

sind, unsere kleine Furcht über Strukturen und Budgets, all unsere Furcht über kleine Dinge, von denen das Leben der Kirche nun wirklich nicht abhängt, aufzugeben und dafür erfüllt zu werden mit der großen Furcht, der Furcht, daß wir in schwierigen Stunden nicht fest im Glauben gewesen sind, in der Stunde, in der alles nur von einer einzigen Sache abhängt, nämlich ob wir bereit sind, das zu tun, was Gott von uns will. Das bedeutet, in der Welt unter Menschen als solche zu leben, die Gott fürchten, weil sie Gott lieben.

## Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht

Überlegungen und Perspektiven

VON DAMASKINOS PAPANDREOU

Es ist nicht einfach, eine orthodoxe Darstellung der Einheit der Kirche zu geben, da bei den orthodoxen Theologen nicht immer eine einheitliche Linie zu finden ist, was sowohl das Wesen der Ekklesiologie als auch deren verschiedene Aspekte anbetrifft. Die Meinungsverschiedenheit orthodoxerseits im Blick auf die Ekklesiologie, die nicht unabhängig von der Christologie, Soteriologie und Anthropologie zu untersuchen ist, kann man darauf zurückführen, daß einige Theologen den institutionellen Aspekt der Kirche vernachlässigen, indem sie das Leben der Kirche der Institution entgegensetzen.<sup>1</sup> Manche wieder überschätzen die hierarchische Struktur der Kirche; wieder andere sehen keinen Widerspruch zwischen dem institutionellen Charakter der Kirche und ihrem Charakter als lebendigem Organismus der Gemeinschaft in der Liebe.<sup>2</sup>

Dabei lassen wir einmal die verschiedenen Variationen im Verständnis der Gemeinschaft außer acht, die zwischen zwei Schulen bestehen, einmal der mehr protestantisierenden mit dem Russen A. S. Chomiakow an der Spitze, andererseits der mit dem Griechen Ch. Androutsos als Hauptvertreter.

Ich möchte meine Aufgabe nicht darin sehen, den einen oder anderen dieser Theologen als Ketzer zu bezeichnen, sondern möchte zu Beginn meiner Ausführungen die Frage aufwerfen, ob diese Meinungsverschiedenheiten, sobald sie Widersprüche aufweisen, auf eine Untreue der orthodoxen Theologen dem zentralen Thema der Kirche gegenüber zurückzuführen oder als Folge und Früchte ihrer Besinnung auf den ihnen eigentümlichen Kirchenbegriff zu bezeichnen sind, die erst in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren bzw. dem Krypto-Kalvinismus des Cyrillus Lukaris begonnen hat. Dann würde das heißen, daß die

orthodoxe Ekklesiologie noch im Werden ist. Oder aber, die ganze Problematik hängt mit dem geheimnisvollen, unfaßbaren Aspekt der Kirche zusammen.

Mir geht es jedenfalls nicht darum, die Widersprüche zu entprotestantisieren oder zu entscholastisieren oder sie der Logik anzupassen, um dadurch sozusagen eine „logische Ekklesiologie“ zu schaffen, sondern mir geht es darum zu zeigen, daß die Kirche ihrem Wesen nach Mysterium und keine Angelegenheit des Verstandes, sondern der Erkenntnis durch Erfahrung, durch Teilhabe und Teilnahme ist. Ebensovienig wie das Wesen Gottes, kann man auch die Kirche nicht definieren. Die undefinierbarkeit ist der beste Beweis ihrer Lebendigkeit. Man kann sie nur erfassen durch eine in der Gnade geschenkte Erfahrung, indem man an ihrem Leben teilnimmt. Als der Leib Christi ist sie Fülle (plêrôma). Sie ist wesentlich Leben und übersteigt jede Definition.

Wenn man aber trotzdem die verschiedenen Variationen der neueren orthodoxen Theologie in ihrem Kirchenverständnis in einer relativen Synthese zu koordinieren suchte, die allen Aspekten des kirchlichen Lebens bis zu einem gewissen Maße Rechnung tragen könnte, — wenn es also möglich wäre, eine klare orthodoxe Definition über die Kirche abzugeben, die scharf gegen jede römische wie protestantische Auffassung abgegrenzt wäre, dann hätte man folgendes zu sagen:

Die Kirche ist der Leib Christi, die Gesamtheit all derer, die an Christus als den Gott und Erretter der Welt glauben und durch diesen orthodoxen Glauben und die Sakramente zu einem „Leibe“ mit dem einen Herrn als „Haupt“ vereint sind. Daher kann nur eine einzige Kirche existieren, die aus Göttlichem, Pneumatischem und Unsichtbarem einerseits und Menschlichem, Materiellem und Sichtbarem andererseits besteht.<sup>3</sup>

Die einzigen dogmatischen Aussagen über die Kirche, ihre vier Prädikate „mia, hagia, katholikê kai apostolikê ekklêsia“ im Nicaenischen Glaubensbekenntnis sind nicht immer Gegenstand einheitlicher und bei allen Theologen klarer Ausführungen gewesen, und ihren besten Kommentar könnte man im Amt und im sakramentalen Leben der Kirche finden. Diese vier Prädikate sind trotz ihrer anscheinenden Differenziertheit keine statischen Attribute, sondern verschiedene dynamisch ineinander übergehende Dimensionen ein und derselben Kirche.

Sehr treffend bemerkt H. Küng dazu: „Wie könnte die eine Kirche wahrhaft die eine sein, wenn ihr nicht zugleich die Spannweite der Katholizität, die Kraftquelle der Heiligkeit und der Ursprung der Apostolizität gegeben wäre. Wie könnte die katholische Kirche wahrhaft katholisch sein, wenn ihr nicht zugleich der Zusammenhalt der Einheit, die Selbstlosigkeit der Heiligkeit und die Stoßkraft der Apostolizität gegeben wäre. Wie könnte die heilige Kirche wahrhaft heilig sein, wenn ihr nicht zugleich das Rückgrat der Einheit, die Weitherzigkeit

der Katholizität und die Verwurzelung der Apostolizität geschenkt wäre. Und wie könnte so schließlich die apostolische Kirche wahrhaft apostolisch sein, wenn ihr nicht die Kollegialität der Einheit, die Vielfalt der Katholizität und der Geist der Heiligkeit geschenkt wäre.“<sup>4</sup>

Trotzdem möchte ich in den folgenden Ausführungen die eine Eigenschaft der Kirche herausgreifen: ihre Einheit, indem ich sie unter einem dreifachen Aspekt betrachte:

I. Die Einheit der Kirche im Neuen Testament

II. Die Einheit der Kirche im Verständnis der Kirchenväter

III. Die Einheit der Kirche unter Berücksichtigung unserer gegenwärtigen kirchlichen Situation.

#### *I. Die Einheit der Kirche im Neuen Testament*

Schon im Alten Testament ist die christliche Kirche als ein Reich, das alle Völker zusammenschließen soll, als Neu-Jerusalem, als Berg des Herrn, wo sich alle Völker versammeln werden, vorgebildet. Noch deutlicher kommt die Einheit der Kirche in deren neutestamentlichen Bezeichnungen<sup>5</sup> zum Ausdruck und am wesenhaftesten und konkretesten durch den paulinischen Begriff „*sōma Christou*“ – „Leib Christi“.

Die Elemente der tieferen Einheit der Kirche im Verständnis des NT sind der eine Gott,<sup>6</sup> der alle berufen hat durch seine eine Offenbarung in Jesus Christus.<sup>7</sup> Der Eine Herr Jesus Christus, das Haupt des Leibes der Kirche, von dem aus „der ganze Leib zusammengefügt und zusammengehalten wird durch jedes einzelne Gelenk, das seinen Dienst tut nach der Kraft, die jedem einzelnen Gliede zugemessen ist“,<sup>8</sup> der eine Geist Gottes und Jesu Christi, der alle erfüllt und in einem „Leib“ zusammenschließt, der eine Glaube, die eine Taufe,<sup>9</sup> durch die wir als Getaufte dem einen Leib eingegliedert – alle „ein einziger in Christus Jesus“ – werden, als seine Glieder und Glieder untereinander.<sup>10</sup> „Wir alle sind durch die Taufe in einem Geist zu einem Leib geworden.“<sup>11</sup>

Der eine eucharistische Tisch (und Leib), der die Einheit der Kirche immer von neuem konstituiert und an dem alle Anteil haben, um der Verwirklichung des einen und ständigen Zieles willen, welches die Erlösung aller Menschen ist. „Weil es ein Brot ist, so bilden wir viele einen Leib. Wir nehmen ja alle an dem einen Brot teil.“<sup>12</sup> Daher sieht Felix Malmborg mit Recht in der Inkarnation die Grundlage der „in absolut übernatürlicher, gegenseitiger, ontologischer Inklusion“<sup>13</sup> der zwischen Christus und der Kirche bestehenden mystischen Einheit.

