch wenn der selige Augustinus die Wirksamkeit schismatischer Mysterien anerkennt, wird ihnen bevor der Wiedervereinigung des Schismatikers mit der wahren Kirche die heilsame Wirkung seinerseits völlig und absolut abgesprochen. Solche Auffassung der Ansichten des seligen Augustinus manifestierte sich in den Werken des Erzbischofs Hilarion (Troizkij) besonders deutlich... Auch wenn eine derartige Auffassung und Darlegung der Ansichten des seligen Augustinus nicht grundlos sind, beinhalten sie jedenfalls eine gewisse Übertreibung“ [44, S. 269].

Erzpriester Liwerij versucht, sein Ziel zu erreichen, indem er die Übertragung der theologischen Diskurse des sel. Augustinus in den Bereich der Psychologie verlegt: „Ich habe oben folgende Stelle aus dem 208. Sendschreiben des seligen Augustinus bereits angeführt: ‚Diejenigen, die in der Trennung von der Kirche bleiben, solange sie gegen sie eingestellt sind, können nicht gütig sein‘. Der direkte Sinn dieses Satzes bedeutet, dass, im Prinzip auch diejenigen, die in der Trennung von der Kirche verbleiben, unter gewissen Umständen gütig seien: dafür müssten sie aufhören, gegen sie eingestellt zu sein“ [44, S. 272]. Erzpriester Liwerij besteht aber auf seinem Verständnis des zitierten Satzes: „Zu behaupten, dass der Ausdruck ‚solange sie gegen sie eingestellt sind‘, dem Satz ‚bis sie sich mit ihr wieder vereinigen‘ gleichwertig ist, wurde das, was noch bewiesen werden müsste, willkürlich für ein Axiom halten“ [44, S. 270].

Zur Bestätigung seiner Hypothese greift Erzpriester Woronow nach einer durchaus freien Übersetzung der Worte des Seligen: „Prägend ist auch folgende Stelle in einem

anderen Sendschreiben des seligen Augustinus: „Niemand von denen, die gegen die Kirche sind, hat den Heiligen Geist inne“ (Homilie 268, 2 – Migne, t. 38, col. 1232)“ [44, S. 272]. Beim seligen Augustinus lesen wir an dieser Stelle: „Quicumque praeter hanc Ecclesiam est, non habet Spiritum Sanctum“ [35]. In diesem Satz könnte das Wort "praeter" nur „außer“, „neben“ oder gar „außerhalb“ bedeuten kann. In dieser Bedeutung findet sich "praeter" auch an den anderen Stellen der Werke des seligen Augustinus. Zum Beispiel: "Nunc vero ita dictum est, quasi praeter ecclesiam tantummodo sint zizania non etiam in ecclesia..." – "Nun ist es so gesprochen, als nur außerhalb der Kirche Spreu gibt, nicht auch in der Kirche..." [34]. Dafür, dass "praeter" an dieser Stelle „außer“ bzw. „außerhalb“ bedeutet, spricht auch die italienische Übersetzung der Stelle, die Vater Liwerij anführt: "Chiunque è fuori di questa Chiesa..." – "Jeder, der sich außerhalb dieser Kirche befindet..." [37]. Derselben Sinn finden wir auch in der französischen Übersetzung: "Ainsi avoir le Saint-Esprit, c'est faire partie de cette Eglise...; et n'en pas faire partie, c'est n'avoir pas le Saint-Esprit". – "Also den Heiligen Geist zu haben bedeutet ein Teil dieser Kirche zu sein (...) und ihr Teil nicht zu sein, ist, keinen Heiligen Geist zu haben" [36].

Nichtsdestoweniger präsentiert Erzpriester Liwerij seine wesentlich verzerrte Übersetzung als zweifellose Bestätigung seines eigenen Konzepts: „Hier steht weder ‚wer außerhalb der Kirche ist‘ noch ‚wer außerhalb der kirchlichen Communio ist‘, sondern eben ‚wer gegen die Kirche ist‘, was nicht auf einfache Trennung von ihr, sondern auf direkte und offensichtliche Feindseligkeit ihr gegenüber hindeutet“ [44, S. 272].

Nicht besonders überzeugend sehen auch andere Bemühungen von Vater Liwerij, seine Idee mit der Ansicht zu beweisen, dass „der selige Augustinus die Möglichkeit der heilsamen Wirkung der Mysterien in schismatischen Gemeinschaften nicht absolut leugnete“ [44, S. 273]. Das beinahe fundierteste Argument zugunsten dieses Gedankens wird der Appell an „das moderne ökumenische Bewusstsein“: „Für das moderne ökumenische Bewusstsein bestand kein Zweifel, dass Trennung nicht unbedingt Feindseligkeit gegen die Kirche bedeutet“. [44, S. 272]. Doch wird der Beweis dieser durch Woronow erläuterten Hypothese durch zahlreiche Darstellungen des Bischofs von Hippo über die Unmöglichkeit der Rettung außerhalb der Kirche, einschließlich in schismatischen Gemeinschaften, erschwert. Erzpriester Liwerij kann nicht umhin, diesen Tatsachen zuzustimmen: „Allerdings gibt es in den Werken des seligen Augustinus viele Stellen, wo behauptet wird, dass die in schismatischen Gemeinschaften empfangene Taufe keinen Nutzen bringe oder gar der Verurteilung diene..." [44, S. 270-271] Vater Liwerij führt sogar einige Zitate an, die diesen Gedanken des sel. Augustinus bestätigen: „Sicherlich war der selige Augustinus mit der These des heiligen

Kyprians, dass es ‚außerhalb der Kirche keine Rettung gibt‘, völlig einverstanden. Zu dieser von ihm zitierten Meinung des heiligen Kyprians schreibt er: ‚Wer würde das ableugnen?‘. („De baptismo“, 4, 17, 24 - Migne, t. 43, col. 170). „Alles“, - sagt der selige Augustinus, - „kann man außerhalb der Kirche haben, außer der Rettung (...) Man kann die Mysterien (...) das Evangelium (...) den Glauben an den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist haben und ihn zu predigen, aber nirgendwo außerhalb der katholischen Kirche kann man die Rettung erlangen“ (Sermo Ad Caesarensis Ecclesiae Plebem, 6 - Migne, s. 1., t. 43, col. 695) [44, c. 269-270]. Offenbar äußert der Selige hier die Ideen, die der Hypothese, um deren Beweis der Erzpriester Liwerij sich bemüht, entgegengesetzt sind.

Nichtsdestotrotz arbeitet Vater Liwerij sich aus dieser Schwierigkeit ziemlich leicht heraus. Während es, „um die Ansichten Kyprians zu neutralisieren und zu entschärfen“, „des Genie eines Augustinus bedurfte“, so Bolotow [41, S. 395], findet Erzpriester Liwerij schon einen Weg „zum Neutralisieren und Entschärfen“ der Ansichten des seligen Augustinus selbst. Es stellt sich heraus, dass „diese Aussagen des seligen Augustinus anscheinend nicht zur Behauptung eines der theoretischen Prinzipien der Ekklesiologie, sondern für die pastoralen Zwecke bzw. wegen der dringlichen Notwendigkeit des damaligen kirchlichen Lebens ausgehend, gemacht wurden“ [44, S. 271]. Vater Liwerij stellt die Ekklesiologie des seligen Augustinus als etwas dar, was durch die vorübergehenden Umstände erzwungen gewesen sei, nicht als etwas, was auf der unerschütterlichen dogmatischen Wahrheit gründet: „Es wäre unnatürlich zu erwarten, dass der selige Augustinus in seiner Polemik gegen solch verbissene Kirchengegner betonen würde, dass die heilsame Wirkung der Mysterien auch außerhalb der Kirche möglich ist, soweit es keine feindselige Einstellung zu ihr vorliegt. Im Gegenteil wurde er sowohl von den historischen Bedingungen als auch von der pastoralen Weisheit angespornt, ein rigoroser Entlarver zu sein, der anstrebte, die Verlaufenen „durch die Angst zu retten“ (Jud 23), indem er sie über die „Schädlichkeit des von ihnen ausgesuchten Wegs ständig erinnerte“ [44, S. 272].

