

Die eucharistische Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs

Ioannis Pheidas*

I. Theologische Vorgeschichte

Die eucharistische Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs ist nicht ohne Voraussetzungen. Er hat die Gedanken und Arbeiten anderer Theologen vor und neben ihm zur Voraussetzung, auf welche er sich stützt oder von denen er sich abhebt. Die ekklesiologisch-eucharistischen Ideen russischer Theologen wie Chomjakov, Florovskij, Bulgakov u.a. haben Afanas'evs Gedankengang entscheidend beeinflusst und geprägt. Es gibt direkte Verbindungslinie zwischen der eucharistischen Ekklesiologie Afanas'evs und der russischen Theologie und Spiritualität des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.

So trifft man in einem Artikel des Erzpriesters S. Cetverikov mit dem Thema „Die Eucharistie als Mittelpunkt des christlichen Lebens“¹ die ersten Komponenten der Ekklesiologie Afanas'evs. Die Eucharistie erscheint hier als das Lebenszentrum und das Selbstbewußtsein der Kirche, da sie die Erneuerung des Kreuzopfers ist, des Gipfels der Liebe Gottes zu den Menschen². Vor allem steht Afanas'ev mit vielen anderen russischen Theologen in der Emigration unter dem großen Einfluß von Aleksej Stepanovic Chomijakov (1804-1860), den berühmtesten russischen Lientheologen des 19. Jahrhunderts. Chomjakov betont in Bezug auf die Eucharistie, daß die innere, unsichtbare Liebe und Einheit

* Ο Ἰωάννης Φειδᾶς εἶναι δρ. Θεολογίας τοῦ Ἐθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν καὶ Διευθυντῆς Δευτεροβάθμιας Ἐκπαίδευσης.

1. S. Cetverikov, „Die Eucharistie als Mittelpunkt des christlichen Lebens“ (russisch), *Put'* 22 (1930) 3-23.

2. Ebd., 18.

der Gläubigen sichtbar im gemeinschaftlichen Leben, im Bekennen des gemeinsamen Glaubens, in den Sakramenten und Riten – vor allem in der Eucharistie sich äußert³.

Es besteht innigster Zusammenhang zwischen Sakramente, Eucharistie und Kirche. Wichtig ist ihm fast ausschließlich die Eucharistie als Sakrament und ihre Abhängigkeit von Glauben und von der Gesamtkirche. Aus diesem Gedanken Chomjakovs hat Afanas'ev bedient.⁴ Ähnliches ist auch in Bezug auf die Katholizität festzuhalten. Afanas'ev greift auf Chomjakovs qualitativ- intensives Verständnis der Katholizität (sobornost)⁵ auf und so kann er ihr in der eucharistiefeiernenden Gemeinde einen konkreten Ort anweisen. Anstatt der Gesamtkirche ist die Einzelgemeinde, statt der geistigen "Versammeltheit" in Wahrheit und Liebe die leiblich- sakramentale in der Eucharistie ins Blickfeld getreten⁶.

Georgij Vasil'evic Florovskij (1893-1979) betrachtet in seinen Ausführungen über „Eucharistie und Sobornost“⁷ die Kirche ganz vom Mysterium der Eucharistie aus. Eucharistie, Leib Christi, Kirche, Einheit sind beim engstens miteinander verbunden. Da er die Kirche als den ontologischen Leib Christi versteht, welcher in der Feier der Eucharistie Wirklichkeit wird, stößt er notwendig auf das Problem der Verhältnisse zwischen Ortskirche und Gesamtkirche⁸. Afanas'ev schließt daraus, daß die Ortskirche die eine *ἀγία καθολική ἐκκλησία* ist, welche keine übergeordnete Einheit benötigt und kennt, deren Teil sie wäre. Für Florovskij ist die eucharistiefeiernende Gemeinde zwar Teil, aber auch Bild der ganzen Kirche. Sie ist sozusagen das Ganze im Teil. So überbrückt er die Gegensätze zwischen sog. universalistischer und sog. eucharistischer

3. A. S. Chomiakov, *L' Église latine et le protestantisme au point de vue de l' Église d' Orient*, Lausanne Vevey 1872, 273ff.

4. P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)*, Würzburg 1980, 82ff.

5. A. S. Chomiakov, *L' Église latine*, 141f., vgl. H. J. Ruppert, „Das Prinzip der Sobornost in der russischen Orthodoxie“, *KO* 16 (1973) 32-56.

6. B. Schultze, „Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart“, *ZKTh* 77 (1953) 268.

7. G. Florovskij, „Eucharistie und Sobornost“ (russisch), *Put'* 19 (1929) 3-22.

8. B. Schultze, „Eucharistie und Kirche“, 260.

Ekklesiologie. Afanas'evs und Florovskijs Ekklesiologie entspringen also demselben Boden⁹.