Unter den vielen neutestamentlichen Stellen, die die Einheit der Kirche andeuten, bezeugen oder voraussetzen,<sup>14</sup> möchte ich eine umfassende herausgreifen:

„So ermahne ich euch nun, ich Gefangener in dem Herrn, daß ihr wandelt, wie sich gebührt eurer Berufung, mit der ihr berufen seid, in aller Demut und Sanftmut, in Geduld; und vertraget einer den andern in der Liebe und seid fleißig, zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens: ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einerlei Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen.“<sup>15</sup>

Er, „der Gefangene im Herrn“, erhebt seine bittende Stimme und richtet in diesem Fall nicht eine situationsbedingte, sondern eine grundsätzliche Mahnung zur Einheit der Kirche, die als solche ein besonderes Gewicht und einen Vorrang unter den anderen paulinischen Mahnungen haben soll. Die vielen Glieder, die – wie es sich aus den folgenden Versen ergibt – eine Vielgestaltigkeit und keine Vielheit in einem Leibe Christi bilden, sollen das, was ihnen vorgegeben ist, nämlich die vom Geist in dem einen Leib bewirkende und durch ihn bewahrende Einheit, hüten. Und die Bewahrung dieser vom Heiligen Geiste geschaffenen und gegebenen Einheit bedarf eines reichen Maßes an Demut und Sanftmut, an Langmut und Großmut und befreiender Liebe. Es soll durch das zusammenhaltende Band des Friedens geschehen, welches die innere Bindung der Einheit ist. Diese Einheit besteht durch ein unmittelbar und immer durch den göttlichen Geist bewegtes, sich durch liebende Wechselwirkung der Glieder erhaltendes und fort-pflanzendes Leben.

Einheit unter Christen ist so wesentlich und wichtig, daß sie mit der Einigung des Vaters mit dem Sohn oder, besser ausgedrückt, mit der untrennbaren Einigung unter den drei Personen der heiligen Dreieinigkeit gleichgesetzt werden kann. Und der Zerfall dieser Einheit bedeutet Zerschneiden des Friedens, der Demut und des Glaubens, die er voraussetzt. „Die Einheit des einen Leibes nicht bewahren“, schreibt Schlier, „hieß also die Einheit des einen Herrn und des Bekenntnisses zu ihm leugnen. Es hieß seine einigende Autorität mißachten“, „hieß das neue Sein, indem sie als Glieder dieses Leibes von der Taufe her sind, und ihre Wirklichkeit, aus der sie existieren, mißachten und versehren.“<sup>16</sup>

Der beste Ausdruck der Einheit der Kirche ist die Einheit im Glauben, durch dasselbe Glaubensbekenntnis, wie es die apostolische Verkündigung herausstellte. Sie wird von Paulus besonders betont,<sup>17</sup> positiv, indem er die Bewahrung des überlieferten Glaubens empfiehlt, und negativ, indem er die Pseudopropheten und Irrlehrer bekämpft, die eine wirkliche Trennung einführten. Da sie ein anderes Evangelium lehrten, sollten sie von der Kirche als Häretiker ausgeschlossen werden. Für die Verwirklichung dieser Einheit im Glauben und in der Liebe auf Erden trägt mehr als das menschliche Bemühen die Gnade Gottes bei.<sup>18</sup>

Da der Kult im allgemeinen der Ausdruck des Glaubens ist — das „gebetete Dogma“ würden wir Orthodoxen sagen — können auch der gemeinsame Kult und die eucharistische Gemeinschaft, die — soviel wir aus dem NT wissen — nirgends aufgehoben wurden, weitere Kennzeichen und Elemente der Einheit im Glauben sein.

Aber die Einheit der Kirche soll in jeder Hinsicht sichtbar sein, nicht nur in der Lehre und im Kultus, sondern auch in der Leitung durch die gehorsame Unterstellung der Gläubigen, wie die neutestamentlichen Bezeichnungen über die Kirche andeuten und die paulinischen Mahnungen, besonders an die Korinther, voraussetzen.<sup>19</sup>

## II. Die Einheit der Kirche im Verständnis der Kirchenväter

Wollen wir aber die Einheit der Kirche im NT verstehen, so müssen wir bei den Kirchenvätern unsere Lehrmeister suchen. Ausgehend von der neutestamentlichen Lehre betonen sie, daß die Einheit der Kirche von dem einen Heiligen Geist ausgehe und daß sie auf die Einheit des dogmatischen Glaubens, der gegenseitigen Liebe und dem Frieden der Glieder des kirchlichen Leibes zu begründen sei.

Schon von der Erlösung her ist die Einheit zu verstehen. Alle sind von Gott dazu berufen, so daß „eine Kirche wurde“<sup>20</sup> und ein Leib, „der heilige Tempel, in dem wir durch die Kunst des Geistes uns harmonisch verbinden“.<sup>21</sup>

Die Einheit der Kirche ist im Verständnis der Kirchenväter unbegreifbar ohne die Einheit im Glauben, welche ein sicheres Fundament der Einheit der Kirche ist, „wenn wir alle gleich glauben, dann gibt es Einheit“, nach Johannes Chrysostomus, „denn das ist Einheit im Glauben, wenn wir alle eins sind . . .“<sup>22</sup>

Diese Einheit im Glauben gab es in der alten Kirche, denn die Apostel taten nichts anderes, als die von Jesus erhaltene lebendige Rede zu verkündigen. Ein und dieselbe Lehre ist überall in der gesamten Kirche ausgedehnt worden, die das eine innere religiöse Leben und ein und denselben, die Einheit bewirkenden Geist ausdrückte. „Zuerst bezeugten die Apostel“, sagt Tertullian, „in Judäa den Glauben an Jesus Christus, gründeten Kirchen und reisten dann in die ganze Welt: dieselbe Lehre desselben Glaubens verkündeten sie den Völkern. Kirchen stifteten sie sofort in jeglicher Stadt; von diesen entlehnten hierauf die übrigen Kirchen den Ableger des Glaubens und den Samen der Lehre, und entlehnen ihn täglich, damit sie Kirchen werden. Dadurch werden sie selbst apostolische Kirchen, weil sie deren Erzeugnis sind. Ein jedes Wesen irgendeiner Art muß nach seinem Ursprung beurteilt werden; es sind daher diese so viele und so große Kirchen *eine*; jene erste von den Aposteln gegründete nämlich, aus welcher alle stammen. So sind alle die erste und alle apostolisch, indem sie *eine* sind; alle bekunden die Einheit.“<sup>23</sup>

Bei Irenäus wird der Begriff Einheit ein Hauptbegriff. „Diese Botschaft und diesen Glauben bewahrt die Kirche, wie sie ihn empfangen hat, obwohl sie, wie gesagt, über die ganze Erde zerstreut ist, sorgfältig, als ob sie in einem Haus wohnte, glaubt so daran, als ob sie nur eine Seele und ein Herz hätte, und verkündet und überliefert ihre Lehre so einstimmig, als ob sie nur einen Mund besäße. Und wengleich es auf der Welt verschiedene Sprachen gibt, so ist doch die Kraft der Überlieferung ein und dieselbe. Die in Germanien gegründeten Kirchen glauben und überliefern nicht anders als die in Spanien oder bei den Kelten, die im Orient oder in Ägypten, die in Libyen oder in der Mitte der Welt. So wie Gottes Sonne in der ganzen Welt ein und dieselbe ist, so dringt auch die Botschaft der Wahrheit überall hin und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntnis der Wahrheiten kommen wollen.“<sup>24</sup>

Alle wahren lokalen Kirchen bilden „einen Leib“, und „dieser eine besteht aus vielen und ist in den vielen eins“,<sup>25</sup> wie Johannes Chrysostomus sagt, denn „dieser Leib ist weder räumlich noch zeitlich zertrennt“.<sup>26</sup> Der Ort trennt, der gemeinsame Herr aber verbindet, so daß „auf dem ganzen Erdental eine Kirche sein soll, obwohl räumlich vielhaft getrennt.“<sup>27</sup>

Die einzige und sich einigende Kirche ist nicht nur Glaubensgemeinschaft, sondern auch Kultusgemeinschaft. Der Glaube der Kirche geht in seiner geschichtlichen Kontinuität in den Kult über. Er wird Gegenstand geistlicher Erfahrung. Der Geist erzeugt den Geist und Leben das Leben; nie der Buchstabe den Geist und das Tote das Lebendige. Der Kult ist der beste doxologische, hymnologische und existentielle Ausdruck des Glaubens. Die Lehre ist nicht eine theoretische trockene Schöpfung der kirchlichen Institution, sondern ein lebendiger Ausdruck des Glaubens und des Bewußtseins der Kirche. Das Christentum besteht nicht in Ausdrücken, Formeln und Redensarten, es ist ein inneres Leben, eine heilige Kraft, und alle Lehrbegriffe und Dogmen haben nur insofern einen Wert, als sie das Innere ausdrücken, welches mithin als vorhanden vorausgesetzt wird. Ja, als Begriff, der immer beschränkt bleibt, erschöpft er das unaussprechliche Leben nicht — als Leben ist es aber auch nicht mitteilbar und kann nur durch Darstellungen in Begriffen und Ausdrücken fixiert werden. Eben darum sind diese nicht gleichgültig, sondern höchst wichtig.

