

- 1992; P. Lodberg, *Kirke med verden*, Aarhus University 1992; M. Robra, *Ökumenische Sozialethik*, Gütersloh 1994.
- ⁶ A. Aagaard, *Churches Committed to Justice, Peace and the Integrity of Creation*, in: *Costly Unity* (Anm.1), S. 9–21.
- ⁷ Peter Lodberg, *The History of Ecumenical Work on Ecclesiology and Ethics*, in: *The Ecumenical Review* 47, Geneva 1995, S. 128–139.
- ⁸ Accra 1974, hg. von G. Müller-Fahrenholz, ÖR.B 27, Stuttgart 1975, S. 45.
- ⁹ Bericht aus Vancouver 83, hg. von W. Müller-Römheld, Frankfurt/Main 1983, S. 101.
- ¹⁰ Ebd. 261.
- ¹¹ *Church and World, Faith and Order Paper no. 151*, Geneva 1990.
- ¹² M. Robra, *Ökumenische Sozialethik*, Gütersloh 1994, S. 172.

Einheit und Koinonia

Grundfragen der Ekklesiologie im Gespräch zwischen Evangelischer und Orthodoxer Kirche

Zum Ertrag der Dialoge zwischen der EKD
und der Russischen Orthodoxen Kirche von 1959–1992
und zur Zielsetzung künftiger Gespräche*

VON CHRISTOF GESTRICH

1. Eigenart und Ertrag der geführten Dialoge und die Frage der Einheit der Kirche Jesu Christi

Die dreizehn bilateralen theologischen Lehrgespräche, die die EKD und die ROK von 1959 bis 1992 geführt haben – zu denen zwischen 1974 und 1990 sieben weitere Dialoge zwischen dem Evangelischen Kirchenbund der DDR und der ROK hinzutraten¹ –, sind in ihrer Kontinuität wie auch in ihrem anspruchsvollen inhaltlichen Programm *kirchengeschichtlich einmalig*.² Im Verlauf der mehr als dreißig Jahre kam es zu einem Austausch über die gesamte beidseitige geistlich-kirchliche Befindlichkeit und über viele der wichtigsten Themen der christlichen Dogmatik und Ethik.³ Zwar sind ähnliche theologische Lehrgespräche auch zwischen der EKD und anderen orthodoxen Kirchen geführt worden, wobei auch an die mittlerweile zehn Gesprächsbegegnungen mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel zu denken ist. Die ROK hat ihrerseits ebenfalls noch mit anderen evangelischen Vereinigungen und Kirchen gesprochen (siehe den Beitrag

* Vortrag auf der Tagung des EKD-Facharbeitskreises „Orthodoxie“ am 17./18. März 1995 in Hannover

von Risto Saarinen S. 473ff). Doch können wir davon ausgehen, daß den bilateralen Gesprächen zwischen den deutschen evangelischen Kirchen und dem Moskauer Patriarchat ein *exemplarischer und repräsentativer Charakter* zukommt.

Den Gesprächen mit der ROK war Anfang 1952 ein in Deutschland politisch umstrittener, jedoch bahnbrechender Kirchenbesuch Martin Niemölers in Moskau vorausgegangen.⁴ Zur Vorgeschichte der Dialoge gehören ferner diverse kirchliche Kontakte seit den späten vierziger Jahren, die vor allem dem Thema einer möglichen Beteiligung der ROK im Genfer Ökumenischen Rat der Kirchen galten. In diesen Zusammenhang hinein gehört auch ein 1956 von dem Leningrader Professor L. N. Pariskij an Professor H. J. Iwand übermitteltes Papier mit theologischen Fragen, die der neuerlichen Ermittlung und Diskussion der „Grundunterschiede ... zwischen der Orthodoxie und dem Protestantismus“ galten. Pariskij erwähnte von sich aus einige längst bekannte Kontroverspunkte wie das Verhältnis von HI. Schrift und kirchlicher Tradition, das Thema der kirchlichen Hierarchie und das reformatorische Verständnis der Rechtfertigung. Darüber wurde dann in den späteren Kirchengesprächen ausführlich gesprochen.⁵

Das Einmalige dieser jahrzehntelangen bilateralen Dialoge, die neben das Gespräch zwischen evangelischen Weltbünden und der Orthodoxie traten, liegt – außer im teilweise gelungenen Abbau jahrhundertealter, konfessioneller Barrieren und Vorurteile – in der produktiven ökumenischen Schaffenskraft langfristig eingesetzter, kleiner und mit der Zeit sehr vertrauensvoll arbeitender Gesprächsgruppen und schließlich in der Besonderheit der geschichtlichen (und eben auch politischen) Situation, wie sie in den „Nachkriegsjahren“ zwischen Deutschland und der Sowjetunion herrschte. Spürbar waren die meisten Dialogteilnehmer – über die Aufgabe des dogmatischen Lehrgesprächs hinausgehend – durchdrungen von der christlichen Aufgabe der Versöhnung zwischen unseren Völkern und des Brückenbaus hinweg über den tiefen, feindlichen Graben zwischen den politischen Systemen in West- und Osteuropa. Unter die theologischen Anliegen mischten sich folglich so nicht wiederholbare praktische Bedürfnisse der Begegnung. Wie es ökumenisch weitergehen soll, muß daher neu definiert werden. Wir sind jetzt, auch aus politischen Gründen, bei einem „Einschnitt“ angelangt, an dem der Ertrag des Bisherigen gesichert und über Sinn und Tragweite künftiger Begegnungen gemeinsam nachgedacht werden muß.

Auch was ein „bilaterales theologisches Lehrgespräch“ kirchengeschichtlich und ökumenisch genau bedeutet, bedarf nachträglich noch der Reflexion.⁶ Soviel aber war von Anfang an deutlich: Jede Seite im Dialog vertrat

eine noch umfassendere kirchliche Gemeinschaft. Aber jeder Partner war andererseits dennoch nicht nur Repräsentant einer großen christlichen Konfession, sondern auch eine konkrete einzelne Kirche mit allen sichtbaren Höhen und Tiefen ihrer eigenen Geschichte. Dieser Doppelaspekt gab den bilateralen Gesprächen besonderes Gewicht. Denn man hatte es *nicht* mit „dem Protestantismus“ oder „der Orthodoxie“ als einer ideellen Größe oder als einem abstrakten Lehrbegriff zu tun.

Was die Zielsetzung der Dialoge anbetrifft, so hatten die jeweiligen Delegationen nicht den Auftrag, mit einer Serie von Gesprächen die *kirchliche Einigung* zwischen der Evangelischen und der Orthodoxen Kirche „herbeizuführen“. Nicht nur deshalb nicht, weil die innerkirchliche und die allgemeine (kirchen-)politische Situation dies schlechterdings nicht hergab. Sondern auch darum nicht, weil die gravierenden Hindernisse einer solchen Wieder- oder Neuvereinigung der großen Kirchen früher schon theologisch erkannt und ausführlich ökumenisch diskutiert worden waren – insbesondere auf der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Lausanne 1927 – eine Konferenz, die allerdings unter dem Ruf „Gott will die Einheit“ gestanden hatte).⁷ Bereits 1925 hatten sich einige prominente Theologen Deutschlands im Vorfeld in einer Festschrift für Nathan Söderblom über „Grundfragen einer Einigung der Kirche Christi“ geäußert – mit dem Ergebnis, daß Zurückhaltung und Skepsis geboten seien.⁸

Adolf Jülicher (1857–1938) bestritt, wie später dann auch wieder Ernst Käsemann, daß die Bibel als der Einheitsgrund der Christenheit fungieren könne. Die Bibel ermögliche und repräsentiere von Anfang an unterschiedliche Kirchenformen. Adolf von Harnack (1851–1930) erschien die Vorstellung vom sog. *consensus quinquesaecularis* „als Grundlage für die Wiedervereinigung der Kirchen“ aus historischen und theologischen Gründen fragwürdig. Er hielt eine auf die ersten fünf Jahrhunderte der Christenheit hinzielende *Rückkehr* zum Dogma und zum Katholizismus für weder wünschenswert noch machbar; auch konstatierte er, daß es eine derartige „gesamtkirchliche Übereinstimmung weder geschichtlich gegeben habe noch theologisch geben könne“. Für die Orthodoxe Kirche gelte, auch sie sei von Anfang an, also während der ersten 500 Jahre der Kirchengeschichte, immer nur „eine Partikularkirche“ gewesen. Entsprechend werde es auch künftig keine „Wiedervereinigung“ geben. Diese sei schlicht „unmöglich“. So „wenig Tongefäße, die im Feuer gehärtet sind, verschmolzen werden können – man kann sie wohl in einen Dienst stellen, aber man kann sie nicht vereinigen und auch nicht ineinander schieben, wenn sie gefüllt sind – so wenig ist das bei den geschichtlich gewordenen Kirchen möglich ...“. Denkbar und wünschbar sei nur eine „Konföderation“ der Kirchen – insbesondere zum Zwecke des Kampfes gegen das soziale Elend.⁹

Doch derartige Stimmen sind in den vergangenen Jahrzehnten nie unwidersprochen geblieben. Es gab bei allen ökumenischen Kirchenbegegnungen im 20. Jahrhundert Äußerungen, die die kirchliche bzw. kirchen-

geschichtliche Zertrenntheit des Leibes Christi als eine *nicht hinnehmbare Situation* angesprochen haben. Vom „Ärgernis“ ist oft die Rede gewesen. Auch jene Dialoge, über die hier zu berichten ist, waren nicht bloß pragmatische Gespräche mit z.T. sogar politischen Interessen (obwohl auch *die* regelmäßig mit einfließen: etwa in Appellen gegen militärische Rüstung in den Kommunikés) oder mit der Zielsetzung einer lediglich praktischen Kirchenzusammenarbeit. Sondern der Blick war – mehr oder weniger intensiv – *immer auch* „auf das Endziel der ökumenischen Bewegung“ gerichtet, nämlich, wie der orthodoxe Teilnehmer an vielen Dialogen, der Protopresbyter Vitalij Borovoj formulierte, „auf das Erreichen von Einheit und Koinonia (Gemeinschaft) im Glauben, Leben und Zeugnis, d.h. die Wiederaufrichtung der Einheit aller Christen in Einer Heiligen Katholischen und Apostolischen Kirche“. Denn in der Tat dienen, wie Borovoj schrieb, letztlich „alle Arten und Formen von ökumenischen Dialogen ... diesem Ziel“!¹⁰

Letztlich ist dies richtig. Aber es stellen sich nach wie vor viele Fragen. Eine davon ist die des Verhältnisses von Koinonia und Einheit (unitas). Ist die *Koinonia*, verstanden als Gemeinschaft im gemeinsamen Herrn, das letzte Ziel der ökumenischen Begegnungen – oder ist dieses letzte Ziel nun doch ausschließlich und streng mit *Einheit* wiederzugeben? *Ist* die praktizierte Koinonia schon diese Einheit? Oder *dient* praktizierte Koinonia nur der geschichtlichen Vorbereitung der wirklichen Einheit? Oder ist umgekehrt die im geistlichen Lebensgrund der Kirchen *von Christus her schon vorhandene Einheit* die Ermöglichung wachsender Koinonia?