Von Sergij Bulgakovs (1871-1944) Idee der Kirche-Sophia¹⁰ ist in Afanas'evs Ekklesiologie wenig zu spüren. Trotzdem wird die bei Bulgakov christologische Basis der Ekklesiologie auch bei Afanas'ev zum Alpha und Omega seines Denkens. Bulgakov spricht von einer doppelten Einwohnung Christi in der Kirche, der sakramental – leiblichen und der rein geistigen¹¹. Bei Afanas'ev finden wir nur die leiblich – sakramentale Anwesenheit Christi in der Kirche. Somit hat zwar Afanas'ev Bulgakovs Christologie, Pneumatologie, Trinitätslehre usw. kaum berücksichtigt, weil er nicht spekulativ veranlagt war und ihm Bulgakovs sophianische Hermeneutik der christlichen Glaubenswahrheiten nicht zusagte, dennoch setzt er in seiner eucharistischen Ekklesiologie eine enge Zusammenschau von Christologie, Sakramentenlehre und Ekklesiologie voraus, für welche Bulgakov Afanas'ev die Augen geöffnet haben mag¹². Bulgakov betrachtet die Ortsgemeinde nicht völlig autark und spricht ihrer relativen Katholizität zu¹³. Die bedingte Katholizität der Ortskirche bei Bulgakov wird so aufgrund der anders gearteten Vorstellung von der Anwesenheit Christi in seiner Kirche bei Afanas'ev zur absoluten. Die relative Katholizität der Ortsgemeinde bei Bulgakov entwickelt den Gedanken einer durch unterschiedliche Glaubensgewichtung entstehenden Hierarchie unter den Ortskirchen, welche vor allem im Rezeptionsprozeß ihre praktische Auswirkung finde¹⁴. Auch Afanas'ev kennt eine Hierarchie der Kirchen untereinander, doch ist der Grund dafür nicht im unterschiedlichen Grad der Katholizität der Einzelkirchen zu suchen, sondern ein Unterschied in der Gewichtung ihres Glaubenszeugnisses, welches letztlich auf unergründliche göttliche Erwählung zurückgeht. Infolgedessen nimmt Bulgakov in allen zentralen

9. P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche*, 80.

10. S. Bulgakov, "The Problem of the church in the modern Russian theology II", *Theol.* 23 (1931) 65. Ders., „Zur Frage nach der Weisheit Gottes“, *Kyrios* 1 (1936) 96.

11. S. Bulgakov, "One holy, catholic and apostolic church", *JFAS* 12 (1931) 23.

12. P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche*, 109ff.

13. S. Bulgakov, *L' Orthodoxie*, Paris 1958, 125ff.

14. S. Bulgakov, „Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht“, *IKZ* 47 (1957) 168-200 (hier 188).

ekklesiologischen Fragen eine Mittelstellung zwischen Chomjakov und Afanas'ev ein. Afanas'ev hat viele Züge der Ekklesiologie Bulgakovs aufgegriffen und verwendet, ferner noch war Bulgakov für ihn der Vermittler von Gedanken Chomjakovs. Dieser Gesamtüberblick in der neuen russisch-orthodoxen Theologie hat gezeigt, daß Afanas'ev und seine eucharistische Ekklesiologie voll auf dem Boden dieser Tradition steht und sie voraussetzt. Sie steht keineswegs voraussetzungslos oder isoliert in der orthodoxen Theologie da.

II. Grundzüge der eucharistischen Ekklesiologie Afanas'evs

1. Die Identität von Kirche und Eucharistie

Afanas'ev schließt sich an Bulgakovs Gedanken in der Frage an, welche die Mitte aller Sakramente ist, die Priesterweihe oder die Eucharistie. Er entscheidet für die Eucharistie, weil sie seinem Sakramentsverständnis entspricht. Er umschreibt dann die Eucharistie als Sakrament der Sakramente; nicht als zentrales Sakrament in der Kirche, sondern als Sakrament der Kirche. Somit geht noch weiter, daß die Eucharistie nicht eines von den Sakramenten ist, nicht einmal ein Allsakrament, sondern die Kirche selbst. So kommt er zu einer Identifikation von Eucharistie und Kirche. Die eucharistische Versammlung einer örtlichen Kirche ist die Kirche selbst. Eucharistische Versammlung und kirchliche Versammlung fließt also bei Afanas'ev ineinander. Die örtliche Kirche wird Kirche Gottes bei ihrer Eucharistiefeyer.