Einheitliches Zentrum in der Kultusgemeinschaft sind vor allem die Sakramente der Taufe und der Eucharistie. Für Hermas, der den Begriff „Kirche“ im mystischen, apokalyptischen Sinne gebraucht, ist sie der mystische Turm, der am Ufer der Wasser, nämlich der Taufwasser, gebaut ist und zu dem wir wie weißglänzende Steine ganz genau aneinander passen, so daß die Fugen dazwischen nicht mehr zu sehen sind und der Eindruck entsteht, als sei der Bau des Turmes aus einem einzigen Stein gebaut.<sup>28</sup>

Für ihn, den guten Hirten des Hermas ist „der Fels und das Tor zum Turm der Sohn Gottes: — du siehst also den ganzen Turm zusammenhängend mit den Felsen, wie wenn er aus einem Stein gemacht wäre. So haben auch die, welche an Gott durch seinen Sohn glauben, diesen Geist angezogen. Siehe, es wird ein Geist und ein Leib sein“.<sup>29</sup>

Aber am deutlichsten kommt die Einheit der Kirche bei der Eucharistiefeier zum Ausdruck, bei der das Bild von der Kirche als der Leib Christi gegeben und verwirklicht wird. Ignatius mahnt liebe- und sorgenvoll die Philadelphier: „Seid bedacht, eine Eucharistie zu gebrauchen, denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blut, einer der Opferaltar, wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitknechten, damit, was immer ihr tut, ihr Gott gemäß tut.“<sup>30</sup>

Unsere eigene wahrhafte Erlösung ist mit unserer Gemeinschaft, mit Christus und mit der Gesamtheit der Erlösten wesentlich verknüpft, ja, sie ist mit dieser identisch und kann von ihr nicht getrennt werden. In der Trennung kann der Glaube an die Gottheit Christi nicht bestehen.

Die Liturgie ist darum zutiefst ekklesial und auf das Gemeinschaftliche hin angelegt. Die Liturgie wandelt den menschlichen Individualismus ins wahrhaft Persönliche, und eine vollendete Ergänzung und Durchdringung des Persönlichen mit dem Gemeinschaftlichen vollzieht sich in ihr. Sie ist der in der Einheit vieler in einem Einzigen vernehmbare individuelle Geist, sie ist das zum Wir erhöhte Ich. Sie ist nicht nur persönliches, religiöses Anliegen, sondern vor allem gemeinschaftlicher Vollzug, wobei die vielen jedoch als Personen und nicht als Masse handeln. Als Personen sind sie untereinander und in Christo eins.

Die Individualität des einzelnen ist also damit nicht aufgehoben: er soll vielmehr als lebendiges Glied am ganzen Körper der Kirche fort dauern. Durch die Gemeinschaft wird er das, was die anderen sind, ohne aufzuhören, das zu sein, was er ist. Denn ohne Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit ergibt sich erschlaffende und lähmende Eintönigkeit, ohne Einklang jedoch ein widriger Mißton.

Der Zelebrant der eucharistischen Agape ist der Bischof, und auf ihn als Mittelpunkt bei der Feier des Gottesdienstes ist die Einheit der Kirche ausgerichtet. Durch die Einheit der Bischöfe untereinander wiederum wird diese Einheit auf andere sichtbare Weise ausgedrückt, weil die Bischöfe einen einheitlichen Episkopat bilden, ähnlich wie die Apostel einen einzigen Apostolat; und wie der Geist Gottes nicht mit den Aposteln verschwand, sondern gegenwärtig bleibt, so ist auch deren Lehre nie vergangen, sondern mit Ihm allezeit gegenwärtig.

Nach der Lehre der Orthodoxen Kirche, in der sich das urkirchliche Synodalsystem durchgesetzt hat, ist der Träger der gesamten kirchlichen Gewalt die Synode aller Bischöfe, deren höchster Leitung und Autorität alle einzelnen Patriarchen und Bischöfe unterstehen.

Die Bischöfe sind wesensgleiche, gleichrangige Glieder des einen Leibes, und der einzige Unterschied unter ihnen ist der Ehrenvorsitz. Das Kriterium ihrer Unterscheidung liegt nicht in der universalen, sondern in der lokalen Jurisdiktion. Es handelt sich hier also nicht um eine zentralistische oder universalistische Ekklesiologie, die von einem einzigen konkreten Organismus ausgeht, um die lokalisierten Kirchen als de facto und de jure völlig untergeordnete Teile des Ganzen aufzufassen, sondern um eine mehr synthetische, konziliare Katholizität, die die eine konkrete Ortskirche berücksichtigt und für die derselbe Name „Kirche“ — „ekklésia“ verwandt wird, wie für die universale Kirche.

Die verschiedenen autokephalen oder bloß unabhängigen Kirchen stellen wieder eine Einheit in der Vielgestaltigkeit dar, eine „unanimité dans le pluralisme“, „eine gegenseitige Durchdringung ohne Erdrückung (Vernichtung) der einzelnen Teile“ (nach Johannes Damascenus).

Die Einheit der verschiedenen Kirchen manifestiert sich im Konzil durch die Gemeinschaft im Geist und in der Liebe, im Sinne des urkirchlichen Synodalsystems. Die Bedeutung des Ökumenischen Konzils darf nicht nur darin gesehen werden, daß es eine unfehlbare Autorität in Glaubensangelegenheiten besitzt, sondern auch darin, daß es ein Mittel der Erweckung und des Ausdrucks des kirchlichen Bewußtseins ist. Es darf nicht als eine nur formale höchste Macht in der Kirche verstanden werden, als ein Kollektivpapst sozusagen, sondern als feierliches Ausdrucksmittel der Einheit der Kirche. Die Ökumenizität eines Konzils beweist seine Unfehlbarkeit, und seine Wahrhaftigkeit macht für uns seine Entscheidungen verpflichtend. Obwohl in diesem Synodalsystem das Prinzip der Macht durch das des Einklangs ersetzt ist, wobei der Einklang nicht im demokratisch-parlamentarischen Sinne zu verstehen ist, darf die Kollegialität wieder nicht zu sehr abstrahiert werden, damit man nicht in Gefahr gerät, vor allem in einer säkularisierten, ent-irrationalisierten Welt, die Ordnung hinter der Freiheit und das Recht hinter der Liebe zurücktreten zu lassen. Nach dem 34. Kanon der Apostolischen Konstitutionen „müssen die Bischöfe den Primus unter sich anerkennen und dürfen nichts ohne ihn tun. Der Primus seinerseits kann nichts ohne die anderen tun. Durch diese Einheit wird Gott verherrlicht werden“. „Es ist Sache der Kirche“, bemerkt Le Guillou, „ihren Primas anzuerkennen, indem sie sich ihres eigenen Lebens bewußt wird. In einer solchen Vorstellung besteht die Aufgabe des Primas ganz in der Koordination, um die Eintracht der Ortskirchen zum Ausdruck zu bringen: Er hat keine unmittelbare Macht über die Ortskirchen im einzelnen, außer über seine eigene. In dem Bereich, der die Gesamtheit der Ortskirchen angeht, hat der Primas das Privileg der Initiative. Doch der Primas kann keinen Anspruch auf eine ordentliche universale Jurisdiktion erheben: Jeder Bischof ist allein das Haupt seiner Kirche. Das ist dem Sein, der Einheit und der Katholizität der Ortskirche wesentlich.“<sup>31</sup>

So befindet sich der Patriarch von Konstantinopel als Primus inter pares für die gesamte Orthodoxe Kirche in einer Wechselbeziehung mit den Primaten der anderen Orthodoxen Kirchen, damit der ökumenische Grundstoff des Dogmas, des Kultes und der kanonischen Disziplin nicht verletzt oder verändert wird.

So bleibt die Orthodoxie eins im Geist und in der Wahrheit, obwohl sie sich jedoch im irdischen Bereich vervielfältigen und den Formen des kirchlichen Lebens anpassen kann. Es handelt sich nicht um eine Einheit der Zentralisation um eine Person, sondern um eine Konziliarität, die als Abbild des trinitarischen Geheimnisses bezeichnet werden kann. Die trinitarische Gemeinschaft stellt eine Einheit von drei untereinander gleichen Personen dar.

Durchdenkt man das Dogma der Trinität im Blick auf die Einheit des Wesen Gottes, legt man das „eine Substanz, ein Wesen“ zugrunde, so kann sich daraus das Filioque ergeben, so besteht die Gefahr, von der Dreiheit zu einer Person zu gelangen (Monarchianismus). Konzentriert man sich auf die Unterscheidung in drei Personen, so liegt die Gefahr nahe, Gott als drei Substanzen aufzufassen (Arianismus). Geht man in seinen ekklesiologischen Untersuchungen von der universalen Kirche aus, so kann man zu einer Zentralisation um eine Person gelangen. Unterstreicht man allzusehr die örtliche Kirche, so kann man eventuell zu einer gesegneten Anarchie geführt werden.