Damit ist Erzpriester Liwerij der Meinung, dass die zahlreichen Stellen in den Werken des seligen Augustinus, in denen über die Möglichkeit der Rettung und der Präsenz der Liebe in schismatischen Gemeinschaften gesprochen wird, sich die Ansichten des Seligen nicht in Wirklichkeit widerspiegeln, sondern lediglich eine Folge der notgedrungenen Abtretung zu Gunsten der harten Wirklichkeit seien. Was er wirklich gedacht haben sollte, könnte lediglich „zwischen den Zeilen“ mithilfe der oben erwähnten Methode gelesen werden, die Vater Woronow bei der Auslegung des 208. Briefes und der 268. Predigt des Bischofs von Hippo demonstrierte.

Die Willkürlichkeit der Schlussfolgerungen ist auch in anderen Diskursen des Erzpriesters Liwerij zu merken. So ist er der Meinung, dass das 7. Ökumenische Konzil sich durch „einen außerordentlich wichtigen Umstand“ prägte - und zwar, dass „der letzte der Ökumenischen Konzile sich bei der Lösung der Probleme der Ordnung der Kirchengliederung von Heterodoxen vorwiegend für die oikonomische Vorgehensweise aussprach“. Das könnte „offenbar dadurch, dass die Zeiten sich geändert hatten“ erklärt werden. „Die wichtigsten ‚Häresien‘ im eigentlichen Sinne des Wortes, als eine Verzerrung des Wesens der Dogmen, hatten sich bereits definieren lassen. Sollten sie irgendwann in der Zukunft entstehen, hat die Kirche alle Möglichkeiten, sie als Lehren, die selbst gegen die Grundlagen des Christentums verstoßen, problemlos zu erkennen. Zweifellos betrachtet sie solche häretischen Gemeinschaften als bar der ganze Gnadenfülle“ [44, S. 277]. Jedoch ist es nach der Einsichtnahme in die Akten des 7. Ökumenischen Konzils zu sehen, dass die Prinzipien der Kirchengliederung von Ikonoklasten durch die Konzilsväter sorgfältig geprüft worden und entweder auf den patristischen Aussagen oder auf den historischen Präzedenzen gegründet waren. Damit hatte das 7. Ökumenische Konzil bezüglich der Aufnahmeordnung von Heterodoxen nichts prinzipiell Neues eingeführt. Zweitens lässt es sich auch an der Aussage von Vater Liwerij bezweifeln, dass alle bedeutendsten dogmatischen Irrnisse auf den Ökumenischen Konzilen verurteilt worden waren, so dass die nachfolgenden Häresien ihre geringfügigen Modifikationen seien und jetzt „problemtlos“ erkannt werden könnten. Als Widerlegung dieser Idee könnte das Beispiel von Erzpriester Liwerij selbst dienen, der nämlich glaubt, dass „die typischen Häresien der Zukunft dem Typus Schisma zugezählt werden“ und zu diesem Typus Nestorianismus und Monophysitismus zählen [44, S. 277]. Dabei gehen diese Häresien mit den Verzerrungen eines der wichtigsten Dogmen unseres Glaubens - der Menschwerdung Gottes - einher. Allerdings führt Woronow an einer anderen Stelle als eine der Ideen des „orthodoxen Ökumenismus“ folgenden Gedanken des hl. Erleuchters Philaret (Drosdow) an: „Für Archimandrit Philaret sind lediglich solche häretischen Gemeinschaften selbst des Namens der christlichen Kirche unwürdig, welche „die Mysterien der Dreieinigkeit und der Menschwerdung ableugnen“ [44, S. 283]. Darin ist eine gewisse Ambivalenz der Anschauungen des Erzpriesters Liwerij zu sehen, die den Verdacht erregt, dass auch er selbst manchmal Schwierigkeiten hatte, „Häresien „als Lehren, die gegen Grundlagen des Christentums selbst verstoßen zu erkennen“ [44, S. 277].

Erzpriester Wladislaw Tsypin

Das Thema der Grenzen der Kirche wurde von Erzpriester Wladislaw Tsypin weiter erarbeitet. Er schätzt die von

Patriarchen Sergius (Stragorodski) vorgeschlagene Auslegung des 1. Kanons vom Basilius dem Großen als „tiefsinnig und wahr“ [65, S. 223] und die Gedanken des Erzpriesters Georges Florovsky über das Wesen des Schisma als „nüchtern und fundiert“. Die Kritik der „oikonomischen Auslegungen von Kanones“ aus der Feder dieser beiden Theologen bezeichnet er als „unwiderlegbar“ [65, S. 216-217]. In seinem Artikel "К вопросу о границах Церкви" [„Zur Frage nach den Grenzen der Kirche“] benutzt Vater Wladislaw auch die „umfassende Analyse der Anschauungen des heiligen Kyprians, Optatus von Mileve und des seligen Augustinus über Schismata und Häresien“, die Erzpriester Liwerij Woronow machte [65, S. 223].

Die Diskurse des Patriarchen Sergius in puncto Grenzen der Kirche akzeptiert Vater Wladislaw Tsy-pin. Er ist der Meinung, dass in den Artikeln S. H. Sergius „das Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche“ „sich äußerte“ [65, S. 214]. Mit Florovsky ist Erzpriester Wladislaw in seinen Schlussfolgerungen darüber einig, dass „die Göttliche Gnade auch in der Trennung von der Einen Katholischen Kirche wirkt“, solidarisch“ [65, S. 216-217]. Allerdings glaubt er, dass es in Diskursen über die Unvereinbarkeit von den „kanonischen“ und „charismatischen“ Grenzen der Kirche „kein Schlüssel zur Lösung der Frage gibt [65, S. 218]. Nichtsdestoweniger benutzt er diesen Gedanken Florovskys in einer etwas veränderten Form, worauf wir unten eingehen.

Was die von Erzpriester Liwerij in seinem Artikel "Конфессионализм и экуменизм" [„Konfessionalismus und Ökumenismus“] gemachte Analyse der patristischen Werke betrifft, benutzt Vater Wladislaw seine Ergebnisse wahlweise. Unter anderem unterstützt Erzpriester Wladislaw nicht die Bemühungen Woronows zu beweisen, dass der selige Augustinus die Rettung außerhalb der Kirche für möglich gehalten haben soll. Vater Wladislaw erörtert die allgemeingültigen Ansichten über die Lehre des seligen Augustinus über außerkirchliche Gemeinschaften wie folgt: „Nur nach dem Austritt aus dem Schisma und der Wiedervereinigung mit der Kirche ist es möglich, die Vergebung der Sünden, die im Schisma entstehen, zu erhalten und sich zu retten; aber einer neuen Taufe bedarf derjenige, der aus einer Sekte in die Kirche kam, nicht mehr“ [65, S. 203]. Nichtsdestotrotz versucht Vater Wladislaw, den Gedanken von Erzpriester Liwerij über die Möglichkeit der Rettung für heterodoxe Christen auf einer anderen Weise zu fundieren.