2, Die Kirche als Leib Christi

Afanas'ev versteht sowohl die Kirche als auch die Abendmalsüberlieferung im Neuen Testament eucharistisch. Somit nennt er sowohl die eucharistische Gabe (1 Kor. 11,24) als auch die Kirche (1 Kor. 12,27) Leib (*ὁμεῖς δέ ἐστε σῶμα*). "Die Vielen" (*ἐν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν* 1 Kor. 10,17 vgl. Mt. 26,26-28), welche durch die Teilnahme

am einen eucharistischen Leib Christi zu einem ekklesialen Leib Christi zusammengeschlossen werden, sind die Glieder der zur Eucharistie versammelten Gemeinde¹⁵. Der eucharistische wie der ekklesiale Leib Christi ist einer und unteilbar. Die Ortskirche als einziger Ort der Eucharistie ist die Kirche in ihrer Fülle und kann nicht Teil der Kirche sein, da der Leib Christi selbst unteilbar ist¹⁶. Wer in der Kirche, d. h. im Leib Christi lebt, lebt in Christus. Und so ist die paulinische Formel „in Christus“ mit „Kirche“ identisch. Die Einheit des Leibes bzw. der Kirche ist ontologisch; sie konstituiert sich durch die Taufe und vollzieht sich in der gemeinsamen Teilnahme an der Eucharistie. Taufe und Eucharistie gliedern in die Kirche ein¹⁷. Sie schaffen die Einheit der Glieder untereinander. Die Pluralität der Gaben und Dienste zerstört nicht die Einheit der Ortskirche. Denn die Einheit der Kirche ist ontologisch überempirisch, während ihre innere Differenzierung nach verschiedene Gaben im Bereich des Empirischen angehört. Die Einheit und die Fülle der Kirche Gottes in Christus sind nach der Ekklesiologie des Paulus unlöslich an den Begriff der Ortskirche gebunden. Paulus kennt keine Universalkirche, deren Teil die Ortskirche wäre¹⁸.

3. Die Katholizität der Ortsgemeinde

Eine Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie des Paulus erblickt Afanas'ev auch im Begriff «καθολική ἐκκλησία» des Ignatius von Antiochien enthalten. Wie Paulus erkennt auch Ignatius, daß die Kirche am Ort den Qualitäten der Einheit und Fülle entspricht. Er betrachtet auch sie als Leib Christi, welcher sich in der Eucharistie konstituiert. Die Einheit und Fülle der Ortsgemeinde erhellt Ignatius durch ein neues theologisches Kriterium: den Bischof als einzigem Vorsteher der eucharistischen Versammlung. Der Bischof ist Kennzeichen und Bezeuger der Fülle und Einheit der Ortsgemeinde.

15. N. Afanas'ev, «L' Église de Dieu dans le Christ», *PenOrtHeft* 2 (1968) 1-38 (hier 8f.).

16. Ebd., 11.

17. Ebd., 12f.

18. Ebd., 36.

Hieraus nimmt auch der Begriff «καθολική ἐκκλησία» in der berühmten Stelle Sm. 8,2 seine Bedeutung. Er bedeutet nämlich die um ihren Bischof versammelte Eucharistiegemeinde, welche der Leib Christi ist. Neben den Qualitäten der Einheit und Fülle enthält er auch den der Rechtgläubigkeit. Katholizität besitzt die Ortsgemeinde, insofern sie rechtgläubig ist. Bezeuger ihrer Rechtgläubigkeit ist ihr Bischof. Aus der Katholizität der Gemeinde folgen ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit als Wesenseigenschaften. Somit besitzen die Beziehungen zwischen den Gemeinden keinen Rechtcharakter, sondern sie bestehen in Bezeugung und freier Annahme des Geistes der Kirche. Die Idee der Universalkirche als Trägerin der Einheit und Fülle der Kirche, d. h. der Katholizität lehnt Afanas'ev für die ignatianische Zeit ab.

4. Die Universalle Kirche

Afanas'ev unterscheidet seine eucharistische Ekklesiologie von der Ekklesiologie des westlichen Katholizismus, die er universalistische Ekklesiologie nennt. Diese Ekklesiologie steht nach Afanas'ev auch mit der alten eucharistischen Ekklesiologie des Paulus und Ignatius in scharfem Widerspruch.

Ihre Ursprünge findet er erstmals im Schrifttum Cyprians. Cyprian hat seine Lehre von der Einheit der Kirche von der Reichsidee her konstituiert, obwohl der Ausgangspunkt seiner Lehre derselbe wie bei den Theologen vor ihm war¹⁹. Er überträgt aber die Katholizität auf die Gesamtkirche. Sie ist der Leib; die Ortsgemeinde sind dessen Glieder²⁰. Die Gesamtkirche ist eigentlich bei ihm die Kirche. Die Einzelgemeinden sind nun keine Kirchen mehr, sondern Teile einer Kirche. Die Kirche ist als Ganzes die Summe von Teilen. Dies bringt automatisch auch eine neue Theologie des Episkopates mit sich. Wie die Gemeinden zusammen eine Kirche ergeben, so bilden deren Vorsteher zusammen ein Kollegium,

19. N. Afanas'ev, „Das Hirtenamt der Kirche in der Liebe der Gemeinde vorstehen“, in: N. Afanas'ev u.a., *Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche*, Zürich, 7-65 (hier 12).