„Die Grundlage der orthodoxen Ekklesiologie“, schreibt A. Schmemann, „liegt vor allem im Geheimnis der Inkarnation, denn die Kirche ist der Leib Christi, und die ‚Manifestation‘ der Trinität geschieht nur durch die Inkarnation und die Verherrlichung des Sohnes Gottes . . . Wenn das trinitare Sein der Inhalt des Lebens der Kirche ist, als ewige Offenbarung der trinitären Einheit, so bildet die Gott-Menschheit Christi die Form der Kirche, das ontologische Gesetz ihrer Struktur Christus totus in capite et in corpore.“<sup>32</sup>

Die Kirche ist also als Leib ein lebendiger Organismus. Man darf hierbei weder die Institution zu sehr einseitig verinnerlichen auf Kosten der kanonischen und hierarchischen Struktur der Kirche noch die Organisation zu starr unterstreichen, was zur Verachtung des mystischen Aspektes der Kirche führen könnte. Denn sobald man den mystischen Aspekt der Gemeinschaft in den Vordergrund treten läßt, verachtet man wieder bewußt oder unbewußt den Begriff der Institution und verringert die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaftsstrukturen. Man kann so zu der Aussage von Bulgakov kommen: „Die Kirche kann existieren, sobald zwei oder drei im Namen Christi versammelt sind. Die kirchlichen Zellen oder Ortskirchen brauchen tatsächlich einander nicht zu kennen, nicht in unmittelbarer Beziehung zueinanderzustehen – das ist jedoch völlig bedeutungslos, denn die Einheit im Geist wird nicht geschwächt.“<sup>33</sup>

Unterscheidet man aber andererseits wieder den institutionellen Charakter der Kirche, so befindet man sich in der Gefahr, den hierarchischen Charakter der

Kirche mit einer Hierokratie zu verwechseln und die charismatischen Wirkungen der Kirche mit ihren kanonischen Grenzen zu identifizieren oder mindestens von ihnen abhängig zu machen und das alleinige Haupt des Leibes, Christus, auf stellvertretende Weise durch ein sichtbares Haupt zu ersetzen, als ob seine Verheißung „Ich bin bei euch bis an das Ende der Welt“ (Matth. 28, 10) keine Gültigkeit mehr besäße. „Institution und Ereignis, Seite an Seite, fern davon, sich in Gegensatz zu stellen, ergänzen sich. Die Institution wurzelt in der überströmenden Quelle des Geistes („den Geist dämpft nicht“), und das Ereignis manifestiert sich nur im Rahmen der kirchlichen Institution („Gott ist ein Gott der Ordnung“, und „alles soll nach der Ordnung geschehen“).“<sup>34</sup>

Aus diesem Grunde dürfen nach Gregor von Nazianz die Bischöfe nicht „unter dem Vorwande der Trinität“ usw. die eine Kirche in eine westliche und eine östliche trennen,<sup>35</sup> und nach Basilius dem Großen gibt es nur einen Weg, der zur organischen Einheit der Kirche führt: die Unterordnung unter das eine unsichtbare Haupt der Kirche, nämlich Jesus Christus, „den manche Glieder der Kirche, besonders Bischöfe, aus Herrschsucht und eitler Ruhmsucht oder Privatinteressen“<sup>36</sup> verwerfen. Nach Johannes Chrysostomus kann „nichts die Kirche so sehr spalten als die Herrschsucht . . .“<sup>37</sup> und „nichts anderes erzürnt Gott mehr, als die Kirche zu spalten“ und das Gewand Jesu „in viele Teile zu zerreißen“, wozu nicht einmal die Henkersknechte den Mut hatten.<sup>38</sup>

„Unseren Glauben“, schreibt Irenaeus, „haben wir von der Kirche empfangen und bewahren ihn so auf. Ihn hat der Heilige Geist gleichsam in ein ganz kostbares Gefäß jugendfrisch hineingetan, und jugendfrisch erhält er das Gefäß, in dem er sich befindet. Dieses göttliche Geschenk nämlich ist der Kirche anvertraut, damit gleichsam das Geschöpf beseelt werde und alle Glieder, die an ihr Anteil haben, das Leben empfangen. An ihr ist niedergelegt die Gemeinschaft mit Christo, das heißt der Heilige Geist, die unverwesliche Arche, die Befestigung unseres Glaubens, die Himmelsleiter zu Gott. ‚In der Kirche nämlich‘, heißt es, ‚hat Gott eingesetzt Apostel, Propheten, Lehrer‘ und die gesamte übrige Wirksamkeit des Geistes, an der keinen Anteil haben, die sich von der Kirche fernhalten und durch ihre schlechte Lehre und ihr ganz schlechtes Leben sich selber des Lebens berauben. Wo die Kirche, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes, dort ist die Kirche und alle Gnade; der Geist aber ist Wahrheit. Die den Geist der Wahrheit nicht aufnehmen, empfangen von den Brüsten der Mutter keine Nahrung zum Leben noch das vom Leibe Christi ausgehende hell-sprudelnde Quellwasser, sondern ‚graben sich durchlöchernde Zisternen aus Erdlöchern‘ und trinken aus Gruben faules Wasser. Um nicht widerlegt zu werden, fliehen sie vor dem Glauben der Kirche; um nicht belehrt zu werden, verwerfen sie den Heiligen Geist.“<sup>39</sup>

Der universalen Kirche gegenüber stehen also die lokalen Häresien und Schismen. Die Häresie kann nur örtlich begrenzt sein im Gegensatz zur weltumspannenden Weite der Kirche. „Katholisch“ sein heißt, mit dem weltweiten Erdkreis in Verbindung zu stehen; „häretisch“ sein heißt, selbstgenügsam in der lokalen Isolierung zu verharren und zu behaupten, unabhängig von aller Kirchengemeinschaft, also separatistisch und egoistisch, das Christentum am sichersten ergreifen zu können. Irenaeus sagt dazu: „Wir beschämen diejenigen, welche auf was immer für eine Art, entweder durch Selbstgefälligkeit, durch eitlen Ruhm oder durch Blindheit und böse Gesinnung, Vereine neben der Kirche stiften.“<sup>40</sup>

Daher sagt er auch: „Der wahre Schüler Christi wird diejenigen fliehen, welche Trennungen verursachen, weil sie leer sind von der Liebe Gottes und nur sich, aber nicht die Gesamtheit der Kirche berücksichtigen; die wegen kleinlicher, unerheblicher Ursachen den großen verehrungswürdigen Leib Christi teilen und zerreißen und, soviel an ihnen liegt, auflösen; die vom Frieden reden, aber Krieg verursachen; die in Wahrheit Mücken sehen, Kamele aber verschlucken. Durch keine gute Tat können sie den Schaden der Trennung wieder gutmachen.“

Die Häretiker trennen sich selbstbewußt von dem lebendigen Christentum. Ihr Leben, wie Cyprian es ausdrückt, vertrocknet „wie der Zweig, der vom Baum sich abreißt, wie der Bach, der von der Quelle sich trennt, wie der Strahl, der abgerissen von der Sonne nicht denkbar sei.“<sup>41</sup> Ignatius mahnt daher: „Keiner mache auch nur den Versuch, abgesondert für sich etwas Vernünftiges sein zu wollen, sondern ein Gebet, ein Gemüt, eine Hoffnung in Liebe und in heiliger Freude. Das ist Jesus Christus, im Vergleich zu dem es nichts Besseres gibt.“<sup>42</sup>

Daher ist die größte Sorge der Apostolischen und Kirchenväter, die Einheit der Kirche zu wahren, überall nämlich, wo sie im akuten Fall bedroht ist. Es kommt positiv und negativ zum Ausdruck; positiv, indem sie den Gläubigen Gehorsam, Demut und Liebe empfehlen, und negativ, indem sie die Häretiker von der Kirche exkommunizieren und die Schismatiker entsprechend bestrafen. Die Zugehörigkeit der letzteren und ihre Weihen werden anerkannt.

Nach dem 6. Canon des II. Ökumenischen Konzils wurden in der Praxis der Kirche die Häresien von den Schismen kaum unterschieden. Auf diese Art und Weise wurde die Kirche rein bewahrt. „Auf diese Weise“ liest man beim Hirten des Hermas, „wird die Kirche Gottes gereinigt werden . . . So werden die Gereinigten einen Leib bilden, und wie der Turm nach der Reinigung wie aus einem Steine geformt bestand, so wird es auch mit der Kirche Gottes sein, wenn sie gereinigt und gesäubert ist von den Bösen . . . Nach der Entfernung dieser wird die Kirche Gottes sein wie ein Leib, eine Gesinnung, ein Geist, ein Glaube, ein Wesen.“<sup>43</sup>

Die Kirche ist also von Anfang an in vielen Weisen bedroht von Schismen und Häresien, von Spaltungen und Irrlehren. Trotzdem ist sie aber eins; sie ist es auch ihrem Begriffe nach.