Die dogmatische Stellung von Erzpriester Wladislaw Tsy-pin in puncto „Grenzen der Kirche“ könnte wie folgt dargelegt werden. Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche, die vom Herrn Jesus Christus begründet ist. Sie ist die Eine und die Einzige, und nur durch sie sei die Rettung möglich. Aber es sei nicht so, dass außerhalb ihrer Grenzen direkt eine Ode beginnt, die bar der Gnade ist. Dort gebe es eine gewisse

Zwischenzone, bzw. mit Worten Florovskys, „das mystische Territorium“ [65, S. 217, 218, 219], worauf die göttliche Gnade, die in der Kirche in ihrer ganzen Fülle wirkt, ihre Wirkung beibehalte, auch wenn beschränkt.

Die Gnade wirke vor allem in den Mysterien der Abtrünnigen, aber nur solcher ausgetretenen Gemeinschaften, die nicht nur die Form des jeweiligen Mysteriums, sondern auch die grundlegenden Wahrheiten des Christentums behielten. Die Ausnahme ist das Mysterium der Eucharistie, das nur in der Kirche verrichtet werden kann. Zur Illustration seiner Schlussfolgerungen führt Vater Wladislaw ein Bild von zwei konzentrischen Kreisen an: „Der innere Kreis symbolisiert die Orthodoxe Kirche, also ‚das Teil der zu Rettenden‘, und der Kreis um ihn – jenes ‚mystische‘ Territorium, das heterodoxe Gemeinschaften besitzen“. Aus seinen weiteren Überlegungen wird es klar, dass die genauere Illustration der Autorenideen mindestens drei solcher Kreise bedarf. Zu dem „Teil der zu Rettenden“, also zur unbeschädigten Orthodoxen Kirche, gehören nur diejenigen, die die wahre eucharistische Einheit behalten. Heterodoxe Kirchen, in denen die apostolische Sukzession nicht unterbrochen ist und es deshalb die notwendigen Bedingungen zur heiligen Myronsalbung gibt, die sich aber von den Orthodoxen trennten und die eucharistische Gemeinschaft mit ihnen brachen – das sind die schismatischen Kirchen, deren in die Orthodoxie kommenden Mitglieder durch die dritte Ordnung aufgenommen werden. Und, schließlich, christliche Gemeinschaften, die aus allen Mysterien nur die Taufe haben und deren in die Orthodoxie kommende Mitglieder deswegen nach der zweiten Ordnung, also durch die heilige Myronsalbung, aufgenommen werden, stoßen an die äußere Grenze an, hinter denen Andersgläubige und ausfallende Häretiker sind“ [65, S. 218].

Eigentlich sind diese Sätze eine Modifikation der Gedanken von Vater Georges Florovsky über die kanonischen und die charismatischen Grenzen der Kirche. Der Unterschied besteht nur darin, dass im Konzept von Vater Wladislaw die schwer fassbaren charismatischen Grenzen der Kirche im Sinne Florovsky konkrete Umrisse erhalten und deshalb als „äußere Grenze der Kirche“ definiert werden. „Die äußere Grenze der Kirche, zu der einer Seite, wo die Mysterien verrichtet werden (die, wenn auch verkümmert, dennoch die Gnade spenden und ihre Empfänger heiligen), zur anderen Seite aber die Erde liegt, die noch darauf wartet, vom Licht Christi erleuchtet zu werden, ist kanonisch so genau und stringent als die innere Grenze markiert“ [65, S. 218]. So sind für Erzpriester Wladislaw sowohl die „äußeren“ als auch die „inneren“ Grenzen der Kirche gleich kanonisch sind. Nichtsdestoweniger ist die Genauigkeit und Stringenz dieser Grenzen schwer fassbar angesichts der Mehrdeutigkeit selbst der Kanones, welche die Wege der Aufnahme der Abtrünnigen regeln: „Urteile darüber, dass die kanonischen Grenzen der Kirche mit den charismatischen Grenzen nicht

übereinstimmen, liefern keinen Schlüssel zur Lösung der Frage, denn die Grenzen, die im 95. Kanon und in den ihm vorangehenden Kanones (1. Kanon des heiligen Basilios dem Großen bzw. 7. Kanon des Zweiten Okumenischen Konzils) bestimmt sind, also die kanonischen Grenzen, an sich gar nicht eindeutig sind“ [65, S. 217].

Die Position von Erzpriester Wladislaw in puncto der Grenzen der Kirche kann als Theorie der beschränkten Wirkung der Gnade in den Mysterien und im Leben heterodoxer Christen angenommen werden. Die Mysterien schismatischer Kirche „ernähren einerseits die zu ihnen angehörenden Christen spiritueller, andererseits lassen sie keine Göttliche Gnade in der Fülle, in der sie den Gläubigen in den Mysterien der Orthodoxen Kirche gespendet wird, zu“ [65, S. 220]. Heterodoxen Christen, so Vater Wladislaw, bleibe es möglich, die segensbringende Wirkung in ihrem Leben wahrzunehmen, sowie auch sich auf dem Wege der christlichen Tugenden zu vervollkommen, doch bleiben sie unfähig, die segenspendenden Charismata in ihrer ganzen Fülle wahrzunehmen, die nur orthodoxen Christen zugänglich ist: „Auch in einem Schisma werden dem Christen die Gaben der Göttlichen Gnaden nicht entnommen, aber nur in der Orthodoxie kann die Fülle der Charismata des Heiligen Geistes erlangt werden“ [65, c. 219].

Diese Thesen rufen Fragen auf nach den Grenzen der Fähigkeit heterodoxer Christen, die göttliche Gnade wahrzunehmen, sowie auch selbst nach der Möglichkeit der Rettung in der Heterodoxie. In seiner Antwort auf die erste Frage sagt Erzpriester Wladislaw, dass es im Schisma möglich sei, sich auf dem Wege zur Heiligkeit zu vervollkommen, es sei aber nicht möglich, die Heiligkeit im orthodoxen Sinne dieses Wortes zu erreichen. Seiner Meinung nach, seien die spirituellen Charismata von Menschen, die in der Römisch-katholischen Kirche heiliggesprochen wurden, nicht zu bestreiten: „Es wäre kaum fromm und gerecht, alle möglichen christlichen Tugenden heterodoxer geistlicher Vorkämpfer zu bestreiten, ebenso diese Tugenden als Ergebnis ihrer „natürlichen“ menschlichen Bemühungen oder der Göttlichen Gnade, die unabhängig von kirchlichen Institutionen und sogar außer den Mysterien wirkt, darzustellen. Bernhard von Clairvaux und Franz von Assisi erlangten ihre Tugenden nicht außerhalb der Römisch-Katholischen Kirche, in der sie aufwuchsen, wirkten und mit deren Gaben sie sich spirituell ernährten“ [65, S. 219]. Nichtsdestoweniger „hat die Orthodoxe Kirche nicht mal diese Leuchten des westlichen Christentums als Heilige erkannt. Folglich ist es außerhalb der Orthodoxie unmöglich, die wahre Vergöttlichung zu erreichen, es ist unmöglich, die Gnade des Heiligen Geistes in der Überfülle zu erlangen, wie orthodoxe Heilige dieser Gabe gewürdigt wurden“ [ebenda].

Die Frage nach der Möglichkeit der Rettung verbindet Vater

Wladislaw mit den Schlussfolgerungen, zu denen er in seinen Diskursen über die Vervollkommnung und die Heiligkeit heterodoxer Christen kam. Wenige Christen, die innerhalb der Kirche bleiben, können diese Vollkommenheit erreichen, die wir in orthodoxen Christen sehen. Das bedeutet aber nicht, dass alle Christen, die im irdischen Leben keine Heiligkeit erreicht haben, untergehen. Wir glauben, dass nach der Barmherzigkeit Gottes und nach den Gebeten der Kirche viele von solchen gerettet werden und das ewige Leben erreichen. Da, so Erzpriester Wladislaw, heterodoxe Christen sich den Mitgliedern der Kirche ähneln, die die Fülle der segensreichen Gaben nicht erreicht haben, kann auch die Rettung in der Heterodoxie möglich sein: „Irgendwelche resoluten Urteile über das postmortale Schicksal von Christen, die in der Heterodoxie hingschieden sind, sowie auch von Orthodoxen, welche die Gaben nicht nutzten, mit denen die Kirche sie großzügig beschenkte, würden die Vorwegnahme des Gerichtes Gottes bedeuten“ [65, S. 219-220].