Bischof Heinz Joachim Held, der den Dialog auf deutscher Seite in den letzten Jahren geleitet hat, nannte es das „Fernziel“ theologischer Gespräche unter getrennten Kirchen, daß sie zur „vollen sichtbaren Einheit“ gelangen.¹¹ Doch was bedeutet das im einzelnen? Welche weiteren Schritte sind erforderlich?

Beide Dialoggruppen empfehlen ihren Kirchen eine Fortsetzung der ökumenischen Konsultationen. Denn die bisherigen Dialoge haben – über das entstandene zwischenmenschliche und zwischenkirchliche Vertrauen hinaus – nicht zu bestreitende theologische Fortschritte gebracht: Dialogteilnehmer – zu denen auch der Vf. seit 1987 gehört – sprechen im Rückblick immer wieder von der „Annäherung“, die auf allen Ebenen erzielt worden sei. Manche fügen hinzu, man habe im Laufe der Begegnungen nicht nur die andere Konfession und Kirche, sondern auch die eigene tiefer kennengelernt.

Auf deutscher Seite hat Günther Schulz den positiven Ertrag und Ergebnisstand der „Sagorsk“- und „Arnoldshain“-Gespräche folgendermaßen zusammengefaßt:

„Die Predigt beider Kirchen ist Predigt des gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Beide Kirchen erkennen gegenseitig ihre Taufe – unabhängig vom Gebrauch des Wassers – an. Die evangelische Seite erkennt auch die orthodoxe Eucharistie als Mahl des Herrn an, unabhängig vom ungeklärten Verständnis des Opfers und des Amtes. Damit erkennt die evangelische Kirche (Arnoldshain schon früher als Sagorsk) die Orthodoxe Kirche als „Kirche Jesu Christi“ an. Beide Kirchen halten an der christologischen und der trinitarischen Tradition fest. Beide Kirche bekennen sich zu der sich aus dem Evangelium ergebenden Verantwortung für die Menschen auch in einer überwiegend nicht mehr christlich geprägten Gesellschaft. Und schließlich läßt sich auch sagen: Beide Seiten sind im Vollzug und im gegenseitigen Verständnis spiritueller Grundgegebenheiten vorangeschritten.“¹²

Eine Bilanz der Dialoge muß aber auf der anderen Seite auch feststellen, daß eine volle Anerkennung der Evangelischen Kirche durch die Russische Orthodoxe Kirche bisher *ausgeblieben* ist. Bischof Held äußerte zwar 1992 in Bad Urach, diese Frage habe sich bis heute noch gar nicht „ausdrücklich gestellt“.¹³ Aber immerhin war bereits im Ergebnis von Arnoldshain III 1967 formuliert worden: „Von der Evangelischen Kirche wird die Orthodoxe Kirche als Kirche Jesu Christi anerkannt, insofern ihre Eigenschaften den Merkmalen entsprechen, welche nach dem Augsburgischen Bekenntnis (CA VII) die Kirchen Jesu Christi kennzeichnen, nämlich die reine Verkündigung des Wortes und die rechte Verwaltung der Sakramente ...“. Dies war möglicherweise zwar von einigen deutschen Delegationsmitgliedern *konditional* gemeint, was das allzu diplomatische „insofern“ andeuten könnte. Doch es überwiegt in dieser von Mitgliedern beider Delegationen unterzeichneten Thesenreihe der Eindruck der *klaren Anerkennung*, daß es bei der Orthodoxen Kirche *tatsächlich so ist*. Umgekehrt hat die Russische Orthodoxe Kirche bei dieser Gelegenheit geäußert, sie betrachte „die zur Evangelischen Kirche gehörenden Christen als Glieder am Leib Christi, aus Wasser und Geist geboren (Joh 3,5)“. Denn die Taufe der Evangelischen Kirche wird anerkannt. Aber hinzugefügt wurde, die evangelischen Christen würden „infolge der einen oder anderen subjektiven oder häufiger objektiven Ursache“ nicht *die* Gnade empfangen, „die in der Fülle von der Orthodoxen Kirche ihren Gliedern durch das Priestertum dargeboten wird und die ihrem Wesen nach als die Darbietung der Gaben des Heiligen Geistes (vornehmlich in den Sakramenten) erscheint“. Abschließend wurde gesagt, es habe bei dieser „vorläufigen Behandlung des Themas“ sich „das Problem der Ekklesiologie“ als „von besonderer Bedeutung für weitere Gespräche herausgestellt“.¹⁴ – Trotz aller Einschränkungen könnte dieser Text übrigens doch in gewisser Weise als eine volle Anerkennung der Evangelischen Kirche interpretiert werden, weil der den getauften Evangelischen bestätigten Gliedschaft am Leibe Jesu Christi eigentlich nichts hinzuzufügen ist. Aber

deutlich ist doch gerade der Wille, diese volle Anerkennung hier noch nicht auszusprechen, weil die Differenzen im Ekklesiologischen – vor allem im Eucharistieverständnis und bei der Auffassung vom geistlichen Amt in der Kirche – noch als zu groß angesehen wurden.

Doch wie sind nun die bis in die Gegenwart tatsächlich *gebliebenen Differenzen* genauer zu benennen und theologisch zu bewerten? An der *Zwischenstation*, bei der die Dialoge mittlerweile anlangten, wird auf beiden Seiten noch immer empfunden, daß wir theologisch und geistlich eine *je ganz andere Sprache sprechen*¹⁵, und daß nicht nur einige dogmatische Aspekte der Ekklesiologie, sondern schon die *Kirche als ganze* je unterschiedlich gesehen und erfahren werden: bei den Evangelischen als ein unvollkommenes Werkzeug, dessen Heiligkeit kaum je erfahrbar wird. Auf der orthodoxen Seite aber als eine vom Heiligen Geist kontinuierlich gelenkte Arche Noah, deren geistliche Qualität und Heiligkeit trotz der Sünden einzelner Kirchenmitglieder überhaupt nicht undeutlich oder fraglich ist.¹⁶ Auch scheint bei den Evangelischen die Heiligkeit der getauften Christen im Glauben zwar grundsätzlich festzustehen, aber es wird offenbar kein Fortschreiten in der Heiligkeit und kein „geistlicher Aufstieg“ gesucht.¹⁷ Was die Differenzen bei den Sakramenten und dem mit ihnen für die Orthodoxen eng verbundenen ordinierten geistlichen Amt anlangt, so steht nach wie vor folgendes „divergent“ im Raum: Bei der orthodoxen Eucharistie bringt der geweihte *Priester* das *Opfer* dar; der evangelische Pfarrer aber versteht sein Amt überhaupt nicht in der biblischen Tradition des priesterlichen Opferkultes. Hinzu kommt dann noch die divergierende Beurteilung der kirchlichen *Ämterhierarchie*, der *Frauenordination* und des *Mönchtums* (als der Basis der höheren geistlichen Ämter).

Macht man sich dies klar, entsteht die Frage, ob wir denn wirklich schon „weitergekommen“ sind auf dem Weg der beiden Kirchen zueinander hin. Muß das Ergebnis der Dialoge nicht doch wenigstens hinsichtlich der erreichten „theologischen Annäherung“ *zurückhaltend* aufgenommen werden? Professor Alexej Ossipov aus der Moskauer Geistlichen Akademie hat nicht zu Unrecht gegen Schluß seiner 1994 vorgelegten „Analyse der theologischen Ergebnisse aus den Dialogen ‚Arnoldshain‘ und ‚Sagorsk‘“ nur davon gesprochen, daß sich aus einigen übereinstimmenden Punkten sogar in traditionell sehr kontrovers verhandelten Fragen, wie z.B. die der Heiligenverehrung, „ein gewisser Optimismus schöpfen“ lasse. Die tatsächlichen Gemeinsamkeiten gingen aber, so fügte er hinzu, nicht sehr weit; einiges für die *praxis pietatis* sehr Bedeutsame sei nach wie vor von den gemeinsamen Formulierungen gar nicht mit umfaßt.¹⁸

Mit einer bündigen Formulierung Heinz Joachim Helds kann in dieser Lage der Stand der Gespräche so zusammengefaßt werden: „Gemeinsam, doch noch nicht einig.“¹⁹ Das heißt, daß *wirklich ein ökumenischer Fortschritt erreicht* wurde, und daß es *nun unser Ziel sein muß, daß unsere Kirchen* – ja: was nun? „*vollends*“ *zur Einheit finden?* Doch bevor dem weiter nachgedacht werden soll, ist zunächst ein Einhalten notwendig. Sind diese progressiven Gedankengänge genügend fundiert?²⁰

2. Notwendiges retardierendes Moment:

Sind sich unsere Kirchen tatsächlich ekklesiologisch nähergekommen?

Historischer Rückblick und ein Blick nach vorn

Trotz der theologischen Klärungen und ökumenischen Annäherungen, die durch unsere Dialoge erzielt wurden, muß realistisch festgestellt werden, daß die orthodoxe Seite heute im wesentlichen noch immer genau dieselben Differenzpunkte gegenüber der Evangelischen Kirche empfindet und auch benennt, die sie schon im 16. Jahrhundert festgestellt hat. Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel etwa kommentierte im Jahre 1576 eine ihm zugesandte griechische Übersetzung der Confessio Augustana folgendermaßen: In der Gotteslehre, so damals der Patriarch, trenne doch immer noch auf gravierende Weise das Problem des trinitarischen „filioque“. Bei der Lehre von der Rechtfertigung und den guten Werken, der man weithin zustimme, bleibe es doch nötig, daß der orthodoxe Christ auch den Grundsatz des freien Willens betone (also den sog. Synergismus anerkenne). Zu dem Artikel VII der Augsburgischen Konfession, der die rechtverstandene Einheit der Kirche lediglich an die Voraussetzung der unentstellten Predigt des neutestamentlichen Evangeliums und der angemessenen Sakramentsverwaltung bindet, wolle der Patriarch hinzufügen, daß die Evangelischen nur dann auf rechtem Wege sind, wenn sie außer der Heiligen Schrift auch die Vätertradition anerkennen. Zum Abendmahlsartikel X wurde bemerkt, die Verwandlung (μεταβολή) von Brot und Wein erfolge im Zusammenhang mit der *Epiklese*, und es sei im übrigen unabdingbar notwendig, ungesäuertes Brot zu verwenden. Die ganze Eucharistie aber sei als *Opfer* zu verstehen! Weiter: bei der Buße dürfe die Bemühung um Schadensheilung durch entsprechende Werke nicht fallengelassen werden. Auch bleibe es dabei, daß Bußwerke sogar Toten zugute kommen können. Was schließlich die Verehrung der Heiligen anlangt, so empfinde man die Einstellung der Evangelischen hierzu als unzulänglich.