Der Begriff „ekklësia“ bezeugt ihre Einheit, „der Name der Kirche ist Name des Einklangs und der Einigkeit“. <sup>44</sup> „Die Kirche wurde nicht geschaffen, damit die Versammelten getrennt sind, sondern die Getrennten vereint.“ <sup>45</sup>

Wie in der Bibel, so bemüht man sich auch bei den Kirchenvätern, die Einheit der Kirche durch zutreffende Bezeichnungen und Benennungen abzubilden. So versucht es u. a. Johannes Chrysostomus, die mystische Einheit zwischen Jesus Christus und den Gliedern, den Gläubigen, durch Bilder, Gleichnisse und Vergleiche anzudeuten. „Christus — das Haupt; wir — der Leib; . . . er das Fundament, wir das Gebäude; er der Weinstock — wir die Reben; er der Bräutigam — wir die Braut; er der Hirte — wir die Schafe; . . . er der Erstgeborene — wir die Brüder; er die Auferstehung — wir die Auferstehenden; er der Erbe — wir die Miterben; er das Leben — wir die Lebenden; er das Licht — wir die Erleuchteten. Alles dies bringt Einheit zuwege.“ <sup>46</sup>

Ein Lieblingsbegriff der Kirchenväter für die Kirche ist der Begriff „Mutter“, welcher in Verbindung mit dem Begriff „Jungfrau“ öfter vorkommt. „Einer ist der Vater aller Dinge, einer auch der Logos aller Dinge, und der Heilige Geist ist ein und derselbe überall, und es gibt auch nur eine einzige jungfräuliche Mutter, Kirche will ich sie nennen . . .“ <sup>47</sup> Mit noch größerer Vorliebe gebrauchen die Kirchenväter das Bild des Bräutigams und der Braut. Es ist für sie eine Grundvorstellung, und durch sie versuchen sie einerseits die Persönlichkeit und die gegenseitige Zusammengehörigkeit von Christus und den Gläubigen, die seine Kirche mitbilden, andererseits die pneumatische Einigung zwischen Christus und der Kirche und durch sie mit jeder jungfräulichen Seele auszudrücken. Nach Johannes Chrysostomus ist der fleischgewordene Logos „zu der Braut gekommen“ und mit ihr zu einem Geiste geworden. <sup>48</sup> Beachtenswert ist die Entwicklung dieser bräutlichen Mystik der Seele des göttlichen Logos besonders bei Origenes und Gregor von Nyssa. <sup>49</sup>

So erhaben aber die genannten patristischen Bezeichnungen und Begriffe von der Kirche sind, sie deuten nur die Einheit an, drücken sie aber nicht so aus, wie der paulinische Begriff des Leibes Christi, auf den die Kirchenväter immer wieder mit Ausdauer hinweisen. Denn durch diesen Begriff wird die ideale Gemeinschaft und die innere Einheit Gottes mit den Gläubigen und dieser untereinander zutreffend bezeichnet.

Andererseits wird so in möglichster Vollkommenheit die absolute Einheit von Christus als dem Haupt und der Gläubigen als der Glieder seines Leibes abgebildet, d. h. die untrennbare ontologische Einigung und Verbindung des göttlichen und menschlichen Elements in der Kirche, genauso wie in Jesus die göttliche und die menschliche Natur „unvermischt, ungewandelt, ungetrennt, ungeteilt“ sich vereint haben. Und diese pneumatische Einigung von Christus und seiner Kirche, d. h. des Göttlichen und Menschlichen in ihr, ist so geheimnisvoll und unerklär-

bar, daß sie mit der Einheit der drei Personen in der heiligen Trinität oder mehr noch mit der Einheit der zwei Naturen in Christo verglichen werden kann. Daher gehört auch die Einheit der Kirche zum Glaubensbereich: „Ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.“

### *III. Die Einheit der Kirche und unsere heutige Situation*

Was können diese Ausführungen für unsere heutige kirchliche Situation bedeuten? Welches ist der Zusammenhang zwischen der Einheit der Kirche und der heutigen kirchlichen Lage? Bedeutet das Verständnis der Kirchenväter von der Einheit etwas für die heutigen kirchlichen Gemeinschaften, oder sind ihre Ausführungen zeitbedingt?

Natürlich sind sie letzteres nicht, denn sie haben mit der Zeit die übernatürliche Offenbarung Gottes übermittelt und an der alten überlieferten Wahrheit festgehalten. Sie haben in der Zeit der einen ungeteilten Kirche gewirkt, während man sich heute einer Menge kirchlicher Gemeinschaften gegenüber sieht, die im Bekenntnis der Wahrheit und ihrer Strukturierung mitunter sogar sehr weit auseinandergehen.

Wenn aber die Orthodoxe Kirche die alte ungeteilte Kirche fortzusetzen und die zum Wesen der Kirche gehörende wahre Einheit seit Pfingsten zu verkörpern glaubt, — welchen Platz haben dann die anderen Kirchengemeinschaften innerhalb der Geschichte der Einen Kirche?

Kann eine Kirche, sobald sie ihre eigenen Grenzen mit denen der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche zusammenfallen läßt, den Kontinuitätsanspruch anderer Kirchen anerkennen, ohne ihren eigenen Anspruch auf Kontinuität aufzugeben oder mindestens zu relativieren? Ist hier ein Sowohl—Als auch erlaubt, oder zwingt uns der institutionelle Charakter der Kirche, vom juristischen Gesichtspunkt des Entweder—Oder auszugehen? Dies sind die heikelsten und schwierigsten Fragen im heutigen ökumenischen Gespräch, die aber mindestens gestellt werden müssen und die uns zwingen, uns auf unser eigenes Verständnis zu besinnen, es neu zu durchdenken. Denn durch unsere Zusammenarbeit mit den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen im Ökumenischen Rat (um unsere Beziehungen zu der römisch-katholischen Schwesterkirche einmal beiseite zu lassen) sind wir bewußt oder unbewußt mitten in das Ereignis der Reformation gestellt. Und unabhängig von unserem geschichtlichen Verständnis der Hintergründe ihrer Entstehung wie auch von der objektiven oder subjektiven Beurteilung ihrer Bedeutung für die Erneuerung der römisch-katholischen Kirche, müssen wir — wenn wir ehrlich sein und zum ökumenischen Gespräch beitragen wollen — mindestens die phänomenologische Feststellung aussprechen, daß die aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften einem starken Subjektivismus verfallen sind, der ihnen die Zerspaltung

in viele und voneinander schwer zu unterscheidende Kirchen einbrachte. Ist nicht diese Zersplitterung mit dem Verlust der kirchlichen Autorität verbunden? Jedenfalls wäre der offensichtliche, geschichtlich wohl verständliche Bruch mit der eigenen Vergangenheit von orthodoxer Seite zu akzeptieren gewesen, wenn er nicht zu der Verwerfung von Tradition und kirchlicher Autorität geführt hätte. „Die Reformatoren aber“, schreibt Lukas Vischer, „hatten die Erfahrung gemacht, daß sich die wahre Kirche nur durch den Verlust der äußeren Kontinuität aufrechterhalten und fortsetzen ließ. Die Gemeinde, die der Sohn Gottes sich in der Einigkeit des Glaubens sammelt, muß nicht identisch sein mit der sichtbar verfaßten Kirche, die den Anspruch erheben kann, die Kirche der vorhergehenden Jahrhunderte in äußerer Kontinuität fortzusetzen.“<sup>50</sup>

Ich gebe natürlich zu, daß die eigentliche Kontinuität der Kirche in Gottes ständig erneuertem Handeln liegt, aber ich frage mich, wieso dieses sich erneuernde Handeln unabhängig von Institution und kirchlichem Amt sein müsse, wieso die eigentliche Kontinuität der Kirche unabhängig von der äußeren Kontinuität der Institution gesehen werden solle. Liegt hier nicht die Gefahr nahe, durch solche Gedankengänge, die den institutionellen Aspekt der Kirche verachten, zu einer Art Monophysitismus auf ekklesiologischem Gebiet zu gelangen? Durch die einseitige Betrachtung des unsichtbaren, des mystischen Aspektes der Kirche gerät man in Gefahr, das Spirituelle mit dem Intellektuellen zu verwechseln, und die sichtbare Kirche wird auf den Rang anderer weltlicher Organisationen reduziert oder den weltlichen Mächten für ihre nichtreligiösen oder nichtkirchlichen Absichten ausgeliefert. „Wäre“, schreibt H. Küng, „eine Kirche noch so imponierend einig, noch so umfassend katholisch, noch so ausgesondert heilig – wäre sie nicht die alte Kirche, die auf die Apostel zurückginge –, so wäre sie gewiß eine fromme Gesellschaft, nicht aber die Kirche Jesu Christi.“<sup>51</sup>