20. Cyprian, Ep. 36,4; CSEL III, II, 575: “Omnes enim nos decet pro corpore totius ecclesiae, cujus per varias quasque provincias membra digesta sunt, excubare”.

nämlich den Episkopat, an welchem der Einzelbischof lediglich als Mitglied teilnimmt²¹. In der Theorie erfließt die Einheit der Kirche. In tatsächlichen Leben ist es für Afanas'ev umgekehrt. Der Gesamtepiskopat regiert und eint die *ecclesia catholica*²². Somit sind die Konzilien kirchenpolitische Machtinstrumente. Cyprian wies der römischen Kirche als „*cathedra Petri*“ einen Platz „über der einmächtigen Menge“ der Ortsgemeinden an, und so lieferte er Papst Stephan von Rom (254-257) die theoretische Grundlage auf eine Petrusnachfolge²³. Afanas'ev meint, daß seit Cyprian das Recht in die Kirche durchgesetzt hat.

5. Una Sancta

Als Afanas'ev sah, welche große Hoffnungen auf die christliche Einheit das Vaticanum II weckte, trat er mit seinen Vorstellungen über die Una Sancta an die Öffentlichkeit. Afanas'ev war trotz seiner großen Aufgeschlossenheit nie ein „Ökumeniker“ im üblichen Sinn. Nach ihm wurde ökumenische Theologie auf dem Hintergrund der universalistischen Theologie betrieben, an welcher sowohl die Orthodoxie als auch der Katholizismus festhalten. Diese Ekklesiologie lehnte er aber ab. Afanas'ev hält die Behebung der Kirchenspaltung durch die Herstellung dogmatische Übereinstimmungen für Unfruchtbar²⁴. Vor allem muss vielmehr klar sein, was unter Einheit und Trennung der Kirchen zu verstehen ist.

Afanas'ev behauptet mit Cyprian, daß es eine „Spaltung“ der Kirche gar nicht geben kann²⁵. Es gibt nur den Abfall, das gänzliche Herausfallen aus ihr. Die Kirche ist der Ort der Sakramente. In den Häretikern und in den Schismatikern, die sich außerhalb der Kirche befinden, kann es keine Sakramente geben. Haben sie aber Sakramente, dann sind sie Kirche (*catholica*). Für ihn existiert die Kirche entweder in ihrer Fülle

21. Vgl. Cyprian, Ep. 45; 59,10; 68,1. 3. 4 (CSEL III, II, 599ff; 677; 744-748).

22. Cyprian, Ep. 55,24 (CSEL III, II,642).

23. N. Afanas'ev, „Das Hirtenamt der Kirche“, 58f.

24. N. Afanas'ev, „Una Sancta“, *Iren.* 36 (1963) 436-475 (hier 437f.).

25. Ebd., 441-443.

oder überhaupt nicht²⁶. In diesem Sinne gibt es weder eine Trennung noch eine Wiedervereinigung der Kirche. Es gibt nur den Abfall von der Kirche und die Rückkehr zur Kirche²⁷.

In der Frage nach der Identität der Kirche lehnt Afanas'ev sowohl einen bestimmten Stand der Dogmenentwicklung als auch die Einheit des Episkopats als Kriterien für ihre Authentizität ab²⁸. Er zieht aus diesen Überlegungen den Schluss, daß die christliche Einheit im Rahmen der universalistischen Ekklesiologie überhaupt nicht zu erreichen ist²⁹. Ein zuverlässiges Kriterium für die Authentizität der Kirche kann nur aus der eucharistischen Ekklesiologie gewonnen werden: Die Katholische Kirche ist nur da und überall da, wo Eucharistie vollzogen wird. Die Grenzen der Kirche sind die Grenzen der Eucharistieversammlung. Wer daran teilnimmt, gehört zur Kirche. Der Bischof als Vorsteher der Eucharistieversammlung stellt ein Merkmal in der Kirche dar. Jede eucharistiefeiernde Gemeinde ist Träger der katholischen Einheit, ist die Kirche schlecht hin. Wenn sich eine Kirche im Irrtum befindet, und in ihrem Zustand weiter beharrt, so spricht sie zugleich ihre Katholizität und ihr Kirche-Sein nicht ab, insofern sie weiterhin die Eucharistie vollzieht. Sie bleibt in sich eucharistische Communio, und deshalb kann auch nicht von einer "Exkommunikation" die Rede sein³⁰.

Die Trennung zwischen Ost- und Westkirche im Jahr 1054 ist für Afanas'ev „ein Defekt der Fülle im kirchlichen Leben“, doch berührt diese nicht das Wesen der Kirche Gottes, sondern nur deren empirischen Realität. Die ontologische überempirische Einheit der „katholischen“ und der „orthodoxen“ Kirchen untereinander ist korrumpiert, da sie alle die Eucharistie vollziehen³¹. So kommt Afanas'ev zur Auffassung, daß eine vollständige dogmatische Übereinstimmung nicht notwendige Bedingung für die Wiederaufnahme der Kirchengemeinschaft sein kann. Denn die Wahrheit der Liebe steht näher als die Wahrheit der Erkenntnis³².