Um solche Schlüsse zu ziehen, musste Vater Wladislaw allerdings nach einer deutlich künstlicheren Auslegung zahlreicher Aussagen der heiligen Väter über die Unmöglichkeit der Rettung im Schisma und in der Häresie suchen: „‘Im Schisma ist es unmöglich, sich zu retten‘ – diese Maxime bedeutet nur, dass (...) es unmöglich sei, außerhalb der Orthodoxie die wahre Vergöttlichung zu erreichen“ [65, S. 219].

Nach der Meinung von Erzpriester Tsy-pin sei das Haupthindernis auf dem Wege der Rettung für Schismatiker nicht die Trennung von der Kirche, sondern ihre beschädigte Lehre: „In der Häresie bzw. im Schisma es ist aber für niemanden möglich, vom Verderb durch die Sünde vollkommen geheilt zu werden, das aber nicht durch die Abspaltung selbst, sondern vor allem wegen der beschädigten Lehre, die eine häretische und sogar eine schismatische Gemeinschaft enthält“ [65, S. 204]. Hier polemisiert Vater Wladislaw mit der Lehre des sel. Augustinus, laut der die Unmöglichkeit der Rettung für Schismatiker eine Folge der ihnen fehlenden Liebe ist, da selbst die Tatsache der Trennung von der Kirche ein deutliches Zeugnis des Verlustes der Liebe bei Schismatikern sei. Vater Wladislaw lehnt auch die Meinung von Erzbischof Hilarion (Troizkij), die der des Seligen Augustinus ähnelt, ab. Seine Eminenz war der Meinung, dass die Möglichkeit der Rettung, so wie auch der Segensreichtum der Mysterien bei Schismatikern allein durch ihre Trennung von dem lebensspendenden Leib der Kirche verloren gegangen sei. Bei der Lösung dieses Problems folgt Erzpriester Wladislaw dem hl. Kyprians von Karthago und versucht damit die Veränderung des Glaubens nicht nur bei Häretikern, sondern auch in schismatischen Gemeinschaften festzulegen. Während aber der hl. Kyprian angenommen hatte, dass Schismatiker den orthodoxen Glauben verlieren, da sie nicht

an die wahre Kirche glauben (z.B., [17, S. 317]), schreibt Erzpriester Wladislaw diese schismatische Verzerrung des orthodoxen Glaubens dem Bereich der Asketik zu: „Auch das Schisma verzerrt, gewissermaßen und immer, entweder die Dogmen, oder zumindest ihre Auslegung, ihr Verständnis und ihre Anwendung auf das spirituelle Leben des Christen“ [65, c. 204]. So bestehe die Veränderung des Glaubens bei Schismatikern in der Verzerrung der christlichen Tugenden, die durch die Liebe verbunden seien. Seltsamerweise bringt dies die Ideen vom Vater Wladislaw auf eine Linie mit den Gedanken des sel. Augustinus.

So wie auch Patriarch Sergius (Stragorodski), versucht Erzpriester Wladislaw Tsybin seine Position in Bezug auf die Grenzen der Kirche mithilfe der kirchlichen Kanones, die die Wege der Kirchengenossenschaft von Heterodoxen regeln, zu fundieren. Er bringt darin seine Überzeugung zum Ausdruck, dass „die Ordnung der Aufnahme von zur Orthodoxie zurückkehrender Mitgliedern dieser oder jener heterodoxen Gemeinschaft das universellste Maß der Entfernung dieser Gemeinschaft von der Katholischen Kirche darstellt“ [65, S. 199].

Seine Hauptidee der allmählichen Herabsetzung der Gnadengabe in den von der Kirche abgesonderten Gemeinschaften zieht Vater Wladislaw vor allem aus dem 1. Kanon des hl. Basilios des Großen: „In seiner Auslegung der Lehre des hl. Kyprians und Firmilians äußert Basilios der Große eine tiefsinnige Idee, die in den uns vorliegenden Werken der Väter nicht zu finden ist, nämlich die Idee vom allmählichem Versiegen des Segens in Gemeinschaften, die sich von der Kirche trennten: „Auch wenn die Apostasie durch ein Schisma begann, ruhte der Segen des Heiligen Geistes nicht mehr auf denjenigen, die sich von der Kirche trennten. Denn die Gnadengabe versiegte, da die legitime Sukzession abgebrochen wurde““ [65, S. 205] [66, S. 616]. Diese Schlussfolgerung kommt ziemlich unerwartet, da die Worte des hl. Erleuchters Basilios „diejenigen, die sich von der Kirche trennten, nicht mehr den Segen des Heiligen Geistes hatten“ nicht auf eine allmähliche, sondern auf direkte und vollkommene Verarmung des Segens hinweisen. So stellt sich heraus, dass „die tiefsinnige Idee“ „vom allmählichem Versiegen des Segens in Gemeinschaften“ nicht nur bei diesen Vätern, sondern auch im angeführten Zitat des hl. Erleuchters Basilios zu finden ist. Deshalb sehen auch die allgemeinen Schlussfolgerungen des Erzpriesters Wladislaw über den Sinn und die Bedeutung der unterschiedlichen Aufnahmeordnungen weniger als bewiesene Sätze sondern vielmehr als apriorische Aussagen aus: „Basilios der Große sonderte die drei Klassen der sich abgespaltenen Gemeinschaften sicherlich weder aus der Oikonomie noch in Hinblick auf den augenblicklichen Nutzen aus, sondern richtete er sich dabei an das Ausmaß ihrer Verzerrung der evangelischen Lehre, denn dieses Ausmaß bestimmt eben das Ausmaß des Versiegens des Segens“ [65, c. 205] [66, S.

617-618]. Auch an einigen anderen Stellen seines Artikels "О границах Церкви" ["Über die Grenzen der Kirche"] stellt Vater Wladislaw seine willkürlichen Auslegung des 1. Kanons als axiomatische an: „Archimandrit Hilarion verbindet irrigerweise die sich in der Kirche gebildete Überzeugung, dass auch schismatische Kirchen nicht bar der Gnade seien, nicht mit der Lehre des hl. Basilios des Großen, sondern mit der aus der Ekklesiologie des sel. Augustinus stammenden Tradition und gerät damit in eine Auseinandersetzung mit diesem westlichen Vater“ [65, S. 212].