Der Patriarch beschloß seine – nicht nur kritischen – Ausführungen zur Confessio Augustana mit den Worten: „Deshalb, weise Männer Deutschlands und Geliebte, laden wir euch ein, zu uns zu kommen und euch mit unserer Kirche zu vereinigen. Wir wollen euch, gute Väter, aufnehmen, wenn ihr die Lehren der griechischen Kirche und den Kanon der sieben ökumenischen Konzilien anerkennt. Durch diesen Entschluß werdet ihr euch mit uns und mit der griechisch-orthodoxen Kirche vereinigen. Und alle guten Menschen werden eure Tat preisen. Dann werden die zwei Kirchen eins sein durch Gottes Hilfe ...“.²¹

In der *russisch*-orthodoxen Einschätzung der Evangelischen Kirche hat es im Laufe der Geschichte immer wieder Phasen einer gewissen Aufgeschlossenheit und Phasen einer teilweisen oder auch weitgehenden Ablehnung gegeben. Diese Schwankungen sind charakteristisch. Sie beziehen sich auch auf die oft unterschiedlichen kirchlichen Verhältnisse in Rußland einerseits und der Ukraine andererseits, weil in der Ukraine gelegentlich eigene Bewegungen einer Annäherung an den Protestantismus, und zwar auch in dessen calvinistischer Form stattfanden. Was Rußland betrifft, so bewilligte Zar Iwan IV., der auch der Schreckliche genannt wird (und der eine Reform der Orthodoxen Kirche „an Haupt und Gliedern“ anstrebte), den Bau einer lutherischen Kirche in Moskau, die dann – gegen den Willen des orthodoxen Metropoliten Philipp II. – zwischen 1560 und 1565 errichtet wurde.²² Wahrscheinlich war dies der Anfang einer evangelischen Ausländerresidenz in Moskau, die es mit Schwankungen seither ununterbrochen dort gab. Aber der Zar blieb dennoch zurückhaltend gegenüber der neuen evangelischen Konfession, die den Anspruch erhob, mit der Orthodoxen Kirche schon wegen der gemeinsamen Ablehnung der Sonderansprüche des römischen Papsttums in geradezu natürlicher Weise verbunden und verbündet zu sein. Am reformatorischen Rechtfertigungsartikel, also an Luthers zentraler Lehre im Anschluß an den Apostel Paulus, zeigte sich Zar Iwan IV. allerdings sehr interessiert. Er ließ sich diese Artikel von dem Prediger der Böhmisches Brüder in Großpolen, Johannes Rokyta, der damals den Zaren für die evangelische Sache gewinnen wollte, genau erklären. Doch der Zar mißbilligte die Antwort des Rokyta auf die Frage, wer ihn denn in sein kirchliches Amt eingesetzt habe. Der Prediger hatte geantwortet, daß jede christliche Gemeinde „die Vollmacht habe, ihre Diener zu berufen.“²³

Bei der Abschiedsaudienz übermittelte der Zar dem Geistlichen der Böhmisches Brüder eine schriftliche, kostbar eingebundene Antwort auf die Frage, wie in Rußland künftig mit den Evangelischen und ihrer Glaubensweise umgegangen werde. Martin Luther, so hieß es darin, der auch als Rokyta's theologischer Lehrmeister zu gelten habe, sei, „wie schon sein Name zeigt, ein grimmiger, greulicher Mensch“ gewesen. Die ihm folgen, seien ebenfalls „Kinder der Finsternis“, „falsche Propheten“; ihre ganze Lehre sei „eine verkehrte“, vom „Antichristen“ aufgestachelte. Es

könne darum nicht gestattet werden, die evangelische Glaubensweise und Kirche im russischen Reich weiter zu verbreiten.²⁴

Warum erwähne ich diese alten Geschichten? Darum, um auf ein m. E. bis heute existent gebliebenes Problem der Evangelischen Kirche in ihrer Selbstdarstellung gegenüber der Orthodoxen Kirche hinzuweisen: *Es ist den Evangelischen nicht gelungen, die Orthodoxen davon zu überzeugen, daß es von Luther her ihr Bestreben ist, die christliche Kirche in der Form der vom Neuen Testament bezeugten und in der Alten Kirche richtig interpretierten Glaubensgrundlagen zu erhalten, und dementsprechend die durch Roms Papsttum im späten Mittelalter hinzugebrachten Irrtümer von der Kirche fernzuhalten. Den Widerspruch Luthers gegen Rom konnten die Orthodoxen – zur Verwunderung der Evangelischen – im Laufe der Kirchengeschichte nur sehr wenig theologisch honorieren. Vielmehr empfanden sie an Luthers Reformation immer eher einen Zug des Eigenmächtigen, der Amtsanmaßung, der mutwilligen Kirchenspaltung und eines religiösen Subjektivismus, der nicht auf die Einsicht und Tradition der ganzen Kirche zu achten gewillt ist.*

Noch im 20. Jahrhundert, als die Russische Orthodoxe Kirche im Hinblick auf die Amsterdamer Weltkirchenkonferenz von 1948 ihre Haltung zum Protestantismus erneut zu prüfen hatte, zeichneten einflußreiche Kreise der russisch-orthodoxen Seite das Bild von einer evangelischen Konfession und Kirche, in der letztlich die Stimme dieser oder jener Professorenschule die Glaubenslehre regiere – und zwar immer wieder bis hin zur Zerstörung des Dogmas. Die Protestanten – und ich beziehe mich hier auf das Protokoll der Moskauer Orthodoxen Konferenz vom 9. bis 17. Juli 1948 – seien theologisch schwankend:

Zwar sind die Evangelischen, so hieß es, seinerzeit bei den Weltkirchenkonferenzen in Stockholm (1925) und Lausanne (1927) tatsächlich „zum kirchlichen Dogma und zur Erklärung der Fragen unseres Heilsplanes“ zurückgekehrt. Indes sei dies nur eine vorübergehende Rückkehr gewesen. Auf der Edinburgher Konferenz (1937) habe sich der überwiegende Teil der anwesenden Evangelischen beeilt, die Versuche zu einer gesegneten Einigung der Kirchen zu beenden. Seitdem sei „die Frage der Einigung der Kirchen auf dogmatischer und lehrmäßiger Grundlage nicht mehr in dokumentarisch bezeugter Weise behandelt worden ...“. Alles in allem, sei dem bisherigen Protestantismus eine „Verachtung der apostolischen und praktischen Satzungen“ der Kirche zu bescheinigen. – Und in diesem Zusammenhang war auch wieder die Rede vom protestantischen „Individualismus“ und von der „Selbstsicherheit des protestantischen Rationalismus“. ²⁵

Auf der anderen Seite gab es damals gerade auf russisch-orthodoxer Seite auch eine deutliche Formulierung der Hoffnung, daß es doch irgendwann eine „gnadenvolle Wiedervereinigung“ der Kirchen geben möge.²⁶ Auch

sind die Orthodoxen, die sich 1948 gegenüber „Amsterdam“ zunächst verweigerten, bekanntlich später²⁷ doch noch zum Ökumenischen Rat der Kirchen hinzugestoßen.

Es ist sehr schwierig, zutreffend zu klären, ob im 20. Jh. eher die Evangelische Kirche gegenüber der Orthodoxen Kirche auf „kirchliche Einheit“ „gedrängt“ hat – oder aber eher diese Kirche gegenüber jener. Überwiegend sah es so aus, als habe einseitig die evangelische Seite „gedrängt“ und als sei die orthodoxe Seite in eine gewisse Abwehr gegenüber einem solchen ökumenischen „Umarmungsversuch“ gegangen, weil er ihr als noch nicht genügend fundiert erschien. Andererseits gab es aber im 20. Jh. gerade von seiten der Orthodoxen Kirche deutliche Signale einer Sehnsucht nach echter „kirchlicher Wiedervereinigung“. Diese beiden Tatsachen sollte man deshalb nicht zum Nachteil einer der beiden Kirchen gegeneinander aufrechnen. Vielmehr soll ausgegangen werden von einem gemeinsamen Bedürfnis der Evangelischen, der Orthodoxen (und auch der römisch-katholischen) Kirche, weiter aufeinander zuzugehen und Einigkeit zu erreichen.

Was aber meinen wir genau, wenn hier von „Einigkeit“ die Rede ist? Welche Form von Einheit soll erreicht werden? Welche Begründungen stehen hinter dem Einigungsstreben? Was die Form anbetrifft, so muß und darf die Einigkeit und Einigung jedenfalls keine „Uniform“ bedeuten. Was die Begründungen anbetrifft, so scheidet jedenfalls diejenige aus, die sich von einer vereinigten Weltkirche lediglich mehr gesellschaftlichen Einfluß oder gar mehr politische Schlagkraft verspricht, weil sie schlicht ein größerer Machtfaktor wäre.

Doch worüber zwischen den genannten Kirchen unbedingt weiter theologisch gesprochen werden muß, das ist, wie sie *endlich zu einer theologisch zureichenden und übereinstimmenden Entfaltung der vier kirchlichen Grundprädikate hingelangen*: die Kirche ist *eine*, sie ist *heilig*, sie ist *katholisch* und sie ist *apostolisch*. Diese vier Grundprädikate stehen in einer geistlichen Interdependenz, so daß wenn *eines* von ihnen fehlt oder unter- oder fehlbestimmt bleibt, *alle* verfehlt werden. Darin liegt die große Dringlichkeit und der theologische Ernst der kirchlichen Einheitsfrage. Eine Kirche, die an einem der genannten Punkte nicht genügt, genügt auch an allen übrigen nicht.

Allerdings bedeutet dies theologisch nicht, daß die Kirchen folglich eine Einheit, die bisher nicht vorhanden war, „herzustellen“ hätten. *Denn sofern es bisher überhaupt „Kirche“ gab, gab es auch bisher schon „Einheit“!* Worum es deshalb allein gehen kann (und in den kommenden Jahren auch

gehen muß), ist, diese *schon vorhandene Einheit* künftig besser zu entfalten, sie wirklich *sichtbar* zu machen.

3. Näherbestimmung von „Einheit der Kirche“ und von „Koinonia“ mit Hilfe der Theologie (zu deren wichtigsten Zweckbestimmungen die Bekämpfung des menschlich Willkürlichen und Eigenmächtigen in der Kirche gehört)

Jede Kirche darf dankbar und auch stolz auf ihre eigenen theologischen Wurzeln und auf ihre besondere Prägung sein. Keine Kirche freilich wird heute meinen, sie sei einzig und allein echte und wirkliche Kirche. Andererseits sollte auch keine Kirche von sich selbst denken, sie sei eben eine eigene Kirche neben anderen, die mit den anderen Kirchen nichts oder nur wenig zu tun habe. Sondern jede christliche Kirche muß sich von vornherein in der *Einheit* wissen mit der gesamten Kirche aller Zeiten und Orte, die Jesus Christus auf dieser Erde hat.²⁸ Zu erinnern ist besonders an Gal 3,28: „Ihr seid allesamt einer [eins] in Christus Jesus“; und auch an das hohepriesterliche Gebet Joh 17,11: „Vater erhalte sie in dem Namen, den du mir gegeben hast, daß sie eins seien wie wir“.²⁹ Als Auswirkung und Entsprechung der wesenhaften Einheit des dreieinigen Gottes will auch die Einheit des Gottesvolks, der Kirche also, theologisch verstanden werden. Dann aber ist die Einheit der Kirche nicht Angelegenheit eines Imperativs zu einer unitären kirchlich-institutionellen Gestaltung und Organisation. Sondern diese Einheit *ist* bereits, sie begegnet im Indikativ, sie will aber im Vollzug kirchlichen Lebens immer neu erkannt, „wahrgenommen“ werden. Es geht eigentlich darum, daß jede Kirche *erhalten bleibt* in jener friedvollen und heiligen Einheit, aus der heraus die aus Juden und Heiden den *einen* „neuen Menschen“ bildende (Eph 2,14f) Kirche entstand und immer neu entsteht. Christus bittet für die Kirche, daß sie bleibt, was sie ist, indem sie in ihm *bleibt* und mit seinem Namen bezeichnet bleibt.