Die Gefahr bringt Lukas Vischer selbst wieder zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Die Erkenntnis, daß die eigentliche Kontinuität nicht mit der äußeren Kontinuität der Institution gegeben ist, kann dazu führen, daß den äußeren Zeichen der Gemeinschaft zu wenig Gewicht beigemessen wird; sie kann die Freiheit des einzelnen Gliedes gegenüber dem gesamten Leibe derart übersteigen, daß die Gemeinschaft ohne wirklichen Grund immer wieder gesprengt wird, ja, daß die Glieder sich auf die Gemeinschaft des Leibes nicht mehr verlassen können. Sie macht Raum nicht nur für berufene, sondern auch unberufene Reformatoren; sie öffnet der Willkür die Türen und macht es möglich, daß sich im Namen einer angeblichen Reformation der Geist oder Ungeist einer Zeit der Kirche bemächtigt. Sie kann das Bild der Kirche verkürzen; sie kann dazu führen, daß wir Gottes Treue gegenüber seinem Volke nicht mehr sehen, seine Treue durch die Jahrhunderte, sondern die Kirche immer nur im jetzigen Augenblick vor Augen haben, eine Verkürzung, die den Glauben entscheidend schwächen kann. Es wäre

nicht schwierig, für jede dieser Gefahren Beispiele aus der Geschichte der reformatorischen Kirchen anzuführen, und wir müssen bereit sein, jede Kritik, die sich auf derartige Entstellungen bezieht, nicht nur anzunehmen, sondern uns von ihr korrigieren zu lassen.<sup>52</sup>

Wenn es so ist, sollte da nicht die Frage vornehmlich nach dem Verhältnis zwischen eigentlicher Kontinuität und der äußeren Kontinuität der Institution neu durchdacht werden? Hat man Bedenken gegen die Kontinuität der Institution, weil die Kontinuität im kirchlichen Amt grundsätzlich unannehmbar sei, oder weil man die Kontinuität seiner eigenen Kirche nicht in Zweifel setzen will?

Natürlich wird die Lage auch kompliziert, wenn man die Kirche unter formalen juristischen Gesichtspunkten betrachtet. Erhebt man aber einen inneren Anspruch auf Kontinuität, ohne die Institution anzutasten — und das ist bei den Orthodoxen der Fall —, so wird man auch den anderen Kirchengemeinschaften einen Platz in der Geschichte der einen Kirche zuweisen, so wird man sie als Kirchen anerkennen, ohne daß dies eine Minderung des eigenen Anspruchs in bezug auf die Verkörperung der wahren Gestalt der Kirche zu bedeuten hat oder die Anerkennung eines solchen von seiten einer anderen Kirche.

Begegnen wir uns auf Grund dieser toleranten Voraussetzung, so wird dem Dialog nicht Tür und Tor verschlossen. Wir können so zur gegenseitigen Erkenntnis gelangen, daß unsere Katholizität, die wir im Glaubensbekenntnis bekennen, keine Wirklichkeit, sondern nur ein Anspruch ist, der verwirklicht werden soll. Und nur dann können wir die Katholizität manifestieren, wenn wir zuvor die uns trennenden Mauern zu durchbrechen suchen.

Wir leben in einer Zeit der Entgiftung des vergifteten Klimas zwischen den Kirchen, das in einem jahrhundertelangen Prozeß des Fanatismus und gründlicher Mißverständnisse entstanden ist. Wir leben in einer Zeit der freien gegenseitigen Begegnung, eines echten Dialogs, der darin besteht, daß jeder seine Ansicht voll und ganz vertritt, seinen Glauben bekennt, zugleich aber auch bereit ist, zuzuhören und, wenn es sich als notwendig erweist, die unzulänglichen Elemente seiner Darlegung neu zu fassen. Die im wesentlichen bestehende Übereinstimmung in der Wahrheit erheischt, daß man miteinander alle Punkte, in denen man auseinandergeht, neu überprüft. Eine Verständigung zwischen den Kirchen kann nicht durch Verschweigen oder Unterdrücken bestehender Gegensätze erreicht werden. Man soll eher versuchen, Verschiedenheiten zu harmonisieren, zunächst insofern als sie als einander ergänzende Aspekte der Wahrheit verschieden sind, wobei die Harmonisierung keinesfalls erzwungen werden darf. Und wenn es sich um Verschiedenheiten handelt, die wirkliche Widersprüche in der Wahrheit sind?

Auch die gegensätzlichen Widersprüche, die uns tief voneinander trennen, dürfen nicht zu einer Beziehung des toten Nebeneinander und Gegenüber blei-

ben, sondern müssen Gegenstand einer lebendigen Auseinandersetzung werden. Diese darf natürlich nicht mit einer überflüssigen polemischen Selbstbehauptung verwechselt werden, auch nicht mit einer „ökumenisch“ verkleideten gegenseitigen Bekämpfung. Die Wahrheit liegt aber auch nicht zwischen den Gegensätzen, und es ist möglich, daß wir zur Verfestigung unserer Verschiedenheiten geführt werden oder zu einem noch tieferen Bruch, wenn wir in unserer gegenwärtigen Auseinandersetzung das Leben der Kirche nicht in seiner Gesamtheit berücksichtigen. So ist es jedenfalls paradoxerweise öfters in der Geschichte vorgekommen, daß Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen zur endgültigen Verfestigung ihrer Trennung führten.

Wenn wir uns in unserer Situation gegenseitig helfen wollen, dann müssen wir die Frage aufwerfen, auf welche Art und Weise in den ersten tausend Jahren der Kirchengeschichte eine universalistische, mehr zentralistische Ekklesiologie im Okzident mit einer mehr konziliaren Ekklesiologie im Orient koexistieren konnte. Auch verschiedene Theologien des Heiligen Geistes ließen sich harmonisch vereinen. Eine absolute dogmatische Übereinstimmung bestand zwischen dem Osten und dem Westen fast in keiner Epoche; und unter dogmatischer Nicht-Übereinstimmung sollte man nicht wesentliche Lehrunterschiede verstehen, sondern verschiedene Züge, verschiedene Aspekte. Die mannigfaltigen Aspekte des gleichen Mysteriums wurden verschieden akzentuiert. Trotzdem schlossen sich die verschiedenen Traditionen, die schon vor dem Bruch da waren, gegenseitig nicht aus. Sie ließen sich harmonisieren durch eine Synthese. Die Gemeinschaft der beiden Kirchen wurde dadurch nicht unmöglich gemacht, noch die eucharistische Gemeinschaft ausgeschlossen. Verschieden nuancierte kirchliche Selbstverständnisse und örtliche Traditionen koexistierten; der Ort trennte, aber der gemeinsame Herr verband. Der sogenannte Prozeß der geistigen Entfremdung verursachte den Bruch. Der Bruch zerriß das Liebesband und schuf eine Isolierung, und diese wurde beiderseits offiziell vollzogen. Die verschiedenen Theologoumena wurden mit der Zeit zu dogmatisierten Widersprüchen.

Die Gegensätze im Problem der Wahrheit wurden vermehrt durch die Entstehung der reformatorischen kirchlichen Gemeinschaften, und so befindet man sich, menschlich gesehen, in einem hoffnungslosen Zustand beim Suchen nach Wegen zur Wiederherstellung der Einheit.

Wenn wir aber Auswegmöglichkeiten selbst in unseren Sackgassen finden wollen, dann müssen wir das Wie und das Warum der Entstehung unserer tiefen Unterschiede untersuchen in leidenschaftsloser theologiegeschichtlicher Sicht.

Die Wurzel unserer Trennung liegt in der Geschichte. Gehen wir von der Vergangenheit aus, so verstehen wir besser und leichter unsere gegenwärtige Situation und blicken zugleich in eine gemeinsame verantwortungsvolle Zukunft. Dringen wir tiefer in die Geschichte unseres Gestern, so bewerten wir realistischer

unser Heute und bereiten eine stabilere Basis für unsere Einheit von morgen vor. Nur so können wir uns von einer Menge Vorurteile befreien, die wir von unseren Schulen mitbringen. Berücksichtigen wir nicht die Quellen, die Urtradition der Kirche, von der wir alle herkommen, sehen wir das Ganze nicht in seiner kontinuierlichen geschichtlichen Entwicklung, so stehen wir vor der Gefahr, andere Kirchen nach unseren eigenen Gewohnheiten zu beurteilen und zu richten, so als ob die Dinge immer so gewesen wären, wie sie heute bei uns gehandhabt werden. Bevor wir unsere üblichen gegenseitigen Anklagen der Starrheit oder der Neuerungen aussprechen, sollten wir unsere geschichtlichen Entwicklungen von ihren Ursprüngen her zu verstehen suchen. Haben wir nicht manchmal die anderen als Häretiker verurteilt, weil sie die Wahrheit nicht auf unsere Weise ausgedrückt haben? (Ich denke z. B. an die bis vor kurzem noch als monophysitisch bezeichneten Kirchen des Ostens.)