Trotz der resoluten Behauptungen betreffs des dogmatischen Sinns der Kanones schlägt Erzpriester Wladislaw keine allgemeinen Prinzipien vor, nach denen eine schismatische bzw. eine häretische Gemeinschaft dieser oder jener Klasse zugezählt werden könnte. In einem Fall äußert er lediglich eine feste Überzeugung, dass „die Ordnung der Aufnahme von zur Orthodoxie zurückkehrender Mitgliedern dieser oder jener heterodoxen Gemeinschaft das universellste Maß der Entfernung dieser Gemeinschaft von der Katholischen Kirche darstellt“ [65, S. 199]. In einem anderen Fall präzisiert der Autor seine Position, indem er seine Überzeugung dahingehend äußert, dass „das Ausmaß des Versiegens des Segens“ in den sich von der Kirche getrennten Gemeinschaften durch „das Ausmaß ihrer Verzerrung der evangelischen Lehre“ zu bestimmen sei [65, c. 205] [66, c. 618]. Vater Wladislaw versucht seine Schlussfolgerungen mit Beispielen aus den kirchlichen Kanones zu illustrieren. Als Grundlage seines Diskurses nimmt er die vom hl. Erleuchter Basilios dem Großen stammende Unterteilung aller Abtrünnigen, die von der Kirche abgewandt haben, in Häretiker, Schismatiker und Mitglieder eigenwilliger Versammlungen. Damit versucht er zu beweisen, dass die Ordnungen ihrer Aufnahme in die Kirche ihrer Verzerrung der dogmatischen Lehre der Kirche entsprechen. Nach diesem Schema sind die in den kirchlichen Kanones erwähnten Abtrünnigen wie folgt eingestuft:

a) **Häretiker** - Eunomianer, Montanisten (Phryger), Sabellianer, Paulianisten, Manichäer, Valentinianer, Markioniter;

b) **Schismatiker** - Arianer, Makedonianer, Novatianer und Sabbatinaner, Tetraditen, Apollinarier;

в) **Mitglieder eigenwilliger Versammlungen** - Nestorianer und Monophysiten [65, S. 204-207].

Es muss gesagt werden, dass Vater Wladislaw fast gar keine theologische Analyse seiner Theorie anbietet, mit Ausnahme von drei kleinen Abschnitten die der Aufnahmeordnung von Arianern, Novatianern, Nestorianern und Monophysiten gewidmet sind.

1) *Arianer*. „Es mag erstaunlich sein, dass die 150 Väter beschließen, nicht nur Makedonianer (Pneumatomacher),

sondern auch sogar Arianer, die deutlich Häretiker waren, ohne Taufe aufzunehmen. Es erklärt sich wahrscheinlich nicht nur damit, dass Arianer die Taufformel nicht verzerrten, sondern auch damit, dass extreme Arianer, die den Sohn blasphemisch als geschaffen und als dem Vater ungleich bezeichnet hatten, um die Zeit des Zweiten Ökumenischen Konzils in die Sekte der Eunomianer entarteten, für welche, im Falle ihres Übertritts in die Orthodoxie, das Konzil die Umtaufe voraussetzte; denn es stellte sie den Heiden gleich, dabei bezeichneten die im 7. Kanon genannten Arianer sich selbst nicht als Arianer. Nach dem Nicänischen Konzil hatten ihre Anführer gesagt: „Wie können wir, die Bischöfe, dem Priester Arius folgen?!“. Damals hatten sie Eusebius von Nikomedia als ihren Lehrer angesehen, und später - Akakios von Caesarea. Akakianer bekannten sich dazu, dass der Sohn dem Vater gleich ist, und bezeichneten ihn sogar als ‚das nichtunterscheidbare Bild des Vaters‘, was wiederum rechtgläubig ist, leugneten aber seine Wesenseinheit mit dem Vater und waren damit dem Urheber der Häresie gleichgestellt“ [65, S. 206].

Allerdings wäre es kaum gerecht, Arianer in der Zeit des Zweiten Ökumenischen Konzils als unschuldige Opfer der terminologischen Verwirrung darzustellen, insbesondere weil sie im 1. Kanon dieses Konzils neben allen anderen Häretikern aufgelistet werden: „... und möge jedwede Häresie anathematisiert werden, nämlich die Häresien von Eunomianern, Anomeanern, Arianern bzw. Eudoxianern, Halbarianer bzw. Pneumatomachen, Sabellianer, Marcellianer, Photinianer und Apollinarianer“ [19, S. 40]. All diese kirchenwidrigen Gruppen unterschieden sich von der Kirche eben durch ihre Theologie. Was die Arianer betrifft, sind sie auch als Eudoxianer bezeichnet, von denen uns folgendes bekannt ist: „Eudoxius besetzte, hintereinander, die bischöflichen Kathedrae von Germanica und Antiochia. Damals bekannte er sich zum Anomeismus, nach dem Konzil von Seleukia (359) wandte sich aber dann dem Homeismus zu, der von Constantius begünstigt wurde und damit als die offizielle Lehre ‚der staatlichen Kirche‘ galt. Ehrlich gesagt war die theologische Entwicklung Eudoxius, die außerdem durch rein opportunistische Motive geprägt war, eher scheinbar als wirklich, denn der Homeismus kennzeichnete sich vor allem durch seine merkantile Obskurität: Wird der Sohn als dem Vater gleich (ὁμοιος) angesehen, könnte es lediglich um die sittliche Gleichheit gehen. Tatsächlich verwarfen Homeaner nicht nur die orthodoxe Lehre über die Wesenseinheit ab, sondern sogar jede Idee über die Wesensähnlichkeit (Homoousie). Deshalb - und zu Recht - sahen katholische Christen Homeaner als Arianer und bezeichneten sie auch häufig so“ [52, S. 191].

2) *Novatianer (der Zeiten des 6. Ökum. Konzils)*. „Novatianer trennten sich von der Kirche noch vor dem Ersten Ökumenischen Konzil. Obwohl es bekannt ist, dass sie nach dem Nicänischen Konzil behaupteten, dass sie ebenso wie

rechtgläubige Nicäer an die wesenseine Dreiheit glauben, ist über ihre Einstellung gegenüber den christologischen Konzilen nichts bekannt. Es ist schwer vorstellbar, dass Novatianer, nachdem sie sich in Sekten zerspalten hatten und zahlenmäßig zurückgegangen waren, auch in diese Epoche, getrennt von der Katholischen Kirche, das christologische Problem mit der gleichen Tiefsinnigkeit und Deutlichkeit der verbalen Formulierungen wie der heilige Kyrill, der heilige Leo und die Väter der Konzile von Ephesos und Chalcedon lösen könnten. Schon hier die Veränderung der Lehre der Novatianer durch ein Zitat von Sokrates Scholastikos bestätigt, welches bezeugt, dass die kanonische Disziplin in Bezug auf die Novatianer mit der Zeit strenger wurde [65, S. 211-212]. Vater Wladislaw versucht entsprechend seiner Theorie zu beweisen, dass Novatianer, die nach dem 95. Kanon der Trullanischen Synode durch die zweite Ordnung (Myronsalbung) aufgenommen wurden, in ihrer Theologie mehr Verzerrungen als die Nestorianer aufwiesen, für welche die dritte Ordnung (Beichte) in Betracht kam.

Nichtsdestoweniger sehen die von ihm angeführten Argumente wenig überzeugend aus, und zwar aus folgenden Gründen. Erstens kann die Änderung der Disziplin der Buße, aufgrund dessen das novatianische Schisma entstanden war, kann nicht als Beweis für dogmatische Änderungen dienen. Zweitens beschloss die Trullanische Synode Novatianer durch dieselbe Ordnung aufzunehmen, durch die sie laut dem 7. Kanon des Zweiten Ökumenischen Konzils aufgenommen worden waren. Dabei erkennt Vater Wladislaw selbst die Gleichheit der Glaubenslehren von Novatianern und Orthodoxen im 4. Jahrhundert an. Und, schließlich hatten Nestorianer und Monophysiten nicht nur keine Bemühungen unternommen, um „das christologische Problem mit der gleichen Tiefsinnigkeit und Deutlichkeit der verbalen Formulierungen zu lösen“, wie es die Orthodoxe Kirche es getan hatte, sondern hatten der orthodoxen Lehre völlig bewusst widerstanden. Das war aber kein Hindernis, sie nicht durch die zweite, sondern durch die dritte Ordnung in die Kirche aufzunehmen. Deshalb haben wir keine Gründe zu glauben, dass Novatianer ihre dogmatische Lehre mehr verzerrt hatten als Nestorianer und Monophysiten.