26. Ebd., 444.

27. Ebd., 439.

28. Ebd., 446f.

29. Ebd., 448.

30. Ebd., 457.

31. Ebd., 468.

32. Ebd., 474.

III. Die theologischen Reaktionen auf die „eucharistische Ekklesiologie“

1. Die orthodoxe Reaktion auf die „eucharistische Ekklesiologie“

Die eucharistische Ekklesiologie Afanas'evs hat in der orthodoxen Theologie neue Impulse gesetzt und den meisten orthodoxen Theologen zu einem neuen ekklesiologischen Denken verholfen. Sie fand natürlich sowohl Beifall als auch Ablehnung.

P. Evdokimov, welcher als Kollege Afanas'evs am russisch-orthodoxen Institut Saint Serge in Paris schon früher als die meisten anderen Afanas'evs Ideen kannte, war überzeugt, „daß die eucharistische Ekklesiologie die einzige Ekklesiologie ist, welche der ältesten Tradition entspricht ...“³³. Afanas'evs Schüler, die Russen A. Schmemmann³⁴ und J. Meyendorff³⁵ bemühen sich um eine Ekklesiologie, welche gleichzeitig Afanas'evs Gedanken und die herkömmliche russische Lehre von der Kirche (auch die sobornost – Theorie) sowie die faktische ekklesiale Wirklichkeit berücksichtigt. Sie versäumen nicht in seinen kirchengeschichtlichen Studien auf die zentrale Bedeutung der Eucharistie hinzuweisen³⁶. Besonders bei Schmemmann „wohl weniger von einer einseitigen Abhängigkeit von Afanas'ev, als

33. P. Evdokimov, «Les principaux courants de l' ecclésiologie orthodoxe au XIXe siècle», *Un. Sa.* 34 (1960) 76. Ders., *L' Orthodoxie*, 128-136.

34. A. Schemann, “„Unitz“, „division“, „reunion“ in the light of orthodox ecclesiology”, *Theol.* 22 (1951) 242-254; Ders., “The eucharist and the doctrine of the Church. On the book of Rev. N. Afanas'ev: The banquet of the Lord”, *SVSQ* 2 (1954) 7-12; Ders., „Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie“, in: N. Afanas'ev u.a., *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961; Ders., “Towards a theology of councils”, *SVSQ NF* 6 (1962) 170-184; Ders., “A meaningful storm. Some reflections on autocephaly, tradition and ecclesiology”, *SVSQ NF* 15 (1971) 3-27, bs. 7-9.

35. J. Meyendorff, «Sacraments et hierarchie dans l' Église», *DViv* Heft 26 (1954) 81-91; Ders., *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, Salzburg 1960, 238-242; Ders., „Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie“, in: N. Afanas'ev u.a., *Der Primat des Petrus.*, 95-117; Ders., “The orthodox concept of Church”, *SVSQ NF* 6 (1962) 59-71.

36. B. Schultze, “Eucharistie und Kirche”, 264.

vielmehr von einer Interferenz zu sprechen. So zeigen bereits frühere Aufsätze Schmemmanns Züge einer eucharistischen Ekklesiologie³⁷.

Der Grieche Zizioulas bemüht sich in seiner kirchengeschichtlichen Doktorarbeit: „Die Einheit der Kirche in der göttlichen Eucharistie und beim Bischof in den ersten drei Jahrhunderten“³⁸ die Aspekte der eucharistischen Ekklesiologie Afanas’evs historisch in der ersten Zeit der Kirche nachzuweisen. Er betont die Identität von Kirche und Eucharistie, die mystische Einheit der Kirche in der Eucharistieversammlung als Leib Christi, die Entstehung der Ordnung der Kirche aus der eucharistischen Ordnung, die zentrale Stellung des Bischofs als Vorstehers der Eucharistieversammlung und als Intergrationsfigur der Gemeinde, die qualitative Katholizität, das Verständnis der frühkatholischen Kirche als Gemeinschaft usw. Seine eucharistisch-ekklesiologischen Ansichten hat Zizioulas danach auch in einer Reihe von Aufsätzen wiederholt.

