

ΘΕΟΛΟΓΙΑ

ΤΡΙΜΗΝΟΝ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΤΟΜΟΣ ΕΓ'

ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ - ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ 1992

ΤΕΥΧΟΣ Δ'

SCHWERPUNKTE DER ORTHODOXEN SAKRAMENTENLEHRE IN ÖKUMENISCHER HINSICHT

V o n

EVANGELOS D. THEODOROU

Emer. Professor der Universität zu ATHEN

Die phänomenologische Betrachtung der Schwerpunkte der Orthodoxen Mysterien—oder Sakramentenlehre vom ökumenischen Standpunkt aus ist sehr ausgedehnt und vielfältig. Deshalb werde ich mich in meinem Referat* *darauf beschränken, nur auf einige Punkte hinzuweisen, die ein Verhältnis mit der Theologie und der liturgischen Praxis einiger Sakramente haben und für den heutigen ökumenischen Dialog im besonderen wichtig sind:*

1. Alle christlichen Konfessionen haben Sakramente und erkennen ihre Bedeutung an. Einige Lehrunterschiede, die zwischen den Kirchen hinsichtlich der liturgischen Sakramentenpraxis und der Sakramententheologie bestehen, haben ihren Grund im Prozess der Kirchenspaltung. Während des ersten christlichen Jahrtausend hatte die eine Kirche einen Pluralismus der Formen des sakramentalen Lebens. «Nach der Kirchenspaltung betont die eine Konfession aus diesen reichhaltigen Formen mehr die eine und vernachlässigt andere; und in einer anderen Konfession geschieht es umgekehrt. Daraus ergeben sich Unterschiede, die vor der Kirchenspaltung friedlich unter einem Dach beieinander sein konnten, nun aber die Kirchen trennen»¹. Darüber hinaus hatte die

* Referat, gehalten am 20. September 1992 im Ökumenischen Seminar, veranstaltet von dem Evangelischen Theologischen Seminar der Universität Regensburg in Zusammenarbeit mit den Theologischen Fakultäten der Universitäten Athen und München (im Kloster der Verklärung Jesu Christi – Nafpaktos).

1. Joh. Feiner und L. Vischer, *Neues Glaubensbuch*, S. 571.

Kirchenspaltung als Konsequenz, dass die Unterschiede, die einige Punkte der Sakramententheologie und des Sakramentenkults betreffen, tiefer und schärfer wurden und dass neue konfessionelle Gegensätze dazu hervorgingen und erscheinen.

Mysterien (Sakramente) sind die Heilszeichen, die zum Sichtbarmachen geistlicher Wirklichkeiten eingesetzt sind und gemäss dem Willen Christi im Vollzug des Zeichens diese auch bewirken, folglich Gegenwartsweisen des im Christus erschlossenen Heils sind. Die Sakramente sind von Christus unmittelbar oder mittelbar eingesetzt, in der Kirche tradiert und bestehen in der liturgischen Praxis aus einem geschaffenen Element und einem epikletischen Wort.

2. Die Ostkirche benutzt für jedes Sakrament das Wort *μυστήριον* (Mysterium), weil es als Zeichen eines Geheimnisses, einer geheimen, mystischen göttlichen Wirklichkeit und rettenden Tätigkeit dient.

Die terminologische Differenz zwischen Ost und West, die aus der Übersetzung des griechischen Begriffs «mysterion» durch das lateinische «sacramentum» sowie der sich daraus ergebenden unterschiedlichen Interpretation im griechischen und lateinischen Kulturraum folgte, veranlasste Hans-Urs von Balthasar zu betonen, dass «Orient und Okzident von einem unterschiedlichen geistesgeschichtlichen Hintergrund her dachten»². H.-U. von Balthasar schreibt: «Der Osten ist johanneisch, er ist die Kirche des Schauens. Der Westen ist synoptisch-paulinisch, er ist die Kirche des Hörens»³.

Trotzdem wird es heute bewusst, dass in der Theologie aller Kirchen und Konfessionen immer mehr bekräftigt wird, dass Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes das Zentrum der Kirche als Wort und Sakrament Gottes in der Geschichte ist. In einem allgemeinen Sinn bezieht sich der Begriff «Sakrament» auf Gottes Heilshandeln durch besondere kirchliche, kultische Handlungen, welche die rettende Gegenwart Christi durch die heiligende Gegenwart des Heiligen Geistes aktualisieren⁴.

2. R. Hotz, *Sakramente – Im Wechselspiel zwischen Ost und West*, S. 48.

3. H.-U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, S. 439ff.

4. «Towards Koinonia in faith, life and witness» – Draft of a working document (Dublin, Ireland, April 1992) für die «Fifth World Conference on Faith and Order» (Santiago de Compostela, Spain, 3.–14, August 1993), hrsg. von der «Commission on Faith and Order» (World Council of Churches), Geneva 1992, S 18: «...the term sacrament refers to God's salvific action through particular ecclesial actions which

3. Oft sagt man, dass die Sakramentenlehre morphologisch von der neuplatonischen Philosophie beeinflusst ist, weil nach dem Neuplatonismus alle irdischen Dinge eine genuine Bezeichnungs- und Verweisfunktion haben. Inhaltlich sind die Sakramente soteriologische Applikationen der Inkarnation des ewigen Logos; sie haben mit der transzedenten göttlichen Realität und mit einer konkreten Heilsdimension zu tun.

Im Denkhorizont der griechisch-orthodoxen Kirche, die Sensibilität für Mystik und Spiritualität hat, ist es selbstverständlich, dass etwas in der ontologischen Gestalt des Symbols real-präsent sein kann. «Das Symbol ist nicht bloss ein Zeichen, das an Stelle einer nicht gegenwärtig-existenten Realität steht, sondern ihre mystische Gegenwart. Im Symbol erfahren wir die Vergegenwärtigung dessen, was sinnlich oder auch gedanklich-kategorial nicht erfasst werden kann»⁵.