3) *Nestorianer und Monophysiten*. Nur wenige Zeilen an den unterschiedlichen Stellen seines Artikels widmet Erzpriester Wladislaw der Kirchengenahme von Nestorianern und Monophysiten, von denen buchstäblich folgendes gesagt wird: „So wurden im 5. Kanon der Trullanischen Synode auch die „Mitglieder eigenwilliger Versammlungen“ genannt, auch als „Häretiker““ [65, S. 207]. Außerdem erfahren wir, dass „Nestorianer zwar Häretiker sind, aber sicherlich nicht im dem Sinne des 1. Kanons von Basilius dem Großen, wo als Häretiker Valentinianer (...) und Montanisten genannt werden“ [65, S. 211]. Dazu könnte angemerkt werden, dass es nicht bekannt ist, ob es bei den Montanisten triadologische Irrnisse vorhanden gewesen oder die

Taufformel verändert worden waren. Es ist nicht zufällig, dass auch Dionysios der Große „das nicht bemerkte“ [19, S. 308]. Was aber die montanistische Lehre betrifft, welche sagt, dass aus Montanus der Heilige Geist sprach, gehört sie nicht zur Triadologie, sondern zur Heilsordnung, was den Montanismus mit dem Nestorianismus in eine Linie bringt. Nichtsdestoweniger war der Montanismus, im Vergleich zum Nestorianismus, ursprünglich eher ein Schisma als eine Häresie gewesen.

Unkommentiert lässt Vater Wladislaw auch die Kirchaufnahme von Makedonianern und Apollinariern. Diese Nichterwähnung ist verständlich, da ein Versuch einer theologischen Auslegung dieser Tatsachen notwendigerweise auf Schwierigkeiten stößt, die kaum überwindbar sind. An sich auch das Schema, nach dem Montanisten für Häretiker, Arianer und Pneumatomacher für Schismatiker, und Nestorianer und Monophysiten für Mitglieder eigenwilliger Versammlungen erklärt werden, trägt weniger zur Klärung des Problems bei, sondern scheint es noch mehr zu verschärfen.

Nicht umsonst ist Erzpriester Wladislaw erzwungen anzuerkennen, dass „selbst die kanonischen Grenzen bei weitem nicht eindeutig sind“ [65, S. 217].

Vom theologischen Standpunkt sehen die Schlussfolgerung vom Vater Wladislaw über den partiellen Segensreichtum der heterodoxen Mysterien, die bestimmt werden als solche, „die, wenn auch verkümmert, dennoch die Gnade spenden und ihre Empfänger heiligen“ [65, S. 218] mehr als zweifelhaft aus. Diese Mysterien, so Erzpriester Wladislaw, die „einerseits die zu ihnen angehörenden Christen spirituell ernähren, und andererseits keine Göttliche Gnade in der Fülle, in der sie den Gläubigen in den Mysterien der Orthodoxen Kirche gespendet wird, zulassen“ [65, S. 220].

Die Unangemessenheit derartigen Diskurse in Bezug auf die Mysterien wird durch das von Vater Wladislaw selbst angeführte Beispiel der römisch-katholischen Heiligkeit gut illustriert: „Es wäre kaum fromm und gerecht, alle möglichen christlichen Tugenden heterodoxer geistlicher Vorkämpfer zu bestreiten, ebenso diese Tugenden als Ergebnis ihrer „natürlichen“ menschlichen Bemühungen oder der Göttlichen Gnade, die unabhängig von kirchlichen Institutionen und sogar außer den Mysterien wirkt, darzustellen. Bernhard von Clairvaux und Franz von Assisi erlangten ihre Tugenden nicht außerhalb der Römisch-Katholischen Kirche, in der sie aufwuchsen, wirkten und mit deren Gaben sie sich spirituell ernährten“ [65, S. 219].

Die Selbstentlarvung dieser Aussage besteht darin, dass orthodoxe Forscher die römisch-katholische Heiligkeit seit der Zeit der Abspaltung Roms einstimmig als Zustand der spirituellen Täuschung (*Prelest*) charakterisieren (zu Beispiel - [47], [40], [49] u.a.). Der hl. Erleuchter Ignatios

(Brjantschjanow) schrieb davon wie folgt: „Eine andere Richtung erhielten geistliche Vorkämpfer der Westlichen Kirche und ihre Schriftsteller zum Thema Askese seit der Zeit der Trennung dieser Kirche von der Ostkirche und ihrer Abspaltung in die verderbliche Finsternis der Häresie. Während der hl. Mönch Benedikt und der heilige Papst Gregor der Große mit den asketischen Lehrern des Ostens noch einverstanden waren, unterscheidet sich bereits Bernhard von Clairvaux drastisch von ihnen; die später Hinzugekommenen weichen noch stärker ab. Sie ziehen sich selbst und ihre Leser zu unerreichbaren Höhen, verführen sich selbst und die Anderen. Ihre erhitzten, häufig exaltierten Phantasie ersetzt bei ihnen all das Spirituelle, wovon sie keine Ahnung haben. Diese Phantasien sehen sie als Gnadengabe an“ [10, c. 342, 343]. Auch Mitrophan Lodyschenski war beispielsweise der Meinung, dass die Mystik von Ignatius von Loyola „der Raja-Yoga vergleichbar ist, in der das Vorstellungsvermögen des Gehirns eine große Rolle spielt,“ [47, S. 141]. Wir sehen hier, dass sich die „Heiligkeit“ der römischen Katholiken als eine gemeine dämonische Verführung entpuppt, die mit indischen Jogalehren und Okkultismus verwandt ist.

So sieht der Versuch vom Erzpriester Wladislaw Tsy-pin, die dogmatische Bedeutung der Kirchengeneseordnungen von Schismatikern und Häretikern eher als eine Widerlegung dieser Theorie aus, und zwar durch die vollkommene Methode, sozusagen, „e contrario“.

Ähnlichkeit zwischen der Position von Patriarch Sergius, Erzpriester Georges und ihrer Nachfolger und dieser von Erzbischof Hilarion

Betonen wir das Wichtigste, was die Position von Patriarch Sergius, Erzpriester Georges und ihrer Nachfolger mit der von Erzbischof Hilarion vereint. Die Kirche könnte in ihren Schoß ohne Wiederholung des jeweiligen Mysteriums nur solche Abtrünnigen aufnehmen, bei denen die eigentliche Form des Mysteriums in seinen Hauptpunkten nicht beschädigt ist. Dabei habe die Kirche die Macht, die sich abgespaltenen Gemeinschaften durch diese oder jene Mysterien oder auch gar ohne sie aufzunehmen. In diesem Falle füllen sie die Formen der Mysterien, die außerhalb der Kirche verrichtet werden, mit dem segensbringenden Inhalt:

- nach dem Erzbischof Hilarion – während der Vereinigung eines Heterodoxen mit der Kirche, der sich zur Orthodoxie bekehrt;
- nach Patriarch Sergius, Erzpriester Georges und ihren Nachfolger – während des Spendens des Mysteriums in der sich abgespaltenen Gemeinschaft.

In beiden Fällen könnte die Kirche diese Nachsicht

verweigern und alle durch die Taufe aufnehmen.