Nicht aber bei allen orthodoxen Theologen hat die eucharistische Ekklesiologie Afanas’evs Beifall gefunden. Besonders skeptisch bis ablehnend haben der Grieche Trepelas und der Rumäne Staniloae³⁹ reagiert. Trepelas hat in seinem Aufsatz: „Unannehmbare Theorien über die Unam Sancta“⁴⁰ scharf gegen die oben angeführten Vorstellungen Afanas’evs über dieses Thema reagiert. Er kritisiert die Relativierung der dogmatischen Differenzen zwischen orthodoxen und katholischen Kirche von Afanas’ev und er findet seine Theorien der Praxis und der Tradition der orthodoxen Kirche völlig fremd. Er betrachtet die sog. „eucharistische Ekklesiologie“ Afanas’evs als eine freie Erfindung, die in den Schriften der Kirchenväter nicht nachzuvollziehen ist.

37. P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche*, 13 Anm. 6.

38. J. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ θείᾳ εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ ἐπισκόπῳ εἰς τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Athen 1990; Ders., «La communauté, á eucharistique et la Catholicité, á del’ Église», *Ist.* 14 (1969) 67-88; Ders., „Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich- orthodoxen Theologie“, in: H. Vorgrimmler (Hrsg.), „Der priesterliche Dienst V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht“, *QD* 50 (1973) 72-113; Ders., „Die pneumatologische Dimension der Kirche“, *IKaZ* 2 (1973) 133-147; Ders., „Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter“, *KuD* 26 (1980) 2-49; Ders., «Épiskopè et Épiskopos dans l’ Église primitive», *Iré* 56 (1983) 484-501.

39. D. Staniloae, „Biserica universală si sobornicească“, *Ort.* 18 (1966) 167-198.

40. P. Trepelas, «Θεωρίαι ἀπαράδεκτοι περὶ τὴν Unam Sancta», *Ekkl* (A) 41 (1964) 167f; 235-237; 268-270; 296- 298; 318-320; 351-353.

2. Die katholische Reaktion auf die „eucharistische Ekklesiologie“

Afanas'evs ekklesiologische Entwurf hat nicht nur orthodoxen, sondern auch katholischen Theologen zu einer ekklesiologischen Neubesinnung angeregt und ihrer Arbeiten mit neuen Impulsen geholfen. Die römischen Konzilstheologen haben beim Vaticanum II dem dogmatischen Wert der nicht aus der katholischen Theologie entstanden „eucharistische Ekklesiologie“ so hoch eingeschätzt, daß sie diese – mutatis mutandis – in die „offizielle“ Lehre des Konzils eingebracht haben. Afanas'evs Aufsatz in dem Sammelwerk orthodoxer Theologen über: „Das Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche“ wurde sogar in den Akten des Vaticanum II zitiert⁴¹. Namentlich Lumen Gentium 26 und – als dessen Zusammenfassung – Christus Dominus 11,1 atmen spürbar Afanas'evs Geist⁴². Dieses bereits im Jahr 1960 erschienene Werk – Produkt eucharistischer Ekklesiologie – rief besonders beim katholischen Theologen ungewöhnlich starken Widerhall hervor. Sie reagierten mit einem Sturm von Rezensionen und Aufsätzen.

Schon aber vorher haben die eucharistisch- ekklesiologischen Ansichten Afanas'evs die Aufmerksamkeit katholischer Theologen erregt. Zuerst wussten frankophone Theologen Afanas'evs Entwurf zu würdigen und zum Teil zu rezipieren. Dies mag seinen Grund darin haben, daß die meisten russischen Theologen die ersten Jahrzehnte ihres Exils in Frankreich verbrachten und Paris zu einem Zentrum bester russischer Theologie machten. So schreibt Moeller: „*Das Exil zahlreicher russischer Christen nach 1917 führte zu Kontakten und erstaunlichen Entdeckungen*“⁴³. Y.

41. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi* Vol I, Pars IV, Typ. Pol. Vat. 1971, 87 Nota 2. Das Kapitel 11 mit dem Titel „De oecumenismo“ (ebd. 81f.) wurde später aus dem Schema De Ecclesia herausgenommen, da man sich entschloß, einen eigenen Text über den Ökumenismus zu erstellen.

42. Auch die Schemata 2 und 3 zur Konstitution „über die Kirche“ aus dem Jahr 1963 und 1964 enthalten unter den Referenzen zu Art. 20 (2. Schema) bzw. 26 (3. Schema) Afanas'evs Artikel «L' Église qui préside dans l' Amour» (*Acta Syn.* Vol II Pars I/1971-/S. 252 bzw. Vol. III Pars I/1973/s. 254).

43. C. Moeller, „Die Entstehung der Konstitution. Ideengeschichtliche Betrachtung“ in: G. Barauna (Hrsg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. I, Frankfurt/M. 1966, 90 Anm. 42; vgl. auch O. Rousseau, „Die Konstitution im Rahmen der Erneuerungsbewegung in Theologie und Seelsorge

Congar sagte: „in dieser ekklesiologischen Sicht gibt es etwas Unberstreitbares, das wir bei aller Treue zur eigenen Tradition rückhaltlos anzuerkennen haben...“⁴⁴. Somit während er in seinem im Jahr 1937 erschienen Werk: «Chrètiens dèsunis»⁴⁵ die Kirche als eine Zusammenlegung von Teilen betrachtet, betont er unter dem Einfluß der eucharistischen Ekklesiologie in seinem hier zitierten Aufsatz den sakramentalen Aspekt für die Konstituierung sowohl der Orts- als auch der Gesamtkirche.