Was außerhalb der so verstandenen kirchlichen Einheit liegt, kann alles Mögliche sein. Aber es kann nicht „Kirche“ sein. Völlig richtig hat daher der Erzpriester Georgij Florovskij am Beispiel des Verhältnisses zwischen Orthodoxer und römisch-katholischer Kirche ausgeführt: „Die Kirche ist ihrem Wesen nach eine und kann ... nicht geteilt werden. Entweder ist Rom überhaupt keine Kirche, oder Rom und der Osten sind irgendwie nur *eine* Kirche, und die Trennung besteht nur auf der Oberfläche.“³⁰ In diese Aussage ist auch die Evangelische Kirche einzubeziehen. Dies bedeutet, daß unsere Gespräche mit der Orthodoxen Kirche sich nicht das Ziel setzen kön-

nen, zur Einheit unserer Kirchen zu *führen*. Sondern theologisch angemessen ist die Zielsetzung, in unseren Kirchen *die bereits vorhandene Einheit endlich zur Erscheinung zu bringen!*

Man wird dann aber *nicht* mit Georgij Florovskij sagen, die konkrete kirchliche Einheit zwischen Orthodoxen, römischen Katholiken und schließlich auch Evangelischen sei eine futurisch-eschatologische Angelegenheit, die „die Geschichte transzendiert“.³¹ Denn das, was derzeit konkret zur Unfähigkeit führt, gemeinsam mit diesem oder jenem Teil des Leibes Christi die Eucharistie zu feiern, ist *nicht eine letztgültige ekklesiologische Divergenz, sondern ein selbstverschuldeter irdisch-geschichtlicher Zwist* oder Entfremdungsprozeß, den zu überwinden wir als fähig und vor allem verpflichtet zu erachten sind.

Wir müssen daher in unseren Kirchen auch ein verbessertes, möglichst gemeinsames Grundverständnis vom Zweck der Theologie erarbeiten –, ein Grundverständnis, das die Theologie als ein ökumenisches Lernen und Forschen begreift und endlich den Eindruck beseitigt, Theologie trage gerade wesentlich bei zur Kirchentrennung! *Der eigentliche Auftrag der Theologie ist doch umgekehrt der mitzuhelfen, die Kirche in ihrer Einheit zu erhalten!* Dafür hat sie zu forschen, nachzudenken und dialogische Prozesse durch die Nationen, Kulturen und Zeiten hindurch in Gang zu setzen. *Kirchliche Schismata sind keine Angelegenheit fürs Eschaton, sondern für die Buße – auch in der Theologie* (also: einer Rückkehr zu den eigenen Grundlagen). Kirchliche Bemühungen, die Einheit mit den im Laufe der Geschichte „getrennten Schwestern und Brüdern“ wiederzugewinnen, eröffnen zugleich die Chance der eigenen Erneuerung und Selbstkorrektur.

Die praktischen Schritte zu dieser bußfertigen Erneuerung und Korrektur beginnen mit der Wahrnehmung, daß Jesus Christus auch den kirchlich getrennten christlichen Schwestern und Brüdern der Erlöser ist.³² Dann aber muß sich der Blick sofort zurückwenden auf die eigene Kirche: Ist diese selbst so umfassend, wie sie es sein will und soll als der Leib Christi und der Resonanzboden der heiligen Stimme ihres Herrn? Hat vielleicht die Begegnung mit den z.Zt. von uns kirchlich getrennten, getauften Christen Defizite in der eigenen Beziehung auf Jesus Christus aufgedeckt? Welches ist die eigene (Mit-)Schuld daran, daß die sichtbare Kircheneinheit mit den derzeit von uns kirchlich Getrennten nicht vorhanden oder verlorengegangen ist? Was haben wir vergessen und verlernt, was andere nicht vergessen und nicht verlernt haben?

Frage ich nach der Einheit des Leibes Jesu Christi, muß ich vor allem auf die Kirche blicken, der ich selbst angehöre. Das Thema der kirchlichen uni-

tas stellt sich primär nicht in der Form, daß ich die getrennt hier und dort in der Welt vorhandenen Teil-Kirchen überblicke und über ihre Vereinbarkeit nachdenke. „Wir sind nicht auf einen Turm gestellt, von dem aus wir alle verschiedenen Kirchen überblicken könnten, sondern wir stehen schlicht auf der Erde an einem bestimmten Ort: Da ist die Kirche, die eine Kirche. Man glaubt die Einheit der Kirche, die Einheit der Gemeinden, wenn man je an die Existenz seiner konkreten Kirche glaubt. Glaubte man an den Heiligen Geist in *dieser* Kirche, dann ist man von den anderen Gemeinden auch im schlimmsten Fall nicht ganz getrennt. Nicht das sind die wahrhaft ökumenischen Christen, die die Verschiedenheiten verharmlosen und über ihnen flattern, sondern die sind es, die je in ihrer Kirche ganz konkret Kirche sind.“³³

Insofern muß keineswegs schon darin ein unökumenischer Geist vorscheinen, daß sich orthodoxe Kirchen, wie Hans-Dieter Döpmann in seinem Lehrbuch von 1991 hervorhebt, selbst als „*die* Kirche“ verstehen.³⁴ Ist doch gerade dies entscheidend für die Wahrnehmung der kirchlichen Einheit, daß man in der *eigenen, örtlichen Kirche* (Gemeinde) den Heiligen Geist spürt, der die ganze Schöpfung durchwaltet und uns „in alle Wahrheit führt“ (vgl. Joh 16,13). Trotz aller geschichtlicher, kultureller und nationaler Spezialbedingungen und Einschränkungen, unter denen die eigene „örtliche“ Kirche (Gemeinde) steht, wird sie – unter der soeben genannten Bedingung – doch als irdisch-himmlischer (und in diesem Sinn: kosmischer) Leib Christi erfahren, wird die eigene Kirche doch wahrgenommen in ihrer Einheit mit der Christenheit aller Zeiten und an allen Orten. Gerade in dieser Einheit liegt aber auch die *Katholizität* der Kirche.

Einheit und Katholizität der Kirche lassen sich nicht trennen. Sie bedingen sich wechselseitig. Ob aber jemand ein ökumenisches Kirchenverständnis entfaltet, das hängt davon ab, ob zunächst die eigene, „örtliche“ Kirche (Gemeinde) in der kosmischen Weite des Heiligen Geistes und des Christusleibes wahrgenommen und folglich deren Einheit und Katholizität erkannt wurde. Was man in der eigenen Kirche über alle lokalen Engführungen hinaus geistlich erkannte, kann dann auch in anderen Teil- und Ortskirchen dieser Erde *wiedererkannt* werden. Entscheidend ist also, daß man im heimatischen kirchlichen Leben und Erleben in die Tiefe und Weite geführt worden ist.

Die Evangelische Kirche versteht die *unitas ecclesiae* schon herkömmlicherweise in ausgesprochenem Maße ausgehend von der einzelnen *Ortskirche* her. Dies läßt sich ausführlicher etwa in den „Grundlagen der Dogmatik“ von Otto Weber nachlesen.³⁵ „Nur wenn man die Einheit der Kirche primär in der örtlichen Gemeinde wirksam sieht, in der ja Verkündigung (im personalen Gegenüber, mit allen seinen

Belastungen!), Taufe und Heiliges Mahl geschehen, so kann man auch die Einheit der je örtlichen Gemeinde mit den anderen Gemeinden erwägen.“³⁶ Weber beklagte, viele hielten es derzeit umgekehrt und wollten am liebsten von der Weltkirchengemeinschaft her den Gesichtspunkt der Einheit der Kirche theologisch in den Blick bekommen und den Ortsgemeinden zukommen lassen.

Im Prinzip ist aber auch gerade die Orthodoxe Kirche offen für ein Verständnis der Kirche in ihrer Einheit und Katholizität von der *lokalen Kirche* her! Hier bieten sich für Evangelische, die sich in ihrer eigenen Theologie noch auskennen, Anknüpfungspunkte! Bei *Nikolaj Afanasiev* (1893–1966) etwa wurde die Kirche gerade nicht ausgehend vom Patriarchatsgebiet hin zu den einzelnen Ortskirchen (Gemeinden) „gedacht“, sondern von der „eucharistische(n) Versammlung der einzelnen Gemeinden“ her.³⁷ Ähnlich dachte auch bereits *Alexej Chomjakov* (1804–1860), der in seiner berühmten Arbeit über die *Einheit der Kirche*, den kirchengeschichtlichen Entwicklungen schon weit vorausseilend, den Konziliaritätsgedanken (sobornost) entfaltete. Georgij Florovskij (1893–1979), Lehrer Afanasievs, schrieb in einem Aufsatz über „Eucharistie und Sobornost“: Jede kleine, vor Ort Gottesdienst feiernde Kirche enthält als Mikrokosmos die Fülle der ganzen Kirche in sich. „Denn jede ‚kleine Kirche‘ ist nicht nur ein Teil, sondern das konzentrierte Bild der ganzen Kirche ...“³⁸ – Diese Gedanken wurden noch einmal durch den heutigen Bischof von Pergamon, *Joannis Zizioulas*, bestätigt in dessen Untersuchung von 1965 „Die Einheit der Kirche in der göttlichen Eucharistie und (in) dem Bischof in den ersten drei Jahrhunderten“. Zizioulas fügte noch den Gesichtspunkt hinzu, daß die Einheit der Kirche stets auch daran hänge, daß die Kirche mit ihren jeweiligen örtlichen liturgischen Vollzügen die eschatologische Versammlung der Gemeinde Jesu Christi mit ihrem Herrn *angemessen* widerspiegele.³⁹

Die orthodoxe Bereitschaft, die Selbständigkeit und Vollgültigkeit örtlicher Kirchen (bei gleichzeitiger Gemeinschaft der Ortskirchen untereinander) *anzuerkennen, erleichtert die Verständigung mit der evangelischen Seite in ekklesiologischen Grundfragen.* Für die orthodoxe Seite selbst stellt sich allerdings das Problem, daß – da eine vollgültige Kirche ohne Bischofsamt nicht denkbar erscheint – die Ortskirche und ihr Gottesdienst nicht vom einfachen Priester, sondern vom Bischof geleitet sein müßte. Aber gerade diese Problematik bereitet wiederum der evangelischen Seite keine Sorgen. Denn ihr gilt es als theologisch geklärt, daß die *Ordination zum Pfarramt auch eine episkopale Dimension aufweist.* Der Bischof ist dementsprechend im geistlichen Kern seines Amtes ein evangelischer (= dem Evangelium verpflichteter) Pfarrer. Nun gilt gerade der Bischofsdienst überall als „Amt der kirchlichen *Einheit*“.⁴⁰ Dieser Dienst der Einheit aber kommt zur Evangeliumsverkündigung durch Pfarrerinnen und Pfarrer nicht etwa noch hinzu, denn er ist gerade *durch Evangeliumsverkündigung* zu vollziehen!