Der Unterschied zwischen der auf dieser Weise dargestellten Positionen des Erzbischofs Hilarion und seiner Opponenten in Bezug auf die Grenzen der Kirche sieht geringfügig und eventuell unwesentlich aus, da er sich in diesem Fall nicht auf das Wesen des Problems, sondern lediglich auf den zeitlichen Rahmen bezieht. In beiden Fällen wird die Orthodoxe Kirche als die einzige wahre Kirche Christi erklärt, die die Fülle des göttlichen Segens und der Gnade aufbewahre. Nichtsdestoweniger zeigt die obige Analyse der Ansichten des Patriarchen Sergius (Stragorodski), der Erzpriester Georges Florovsky, Liwerij Woronow und Wladislaw Tsy-pin, dass die Entwicklung der Theorie der dogmatischen Auslegung der Kanones, die die Kirchenaufnahme von Häretikern und Schismatikern regeln, zu den ekklesiologischen Schlüssen führt, die sich von den Anschauungen des Erzbischofs Hilarion und anderer Verfechter der „oikonomischen“ Auslegung der Kanones führt. Deshalb scheint es notwendig zu sein, eine ausführlichere vergleichende Analyse der beiden Theorien durchzuführen, die im Schlussteil dieses Artikels dargestellt wird.

Quellen und Literatur

Quellen

1. Афанасий Великий, свт. На ариан слово второе// Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. - М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. - Т. 2. - С. 260-369.
2. Афанасий Великий, свт. К Серапиону, еп. Тмуйскому, послание 1// Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. - М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. - Т. 3. - С. 3-49
3. Григорий Богослов, свт. Слово 40, на святое Крещение// Григорий Богослов, свт. Собрание творений в 2-х томах. - Репринт. - Б.м.: Св.- Троицкая Сергиева Лавра, 1994. - Т. 1. - С. 544-575.
4. Григорий Богослов, свт. Слово 42, прощальное, произнесенное во время прибытия в Константинополь ста пятидесяти епископов// Григорий Богослов, свт. Собрание творений в 2-х томах. - Репринт. - Б.м.: Св.- Троицкая Сергиева Лавра, 1994. - Т. 1. - С. 586-602.
5. Григорий Богослов, свт. Послание 3, к пресвитеру Кледонию против Аполлинария - первое// Григорий Богослов, свт. Собрание творений в 2-х томах. - Репринт. -

- Б.м.: Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. - Т. 2. - С. 8-13.
6. Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. - Киев: Пролог, 2003. - 381 с
7. Деяния Вселенских Соборов. Т. 7: Собор Никейский 2-ой, Вселенский Седьмой. - Казань: Центральная Типография, 1909. - 332 (V) с.
8. Доклад председателя Синодальной Богословской Комиссии РПЦ митр. Минского и Слуцкого Филарета// Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви: Москва, 13-16 августа 2000г. - Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2001. - С. 49-87.
9. Игнатий Богоносец, св. Послание к Ефесянам// Ранние отцы Церкви: Антология. - Брюссель: Жизнь с Богом, 1998. - С. 101-110.
10. Игнатий (Брянчанинов), свт. Письмо № 219. Об истинности и согласии учения отцов Восточной Церкви со Священным Писанием и о ложном направлении подвижников Западной Церкви и их творений// Игнатий Брянчанинов, свт., еп. Кавказский и Черноморский. Собрание сочинений, т. 7: Избранные письма/ Сост. игум. Марк (Лозинский). - М.: Благовест, 2001. - С. 341-345.
11. Иларион (Троицкий), архиеп. Очерки из истории догмата о Церкви. - М.: Паломник, 1997. - 579 с.
12. Иларион (Троицкий), архим. Единство Церкви и Всемирная конференция христианства// Иларион (Троицкий), архим. Христианства нет без Церкви. -М.: Православная беседа, 1992. - С. 54-105, 139-141.
13. Иларион, архиеп. Верейский, сщмч. Единство идеала Христова// Иларион, архиеп. Верейский, сщмч. Без Церкви нет спасения - М.; СПб: Сретенский монастырь; Знамение, 2000. - С. 211-263.
14. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Послание к Ефесянам// Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 т. - Репринт. - М.: Православное братство "Радонеж". - Т. 11, кн. 1. - 2004. - С. 5-218.
15. Иоанн Мосх. Луг духовный. - Репринт. - [Б. м.]: Изд-во Владимирской епархии, 2002. - 288 с.
16. Киприан Карфагенский, сщмч. 57. Письмо к Януарию и прочим епископам нумидийским о крещении еретиков// Киприан Карфагенский, сщмч. Таинство единства Церкви: Сб. писем. - М.: Изд-во Сретенского мон-ря, 2008. - С. 269-272.
17. Киприан Карфагенский, сщмч. 62. Письмо к Магну о

крещении новациан и о получивших крещение в болезни// Киприан Карфагенский, сщмч. Таинство единства Церкви: Сб. писем/ Сост. свящ. Александра Гумерова. – М.: Изд-во Сретенского мон-ря, 2008. – С. 311-326.

18. Кирилл, архиеп. Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. – М. Синодальная б-ка, 1991. – 366 с.

19. Книга правил. – Репринт. – СПб.: Вира и др., 1996. – 408 с.

20. Николай Кавасила, св. Семь слов о жизни во Христе// Николай Кавасила, св. Богословские труды. – М.: Изд-во храма св. мц. Татианы, 2002. – С. 10-122.

21. Октоих: гласы 5-8. – М.: Моск. Патриархия, 1981. – 672 с.

22. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям// Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви: Москва, 13-16 августа 2000г. – Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2001. – С. 149-170.

23. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, еп. Далматинского – Истрийского. В 2т. – М.: Отчий дом, 2001. – Т. 1. – 652 с.

24. Правила Св. Поместных Соборов с толкованиями: В 2 ч. – Тутаев: Правосл. Братство свв. князей Бориса и Глеба, 2001. – Ч. 2. – 886 с.

25. Симеон Новый Богослов, прп. Творения: в 3т. – Репринт. – Б.м.: Св. - Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – т. 1: слова 1-52. – 490 с.

26. Тертуллиан. О крещении// Тертуллиан, Квинт Септимий Флоррент. Избранные сочинения/ Сост. и общ. ред. А.А. Столярова. – Прогресс, 1994. – С. 93-105.

27. Тертуллиан. О покаянии// Тертуллиан, Квинт Септимий Флоррент. Избранные сочинения/ Сост. и общ. ред. А.А. Столярова. – Прогресс, 1994. – С. 307-319.

28. Феофан Затворник, свт. Толкование Послания св. Апостола Павла к Римлянам. Репринт. – [М.]: Моск. Сретенский мон-рь и др., 1996. – 974 с.

29. Филарет (Дроздов), митр. Московский и Коломенский. Разговоры между испытующим и уверенным о православии восточной греко-российской церкви (1815)// Филарет (Дроздов), митр. Московский и Коломенский. Творения. – [М.]: Отчий дом, 1994. – С. 395-460.

Quellen in fremden Sprachen

30. [Augustine of Hippo](#) , saint. Letter 93// New advent: [сайт]. 2009. - англ. - URL: <http://www.newadvent.org/fathers/1102093.htm> (дата обращения 12.11.09).
31. [Augustine of Hippo](#) , saint. Letter 208// New advent: [сайт]. 2009. - англ. - URL: <http://www.newadvent.org/fathers/1102208.htm> (дата обращения 12.11.09).
32. [Augustine of Hippo](#) , saint. [On Baptism, Against the Donatists](#) . Book I// New advent: [сайт].2009. - англ. - URL: <http://www.newadvent.org/fathers/14081.htm> (дата обращения 12.11.09).
33. [Augustine of Hippo](#) , saint. [On Baptism, Against the Donatists](#) . Book III// New advent: [сайт].2009. - англ. - URL: <http://www.newadvent.org/fathers/14083.htm> (дата обращения 12.11.09).
34. Augustinus Hipponensis. Retractationum// Sant'Agostino: Augustinus Hipponensis: [сайт]. 2009. - лат. - URL: <http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm> (дата обращения 12.11.09).
35. Augustinus Hipponensis. Sermo 268. In die Pentecostes// Sant'Agostino: Augustinus Hipponensis: [сайт]. 2009. - лат. - URL: http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_379_testo.htm (дата обращения 12.11.09).
36. Augustin. [Sermon CCLXVIII. Pour le jour de la Pentecôte. II. Unité de L'Eglise](#) . - франц. - URL: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/pt/da5.htm> (дата обращения 12.11.09).
37. San'Agostino. Discorso 268. Pentecoste// Sant'Agostino: Augustinus Hipponensis: [сайт]. 2009. - итал. - http://www.augustinus.it/italiano/discorsi/discorso_379_testo.htm (дата обращения 12.11.09).