Jedes Mysterium bedeutet Vermittlung einer gnadenhaften Teilhabe am göttlichen Erlösungswerk, dessen Aktualisierung in der Welt die Kirche mit ihren heiligenden Handlungen anstrebt. Dementsprechend werden gerade hier die neuplatonische Mystik und die Ideenlehre Platons überwunden. «Der platonische Unterschied zwischen Idee und sinnlicher Wirklichkeit, zwischen Urbild und Abbild lebt zwar in der griechischen Patristik und Theologie fort, doch in einer neuen Dimension, in der die statische Ideenlehre Platons durch eine geschichtl.-dynamische Realitätsvorstellung abgelöst wird, denn die Relation Urbild-Abbild erfolgt in einem neuen Daseinshorizont. In der Auffassung der griech. Kirchenväter bedeutet das Symbol nicht die Schattenprojektion der Realität, sondern die Vergegenwärtigung der Realität, die in ihrer mystischen Daseinsweise im Symbol für den Menschen wahrnehmbar und erfahrbar wird»⁶.

4. Der lebendige Sakramentskult ist nicht als die zeremonielle oder rubrizistische Aussenseite der betreffenden liturgischen Handlungen zu verstehen, sondern als der weit über die Rubriken hinausgehende und in den allgemeinen Rahmen der Heilsökonomie hineingestellte Inbegriff des ganzen Mysteriums der Kirche, indem sowohl Gott (der Vater) durch Christus (den Sohn) im Heiligen Geiste die Kirche

actualize the saving presence of Christ through the sanctifying presence of the Holy Spirit».

5. A. Kallis, *Sakramente...*, in: *Ökumene – Lexikon*, S. 1064.

6. *Ibid.*, S. 1065.

heiligt und das Werk unserer Erlösung weiterführt, als auch die Kirche im Heiligen Geiste durch Christus, ihr Haupt, Gott (dem Vater) ihre doxologische und eucharistische Verehrung (mit Lobgebet und Danksagung) darbringt⁷.

In dem liturgischen Leben wird das Christumysterium in dem dynamischen Rahmen der liturgischen Zeit⁸ und der liturgischen Anamnese⁹ hic et nunc verwirklicht und erlebt. In den heutigen ökumenischen Diskussionen hat man biblische und patristische Forschungen herangezogen, um die Bedeutung dieser zwei biblischen Begriffe gründlicher zu untersuchen. Die Anamnese ist nicht vom Gedanken der Epiklese zu trennen. Die Sakramente bezeichnen die Heiligung, die Gott den Mitgliedern der Kirche schenkt, und den Kult, den die Gläubigen Gott zuteil werden lassen.

Jede sakramentale Handlung ist der privilegierte Ort der Begegnung zwischen Gott und dem Menschen; sie ist ein Dialog zwischen der Heilstat Gottes und der von der Kirche im Gottesdienst darauf gegebenen bewussten, freiwilligen Antwort; sie ist ein Liebestausch, der sich von unten nach oben und von oben nach unten vollzieht; sie ist ein heiliges Spiel von Gottes Liebe und menschlicher Gegenliebe; sie ist der Doppelaspekt einer absteigenden und einer aufsteigenden Linie, die die Tatsache veranschaulicht, dass Gott zum Menschen herabsteigt und der Mensch zu Gott emporsteigt¹⁰.

7. Vgl. Ev. Theodorou, *Theologie und Liturgie*, S. 8, wo reiche Literatur erwähnt wird.

8. *Ibid.*, S. 15–16, wo wir notieren: «Durch die Liturgie erleben wir die sog. «liturgische» oder «verdichtete Zeit» («temps cultique», «temps concentré») in klassischer Weise. Nach diesem Begriff hört die Zeit im Kultus auf, in der Form der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu bestehen, und verwandelt sich in ein mystisches Erlebnis, wobei Ewiges, Vergangenes, Künftiges und selbst die Eschata in mystischer Weise als überzeitliche Gegenwart erscheinen und erlebt werden... Diese Tatsache erklärt, warum in den Texten der orthodoxen Liturgie unabhängig das Wort *σήμερον* (heute) und Situationsausdrücke in der Zeitform des Präsens auftreten». Vgl. Ev. Theodorou, *Le Christ dans le cycle des fêtes de l'Église orthodoxe*, in: *Le Christ dans la Liturgie*, hrsg. von A. M. Triacca und A. Pistoia, Rom 1981, S. 245ff.

9. Das liturgische «Gedächtnis» (die «Ἀνάμνησις») ist nicht bloße Erwähnung, sondern wahre Begehung der göttlichen Taten. «Anamnesis meint dabei nicht nur die subjektive Vergegenwärtigung im erinnerten Bewusstsein der Feiernden, sondern die objektive Vergegenwärtigung, das In-sein des Erinnerten im kultischen Werk und Wort» (R. Betz, *Eucharistie*, in: *Sakramentum Mundi*, Bd 2, Freiburg–Basel–Wien 1968, S. 1229).

10. Vgl. O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, S. 79. Dam. Papan-dreou, *Ueberlegungen nach Uppsala 1968. Zur Katholizität der Kirche*, in: *Stimmen der Orthodoxie. Zu Grundfragen des H. Vatikanums*, Hrsg. von D.

5. Die epikletischen liturgischen Handlungen wirken nicht nur «ex opere operato», d.h. aus der liturgischen Handlung an sich als Heilungsvermittlung, sondern auch «ex opere operantis», d.h. aus der kultischen Handlung als einer Handlung der Mitglieder der Kirche. Beide Aspekte werden in jedem liturgischen Zeichen gleichzeitig ausgedrückt, bald mehr der eine, bald mehr der andere. Hier könnten wir hinzufügen, dass diese zwei lateinischen Ausdrücke aus orthodoxer Perspektive vollauf unzutreffend werden, wenn der Ausdruck «ex opere operato» auf bloss sieben Mysterien (Sakramente) beschränkt wird, indem den übrigen liturgischen Handlungen nur eine Wirksamkeit «ex opere operantis» zuerkannt wird. In der orthodoxen Tradition weisen sämtliche liturgische Handlungen eine epikletische, deprekative und doxologische Struktur auf, so dass nicht einsichtig ist, weshalb die einen von ihnen «ex opere operato», die anderen aber «ex opere operantis» wirken sollen¹¹. In jedem Fall ist für jeden Gläubigen die Wirksamkeit der Sakramente nicht unabhängig vom Glauben des Empfängers wie ein Mechanismus. Der Glaube und das Leben aus dem Glauben haben grosse Bedeutung für die erlösende und heiligende Wirkung der Sakramente.