Als theologisch schwierig wertet die evangelische Seite allerdings die hierarchischen Bedürfnisse der orthodoxen Ämtertheologie. Obwohl die evangelische Kirche ebenfalls in den Vollmachten höher und tiefer gestellte

geistliche Ämter aufweist, und obwohl auch sie nicht einfach sagen kann, die Gemeinde allein erteile dem Pfarrer oder Bischof die Vollmacht (weil auch sie andererseits die von Christus allein herrührende Bevollmächtigung und Beauftragung des/der Ordinierten im Blick haben muß, und weil sie den innerkirchlichen Konsens über die Amtsübertragung nicht außer acht lassen darf), ist ihr doch die in „Barmen IV“ explizit formulierte grundsätzliche Distanzierung der kirchlichen Ämter von allen *weltlichen* Hierarchievorbildern⁴¹ äußerst wichtig. Evangelische Kirche darf von Barmen IV abweichende Auffassungen vom geistlichen Amt niemals akzeptieren. Sie darf sie auch für keine andere Kirche akzeptieren. Aber gerade hier ist der vom orthodoxen Bischof Zizioulas erwähnte Gesichtspunkt, es müsse die im Urbild der Eucharistiefeyer versammelte Kirche die himmlische, die eschatologische Feier der Gemeinde Jesu Christi zusammen mit ihrem Herrn widerspiegeln, fürs ökumenische Gespräch hilfreich. Denn dieser Gesichtspunkt besagt, daß alle Anderen gegenüber dem Kyrios Jesus Christus *Geschwister* oder *Jünger(innen)* und daher *von gleichem Rang* sind. Denn im Himmel werden die zwischenmenschlichen Unterschiede bzw. Höher- und Tieferstellungen überwunden sein. Auch der orthodoxe Bischof und Patriarch ist demnach in der „Widerspiegelung“ der eschatologischen Kirche – auf der Seite der *Jüngerinnen* und *Jünger* Jesu Christi zu sehen (und insofern nicht in der Repräsentation Christi, die ihn von den anderen Christen unterscheiden würde).

Ist man sich über diese grundlegenden Gesichtspunkte theologisch einig oder einiger, können andere Fragen wie die, ob das geistliche Amt mehr vom kultischen Opferdienst (bzw. von der Eucharistiefeyer) oder aber mehr vom „Verkündigungsauftrag“ her zu verstehen sei, und ob dieses Amt nur Männern vorbehalten sei oder auch Frauen offen stehe, nicht mehr geradezu kirchlich trennen. Denn zum einen lassen sich Sakrament und Verkündigung nicht gegeneinander stellen. Zum anderen liegt in dem „himmlischen Urbild“ der Kirche, das mit dem eschatologischen Gottesdienst angesprochen ist, auch die Wahrheit, daß im Himmel nicht mehr das weibliche oder männliche Geschlecht des Menschen von Gewicht sein wird. Auch dies darf die irdische Kirche nach Meinung der Evangelischen schon „widerspiegeln“.

Fragen dieser Art müssen Ortskirchen vor allem *für sich selbst* durcharbeiten. Indem sie dies tun, dienen sie automatisch darüber hinaus der ökumenischen Gesprächsoffenheit der Kirche.

In diesem Zusammenhang stellt sich dann auch die Frage der *Koinonia*. Diese bedeutet, streng genommen, was die Eucharistie uns lehrt: Wir Chri-

sten sind, *weil* als „Glieder“ in engster Gemeinschaft mit unserem Haupt Jesus Christus, darum auch als „Glieder“ untereinander geschwisterlich verbunden. Koinonia bedeutet zuerst Teilhabe an Ihm – und von hier aus dann auch am Leben der Mit-Glieder, also Kommunikation und vor allem Kooperation (Dienstgemeinschaft) mit den Geschwistern. Viele Kirchen stellen in unserer Zeit fest, sie hätten der Koinonia-Dimension des kirchlichen Lebens bisher zu wenig Beachtung geschenkt. Daher ist Koinonia ein wichtiges ökumenisches Thema geworden. Man kann sagen: Je mehr sich eine örtliche Kirche ihres christologisch-eschatologischen Einheitsgrundes (also ihrer Verbindung mit dem heiligen und heiligenden Haupt) bewußt wird, desto freier wird sie zur Koinonia (im Sinne der Gemeinschaft mit anderen Christen in der eigenen und in „fremden“ Kirchen).

Die Koinonia ist also nicht der Weg zur „vollen Einheit“ (und Katholizität) der Kirche – etwa im Sinne eines vorbereitenden menschlichen Sich-näherkommens zwischen den Konfessionen/Kirchen. Gerade das nicht! *Koinonia ist nicht Vorbereitung der Einheit der Kirche, sondern deren Folge!* Die Einheit der Kirche aber ist und bleibt begründet in der kosmischen Tiefe und Weite Jesu Christi, wie sie uns besonders deutlich in der Eucharistie angezeigt wird. Die Koinonia ist eine notwendige Konsequenz des hier Angezeigten. Ob bzw. in welchem Ausmaß sie stattfindet, ist nicht der Test auf die Einheit der Kirche, sondern *der Test auf unseren Glauben und unsere Gehorsam.*

4. Evangelische Identität im ökumenischen Dialog – die Frage nach der heutigen Relevanz der Reformation

Ökumenische Gespräche stellen die Teilnehmer in besonderer Weise vor das Problem der eigenen „kirchlichen Identität“, da diese durch den Dialogpartner „kritisch angefragt“ wird. Beide Seiten haben aber auch „ihren Stolz“ in bezug auf christliche Strukturen, die in der eigenen Kirche besonders authentisch hervortreten. Sie wollen diese Strukturen auch den anderen Kirchen wieder bekannt und attraktiv machen. Auf evangelischer Seite bezieht sich dieser Stolz auf die Herkunft aus der Reformation, die nicht nur als eine vor rund 450 Jahren geschehene Selbstreinigung der Kirche, sondern auch als eine bleibende „reformatorische Einstellung“ verstanden wird. Letztere vor allem ist der „geistliche Schatz“, den der evangelische Gesprächspartner in den Dialog einbringen möchte. Was aber bedeutet es für eine Kirche, mit einer „reformatorischen Einstellung“ zu leben? Das große Problem besteht hier darin, daß diese Frage von den Evangelischen selbst

spontan leider nicht mehr eindeutig beantwortet wird. Das bedeutet: Identitätsunsicherheit. Diese hat historische Gründe und zeigt an, daß „der Protestantismus“ keine in sich einheitliche Größe ist. Ihm selbst ist daher zunächst die Aufgabe gestellt, das Wesen des Reformatorischen wieder klarer zu verstehen.

Die ökumenischen Gesprächspartner der Evangelischen spüren im übrigen die genannte „protestantische Identitätsunsicherheit“. Sie trägt mit bei zu ihrem Zögern, der Selbstpräsentation der Evangelischen als einer auf „die Schrift allein“ sich gründenden (und daher von menschlichen Irrtümern relativ freieren) Kirche völliges Vertrauen zu schenken. Was die Evangelischen das unaufgebbare „Reformatorische“ nennen, erscheint ihnen als eine Quelle kirchlicher Beunruhigung und Spaltung, auch als Eingangstor subjektiver und säkularistischer Entstellungen des Christentums und der Kirche.

Das ist freilich ein alarmierendes Zeichen für uns Evangelische! Es fordert uns dazu auf, unsere „reformatorische Einstellung“ klarzustellen. Wir haben dabei zu unterscheiden zwischen einerseits dem kulturellen Profil, das der *Protestantismus* im Laufe der Neuzeit gewonnen hat (verbunden mit Stichwörtern wie „Weltoffenheit“, „Gewissensfreiheit“, „Übergang von der Dogmatik zur Ethik“, „religiöser Individualismus“, Entwicklung einer besonderen „Berufstreue“, manchmal aber auch einer besonderen „Obrigkeitshörigkeit“ usw.), und andererseits dem geistlichen Impuls, der „das Reformatorische“ von Haus aus kennzeichnet. Um letzteres geht es zunächst, wenn unsere Kirche nach ihrer *evangelischen Identität* fragt. Worin dieser ursprüngliche und grundlegende geistliche Impuls der Reformation besteht, läßt sich übrigens *eindeutig* beantworten! Er besteht in einer Art der *Buße*, die der *Rückkehr in die Heiligkeit der Kirche* dient.

Die Heiligkeit der Kirche ist, ebenso wie die Einheit, eines ihrer vier grundlegenden Prädikate. Heiligkeit im biblischen Sinn heißt: Abgesondertheit im Sinne der Erwähltheit und des besonderen Beanspruchtwerdens durch Gott. Ein evangelischer Christ zu sein, bedeutet *von Haus aus*, im Gewissen besonders sensibel kirchliche Fehlhandlungen gegen die Heiligkeit der Kirche und ihres Herrn zu registrieren. Denn: Was den Reformatoren – Calvin ebenso wie Luther, aber dann im 20. Jahrhundert auch Karl Barth wieder – dramatisch vor Augen stand bei ihrer Auseinandersetzung mit den zurückliegenden Entwicklungen in der Kirche Jesu Christi, das war die Verletzung der Heiligkeit der Kirche durch eine in ihr eingerissene Verwechslung von Menschlichem mit Göttlichem, Weltlichem mit Heiligem. Der Mensch hat sich hier, mit Barth zu reden, groß gemacht auf Kosten Gottes.

Das Reformatorische an der Reformation ist deshalb nicht etwa die frühe Anerkennung eines religiösen Individualismus oder des Rechtes zu einer subjektiven Umformung der Glaubenswahrheit, sondern es ist dies im Gegenteil die bußfertige Abkehr von der Diktatur der eigenen Subjektivität, die sich an die Stelle des vom heiligen Gott Verfügtten gedrängt hat.⁴²

Luther war nicht damals der Heiligkeit am nächsten, als er sich zum ersten Male bekehrte und ein Mönch wurde, der sich zwar selbst peinigte, aber in fragwürdiger Weise als annehmbaren Menschen selbst begründen wollte, sondern Luther war bei seiner *zweiten Umkehr* oder Bekehrung der Heiligkeit am nächsten (und in einem damit auch dem Reformatorischen), als er seiner eigenen Verwechslung des nur Menschlichen mit dem Göttlichen gewahr wurde – und diese Verwechslung dann auf breiter Front auch in der Kirche feststellte. Auch Calvin erwies sich als Reformator, als er – sich darin vom Papsttum unterscheidend – sagen konnte: „Unsere Lehre ist über alle Herrlichkeit der Welt erhaben, über alle Macht muß sie unbesiegt bestehen, weil sie nicht die unsrige ist, sondern des lebendigen Gottes und seines Christus ...“⁴³ Eben dies meint, daß das Reformatorische in einer Rückkehr zur Heiligkeit der Kirche besteht durch bußfertige Überwindung und Ausscheidung von weltlichen Menschenwerken, Menschengedanken, Menschensatzungen und Menscheninteressen, die sich in der Kirche fälschlicherweise mit einem heiligen Nimbus umgeben hatten.