Außer bei Congar hat diese Erkenntnis auch z. B. in Schriften J. Hamers⁴⁶, E. Lannes⁴⁷ und L. Boyers⁴⁸ ihren Niederschlag gefunden. In Deutschland bemühte sich seit einigen Jahren H. J. Schulz⁴⁹ einen Weg zu einer ökumenischen Ekklesiologie aus der ersten christlichen Jahrhunderte aufzuzeigen, wobei er sich N. Afanas'ev als Inspirator verpflichtet weiß. Die italienische Theologie hat B. Forte⁵⁰ einen entschiedenen Verfechter der eucharistischen Ekklesiologie gefunden.

während der letzten Jahrzehnte“, in: ebd., 28 u. 33.

44. Y. Congar, „Von der Gemeinschaft der Kirchen zur Ekklesiologie der Weltkirche“, in: Ders. u.a., *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964, 272.

45. Y. Congar, *Chrètiens dèsunis. Principes d' un "oecumenisme" catholique*, Paris 1937.

46. J. Hamer, «L' Église es tune communion», *UnSa* 40 (1962) 211-213.

47. E. Lanne, «L' Église locale et l' Église universelle», *Ir.* 43 (1970) 481-511.

48. L. Boyer, *Die Kirche*, Einsiedeln 1977, Bd. I, 182-184, 194; Bd. II, 145.

49. J. Schultz, „Entwurf einer eucharistischen Ekklesiologie aus der gemeinsamen liturgischen Überlieferung der Kirchen des Ostens und des Westens“, *Kyrios NF* 13 (1973) 101-118; Ders., *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn 1976, 8 Anm. 6 u. 13 Anm. 14; Ders., „Sanctorum Communio: Glaubensausdruck einer eucharistischen Ekklesiologie der Ökumene“, in: L. Hein (Hrsg.), *Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Festgabe Peter Meinhold zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden 1977, 16-29.

50. B. Forte, «Eucharistia e Chiesa nella recente teologia cattolica», *Asp.* 19 (1972) 469-495; Ders., *La Chiesa nell' eucaristia. Per un' ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II (Bibliotheca theologica Napoletana 6)*, Neapel 1975.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ἡ Εὐχαριστιακὴ Ἐκκλησιολογία τοῦ Ἀφανάσιου

Ἰωάννου Φειδᾶ, Δρ. Θεολογίας
Ἐθνικὸ καὶ Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν

Ὁ Ἀφανάσιος εἶναι μέχρι σήμερα γνωστὸς σὲ εὐρύτερους θεολογικοὺς κύκλους ὡς ὁ εἰσηγητὴς μιᾶς νέας ἄποψης περὶ τῆς οὐσίας τῆς Ἐκκλησίας, τῆς ἀποκαλουμένης «Εὐχαριστιακῆς Ἐκκλησιολογίας»· ἐπεξεργάσθηκε ἀκόμη περισσότερο καὶ ἀνέπτυξε κύκλους θεμάτων τῆς Ἐκκλησιολογίας, στοὺς ὁποίους λόγω τῆς φυσικῆς μετεξέλιξής τους ἀπὸ τὴν Εὐχαριστιακὴν δομὴν τῆς Ἐκκλησίας ἀποδίδει μία μοναδικότητα καὶ μία πληρότητα. Ἐν τούτοις ἡ εὐχαριστιακὴ Ἐκκλησιολογία τοῦ Ἀφανάσιου δὲν εἶναι χωρὶς προϋποθέσεις, ἀλλὰ βασίζεται στὶς ἐκκλησιολογικῆς-εὐχαριστιακῆς ἀπόψεις παλαιότερων Ρώσων θεολόγων ὅπως τοῦ Κομιακόφ, τοῦ Φλωρόφσκυ, τοῦ Μπουλγκάκοφ κ.ἄ. Ὑπάρχει δηλ. μία εὐθεῖα γραμμὴ σύνδεσης μεταξὺ τῆς «Εὐχαριστιακῆς Ἐκκλησιολογίας» καὶ τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας καὶ Πνευματικότητος τοῦ 19ου καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ 20οῦ αἰῶνα.