6. Was die Zahl der Sakramente betrifft, verharret die orthodoxe Schuldogmatik in der Siebenzahl, die die griechischen Theologen auf dem Konzil zu Lyon (1274) annahmen. Diese Siebenzahl «hatte sich erst kurz vorher in der lateinischen Scholastik durchgesetzt. Von da an bürgerte sich diese Zählung nicht nur in den meisten getrennten östlichen Kirchen, sondern auch in der Orthodoxen Theologie ziemlich rasch ein, so dass nur noch gelegentliche Schwankungen auftreten»¹². In den «symbolischen» Schriften des 17. Jahrhunderts wird die Siebenzahl der Sakramente gelehrt, in der Confessio des Dositheos wird sogar jede andere Sakramentszählung als «Auswuchs häretischer Torheit» gebrandmarkt¹³.

Im ersten Jahrtausend stand die Zahl der Sakramente in der Ostkirche nicht fest. (Pseudo) Dionysios Areopagita und Theodoros Stoudites zählen sechs Mysterien: Taufe, Myronweihe,

Papandreou, Wien – Freiburg – Basel 1969, S. 389. Ev. Theodorou, a.a.O., S. 8–9.

11. R. Hotz, a.a.O., S. 243. Ev. Theodorou, a.a.O., S. 10.

12. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, S. 240.

13. Ibid. 141.

Eucharistie, Ordination, Mönchsweihe, Beerdigungsritus¹⁴. Johannes Damaskenos zählt nur zwei, die Taufe samt der Myronsalbung und die Eucharistie¹⁵. Später lässt der Mönch Job (13. Jh.) Krankensalbung und Busse in einem Sakrament zusammenfassen und betrachtet die Mönchsweihe als selbständiges Mysterium¹⁶. Der Metropolit Joasaph von Ephesos (15. Jh.) rechnet zu den sieben Mysterien noch Kirchenweihe, Mönchsweihe und den Beerdigungsritus hinzu¹⁷. Es ist auch bekannt, dass die grosse Wasserweihe (ὁ μέγας ἁγιασμὸς τοῦ ὕδατος) am Fest der Theophanie (Θεοφάνεια) alle echte Merkmale des Mysteriums (Sakraments) hat¹⁸.

7. In dem Entwurf des Arbeitspapiers, das von der «Kommission für Glaube und Kirchenverfassung» (Commission on Faith and Order) des Weltkirchenrates erarbeitet wurde, um es als Grundlage der Diskussionen in der «Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung» in Santiago de Compostela (Spanien) im August 1993 zu benutzen, ist das folgende betont: «Ungeachtet der zunehmenden Konvergenz (in dem interkirchlichen Dialog) verbleiben im Zusammenhang mit Taufe und Abendmahl einige Fragen. Hinsichtlich der Taufe betreffen diese Fragen nicht nur unterschiedliche Verständnisse der Taufe und ihres sakramentalen Charakters, sondern auch differierende Auffassungen des Glaubens, des Wirkens des Heiligen Geistes und der Mitgliedschaft in der Kirche...

»Wir empfinden auch sehr schmerzlich den begrenzten Charakter unserer eucharistischen Einheit. Während in einigen Bereichen (z. B. zwischen Anglikanern und Lutheranern) eucharistische Gemeinschaft zunehmend praktiziert wird, verbleiben in anderen (z. B. bei der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen) sehr ernsthafte Hindernisse auf dem Weg zur vollen eucharistischen Gemeinschaft. Diese Hindernisse haben ihren Grund in der festen Überzeugung..., dass die eucharistische Gemeinschaft der letztgültige Ausdruck voller Übereinstimmung und Gemeinschaft im Glauben und Leben ist...

14. Dionysios Areopagita, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱεραρχία* I, 1 καὶ 5· II, 1 καὶ 3, in: Migne P.G. 3, 372–425. Theodoros Stouditis, *Epistolae*, Buch II, Nr. 165, in: Migne P.G. 89,165.

15. Johannes Damascenus, *Περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* IV,9,13 in: Migne P.G. 94,1117ff, 1136ff.

16. Kodex 64 Supplem. graeci Palis, fol. 239, in: R. Trempelas, *Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Bd 3, S. 62.

17. M. Jugie, *Theologia dogmatica...*, III, S. 17ff., 20. Fr. Heiler, a.a.O.

18. Ev. Theodorou, *Μαθήματα Λειτουργικῆς*, Bd 1, S. 48–52.

»Es wird von allen anerkannt, dass wir im Herrenmahl den Tod und die Auferstehung des in unserer Mitte gegenwärtigen Christus feiern, mit Christus vereint sind, Gott für die Schöpfung, Erlösung und Heiligung Dank sagen, für die Gabe des Heiligen Geistes beten, Vergebung der Sünden empfangen, den Heiligen Geist anrufen, als versöhnte und versöhnende Gemeinschaft zusammengeführt werden und dieses Mahl in der Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde feiern. In letzterer Zeit besteht auch eine grössere Konvergenz unter den Kirchen hinsichtlich des Opfercharakters der Eucharistie, obschon Meinungsverschiedenheiten verbleiben. Diese betreffen hauptsächlich die Frage, wie das Opfer Jesu Christi auf Golgatha im Eucharistiegeschehen aktualisiert wird (vgl. Joh 6,22–63)»¹⁹.

8. Die eucharistische Ekklesiologie von N. Afanassieff²⁰ darf nicht verabsolutiert werden. Die Kirche ist ein Mysterium. Und dieses Mysterium ist das Objekt der Ekklesiologie. Selbstverständlich ist die Kirche wesentlich eucharistisch. Aber wir müssen die übrigen theologischen Aspekte innerhalb der orthodoxen Theologie und Liturgie

19. «*Towards Koinonia in faith, life and witness*», S. 19: «In spite of the growing convergence, some questions remain regarding baptism and the Lord's Supper. As regards baptism, these questions concern not only different understandings of baptism and its sacramental nature, but also different conceptions of faith, the action of the Holy Spirit and membership of the Church.

»We also know great pain caused by the limited character of our eucharistic unity. While in some areas (e.g. between Anglicans and Lutherans) eucharistic sharing is growing, in other areas (e.g. the Roman Catholic and the Orthodox churches) there are still very serious obstacles in the way to full eucharistic communion. These obstacles have their basis in the firmly held conviction, that eucharistic communion is the ultimate expression of full agreement and communion in faith and life...