„Reformatorische Verpflichtung“ der Kirche bedeutet, daß *jede* Kirche zur Aufspürung und Überwindung des Unheiligen in ihrem Heiligtum verpflichtet ist. Eben das sollte auch überall der wesentliche Antrieb theologischer Arbeit sein. Insofern ist „Reformation“ nicht ein Markenzeichen des Protestantismus allein, sondern eine Gabe und Aufgabe für die Gesamtkirche.⁴⁴

Im übrigen ist es keineswegs an dem, daß die evangelische Kirche nur die *Schrift*, nicht aber die Begleitung und Leitung der Kirche durch Gottes Heiligen Geist in der *Tradition* anerkennt. Diese Alternative trifft das Reformatorische gar nicht. Es geht vielmehr darum, daß kirchliche Traditionen bei sich wandelnder geschichtlicher Situation oftmals *aufhören*, noch ein Instrument des Heiligen Geistes zu sein, weil sie z.B. mit nicht mehr lebendigen Denkmitteln und nicht mehr vorhandenen sozialen Intentionen und Einstellungen aus früheren Geschichtsepochen imprägniert sind. Dann kann das scheinbar Heilige zum Gefäß des Antichristlichen werden. Was gestern „Evangelium“ war, ist heute „Gesetz“ geworden –, und darum darf die Kirche nicht nur „bewahren“, sie muß auch „erneuern“ und „verändern“, wenn anders sie die treue, die bei ihrem ursprünglichen Auftrag *bleibende* Kirche sein will.

Eine Not unserer Zeit scheint mir aber darin zu bestehen: Wir leben in einer Gegenwart der mangelnden Bereitschaft, Kraft und Fähigkeit, theologisch-kirchliche Traditionen zu korrigieren und weiterzuentwickeln. Man wünscht sie nur noch

zu pflegen, zu bewahren, zu erinnern, bestenfalls auszuwählen, aber nicht mehr zu revidieren. Das bedeutet aber: eigentliche Theologen fehlen.

In der Übung und im Pflichtbewußtsein kritischer Wachsamkeit in der Liturgie, in der theologischen Lehre und im christlichen bzw. kirchlichen Leben gegen die Gefahr der Verwechslung von *nicht* Geistlichem oder *nicht mehr* Heiligem mit dem Heiligen und Geistlichen selbst – eine kritische Wachsamkeit, die z.B. auch alttestamentliche Propheten auszeichnete – liegt das eigentliche und bleibend wichtige Reformatorische. Zugleich liegt darin die Ehre aller wirklichen Theologie. Es zeigt sich diese reformatorische Übung und dieses Pflichtbewußtsein in *Luthers Theologie* auf praktisch allen Ebenen: Etwa bei Luthers kritischer Wachsamkeit gegenüber der Verwechslung von Evangelium und Gesetz. Etwa bei Luthers Lehre, der Christ habe sich von außen her durch ein *fremdes* Wort und eine *fremde* Gerechtigkeit in die Heiligkeit versetzen zu lassen. Etwa bei Luthers Neubestimmung des ordinierten Hirtenamts als eines Dienstes am *Wort*, wobei es gar nicht um ein einseitiges Wortinteresse (gegen eine mehr bildhafte Spiritualität) geht, sondern um die *Kehre* vom Unheiligen zum Heiligen.

Diese „umkehrliche Gesinnung“, die der Kehre der Kirche ins Heilige dient, ist ganz allein das Unaufgebbare, das wir als „evangelisch“ zu bezeichnen, das wir aber auch in unserer Kirche zum Ansporn für alle anderen Teil-Kirchen vorzuleben haben. Von hier aus kann das Gespräch mit der Orthodoxie sicher nicht be- oder verhindert, sondern immer nur gefördert werden.

Die Frage ist nur, wie weit wir selber überhaupt noch diese reformatorische Identität verkörpern und nicht einen ungeistlichen religiösen Subjektivismus in der Kirche sogar mit dem Reformatorischen verwechseln.⁴⁵

5. Das Ziel künftiger Dialoge: *eucharistische Gemeinschaft unserer Kirchen*

Das Ziel künftiger evangelisch-orthodoxer Dialoge entspricht dem verborgenen Ziel der bisherigen Dialoge. Es besteht in der Ermöglichung *eucharistischer Gemeinschaft* zwischen Christen der Evangelischen und der Orthodoxen Kirche. Diese eucharistische Gemeinschaft darf nicht als Fernziel oder gar eschatologisches Ziel betrachtet werden. Sie ist vielmehr selbst die einzig erreichbare Vorabbildung der eschatologischen Einheit aller Christen mit ihrem Herrn. Sie ist nicht nur erreichbar, sondern auch notwendig. Denn „greifbare Gestalt“ gewinnt kirchliche Universalität, indem diese Uni-

versalität „in der eucharistischen Verknüpfung“ (der verschiedenen Kirchen) „antizipiert wird“. ⁴⁶

Diese als Nahziel anzustrebende eucharistische Gemeinschaft muß eingebettet sein in und vorbereitet sein durch vermehrte Begegnungen, Lebensberührungen von Angehörigen beider Kirchen auf verschiedenen Ebenen (also nicht nur auf der theologischen Ebene). Solche Begegnungen sollen von den Kirchenleitungen unterstützt werden. Besonders wertvoll wäre auch die Bereitschaft, bestimmte Aufgaben, die dem christlichen Volk Gottes insgesamt in unserer Zeit gestellt sind, *gemeinsam* zu bearbeiten: Gegenwartsaufgaben z.B. im Kontext der Bemühung um die christliche Erziehung, Unterweisung und Einladung zum Glauben; soziale Aufgaben der Kirche; Aufgaben der theologischen Neuerschließung christlicher Traditionen in der technisch-säkularen und zugleich religiös-kulturell pluralistischen Welt. Solcher gemeinsame Dienst ist allemal ein Spiegel wachsender ökumenischer Koinonia. Derartige Erfahrungen sind auch eine Voraussetzung der zu gewinnenden eucharistischen Gemeinschaft.

Zu wünschen ist, daß die Christen nicht ihr Unbehagen an den spezifischen Defiziten der eigenen Konfession und Kirche so zu überwinden versuchen, daß sie sich – verlockt von der einen oder anderen schöneren Außenseite der Kirche des ökumenischen Gesprächspartners – von der eigenen Kirche entfremden und sich halb oder ganz der anderen zuwenden. Eine solche Existenz zwischen den Kirchen wäre ein unbefriedigender „Ertrag“ ökumenischer Begegnungen. Auch bedeutet „ökumenischer Dialog“ alles andere als „Proselytenmachen“! Er bedeutet aber: erkennen, was in der eigenen Kirche verbessert werden soll und wie es verbessert werden kann.

Evangelische Dialogpartner können im Dialog mit orthodoxen Christen etwa folgende charakteristische „Schwachstellen“ der eigenen Kirchlichkeit erkennen (und dabei mögen an dieser Stelle Mängelfeststellungen wie „zu wenig Liturgie“, „zu wenig Bilder“, „zu geringes Verlangen nach Heiligen“ etc. unerörtert bleiben): *Die evangelischen Kirchen sind in der Neuzeit weit- hin in einen Zustand hineingeraten, den man als ein Mißverständnis von CAVII bezeichnen könnte.* Wenn nämlich dort von den beiden Kriterien die Rede ist, die genügen, um die Kircheneinheit festzustellen und festzuhalten – das *pure docere evangelium* und das *recte administrari sacramenta* –, so hat der neuzeitliche Protestantismus hieraus mehr und mehr abgeleitet, daß es für das Sein einer Kirche genüge, wenn schriftgemäße Predigt und geregelte Sakramentsverwaltung angeboten werden. Aus den beiden *Kriterien* wurden so die beiden einzigen *Inhalte* oder *Säulen* der Kirche –, und im übrigen richtete man sich im konkreten evangelischen Leben nach gesell-

schaftlichen Erfordernissen und weltlichen Geschichtstrends. In Wahrheit beruht oder gründet das Phänomen „Kirche“ aber noch auf mehr! Sie lebt auch aus dem Gebet. Sie lebt auch aus der vom Geist gewirkten Vereinigung der Gläubigen mit Christus. Sie lebt auch aus der Wechselbeziehung von apostolischem Amt und Gemeinde (zumal da sich gerade in dieser Beziehung das *sola scriptura* zur Geltung bringt). Fehlt oder wankt auch nur eine dieser Säulen, so steht dies dem Wiedererkennen der ἐκκλησία Jesu Christi *in unserer Kirche* im Wege! Nicht nur dem Wiedererkennen von seiten der Orthodoxie, sondern allemal auch vor Ort durch uns selbst.

Reformatorisch eingestellt bzw. der Reformation verpflichtet bleiben, heißt, solche Mängel zu bekämpfen, weil sie nicht nur der Heiligkeit, sondern auch der Einheit der Kirche widerstreiten. Es geht auch hier nicht darum, neue, zusätzliche Dinge „in die Kirche einzuführen“. Eher geht es darum, falsche, unbekömmliche Dinge („Menschenwerk“, „Verwechslung von Schöpfer und Geschöpf“) aus der eigenen Kirche herauszubekommen, damit der Platz frei wird für das, was von Haus aus „hineingehört“ (und sich bewährt hat in der ökumenischen Gemeinschaft der Christenheit). In dieser Weise dient gerade der genuine reformatorische Impuls der *kirchlichen Einheit!*

Gemeinsam müssen sich die christlichen Kirchen immer neu dessen bewußt werden, daß ihre Existenz *Dienst* bedeutet: „antwortender Dienst“, der auf Gottes Dienst in Jesus Christus für uns dankbar respondiert. Die Kirchen stehen unter einem Auftrag Gottes, der sich an alle Menschen richtet. Die Kirchen müßten es daher dringend wünschen, sich wechselseitig zu beobachten und zu unterstützen, damit sie diesen Auftrag erfüllen können. Christen beraten sich gern! Wenn Kirchen/Gemeinden fest auf dem geistlichen Grund, dem sie sich selbst verdanken, stehen, dann wünschen sie auch ein „Visitiertwerden“ durch andere. Sie schätzen den seelsorgerlichen Austausch mit denen, die an anderen Stellen auf Gottes großem Bauplatz – der Welt – ihren Dienst tun. In diesem Geist sollen die Dialoge zwischen der Evangelischen und der Orthodoxen Kirche weitergeführt werden.

Die noch nicht vorhandene eucharistische Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen ist ein geistlicher Mißstand, an dessen Überwindung wir zu arbeiten verpflichtet sind. In ihrer Erlangung liegt das noch nicht erreichte Ziel der bisherigen und der noch weiter zu führenden Dialoge. Sie wird beiden Kirchen zum Segen werden, denn sie bedeutet bei aller Formverschiedenheit unserer Kirchen: wir folgen als Geschwister einer gemeinsamen geistlichen Einladung und Berufung; wir gehen, beten und arbeiten zusammen, denn wir können nicht anders. Darüber soll künftig bei entsprechenden

Besuchsreisen explizit mit Patriarchen und anderen kirchenleitenden Instanzen gesprochen werden!

Die Evangelische Kirche aber darf – bei aller Selbstkritik – doch dessen gewiß sein, daß sie, gerade wenn ihr die Reformation wichtig bleibt, Wertvolles einzubringen hat in die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen. Was sie im Gespräch mit der Orthodoxen Kirche anstrebt – die ständige theologische Selbstprüfung und Reinigung oder Befreiung von mit der Heiligkeit der Kirche heute nicht mehr zusammenstimmenden Brauchtümern sowie die geistliche Erneuerung der Tradition – ist logischerweise gleichzeitig auch im Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche voranzubringen. Dabei können bilaterale Dialoge, deren einer Partner die Evangelische Kirche Deutschlands ist, nur Teil eines Gesamtgesprächs sein, in welchem gleichzeitig – in abgestimmter Weise – auch die großen, umfassenden Kirchenbünde tätig sein müssen.