In diesen vielseitigen gegenwärtigen Auseinandersetzungen ist und soll niemand bereit sein, die Wahrheit aus opportunistischen Gründen preiszugeben. Das orthodoxe Selbst- und Sendungsbewußtsein bringt uns vor gewisse Grenzen, die wir nicht überschreiten dürfen. Es ist uns ein Kriterium für die Beurteilung der anderen, aber auch unser selbst, gegeben: die Botschaft unseres gemeinsamen Jesu Christi, so wie sie in der Bibel enthalten ist und in ihrer geschichtlichen Kontinuität durch die Tradition und im Leben unserer Kirche bewahrt, verkündigt und vermittelt wird.

Aus den angeführten Überlegungen geht klar hervor, daß die geschichtliche Kontinuität nicht von der Verkündigung Gottes abzutrennen ist und daß die wesentliche Übereinstimmung im Glauben mit allen Zeitaltern eine der normativen Vorbedingungen zur Einheit und Katholizität der Kirche ist. Und in ihrem Suchen nach einem Einvernehmen zwischen den verschiedenen Denominationen in deren gegenwärtigen Erscheinungsformen sollten die Kirchen ihr räumliches Nebeneinander, ihren „Ökumenismus im Raume“ (ecumenism in space) durch einen „Ökumenismus in der Zeit“ (ecumenism in time) vervollständigen, unter der besonderen Berücksichtigung ihres geschichtlichen Gewordenseins.

Nach dem Beitrag der orthodoxen Delegierten in der Sektion für die Einheit in Neu-Delhi 1961 schlagen die orthodoxen Theologen „diese neue Methode der ökumenischen Forschung, diesen neuen Maßstab für eine ökumenische Bewertung als einen königlichen Fels“ vor in der Hoffnung, daß die Einheit von den getrennten Denominationen wiedererlangt werden kann durch ihre Rückkehr zu ihrer gemeinsamen Vergangenheit. Auf diese Weise können divergente Denominationen sich treffen in der Einheit der gemeinsamen Tradition. Die orthodoxe Kirche ist willens, sich an dieser gemeinsamen Arbeit zu beteiligen als der Zeuge, der den Schatz apostolischen Glaubens und apostolischer Tradition kontinuierlich bewahrt hat. Keine statische Restauration alter Formen wird erwartet, sondern

vielmehr ein dynamisches Wiedererlangen des überzeitlichen Ethos, welches allein die echte Übereinstimmung „aller Zeitalter“ garantieren kann. „Es soll auch keine starre Einförmigkeit geben, da ein und derselbe Glaube, geheimnisvoll nach seinem Wesen und adäquat nicht meßbar durch Formeln menschlicher Vernunft, auf verschiedene Weise zutreffend ausgedrückt werden kann. Der unmittelbare Gegenstand der ökumenischen Forschung ist nach orthodoxem Verständnis eine Reintegration des christlichen Bewußtseins, die Wiedererlangung der apostolischen Tradition, die Fülle christlicher Schau und christlichen Glaubens, in Übereinstimmig mit allen Zeitaltern.“<sup>53</sup>

Wenn wir die anderen auffordern, auf die ersten Jahrhunderte zurückzugehen, so heißt das nicht unbedingt, daß wir von ihnen forderten, ihre eigene Tradition zu verleugnen, und auch nicht, daß wir das Wirken des Heiligen Geistes bei ihnen völlig in Abrede stellten. Wie Nikos Nissiotis in Neu-Delhi sagte: „Dasein und Zeugnis der östlichen orthodoxen Kirchen und ihr Zeugnis für die ungebrochene orthodoxe Tradition können allen anderen geschichtlichen Kirchen helfen, ihr eigenes wahres Leben zu entdecken.“<sup>54</sup>

In der kontinuierlichen geschichtlichen Vermittlung der Verkündigung Gottes kommt dem ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte eine besondere Bedeutung zu. Es ist auch eine Zeitperiode der Auseinandersetzung von Glauben und Verstehen, und viele von unseren heiklen ökumenischen Fragen könnten eine gewisse Antwort finden oder mindestens neu gestellt werden, wenn wir gemeinsam zu dieser Zeit zurückkehren. Die Orthodoxen werden dadurch ihr ursprüngliches Ideal einer mehr apophatischen Vätertheologie noch näher vor sich sehen, während die Protestanten zu einer gesunden Entrationalisierung ihrer Theologie und zu einer gewissen Verkirklichung geführt werden, ohne ihr Wesen und ihre eigene Frömmigkeit völlig leugnen zu müssen.

Die Zukunft natürlich liegt in den Händen Gottes. „Die göttliche Macht“, um Gregor von Nyssa zu zitieren, „ist fähig, eine Hoffnung entstehen zu lassen da, wo keine Hoffnung mehr besteht, und einen Weg ins Unmögliche zu finden.“ Nicht der Weg ist unmöglich, sondern das Unmögliche ist der Weg, der auf den Vater zuführt.

Der Dialog und die Einheit der Kirche setzen die Einheit der Herzen voraus. Es ist nicht zufällig, daß vor der Rezitation des Glaubensbekenntnisses in der Johannes-Chrysostomus-Liturgie die Gläubigen durch den Diakon zu gegenseitiger Liebe aufgefordert werden: „Lasset uns einander lieben, auf daß wir in Einmütigkeit bekennen.“

Wann die Einheit auf Erden wiederhergestellt wird, können wir nicht wissen. Die Menschheit schaut die Jahre an, bei Gott jedoch sind tausend Jahre wie ein Tag. Jedenfalls gehören zur Wegbereitung eine gegenseitige Durchdringung, ein gegenseitiges Tragen und Getragenwerden, ein Fragen und Gefragtsein und ein

Sich=verantworten=müssen. In einer gespaltenen Christenheit hat niemand das Recht, sich von der Verantwortung für die anderen frei zu machen. Jeder hat den zugleich schönen und schweren Auftrag, der Wächter seines Mitbruders zu sein.

Eine zerspaltene Christenheit ist eine offene Wunde am Leibe Christi. Und diese Wunde ist am schmerzlichsten zu spüren vor dem einen eucharistischen Tisch, der uns trennt, dort wo die Fülle der Katholizität und die Einheit der Kirche ihren sichtbarsten Ausdruck findet. Diese Wunde muß heilen. Nicht nur aus taktischen Gründen, etwa um dem Atheismus gegenüber eine geschlossene Front zu bilden; auch nicht nur darum, um in den Missionen glaubwürdig zu werden, sondern von Christus her und seiner Wahrheit, damit jener Wunsch verwirklicht werde, den Er in seinem letzten Gebet ausgesprochen hat: „Daß alle eins seien.“

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> So beginnt z. B. S. Bulgakov sein Buch „L'Orthodoxie“, Paris 1932: „Die Kirche ist keine Institution; sie ist ein neues Leben mit Christus und in Christus, das vom Heiligen Geist gelenkt wird.“ (S. 1.)

<sup>2</sup> Vgl. D. Staniloe, *Sintesa ecclesiologica* (rum.), in: *Studii teologicae* 5–6 1955, S. 277.

<sup>3</sup> J. Karmiris, *Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*, in: P. Bratsiotis, *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Bd. I, 1, Stuttgart 1959, S. 85 f. Vgl. die Definition von Ch. Androustos, *Dogmatik der orthodoxen östlichen Kirche* (gr), Athen 1956, S. 262: „Die Kirche ist die heilige, von dem fleischgewordenen Wort Gottes um des Heils und der Heiligung der Menschen willen gegründete Institution; sie ist ausgestattet mit seiner göttlichen Approbation und mit seiner Autorität, sie setzt sich aus Menschen zusammen, die denselben Glauben besitzen und an denselben Sakramenten teilhaben; sie umfaßt das gläubige Volk und den leitenden Klerus, der seine Vollmacht durch eine ununterbrochene Sukzession von den Aposteln und durch sie vom Herrn selbst hat.“

<sup>4</sup> H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Freiburg 1962, S. 73–74.

<sup>5</sup> Siehe u. a. Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22; Apok. 3, 12; 21, 2 und 10; 1. Kor. 1, 2; Act. 9, 31; 20, 32 usw. Vgl. D. Papandreou, *L'unité de l'Eglise selon le NT et les Pères*. In: „*Verbum Caro*“ 1967, No. 82. S. 58–65.

<sup>6</sup> 1. Kor. 8, 6; Röm. 3, 29 f.; Eph. 4, 6; 1. Kor. 12, 3 ff.

<sup>7</sup> Röm. 14, 7; 2. Kor. 5, 17 f.; Eph. 2, 15 f.

<sup>8</sup> Eph. 4, 16; Kol. 2, 19.

<sup>9</sup> Eph. 4, 3–6.