»It is acknowledged by all that in the Lord's Supper we celebrate the death and resurrection of Christ present in our midst, we are united to Christ, we offer thanksgiving to God for creation, redemption and sanctification, we pray for the gift of the Holy Spirit, we receive forgiveness of sins, invoke the Holy Spirit, are brought together as a reconciled and reconciling community and celebrate this meal in the expectation of a new heaven and a new earth. There has also been of late more convergence among the churches concerning the sacrificial character of the eucharist, although disagreement still remains. This disagreement centres principally on the question of how the sacrifice of Jesus Christ on Calvary is actualized in the eucharistic act (see John 6:22–23)».

20. «Für Afanassieff ist im Gegensatz zu S. Boulgakov nicht die Kirche das All-Mysterium, in welchem alle übrigen Mysteria enthalten sind, sondern die Eucharistie»: R. Hotz, a.a.O., S. 47.

mitberücksichtigen und eine vermittelnde und ausgleichende Stellung einnehmen. Die liturgische Ekklesiologie schliesst in sich auch eine trinitarische Sicht der Kirche ein, wobei es neben dem christologischen auch den pneumatologischen Aspekt der Kirche gibt²¹. Hier könnten wir hinzufügen, dass wir die Pneumatologie und epikletische Struktur des orthodoxen Gottesdienstes besonders betonen müssen.

9. Die Anrufung des Hl. Geistes, die schon erwähnte Epiklese, ist das Gebet, das der Priester «in Gemeinschaft mit dem Volke Gottes im Zentrum jeder sakramentalen Handlung ausspricht, um vom Vater die Sendung seines Geistes auf die benutzte Materie und auf alle Gläubigen zu erbitten. Das Wort Epiklese ist so zum terminus technicus des Herabrufens des Hl. Geistes geworden²².

Die Epiklese ist ein Wesensbestandteil jeder «heiligen Handlung». Pneumatologie und Christologie stehen in einer sich gegenseitig unterordnenden Wechselbeziehung. Die Sakramente und kirchlichen Handlungen haben keinen christomonistischen oder filioquistischen Charakter²³. Sie haben ihre Epiklese und vollziehen sich durch die Herabkunft des Hl. Geistes. P. Evdokimov schrieb dazu: «Das Heilsmysterium ist christologisch, aber nicht panchristisch»²⁴.

In diesem Zusammenhang betont der Schweizer Jesuit Robert Hotz: «Es mag sein, dass die Häresie der Pneumatomachen (Makedonianer), welche im 4. Jahrhundert mit ihrer Leugnung der Gottheit des Hl. Geistes die Kirche des Ostens beschäftigte, diese dazu anregte, das Wirken des Hl. Geistes besonders herauszuheben. Die westliche Kirche dagegen, welche sich nie einer solchen Herausforderung ausgesetzt sah, hat bis in die jüngste Zeit hinein die Heilig-Geist-Theologie eher als ein Stiefkind behandelt und dafür die Christologie um so mehr entfaltet. Und dies wirkte sich eben nicht bloss in einer — viele Jahrhunderte dauernden — ungenügenden Wertschätzung der Epiklese aus, es beeinflusste auch das hierarchische Amtsverständnis und nicht zuletzt die westliche Sakramententheologie überhaupt»²⁵.

21. Für die «pneumatologische Christologie» als Voraussetzung der Ekklesiologie, siehe N.A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, S. 64ff.

22. J. Tyciak, *Theologische Denkstile im Morgenland und Abendland*, in: E.v. Ivánka, J. Tyciak und P. Wiertz, a.a.O., S. 303.

23. R. Hotz, a.a.O., S. 241ff., 298ff.

24. P. Evdokimov, *L' Orthodoxie*, S. 147. Vgl. P. Evdokimov, *L' Esprit dans la tradition orthodoxe*, Paris, 1969, S. 98.

25. R. Hotz, a.a.O., S. 265.

Diese Worte von Robert Hotz rechtfertigen, dass wir die Tatsache begrüßen müssen, dass sich seit dem Zweiten Vatikanum die Waagschale der neuen liturgischen Reformen im Abendland zugunsten der Epiklese geneigt hat. «Abgesehen davon, dass die Sakramente wieder deutlicher auf die Eucharistie als Zentrum ausgerichtet wurden, und ungeachtet dessen, dass man in den neuen Messkanones II, III und IV wie auch in den überarbeiteten Ritualien der Firmung und der Krankensalbung die epikletische Struktur durchaus zur Geltung brachte, erhält auch die entsprechende sakramentale Formel ein neues Gesicht»²⁶.

10. Die *Initiatio Christiana* umfasst in der Orthodoxen Kirche den Empfang aller drei Initiationssakramente, Taufe, Firmung und Eucharistie. Diese drei bilden in der Ostkirche bis heute eine Einheit.

Der orthodoxe Osten blieb der altkirchlichen Praxis der Immersionstaufe treu²⁷. Nach der Bekleidung der Täuflinge folgt sofort das «Mysterium der heiligen Myronsalbung», das Sakrament der Firmung. Das Myron ist feinstes Olivenöl, das mit vielen aromatischen Stoffen vermischt wird, die die Mannigfaltigkeit der Gaben des Hl. Geistes und den Wohlgeruch seiner Heiligkeit symbolisieren. Die mit dem Myron Gesalbten werden, wie es im Gebet der Myron-Weihe heißt, «in das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk Gottes aufgenommen». So ist das «Mysterium der heiligen Myronsalbung» im byzantinischen Ritus unmittelbar mit der Taufe verbunden. Im Osten fuhr man fort, Taufe und Firmung unmittelbar hintereinander zu spenden, wie jung oder alt die Kandidaten auch sein mochten. Im Gegensatz dazu wurden im Westen Taufe und Firmung voneinander getrennt.

Was den Spender der Firmung betrifft, so galt im byzantinischen Ritus das Prinzip des Hieronymus, der fragt: «*Quid facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat?*»²⁸. Im Gegensatz zur lateinischen Kirche, in der von Anfang an die Firmung den Bischöfen vorbehalten war, erhielten im byzantinischen Ritus auch die Priester die Befugnis, die Firmung zu spenden.

26. Ibid, S. 300. Vgl. Emm. Simandirakis, *Ἡ παρά τοῖς Ρωμαιοκαθολικοῖς τελεσιουργία τῶν Μυστηρίων τοῦ Βαπτίσματος, τοῦ Χρίσματος καί τῆς Θ. Εὐχαριστίας μετὰ τὴν Β' Σύνοδον τοῦ Βατικανοῦ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, Athen 1979.