Literatur

38. Афанасьев, Николай, протопр. Вступление в Церковь. - М.: Паломник, Центр по изучению религий, 1993. - 206 с.
39. Афанасьев, Николай, протопр. Прием в Церковь из схизматических и еретических обществ // Православие и экуменизм: Документы и материалы, 1902 - 1998. - М.: Изд-во МФТИ, 1999. - С. 192-220.
40. Бекорюков, Алексей, диакон. Франциск Ассизский и католическая святость. - [М.]: Изд. Сретенского мон-ря, 2001. - 64 с.
41. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви: [в 4 т.]. - Репринт. - М.: Изд. отд. Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального мон-ря, 1994. - Т. 2:

- История Церкви в период до Константина Великого. - 474 с.
42. Владимир (Сабодан), архиеп. Дмитровский, проф., ректор МДАиС. Экклезиология в русском богословии в связи с экуменическим движением. - Магистерская диссертация. - Загорск, машинопись, 1979. - 489 с.
43. Воробьев, Владимир, прот. Покаяние, исповедь, духовное руководство// Весна покаяния: Беседы перед исповедью. - М.: Даниловский благовестник, 2006. - С. 47-124.
44. Воронов, Ливерий, прот. Конфессионализм и экуменизм. Отношение Православия к инославиям// Православие и экуменизм: Документы и материалы, 1902 - 1998. - М.: Изд-во МФТИ, 1999. - С. 261-288.
45. Епифаний Феодоропулос, архим. Две крайности: Экуменизм и зилотство: статьи и письма. - М.: Изд. Дом "Святая гора", 2006. - 440 с.
46. Катанский А.Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно. - Репринт. - М.: Паломник, 2003. - 423 с.
47. Лодыженский М.В. Свет незримый. - Фотокопическое переизд. 1971 г. со 2 издания 2 тома "Мистическая Трилогия", Петроград, 1915 г. - [Б.м.]: IXΘΥΣ, [б. г.]. - 299 с.
48. Лосский В.Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице// Лосский В. Богословие и боговидение: Сб. статей/ Общ. Ред. В. Пислякова.- М.: Изд-во Св. - Владимирского Братства, 2000. - С. 347-376.
49. Макарий (Петанов), иерод. Правда о Фатиме: Духовная ткань фатимских явлений. - СПб.: Царское дело, 2001. - 127 с.
50. Мейендорф, Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. - 2-е изд., испр. и доп. - Клин: Фонд Христианская жизнь, 2001. - 448 с.
51. Паисий Святогорец. Слова, т. IV: Семейная жизнь. - М., Салоники: Мон-рь св. ап. Иоанна Богослова, Изд. Дом "Святая гора", 2004. - 328 с.
52. Петр (Л' Юилье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов. - М.: Изд. Сретенского мон-ря, 2005. - 538 с.
53. Сергей (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. - Репринт. - М.: Просветитель и др., 1991. - 264 с.
54. Сергей (Страгородский), архим. Разбор инославных

учений об оправдании: III. Отношение отечественной науки к инославному богословию// Богословский вестник, 1895. - Т. 3. - № 8. - С. 141-156 (2-я пагин.) (Окончание).

55. Сергей (Страгородский), патриарх. Есть ли у Христа наместник в Церкви // Сергей (Страгородский), патриарх. Отношение православного человека к своей Церкви и инославии: Сб. статей. - М.: Изд. прихода храма св. прав. Иоанна Русского, изд-во Моск. Патриархии, 2001. - С. 89-97.

56. Сергей (Страгородский), патриарх. Значение апостольского преемства в инославии// Сергей (Страгородский), патриарх. Отношение православного человека к своей Церкви и инославии: Сб. статей. - М.: Изд. прихода храма св. прав. Иоанна Русского, изд-во Моск. Патриархии, 2001. - С. 60-88.

57. Сергей (Страгородский), патриарх. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам// Сергей (Страгородский), патриарх. Отношение православного человека к своей Церкви и инославии: Сб. статей. - М.: Изд. прихода храма св. прав. Иоанна Русского, изд-во Моск. Патриархии, 2001. - С. 29-59.

58. Сидоров А. Свт. Феодит Филадельфийский: его эпоха и его учение о Церкви (На материале "Двух слов против арсенидов")// Альфа и Омега: Ученые записки Общества для распространения Св. Писания в России. - М.: 1998. - № 3 (17). - С. 80 - 112.

59. Флоровский Г.В. Кафоличность Церкви// Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. - М.: Пробел, 2000. - С. 141-158.

60. Флоровский Г.В. Проблематика христианского воссоединения// Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. - М.: Пробел, 2000. - С. 171-185.

61. Флоровский Г.В. Церковь: ее природа и задачи// Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. - М.: Пробел, 2000. - С. 186-200.

62. Флоровский, Георгий, прот. Христианин в Церкви: Запись доклада на летнем съезде РСХД// Флоровский, Георгий, прот. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. - СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. - С. 758-767.

63. Флоровский, Георгий, прот. Христос и Его Церковь (Приложение)// Лосский В. Богословие и боговидение: Сб. статей/ Общ. Ред. В. Пислякова.- М.: Изд-во Св. - Владимирского Братства, 2000. - С. 600 - 615.

64. Флоровский, Георгий, свящ. О границах Церкви// Православие и экуменизм: Документы и материалы, 1902 - 1998. - М.: Изд-во МФТИ, 1999. - С. 177-188.

65. Цыпин, Владислав, свящ. К вопросу о границах Церкви// Богословские труды: Юбилейный сб.: МДА: 300 лет (1685-1985). - М.: Изд. Моск. Патриархии, 1986. - С. 193-225.

66. Цыпин, Владислав, прот. Курс церковного права. - Клин: Круглый стол по религиозному образованию в РПЦ, Фонд "Христианская жизнь", 2002. - 704 с.

[Dogmatische Theologie](#), [Kirchenrecht](#), [Geschichte der Sekten und Kirchenspaltungen](#), [Ekklesiologie](#)

Schlüsselwörter:

[Границы Церкви](#)

Siehe auch:

[Vergleichende Analyse der Lehren des hl. Neomärtyrers Bischof Hilarion und der russischen Theologen des 20. Jahrhunderts über die Grenzen der Kirche](#)

[Teil 1: Erzbischof Hilarion](#)

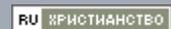
[Vergleichende Analyse der Lehren des heiligen Neomärtyrers Bischof Hilarion und der russischen Theologen des 20. Jahrhunderts über die Grenzen der Kirche. Teil 3](#)

Портал [Богослов.Ru](#)

АНО "ЦИТ МДА".

Смотрите канал портала на [YouTube!](#)

 SpyLOG

 RU ХРИСТИАНСТВО

Все права защищены 2007-2013. Свидетельство о регистрации СМИ Эл № ФС77-46659 от 22.09.2011

При копировании материалов с сайта ссылка обязательна в формате:

Источник: [Портал Богослов.Ru](http://bogoslov.ru/).

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов публикаций.

Редакция открыта к сотрудничеству и готова обсудить предложения.