<sup>10</sup> Röm. 12, 4–5; 1. Kor. 12, 12–13; Eph. 4, 25; 5, 30; Gal. 3, 27.

<sup>11</sup> 1. Kor. 12, 13.

<sup>12</sup> 1. Kor. 10, 17.

<sup>13</sup> F. Malberg, *Ein Leib – Ein Geist*. Vom Mysterium der Kirche, Freiburg 1960, S. 223 f.

<sup>14</sup> Direkt oder indirekt handelt es sich um die Einheit der Kirche in: Matth. 10, 1 f.; 16, 18; 26, 17; 28, 16 f.; Joh. 10, 19; 15, 1 f.; 17, 11 f. und 20 ff.; Act. 1, 12 f.; 2, 41 f.; 4, 32; Röm. 5, 12 f.; 12, 4 f.; 1. Kor. 3, 6 f. und 9 f.; 6, 19 f.; 10, 17; 12, 12 ff. und 28; 15, 9, 22 f. und 45 f.; Gal. 1, 13; Eph. 1, 23; 2, 21; 4, 4 f.; 5, 25 f.; Phil. 3, 6; Kol. 1, 18 f.; 2, 17; 1. Thes. 4, 13; 1. Tim. 3, 15; 2. Tim. 1, 18 usw.

<sup>15</sup> Eph. 4, 1–6.

<sup>16</sup> H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1962, S. 187–188.

<sup>17</sup> u. a. Eph. 4, 3–15; 1. Kor. 1, 10; 5, 5; Gal. 1, 6–8; Tit. 1, 6–8; 3, 10.

<sup>18</sup> Vgl. Eph. 4, 3, 13 und 15; Kol. 3, 14.

<sup>19</sup> 1. Kor. 1, 10–13; Gal. 5, 20.

<sup>20</sup> Joh. Chrysostomus, *In Matth.*, Hom. 82, 4 (MPG 58, 743).

<sup>21</sup> Gregor von Nazianz, *Logos* 19, 8 (MPG 35, 1052) und 32, 10 (MPG 36, 185).

<sup>22</sup> Joh. Chrysostomus, *Über die Epheser*, Hom. (MPG 62, 83).

<sup>23</sup> Tertullian, *De praesept.*, c. 20.

<sup>24</sup> Irenaeus, *adv. haer.* I, 3.

<sup>25</sup> Joh. Chrysostomus, *Über die Epheser*, Hom. 3, 2 (MPG 62, 26) und 10, 1 (MPG 62, 75).

<sup>26</sup> Joh. Chrysostomus, *Drei Homelien* (MPG 52, 277). Vgl. *Über den ersten Korintherbrief*, Hom. 1, 1 (MPG 61, 13).

<sup>27</sup> Joh. Chrysostomus, *Über den ersten Korintherbrief*, Hom. 1, 1 (MPG 61, 13).

<sup>28</sup> Pastor Hermae, *Gesichte* 3, 2.

<sup>29</sup> Pastor Hermae, *Gleichnis* 9, 12–13.

<sup>30</sup> Ignatius von Antiochien, *Epistel an die Philadelphier*, 4 (MPG 5, 697 und 817).

<sup>31</sup> Le Guillou, *Sendung und Einheit der Kirche*, Mainz 1964, S. 578–579.

<sup>32</sup> A. Schmemmann, *Primaauté et autocéphalie dans l'Eglise Orthodoxe*, in: *Istina*, 1954, S. 33.

<sup>33</sup> Bulgakow, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, S. 95.

<sup>34</sup> P. Evdokimov, *Grundzüge der orthodoxen Lehre*, in: R. Stupperich, *Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben*, Witten 1966, S. 77.

<sup>35</sup> Gregor von Nazianz, *Ep. historica*, 13 „Über die Bischöfe“, S. 151 f. (MPG 637, 1239).

<sup>36</sup> Basilius der Große, *Peri crimatos Theou*, 1–2 (MPG 31, 653 und 656).

<sup>37</sup> Joh. Chrysostomus, *Über die Epheser*, Hom. 11, 4 (MPG 62, 85).

<sup>38</sup> Joh. Chrysostomus, *Über die Epheser*, Hom. 11, 4 (MPG 62, 85). Vgl. MPG 48, 863.

<sup>39</sup> Irenaeus, *adv. haer.* 1. III, c. 24, n. 1.

<sup>40</sup> Irenaeus, *adv. haer.* 1. IV, c. 33, n. 7.

<sup>41</sup> Cyprian, *De unitate*, c. 5.

<sup>42</sup> Ignatius, *Ad Magnes*, c. 7.

<sup>43</sup> Pastor Hermae, *Gleichnis* 9, 16.

<sup>44</sup> Joh. Chrysostomus, *Über die Galater*, Hom. 3 (MPG 61, 646).

<sup>45</sup> Joh. Chrysostomus, *Über den ersten Korintherbrief*, Hom. 27, 3 (MPG 61, 228).

<sup>46</sup> Joh. Chrysostomus, *Über den ersten Korintherbrief*, Hom. 8, 4 (MPG 61, 72).

<sup>47</sup> Clemens von Alexandrien, *Der Paidagogos*, I 6, 42 (MPG 68, 280).

<sup>48</sup> Joh. Chrysostomus, *Über die Epheser*, Hom. 20, 4 (MPG 62, 140).

<sup>49</sup> Siehe L. Bouyer, *Zur Kirchenfrömmigkeit der griechischen Väter*, in: Jean Daniélou, *Herbert Vorgrimler, Sentire Ecclesiam*, Freiburg 1961, S. 110.

<sup>50</sup> L. Vischer, *Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil*, Zürich 1966, S. 36.

<sup>51</sup> H. Küng, *Strukturen der Kirche*, 1962, S. 105. Vgl. auch J. Heubach, *Die Ordination zum Amt der Kirche*, S. 71: „Das Amt ist Wille Gottes. Gott will das Amt, weil er die

Ekklesia (= Kirche) will. Gott will das Amt, weil er die Welt durchs Wort, durch die hör- und sichtbare Evangeliumskundmachung retten und die Herde Christi, die Kirche, eben durch dieses Wort weiden will. Gott hat das Amt um des Evangeliums willen und um der Ekklesia willen eingesetzt . . . Das Amt ist Amt der Kirche, weil die Kirche durch die Funktion des Amtes entsteht und bewahrt wird. Das Amt ist darum heilsnotwendig für die Kirche. Ohne Amt keine Kirche, weil ohne Hirten keine Bewahrung der Herde. Ohne Amt keine Kirche, weil Gott das Amt eingesetzt hat.“

<sup>52</sup> L. Vischer, a.a.O., S. 36.

<sup>53</sup> Siehe Erklärung in D. Papandreou, *Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vaticanums*, Freiburg 1969, S. 448–451.

<sup>54</sup> N. Nissiotis, in: Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 550.

## Möglichkeiten und Grenzen weltweiter Diakonie\*

VON HANS-OTTO HAHN

In der Geschichte führt Gott sein Volk immer wieder in Gebiete, die über den Rand der uns bisher verfügbaren kirchlichen und theologischen Landkarte weit hinausgehen: *dies wird zur Möglichkeit der Diakonie*. Dabei scheitern wir immer wieder am mangelnden Willen, am Können, an der Koordination und an der eigenen Risikofreudigkeit: *dies wird zur Grenze der Diakonie*.

In diesem Rahmen will ich das Thema verstanden wissen. Möglichkeit und Grenze bezeichnen nicht Anfang und Endpunkt, weder dessen, was sein kann, noch dessen, was nicht sein darf. Die Erfahrung lehrt, daß jede Möglichkeit eine Grenze hat; dann z. B. wenn wir nicht mehr in der Lage sind zu arbeiten oder das zu tun, was wir wollen. Und jede Grenze bringt aber auch neue Möglichkeiten, sobald sich die Situation, die Zeitumstände oder unsere Erkenntnisse wandeln. Ich glaube nicht, daß wir einen Katalog dessen aufstellen sollen, was Ökumenische Diakonie nicht darf, oder dessen, was sie darf; so eine Art „Ethik der Ökumenischen Diakonie“. Meines Erachtens beginnen die Grenzen dort, wo ich einmal anfangen, die Möglichkeiten, die mir in der Ökumenischen Diakonie gegeben sind, zu pragmatisieren. Dann stoße ich an Grenzen, an denen ich scheitere und nicht weiterkomme. Diese Grenzen sind aber nicht statisch — selbst wenn es für einen Zeitraum so scheinen mag —, sondern sie sind dynamisch, in Bewegung, im Fluß. Denn Gott führt sein Volk immer weiter und immer tiefer in seine Welt. Deshalb gab es immer die Frage, ob das Volk Gottes bereit sei, aufzubrechen, alten Besitz, alte Grenzen aufzugeben und zu überschreiten, Liebgewonnenes zu

---

\* Vortrag auf der Regionaltagung der Ökumenischen Centrale am 22. 2. 1971 in Loccum.