27. V. Thalhofer-L. Eisenhofer, *Handbuch der Katholischen Liturgik*, Bd II, Freiburg 1912, S. 300.

28. Migne P.L. 22,1194.

Die Orthodoxe Kirche ist auch dem alten Brauch treu geblieben, den Neugetauften unmittelbar nach ihrer Taufe und Firmung die Eucharistie zu reichen, mindestens grundsätzlich. In der Praxis schiebt man die Kommunion bisweilen einige Tage hinaus. Die Eucharistie vollendet die Eingliederung in den Herrn, die in Taufe und Firmung grundgelegt wurden.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß der Empfang der drei Initiationssakramente im Osten eine Einheit darstellt und daß diese Einheit nicht durch Auflösung in drei selbständige sakramentale Feiern zerstört wird. In der lateinischen Kirche bleibt diese Einheit nur bei der Initiation der Erwachsenen gewahrt, bei der «die Firmung unmittelbar nach der Taufe gespendet wird. Darauf folgt die Messe, bei der der Neugetaufte teilnehmen und kommunizieren soll». Aber die Christen des Ostens haben nicht nur bei der Initiation der Erwachsenen, sondern auch bei der Eingliederung der kleinen Kinder in die Kirche im allgemeinen die Einheit der Initiation bis auf unsere Tage treu bewahrt. «Bei ihnen», so betont R. Béraudy, «hat jeder Priester, der die Taufe spendet, die Vollmacht zu firmen, und die Eucharistie wird sogar den Neugeborenen... gereicht»²⁹. Man kann darin besonders die Eigenheiten des orthodoxen Initiationsritus erkennen. Es ist deshalb vom orthodoxen Standpunkt aus begrüßenswert, daß die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils den Vorschlag macht: «Der Firmritus soll überarbeitet werden, auch in dem Sinne, daß der innere Zusammenhang dieses Sakramentes mit der gesamten christlichen Initiation besser aufleuchte»³⁰.

Wie Joseph Andreas Jungmann in seinem Kommentar zu dieser Konzilskonstitution schreibt, sollte bei diesem Artikel «die frühchristliche Abfolge der Initiationssakramente Taufe–Firmung–Eucharistie, die sich in der Osternacht von selbst ergab und die im Orient aufgrund der Priesterfirmung sich erhalten konnte», wieder stärker unterstrichen werden³¹.

Es ist kein Zweifel, dass die schon verwirklichte Überarbeitung des abendländischen Firmritus im Sinne des Vorschlags des Zweiten

29. R. Béraudy, *Die Christliche Initiation*, in: A.G. Martimort (Hrsg.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Bd II, Freiburg – Basel – Wien 1965, S. 91.

30. Art. 71: Das Zweite Vatikanische Konzil, 1. Teil, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 1966, S. 69.

31. A. J. Jungmann, *Constitutio de sacra liturgia*: Einleitung und Kommentar, Art. 71, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 1 Teil, S. 68.

Vatikanischen Konzils eine bedeutende Frucht der Ökumenischen Bewegung ist. Eine andere Frucht ist die Tatsache, dass die Römisch-Katholische Kirche heute bei der Firmung die ostkirchliche sakramentale Formel benutzt: Σφραγίς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου (Siegel der Gabe des heiligen Geistes)³².

11. Was die Ordination oder das Weihesakrament betrifft, kann die orthodoxe Tradition die ökumenische Tendenz verstärken, die Dreistufung Bischof-Presbyter-Diakon als die Verfassungsform mit der grössten historischen und ökumenischen Dignität zur Übernahme durch alle Kirchen empfehlen. Trotzdem ist es charakteristisch, dass die ökumenische Diskussionen über die Frage des ordinierten Amtes einen Brennpunkt der Auseinandersetzung darstellen. In dem erwähnten Entwurf des Arbeitspapiers der «Kommission für Glaube und Kirchenverfassung» ist diese schwierige und traurige Situation der kirchlichen Ökumene mit den folgenden Bemerkungen betont worden: «Obgleich wir hinsichtlich der Einsetzung, Ordination, Funktionen und Ausübung des ordinierten Amtes im Kontext aller Dienste in der Kirche eine bedeutende Konvergenz erreicht haben..., verbleiben Schwierigkeiten in unserem Verständnis des ordinierten Amtes. Diese betreffen die Frage, ob und in welcher Weise die Ordination als sakramental betrachtet werden kann; den Vorsitz bei der Eucharistiefeier; die Ordination von Frauen und die bischöfliche Sukzession. Unter den Kirchen besteht allgemeine Übereinstimmung darüber, dass «es Christus (ist), der zu dem Mahl einlädt und ihm vorsteht» (BEM, E 29). Unterschiedliche Meinungen zeigen sich jedoch, wenn wir zu bestimmen suchen, wer die Eucharistiefeier leiten kann. Die meisten Kirchen behalten diese Funktion den Ordinierten vor. Andere stimmen generell diesem Grundsatz zu, meinen jedoch, dass unter besonderen Umständen und Bedingungen eine nicht ordinierte Person eine Abendmahlsfeier leiten kann, da ja Christus der Gastgeber ist. Andere wiederum können ohne weiteres die Funktion des Vorsitzes auch denjenigen zuweisen, die nicht ordinierte Amtsträger sind»³³.

32. Papst Paul VI, *Divinae consortium naturae*, in: Acta Apostolicae Sedis, LXIII (1971) S. 662ff... P. Nordhues - H. Petri, *Die Gabe Gottes*, Paderborn 1974, S. 205-206. Emm. Simandirakis, a.a.O., S. 159-160.

33. «Towards Koinonia in faith, life and witness», S. 20-21: «Although we have reached significant convergence regarding the institution, ordination, functions and exercise of ordained ministry in the context of all ministry in the Church (BEM, M

Diese betrüblichen Feststellungen und —vom orthodoxen Standpunkt aus unannehmbare— synkretistische Tendenzen und Ausdrücke, die die grossen Kirchen und einige kleine Konfessionen auf derselben Ebene einebnen, nivellieren und auf gleiche Höhe bringen, zeigen einige Punkte der Pathologie sowohl der Kirchenspaltung als auch der Ökumenischen Bewegung im Rahmen des Weltkirchenrates.