Künftige Dialoge sollten u.a. das noch wenig theologisch bearbeitete Thema des Verhältnisses von Kirche und (National-)Staat durchleuchten. Auch könnte in künftigen Gesprächen eine weitere theologische Präzisierung der angemessenen Rolle der Tradition in der Kirche erfolgen; ferner wäre das Verhältnis von ordiniertem Amt und Gemeinde weiterhin zu erörtern; und schließlich soll die im Glauben des weltweiten Volkes Gottes in verschiedenen heutigen Formen sich zeigende „Christusmystik“ geprüft und gegebenenfalls gefördert werden.

Die Kirche Jesu Christi muß im anbrechenden kommenden Jahrhundert ihren internationalen Charakter viel stärker als im 20. Jahrhundert zum Ausdruck bringen. Sie muß heraustreten aus nationalen Engführungen; und sie muß bestrebt sein, uralte Verletzungen, die sich die Völker und Kulturen des Westens und des Ostens zugefügt haben, hinter sich zu lassen (und so auch deren politische Verarbeitung und Überwindung zu erleichtern). Spätestens im Jahr 2054 sollte der mehr als tausendjährigen west-östlichen Kirchenentfremdung⁴⁷, die mit leidvollen Folgen bis heute Europa zerteilt hat, nur noch historisch gedacht werden müssen.

ANMERKUNGEN

¹ Nach den Orten der Erstbegegnung wurden die zwölf von 1959–1990 zwischen der EKD und der ROK geführten Dialoge „Arnoldshain“ (I–XII) und die sieben von 1974–1990 zwischen dem Kirchenbund der DDR und der ROK geführten Dialoge „Sagorsk“ (I–VII) genannt. Das vom 19.–27. Oktober 1992 erstmals nach der Wiedervereinigung Deutschlands zwischen einer aus beiden deutschen Dialoggruppen gebildeten neuen EKD-Delegation und der ROK geführte Gespräch erhielt den Namen „Bad Urach“ (I).

² Vgl. bereits: Reinhard Slenczka, 25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland und Moskauer Patriarchat (in: ÖR 34, 1985, 446–467), im An-

schluß an das Kommuniqué von Arnoldshain X, 32, worin 1984 in Kiew beide Dialogkommissionen „voller Dank gegen Gott auf den längsten bisher geführten Dialog zwischen zwei Kirchen“ zurückblickten. – Vgl. außerdem: Heinz Joachim Held, Schritte und Markierungen auf dem Weg der zwölf Arnoldshain-Gespräche (Eine Zwischenbilanz, 1992), in: Informationen aus der orthodoxen Kirche (IOK) 1, 1993 (18–81), 64.

- ³ Die zwölf *Arnoldshain-Dialoge* hatten die Rahmenthemen: I (1959): „Tradition und Glaubensgerechtigkeit“. II (1963): „Vom Wirken des Heiligen Geistes“. III (1967): „Versöhnung“. IV (1969): „Taufe – Neues Leben – Dienst“. V (1971): „Der auferstandene Christus und das Heil der Welt“. VI (1973): „Eucharistie“. VII (1976): „Das Opfer Christi und das Opfer der Christen“. VIII (1979): „Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes“. IX (1981): „Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession“. X (1984): „Der bischöfliche Dienst in der Kirche“. XI (1987): „Das königliche Priestertum der Getauften und das apostolische Amt in der Heiligen Kirche“. XII (1990): „Das Leben der Kirche und ihr Zeugnis als Ausdruck ihrer Heiligkeit und Katholizität“ (Eine vorzügliche inhaltliche Rückschau auf diese zwölf Dialoge gab Bischof Heinz Joachim Held 1992 in Bad Urach in dem oben, Anm. 2, genannten Text „Schritte und Markierungen ...“). – Die sieben *Sagorsk-Dialoge* hatten die Rahmenthemen: I (1974): *Allgemeine Vorfragen zum Dialog zwischen zwei Kirchen aus sozialistischen Ländern*. II (1976): „Das Reich Gottes als gegenwärtige und als zukünftige Wirklichkeit“. III (1978): „Die heiligende Wirkung der Gnade Gottes in der Kirche und durch die Kirche“. IV (1981): „Nachfolge Christi im Leben der Christen“. V (1984): Behandelt wurden drei Themenkreise: A) Einschätzung der Lima-Dokumente „Taufe, Eucharistie und Amt“, besonders des Amtes; B) „Gegenwärtige Friedensaufgaben unserer Kirchen“; C) „1000 Jahre Taufe Rußlands“. VI (1987): „Gottes Volk und Völkervelt im Lichte der Taufe“. VII (1990): „Die Rolle der Kirche in der sich erneuernden Welt“. (S. zum ganzen Sagorsk-Dialog den Bericht von H.-D. Döpmann, Begegnung mit der Orthodoxie. Theologische Gespräche des Bundes der Evangelischen Kirchen mit der Russischen Orthodoxen Kirche („Sagorsk“) und der Bulgarischen Orthodoxen Kirche („Herrnhut“), in: Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 62, 1991, 38–48. – Bad Urach I (1992) stand unter dem Doppelthema: A) „Rückschau auf die bisherigen Dialoge“. B) „Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und ihr Zeugnis in der Welt“.
- ⁴ Vgl. hierzu: Gerhard Besier, Zum Beginn des theologischen Gesprächs zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg, in: EvTh 46, 1986, 73–90.
- ⁵ Vgl. Slenczka, 25 Jahre theologische Gespräche (s. oben Anm. 2), 451f bzw. W.A. Bienert in diesem Heft S. 451ff.
- ⁶ Vgl. hierzu: Konrad Raiser, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, München 1989, 30: „Die Prämisse der bilateralen Lehrgespräche war, daß die Einheit des Glaubens (die man im Lehrgespräch voranbringen zu können meinte) die Voraussetzung für die Verwirklichung kirchlicher Einheit sei. Der Weg sollte gehen, vom (durch die Dialoggruppen zu erreichenden) dogmatischen *Konsens* über die anschließende *Rezeption* dieses Konsenses in den jeweiligen Kirchen bis hin zu der sich daran anschließenden Wiederherstellung der ‚Gemeinschaft der Kirchen‘ bzw. der ‚Einheit der Kirche‘.“ – Diese Programmatik ist aber so nirgendwo kirchliche Wirklichkeit geworden: „Der Übergang von der Dialog- zur Rezeptionsphase kommt nicht wirklich zustande; vielmehr scheinen die Dialoge geradezu das konfessionelle Eigenbewußtsein zu verstärken. So werden immer mehr Forderungen und Erwartungen an einen tragfähigen Konsens gestellt, und andererseits mehren sich die Zweifel, ob der Weg von der Konvergenz zum Konsens überhaupt gangbar ist. Gibt es nicht so etwas wie nicht-reduzierbare Unterschiede, die durch eine begriffliche, sprachliche Formel nicht überbrückt werden können? Wieviel Konsens ist nötig als Grundlage für die Einheit der Kirche; kann man von Einheit und Gemeinschaft sprechen bei bleibenden Unterschieden, Widersprüchen oder gar

Gegensätzen? Läßt sich Einheit im Glauben überhaupt auf dem Weg des Lehrkonsensus erreichen und hat es einen solchen umfassenden Lehrkonsensus in der alten, ungeteilten Kirche je gegeben?“ – Vgl. hierzu auch die Veröffentlichung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA): Theologie der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung. Eine fragende und anfragende Problembeschreibung, in: ÖR 37, 1988, 205ff. Ferner: Peter Neuner und Dietrich Ritschl (Hg.), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 66, 1993. – Konrad Raiser, Modelle kirchlicher Einheit. Die Debatte der siebziger Jahre und die Folgerungen für heute, in: ÖR 36, 1987, 195–216. – Eilert Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen 1984. – Heinrich Fries / Karl Rahner, Einigung der Kirche – reale Möglichkeit, Freiburg 1983.

⁷ Anschließend wurde 1937 in Edinburgh auf der 2. Weltkonferenz von „Faith and Order“ nach den „Ursachen unserer Entzweiung“ gefragt. – S. hierzu den weitgespannten, sorgfältig interpretierenden Bericht, den Reinhard Slenczka im Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3 (hg. von Carl Andresen, Göttingen 1984) im Rahmen seiner Abhandlung über „Dogma und Kircheneinheit“ (424–603), 473ff gegeben hat. Dort auch viele weitere Literaturhinweise.

⁸ Die Eiche 13, 1925, Heft 3: Zitiert bei Slenczka (s.o. Anm. 6), 476–478.

⁹ A.a.O. 477.

¹⁰ Vitalij Borovoj, Überlegungen zum Stand des Dialoges und der Zusammenarbeit zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (maschinenschriftlich 1994), 1. Borovoj wurde von der ROK, neben Professor Alexej Ossipov, offiziell beauftragt, eine auswertende Analyse der Dialoge vorzunehmen.

¹¹ Heinz Joachim Held, Schritte und Markierungen ... (s.oben Anm. 2), 29f: vorgetragen 1992 während des Bad-Urach-Dialogs, wo Helds Rückblick und „Zwischenbilanz“ große Zustimmung gefunden hat. – Vgl. Edmund Schlink, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen, Göttingen 1969, 9: „Nachdem sich die Christenheit auf ihrem geschichtlichen Wege in zunehmendem Maße gespalten hat, ist in unseren Tagen eine tiefe Scham über diesen ihren Zustand entstanden.“ Dennoch erscheint vielen von uns nicht *mehr* „erreichbar als eine Annäherung der getrennten Teile der Christenheit zu einer mehr oder weniger losen Zusammenarbeit im helfenden Dienst aneinander und im Dienst an der Welt, wobei in Ermangelung der Einheit karitative und soziale Aufgaben am ehesten gemeinsam in Angriff genommen werden können. Aber es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Christus nicht weniger will als die Einheit der Christenheit in Glaube und Bekenntnis, im Empfang seines Mahles und in der Gemeinschaft der kirchlichen Ämter. Insofern ist der Enthusiasmus der Jugend, der nach der vollen Einheit drängt, im Recht gegenüber der Resignation vieler Alten. Christus will sich in der Einheit der Christenheit der Welt manifestieren als der eine Herr, dem das All unterstellt ist und durch dessen Kreuzeszieg die Feindschaft zwischen den Menschen überwunden und der Friede angebrochen ist. Ja, er will nicht nur diese Einheit, sondern er hat sie geschaffen. Sie ist nicht nur sein Ziel, sondern sie ist in ihm schon Wirklichkeit. Die Kirche ist als sein Werk die eine an allen Orten und zu allen Zeiten. Ihre Einheit kann zwar durch Menschen in Frage gestellt und entstellt, aber sie kann nicht aufgehoben werden. Darum ist es nicht unsere Aufgabe, die Einheit der Kirche zu schaffen, sondern die in Christus gegebene Einheit zur Darstellung zu bringen und alles abzutun, was sie verdunkelt.“

¹² Günther Schulz, Auswertung der theologischen Ergebnisse aus den Dialogen „Arnoldshain“ und „Sagorsk“ mit der Russischen Orthodoxen Kirche (maschinenschriftlich 1995).