Σύμφωνα μὲ τὶς ἀπόψεις τοῦ Ἀφανάσιου, ἡ κάθε ὑπὸ ἕναν ἐπίσκοπον τοπικὴ ἐκκλησία εἶναι πλήρης ἐκκλησία, διότι ὁ Χριστὸς, πραγματικὰ παρὼν στὴ Θεία Εὐχαριστία, ἐγγυᾶται τὴν πληρότητά της. Τὸ γεγονός αὐτό, συντελούμενο σὲ ὅλες τὶς τοπικῆς ἐκκλησίας, συνιστᾷ τὸν πυρῆνα τῆς ἐνότητάς τους στὴ μία κατὰ τὴν οἰκουμένη ἐκκλησία. Ἔτσι, ἡ πληρότητα καὶ καθολικότητα κάθε τοπικῆς ἐκκλησίας δὲν ὀδηγοῦσε σὲ ἀπομόνωσή της, λόγω αὐτάρκειας, ἀπὸ τὴν «κοινὴν ἔνωση» τῶν ἐκκλησιῶν, ἀλλὰ ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιὰ τὴν συσσωμάτωσή της σὲ αὐτήν. Αὐτὴ ἡ εὐχαριστιακὴ, μυστηριακὴ ἐνότητα ὅλων τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην τοπικῶν ἐκκλησιῶν ἐκφράζεται διὰ τοῦ σώματος τῶν ἐπισκόπων, τῶν προεστώτων τῆς εὐχαριστιακῆς σύναξης στὴν τοπικὴν τοῦ ἐκκλησία καὶ τῶν ἐγγυητῶν τῆς αὐτονομίας της. Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτή, ἡ συνείδηση τῆς ἐκκλησίας ἐκφράζεται στὴν πληρότητά της σὲ κάθε τοπικὴ ἐκκλησία κατὰ τὶς εὐχαριστιακῆς συνάξεις, στὶς ὁποῖες βιώνεται ἡ κοινὴ ἐμπειρία τῆς ὀργανικῆς ἐνότητος τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ τοῦ σώματος ὡς ἐνότητος ἐν Χριστῷ, ὅπως ἄλλωστε καὶ σὲ ὅλες τὶς

ἀνὰ τὴν οἰκουμένην τοπικὰς ἐκκλησίας. Ἐπομένως, κατὰ τὸν Ἀφανάσιον, ἡ χριστοκεντρικὴ ὄντολογία τῆς ἐκκλησίας βεβαιώνει ὄχι μόνον τὴν αὐθεντικὴν τοὺς ἐνότητά ἐν Χριστῷ, ἀλλὰ καὶ τὴν λειτουργικὴν τοὺς σχέσιν γιὰ τὴν πληρότητα τῆς ἐμπειρίας τοὺς· γι' αὐτὸ καὶ κάθε τοπικὴ ἐκκλησία, συναγμένη γύρω ἀπὸ τὴν τράπεζα τοῦ Κυρίου, φανερώνει μέσα στὸν χῶρον καὶ τὸν χρόνον τὸ ὅλον μυστήριον τῆς ἐν Χριστῷ θείας οἰκονομίας γιὰ τὴν σωτηρία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους.

Οἱ θέσεις αὐτὲς τοῦ Ἀφανάσιου ἐπηρεάσαν ἀποφασιστικὰ τόσο τὴν Ὀρθόδοξον Ἐκκλησιολογίαν, ἀποτελώντας τὴν πιὸ ἀντιπροσωπευτικὴν μορφήν τῆς μετὰ ἀπὸ τὸν Β' Παγκόσμιον πόλεμον, ὅσον καὶ τὴν δυτικὴν θεολογικὴν ἄποψιν περὶ ἐκκλησίας. Στὶς ἀποφάσεις τῆς Β' Βατικανῆς συνόδου καὶ στὰ κείμενα τῶν διαλόγων καὶ τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν (κείμενον τῆς Λίμας) γίνεται ἀμέσως ἀντιληπτὴ ἡ ἐπίδρασις τῆς Εὐχαριστιακῆς Ἐκκλησιολογίας στὴ σύγχρονη θεολογικὴ σκέψιν περὶ ἐκκλησίας. Ἀλλὰ καὶ στὸ ἔργον πλείστων ἄλλων Ὀρθόδοξων καὶ Καθολικῶν θεολόγων ἔδωκε ἡ Εὐχαριστιακὴ Ἐκκλησιολογία ἰσχυρὴν ὠθησιν καὶ τοὺς ὡδήγησε σὲ μίαν νέαν περὶ ἐκκλησίας ἄποψιν. Οἱ Σμέμαν, Μέγκεντορφ, Ζηζιούλας κ.ἄ. ἀπὸ τὸν ὀρθόδοξον χῶρον καὶ οἱ Κονγκάρ, Χάμμερ, Λαννέ, Μπόγυερ, Σούλτς, Φόρτε κ.ἄ. ἀπὸ τὸν Καθολικισμὸν ἀπετέλεσαν ἀποφασιστικοὺς ὑπερασπιστὰς καὶ ἐκπροσώπους τῆς Εὐχαριστιακῆς Ἐκκλησιολογίας τοῦ Ἀφανάσιου.