12. In einigen Kreisen der christlichen Ökumene ist viel das Problem des Verhältnisses zwischen Amt und Charisma diskutiert worden. Die byzantinischen liturgischen Texte mit ihrem pneumatologischen und epikletischen Charakter sehen das Amt und das Charisma nicht getrennt und antagonistisch. Sie bestätigen, dass die Kirche «auf dem Fundament der Apostel und Propheten» ruht (Eph. 2,20).

Der Gang der Kirche auf der horizontalen Linie durch die Geschichte muss als Koordinate verstanden werden, die zusammen mit der vertikal-charismatischen Linie den Standort und die Wirklichkeit der Kirche bestimmt.

Die Funktionen des kirchlichen Amtes bewirken bei den Gläubigen die Disposition für die gnadenhafte Wirklichkeit des Heiligen Geistes. Diese Funktionen sind eine sakramentale Verleiblichung des göttlichen Gnadenwirkens selbst, das aus der Höhe kommt. Das geistliche Amt selbst ist Darstellung der charismatischsten aller Wirklichkeiten, nämlich Christi, der durch seinen Heiligen Geist in der Kirche anwesend ist. Charakteristisch hat der griechische Theologe Symeon von Thessaloniki folgendes geschrieben:

«Wenn er (der Bischof während der Weihe zum Diakonat) «zum Diakon» sagt, so überträgt der Weihende das Charisma, und der Geweihte empfängt das Diakonat sofort durch das Wort des Hierarchen. Denn dieses ist wirksam durch den heiligen und göttlichen

34–38), there are still difficulties in our understanding of ordained ministry. These difficulties concern the question whether, and in which way, ordination can be considered to be sacramental; presidency at the eucharistic celebration; the ordination of women; and episcopal succession.

»There is general agreement among the churches that «it is Christ who invites to the meal and who presides at it» (BEM, E 29). Disagreement sets in, however, when we seek to determine who can lead the eucharistic celebration. Most churches reserve this function to an ordained minister. Others agree with this principle in general, but suggest that, under special circumstances and conditions, a nonordained person may act as presiding minister, since Christ is the host. Still others are happy to extend the role of presidency to those who are not ordained ministers».

Geist, weil er (der Bischof) nicht als Mensch spricht, sondern als Hierarch mit der Gnade. Er bringt Gnade hervor, und die Gnade wirkt, weil das Wort Gottes wirksam ist und weil ein und derselbe Heilige Geist alles bewirkt» («Ἄμα δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ χάρισμα δίδονται... «Εἰς διάκονον» δὲ εἰπὼν (ὁ ἐπίσκοπος) καὶ τὸ χάρισμα δίδωσιν. Καὶ ὁ χειροτονούμενος τὴν διακονίαν ἔλαβε τῷ λόγῳ τοῦ Ἱεράρχου εὐθύς· ἐνεργῆς γάρ ἐστι τῷ παναγίῳ καὶ θείῳ Πνεύματι· ὅτι καὶ οὐκ αὐτὸς οἶα ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς Ἱεράρχης λέγει μετὰ τῆς χάριτος· καὶ τὴν χάριν ἐπεκαλέσατο· καὶ ἡ χάρις ἐνεργεῖ, ὅτι καὶ ἐνεργῆς ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ· καὶ ὅτι πάντα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα»³⁴).

13. Der orthodoxe Weiheritus unterstreicht die Bedeutung der lokalen Teilkirche, die nicht nur Teil eines Ganzen ist, sondern in ihrem Bereich, als eucharistische Gemeinschaft, die ganze Kirche darstellt. Alle Lokalkirchen identifizieren sich im Leib Christi, den jede manifestiert. Das Verhältnis von Universalkirche, Territorial- und Ortskirchen ist nicht ein Additives- sondern ein Ineinandersein. Es ist nicht eine Über- und Unterordnung, sondern zugleich Gemeinschaft, ein Füreinander und Miteinander.

Der orthodoxe Text des Weiheritus betont, dass die Bischöfe kraft der auf den Ursprung zurückreichenden Nachfolge Ableger apostolischer Pflanzung besitzen. Sie sind an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten. Die von dem Hohenpriester Jesus Christus gesandten Apostel übertrugen ihren Helfern durch Handauflegung die geistliche Gabe, die in der Bischofsweihe auf uns übergekommen ist.

Das Bischofskollegium ist die Nachfolgeinstanz des Apostelkollegiums. Jeder einzelne Bischof ist soweit Nachfolger der Aposteln, sofern er dem Kollegium angehört. Die Kollegialität der Bischöfe liegt vor allem in der von Mitkonsekratoren vollzogenen Bischofsweihe begründet. Das Konzil von Nicaea hatte endgültig vorgeschrieben, dass zumindest drei Bischöfe das Weihokollegium bilden müssten.

An dem Dienst des Bischofs nehmen die ihm helfenden Priester und Diakone teil, die selbst wiederum kollegial um den Bischof in das eine Amt einbezogen werden und selbst wiederum in der Linie der vom Neuen Testament bezeugten Dienste stehen, die die Apostel entlasteten.

Die kontroverstheologische Erörterung hat sich vor allem auf die

34. Symeon von Thessaloniki, *Περὶ τῶν ἱερῶν χειροτονιῶν*, Migne P.G. 155,377.

Frage der seit den Aposteln ununterbrochenen Kette der Handauflegungen konzentriert.

Die byzantinischen liturgischen Texte zeigen die Merkmale der Apostolischen Sukzession des Amtes, d.h. die Fortsetzung des apostolischen Dienstes durch das Amt, die Weitergabe der apostolischen Lehre bei der Berufung in das Amt, die Folge der Handauflegungen bei der Ordination und speziell die Folge bischöflicher Handauflegungen.

Die apostolische Sukzession ist ein wirksames Zeichen der Kontinuität, der Katholizität und der Einheit der Kirche. Denn nur die *Ecclesia apostolica* ist die *una sancta catholica*. Im Rahmen der Apostolischen Sukzession bedeutet das Wort *διαδοχή* sowohl Überlieferung als auch Nachfolge. Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist die Gestalt der Nachfolge³⁵.