¹³ „So weit sind wir noch nicht.“ Held, a.a.O. (s. oben Anm. 2), 30.

¹⁴ Arnoldshain III: Versöhnung. Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland

und der Russischen Orthodoxen Kirche, Studienheft 5 (hg. vom Außenamt der EKD), Witten 1967.

¹⁵ Vgl. hierzu: Held (s. oben Anm. 2), 43f.

¹⁶ Ein häufig von Orthodoxen abgegebenes Urteil lautet: Die Kirche ist bei den Protestanten nicht göttlich – das erschwert die Vereinigung! Nachzulesen bei: Walter Delius, Der Protestantismus und die russisch-orthodoxe Kirche (Kirche in dieser Zeit, Heft 11), Berlin 1950, 52.

¹⁷ Hier stellt sich das gegenwärtig oft verhandelte Problem der „Theosis“, auf das in diesem Zusammenhang aber nicht einzugehen ist.

¹⁸ Alexej Ossipov, a. a. O (machinenschriftlich 1994), 5.

¹⁹ Held, a. a. O. (s. oben Anm. 2), 29. Vgl. 30: „... als wirkliche Christen haben wir uns“ im Verlauf der Dialoge „wahrzunehmen gelernt, auch wohl als bevollmächtigte und glaubwürdige Amtsträger unserer Kirchen“; und wir „haben uns das auch zu zeigen gewußt“. Das ist immerhin ein Geschenk „neuer unerwarteter Gemeinschaft“, das uns erst noch zureichend „bewußt werden“ muß: „Wie bestimmen wir also die christliche Gemeinschaft, die wir erfahren, in kirchlichen Kategorien, ohne daß wir unseren geltenden theologischen und kanonischen Normen ... Gewalt antun? Es ist wohl zu früh, eine solche Frage zu beantworten, nicht aber sie zu stellen. Sie liegt in der Konsequenz des begonnenen Weges und enthält in sich die Aussage, daß wir miteinander weiter sind als am Anfang.“

²⁰ Zweifel daran finden sich in dem – allerdings wegweisenden und den Literaturstand aufarbeitenden – Buch von K. Raiser, Ökumene im Übergang (s. oben Anm. 6), passim. Raiser legt den zu findenden, erneuerten ökumenischen Zielsetzungen die folgenden vier Gesichtspunkte zugrunde: 1.) Die Leuenberger Konkordie, die in den siebziger Jahren die innerprotestantische Abendmahlsgemeinschaft ermöglichte, ist darin *vorbildlich*, daß sie die Kircheneinheit nicht erst vom Gedanken der Wiedervereinigung der getrennten Kirchen her begründet, sondern vom *Herrn* der Kirche – Jesus Christus – er, in dem (auch jetzt) alle eins *sind*. 2.) Es gibt gewisse Unterschiede in den theologischen Lehrauffassungen der Kirchen, die nicht durch Dialoge aufgearbeitet und beseitigt werden können, sondern die sachlich begründet sind und also bestehen bleiben können und auch bestehen bleiben werden. 3.) Die Wiedervereinigung der Kirchen ist nicht *das* eine und einzige Ziel der ökumenischen Bewegung. Auch die Desiderate des sog. konziliaren Prozesses (Vorbringen von Gerechtigkeit und Frieden auf der Erde, Bewahrung der Schöpfung) gehören inzwischen zu den ökumenischen Zielsetzungen. Mindestens ist der konziliare Prozeß Einübungsfeld in die Praxis „ökumenischer Hausgenossenschaft“ (182). 4.) „Die zwischen den Kirchen gewachsene Gemeinschaft ist nicht einfach das Ergebnis von beharrlicher ökumenischer Arbeit. Sie muß als Werk des Heiligen Geistes verstanden werden, der die Kirchen über alle Unterschiede der Lehre und der Ordnung hinweg zusammengeführt und ihnen ihre Zugehörigkeit zum weltweiten Christusleib erneut bewußt gemacht hat.“ (176)

²¹ Nach Delius (a. a. O., s. oben Anm. 16), 14ff. – Vgl. zum Grundsätzlichen: Dorothea Wendebourg, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581. Göttingen 1986 (FKDG 37).

²² A. a. O., 22.

²³ Ebenda.

²⁴ A. a. O., 23f.

²⁵ A. a. O., 57.

²⁶ Ebenda. Vgl. auch: Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage, Heft 1: Die Moskauer Orthodoxe Konferenz vom Juli 1948. Hg. v. Kirchlichen Außenamt der EKD, Witten/Ruhr [1948], 41.

²⁷ Im Jahre 1961. – Vgl. Günther Schulz, Zur Geschichte des Eintritts der Russisch-Orthodoxen Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen (Neu-Delhi, 20. November 1961). In: Tausend Jahre Taufe Rußlands – Rußland in Europa: Beiträge zum interdisziplinären und

ökumenischen Symposium in Halle (Saale), 13.–16. April 1988, hg. v. H. Goltz ..., Leipzig 1993, 245–257.

28 Daß es die Kirchen der Reformation besonders kennzeichnet, eigentlich keine besondere Kirche für sich sein zu wollen, vielmehr sich als Reformbewegung innerhalb der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche zu verstehen, geht schön aus folgenden „reformierten“ Formulierungen hervor, die auch einen wichtigen Bezug zwischen evangelischem und orthodoxem Kirchenverständnis herstellen: Thomas F. Torrance, *Memoranda on orthodox and reformed churches*, Scottish Academic Press, Edinburgh and London 1985 (3–18), 3: „The Reformed Church' does not set out to be a new or another Church but to be a movement of reform within the One Holy Catholic and Apostolic Church of Jesus Christ, in obedience to its Apostolic foundation in him, and, through constant renewing of the Holy Spirit, seeks throughout its mission on earth steadily to be conformed to Christ as his Body, constantly presenting itself before God through him as a living sacrifice, solely to the glory of God, Father, Son and Holy Spirit. Thus while through the exigencies of history and changing cultures 'Reformed Churches' have arisen, and have taken on an 'autocephalous' character, similar to that of the Orthodox Churches, they are intrinsically committed to the unity of the One Church as the undivided Body of Christ, and continue to seek the realisation of that unity in space and time on the basis of the Apostolic Faith and Practice, which our Lord himself established with the saving economy of his life, death, resurrection and ascension, ... until he comes again.“

29 Vgl. ferner z.B. Röm 12,6; 15,5; 2 Kor 13,11; Acta 4,32.

30 G. Florovskij, *Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahr 1910 ...*, zit. bei: Karl Christian Felmy, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 249 (Sperrung vom Vf.).

31 Nach: Felmy, a. a. O., 149.

32 S. in der Satzung des Ökumenischen Rates der Kirchen die Bestimmung darüber, wer Mitglied werden kann.

33 K. Barth, *Dogmatik im Grundriß im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis*, Stuttgart 1947, 190.

34 H.-D. Döpmann, *Die orthodoxen Kirchen*, Berlin 1991, 268.

35 O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. II, Neukirchen (1962) ²1972, 611ff.

36 A. a. O., 613.

37 Döpmann, a. a. O. (s. oben Anm. 34), 269. [ST0] 1

38 Zitiert nach: Felmy, *Orthodoxe Theologie* (s. oben Anm. 30), 150.

39 S. z.B. bei Felmy, a. a. O., 164. Vgl. Jean Zizioulas, *L'Être Ecclésial (Perspective Orthodoxe No 3)*, Éditions Labor et Fides, Genève 1981, 145ff.

40 Das ist schon von Cyprian in dessen Schrift über die Einheit der Kirche von 251 hervorgehoben worden: Der Bischof jeder Ortskirche steht für die Einheit der Kirche. Vgl. hierzu: Anette Zillenbiller, *Die Einheit der Katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abteilung Religionsgeschichte, Bd. 151)*, Mainz 1993, 18f. Vgl. zum Ganzen: Ulrich Wickert, *Sacramentum Unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin 1971.

41 „Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes.“ – „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben und geben lassen.“

42 Vgl. hierzu meine Reformationsrede von 1989 anlässlich des 450jährigen Jubiläums der Reformation in Berlin und in der Mark Brandenburg: „Wer darf Ihn nennen? Reformation als bußfertige Erneuerung kirchlichen Redens von Gott“. In: BThZ 7, 1990, 141–153.

- ⁴³ J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), übers. nach *Opera Selecta*, hg. v. P. Barth/W. Niesel, Bd. III, 12, 9ff; Hervorhebung durch C.G.
- ⁴⁴ Weil sie nicht nur (theologische) Aufgabe, sondern auch Gabe (des Heiligen Geistes) ist, nennt Held, a.a.O. (s. oben Anm. 2), 26, die Reformation ein „gott-menschliches“ Geschehen“.
- ⁴⁵ Vgl. das scharfe Urteil von Sergej Nikolajewitsch Bulgakow: „Heute muß sich die Reformation selbst vor dem Protestantismus retten durch die Rückkehr zur Kirche ...“, zit. bei Delius, a.a.O. (s. oben Anm. 16), 53f.
- ⁴⁶ Vgl. Raiser, a.a.O. (s. oben Anm.6), 158.
- ⁴⁷ 1054 war unter Papst Leo IX. und dem Konstantinopeler Patriarchen Michael Cerularius der sich schon länger abzeichnende Bruch zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche definitiv geworden. Der Westen stimmte seither grundsätzlich neu definierte Dogmen nicht mehr mit dem Osten ab und fügte der bedrängten östlichen Christenheit in Kreuzzügen (nach der offiziellen westlichen Lesart: empört über die politische Untreue der Byzantiner) schweres Leid zu.

Die Bedeutung der Kirchenväter im Dialog zwischen der EKD und Orthodoxen Kirchen

VON WOLFGANG A. BIENERT

1. Das Ziel der Dialoge

1.1 Orthodoxie und Ökumene

„Die orthodoxe Kirche hat die (!) Ekklesiologie (Lehre von der Kirche) der Urkirche treu bewahrt, so wie sie im Neuen Testament und den Schriften der Kirchenväter zu finden ist und wie sie die ununterbrochene Praxis der Kirche unverändert (!) überliefert hat“¹. Solche oder ähnliche² Äußerungen ungebrochenen kirchlichen Selbstbewußtseins, die den ökumenischen Dialog mit orthodoxen Kirchen von Anfang an begleiten, wirken auf evangelische Kirchenvertreter und Theologen oft irritierend und nicht selten sogar abstoßend. Läßt sich auf dieser Basis überhaupt ein sinnvoller und auf gegenseitige Verständigung zielender theologischer Dialog führen? Steckt nicht in der Behauptung, die orthodoxe Kirche habe die Tradition der Urkirche in Lehre und Praxis ununterbrochen und unverändert (!) bis in die Gegenwart treu bewahrt, der unüberhörbare Anspruch, die einzige und allein seligmachende Kirche zu sein, außerhalb derer es kein Heil gibt³ und zu der sich alle anderen Kirchen bekehren müßten?

Das Ziel des ökumenischen Dialogs auf orthodoxer Seite wäre dann nichts anderes als der Versuch zu einer solchen Bekehrung, d.h. die – aus