14. Ein Spezifikum der Orthodoxen Kirche ist, dass es in dem byzantinischen Weiheritus auch die Ordination der Diakonin- oder Diakonisse gibt. Wir müssen diese Tatsache besonders unterstreichen, weil das umstrittene Problem der Ordination und des Priestertums der Frau so viel heute in der christlichen Ökumene diskutiert wird. Bei dieser Diskussion werden verschiedene Aspekte berücksichtigt, wie z.B. die Reduzierung der Vielfalt geistlicher Ämter in der Kirchengeschichte; die Erforschung früher Schriften der apostolischen und patristischen Zeit; eine ernsthafte theologische Diskussion über zugrundeliegende theologische Fragen wie beispielsweise Gottes Selbstoffenbarung in Schöpfung, Geschichte und in der Inkarnation; die Erschaffung der Männer und der Frauen nach Gottes Bild; das Amt im Verhältnis zum Priestertum Christi und zum allgemeinen Priestertum des ganzen Volkes; die Lehre über das Herrschaftsrecht des Mannes mit seinem «Haupt»-Sein; die jüdische Vorstellung von der Unreinheit der Frau; das Redeverbot, nach dem «die Frauen in den Versammlungen schweigen sollen» (1 Kor 14,34); die Frau-Eva als Verführerin; die Tatsache, dass die Apostel Männer waren und dass die Theotokos Maria kein Priester war; die Tatsache, dass der Priester handelt «in persona Christi», der ein Mann und nicht eine Frau war; die jahrhundertealte soziale Unterschätzung oder Diskriminierung der Frau u.s.w.³⁶.

35. Ev. Theodorou, *Das Priestertum nach dem Zeugnis der byzantinischen liturgischen Texte*, S. 19 und in «Ökumenische Rundschau», Juli 1986, S. 280.

36. Vgl. Ev. Theodorou, *Die Tradition der Orthodoxen Kirche in Bezug auf die Frauenordination...*, S. 31–47, wo reiche Literatur erwähnt ist.

Charakteristisch ist das panorthodoxe Appel in Rhodos (1988) zur Wiederherstellung des altkirchlichen und byzantinischen Standes der Diakonissen. Die Erneuerung der Ordination der Diakonisse könnte als Brücke eine vermittelnde Rolle in der christlichen Ökumene übernehmen.

Die Weihe der Diakonisse wurde analog zur Weihe des Diakons vollzogen. Meine Dissertation «Die Cheirotonie oder Cheirothesie der Diakonissen» zeigt, dass die Ordination der Diakonissen nicht der Weihe der niederen Kleriker (des Sängers, des Vorlesers und des Subdiakons) gleicht. Die niederen Weihen finden ausserhalb des heiligen Altarraumes und von der eucharistischen Liturgie getrennt statt. Nur ein Gebet kennzeichnet diese niederen «Cheirothesien». Es fehlt auch die Formel «Die göttliche Gnade...». Die «Cheirotonia» (Ordination) der Diakonissen besitzt absolute Gleichheit mit den Cheirotonien der höheren Kleriker (des Diakons, des Presbyters und des Bischofs). Deshalb findet diese Ordination im heiligen Altarraum und vor dem heiligen Altar während der eucharistischen Liturgie und sogar nach der heiligen Anaphora, d.h. in einem ausserordentlich heiligen Augenblick, statt. Die Cheirotonie der Diakonissen konnte stattfinden nicht nur «bei voller Proskomidie», d.h. bei ordentlicher Messe, sondern auch bei der Messe der «vorgeweihten Gaben» (Προηγιασμένη), nach dem Absetzen der hl. Gaben — nach dem «Grossen Einzug» — auf dem Altar.

Der benutzte Anruf «Die göttliche Gnade», die beiden vom Bischof gesagten konsekratorischen Gebete, sind Kennzeichen nur der byz. Weihe der höheren Kleriker (Bischof, Presbyter, Diakon). Dieser Anruf ist niemals in den Cheirothesien der niederen Kleriker, nicht einmal in der Cheirothesie des Subdiakons, zu hören.

Der Codex Justinianus ordnet die Diakonissen in den Klerus ein und erwähnt sie in der Gesetzgebung, die den Titel trägt: «De episcopis et clericis». Die 6. Justinianische Novelle, die über die «*ἱερωσύνη*» (sacerdotium) der Diakonissen spricht, trägt den Titel «Wie man die Bischöfe, Presbyter und Diakone, männliche und weibliche, zu ordinieren habe» (περὶ τοῦ πῶς δεῖ χειροτονεῖσθαι τοὺς ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους ἄρρενας καὶ θηλείας). Die 3. Justinianische Novelle bestimmt, dass in der Kirche der Heiligen Sophia in Konstantinopel 60 Priester, 100 Diakone, 40 Diakonissen zu dienen haben (διακόνους δὲ ἄρρενας ἑκατὸν καὶ τεσσαράκοντα δὲ θηλείας).

Die eventuelle Wiederbelebung der griechisch-orthodoxen Ordination der Diakonissen in der Orthodoxie und in den anderen Kirchen könnte Erfahrung und neue pastorale Aspekte schaffen.

15. In orthodoxer Hinsicht begrüßen wir die Erneuerung des ständigen Diakonats im Westen. Innerhalb der östlichen Kirche war das ständige Diakonats als eigener kirchlicher Stand wohl gerade deshalb voll erhalten geblieben weil dem Diakon im Altarraum innerhalb der Liturgie und in der Gemeinde die ganz spezifische Aufgabe zukommt, eine Art «Brücke» zwischen den Gläubigen und den Priestern (bzw. Bischöfen) zu sein und nicht «die unglückliche Figur eines Quasi-Laien oder eines Quasi-Priesters» darzustellen.

Über die vermittelnde Funktion, die der Diakon soziologisch und psychologisch zwischen Klerus und Laien spielen könnte (obwohl er zum Klerus gehört) und über dessen Bedeutung für Ökumene und Mission muss der Ökumenismus eine Theologie des Diakonates entwickeln.

Auf jeden Fall müssen wir betonen, dass keine diakonische Aufgabe in den streng konsekratorischen Bereich des «sacerdotiums» im eigentlichen Sinn hineinreicht und keine Aufgabe so beschaffen ist, dass sie in Zukunft als exklusiv dem Diakon vorbehalten bezeichnet werden müsste. Deshalb können wir vom orthodoxen Standpunkt aus die folgenden diakonischen Funktionen nicht akzeptieren, über die Artikel 29 der «Dogmatischen Konstitution über die Kirche» («*Constitutio Dogmatica de Ecclesia*») des II. Vatikanischen Konzils folgendes aussagt: «Sache des Diakons ist es,... feierlich die Taufe zu spenden (*solemniter baptismum administrare*),... der Eheschliessung im Namen der Kirche zu assistieren und sie zu segnen (*matrimonio Ecclesiae nomine adistere et benedicere*), die Wegzehrung den Sterbenden zu überbringen (*Viaticum moribundis deferre*),... Sakramentalien zu spenden (*Sakramentalia ministrare*) und den Beerdigungsritus zu leiten (*ritui funeris ac sepulturae praeesse*)»³⁷.

16. Abschliessend betonen wir, dass erstens das diakonische Element in dem ordinierten Amt, zweitens die eucharistische und doxologische Benutzung der Gaben der materiellen und sichtbaren Kreatur, drittens die materielle, biologische und soziale Richtungserstreckung der Sakramente (z.B. der Ehe und der Krankenölung) und viertens die ganze Orientierung der Wirksamkeit des sakramentalen Lebens sowohl «*ex opere operato*» als auch «*ex opere operantis*» — alle diese Elemente und Perspektiven der ostkirchlichen Spiritualität

37. *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, Art. 29, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, 1. Teil, S. 256–257.

verbinden die vertikale mit der horizontalen Dimension, die *vita contemplativa* und die *vita activa*. Das sakramentale Leben führt nicht zu einem schicksalhaften und erdfremden Quietismus, zu einer einseitigen kultischen Haltung und weltfremden Passivität. Der Sakramentskult bejaht und fördert die positive Einstellung gegenüber der Natur der ökologischen Umgebung, der materiellen und technischen Zivilisation, der sozialen Lebens- und Kulturwerte. Deshalb sind die Mönche selbst gleichzeitig weltverneinend und weltbejahend, gemeinschaftsverneinend und gemeinschaftsbejahend, unsozial und sozial.

In der sakramentalen Atmosphäre wächst der Geist der echten *Caritas* oder *Diakonie*. Die «*causa efficiens*» und die «*causa finalis*» der sakramentalen Handlung ist der ganzheitliche Menschendienst. Ohne das sakramentale Element gehen die Werke der Liebe ihres geistlichen Inhalts verloren und entarten in eine soziale Arbeit. Die sakramentale Spiritualität kann zur Orientierung, Profilierung, Qualifizierung und Motivierung der *Caritas*, der *Diakonie*, des ganzen sozialen Lebens beitragen, damit die Träger des caritativen, diakonischen und sozialen Lebens uneigennützig Dienstbereitschaft haben, freudige und heroische Hingabe, Aufrichtigkeit, Güte und Milde, Demut und Geborgenheit, Begeisterung, Lebenswärme, Spontaneität, Selbstkritik, Reue, Busse, Erweckung, Neuorientierung und Erneuerung. Im Garten der sozialen und kulturellen Tätigkeit stammen die Samenkörner aller Blumen vom Himmel. Sie können nur dann vollkommen gedeihen, wenn sie — innerhalb der Atmosphäre des Sakramentskultes — vom Himmel genährt werden.

Benutzte Literatur: N. Afanassieff, *Sacraments et Sacramentaux*, in: — La Pensée Orthodoxe 8(1951).

Chr. Androutsos, *Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athen 1907, ²1956. — J. Auer, *Die Sakramente der Kirche*, 1972, H.-U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedler 1961. — E. Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg 1957. — B. Bobrinskoy, *Ἀγιαστικαὶ Πράξεις*, in: *Θρησκευτικὴ καὶ Ἡθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, Bd 1, Athen 1962, 238–242. — S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1935. — O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg ⁴1960. — I.-H. Dalmass, *Die Sakramente: Theologie und Liturgie*, in: E. v. Ivánka, J. Tyciak und P. Wiertz (Hrsg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düssel-

dorf 1971, 415–443. — K.I. Dyonouniotis, *Τὰ Μυστήρια τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἐξ ἐπόψεως δογματικῆς*, Athen 1913.— P. Evdokimov, *L' Orthodoxye*, Neuchatel–Paris 1959.— Joh. Feiner und L. Vischer, *Neues Glaubensbuch – Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg–Basel–Wien ⁸1973.— Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937.— Robert Hotz, *Sakramente – Im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich – Köln – Gutersloh 1979.— M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium* HI: *Expositio de sacramentis seu mysteriis*, Paris 1930.— A. Kallis, *Sakramente (Mysteria) (Orth. Sicht)*, in: H. Krüger, W. Löser und W. Müller–Römheld (Hrsg.), *Ökumene–Lexikon*, Frankfurt am Main 1983, 1063–1068.— Joh. Karmiris, *Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche*, in: Pan. Bratsiotis (Hrsg.), *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, 1. Teil, Stuttgart 1959, 15–120.— Chr. Konstantinidis – E. Chr. Suttner, *Die Sakramente der Kirche in orthodoxer und katholischer Sicht*, Wien 1977.— Ev. Theodorou, *Die byzantinische Eucharistiefeyer*, Regensburg 1970.— Ev. Theodorou, *Die Entwicklung des Initiationsritus in der byzantinischen Kirche*, Regensburg 1971.— Ev. Theodorou, *Bussvollzug und Beichtpraxis in der byzantinischen Kirche*, Regensburg 1972.— Ev. Theodorou, *Die Einheit der Initiationsmysterien in der Orthodoxen Kirche*, Zürich–Freiburg 1972.— Ev. Theodorou, *Μαθήματα Λειτουργικῆς*, Bd 1, Athen 1975. Ev. Theodorou, *Les dimensions horizontale et verticale de la spiritualité liturgique orthodoxe*, Roma 1983.— Ev. Theodorou, *Theologie und Liturgie*, Athen 1984.— Ev. Theodorou, *Τὸ ζήτημα τοῦ ἀριθμοῦ τῶν μυστηρίων ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, Ἀθήναι, 1986.— Ev. Theodorou, *Das Priestertum nach dem Zeugnis der byzantinischen liturgischen Texte*, Athen 1986 und in: «Ökumenische Rundschau», 35. Jahrgang, Heft 3, Frankfurt, Juli 1986, 267–280.— Ev. Theodorou, *Die Tradition der Orthodoxen Kirche in Bezug auf die Frauenordination*, in: El. Gössman und D. Bader (Hrsg.), *Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen*, München – Zürich 1987, 26–49.— P. Trempelas, *Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Bd 3, Athen 1961.