

- <sup>43</sup> J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), übers. nach *Opera Selecta*, hg. v. P. Barth/W. Niesel, Bd. III, 12, 9ff; Hervorhebung durch C.G.
- <sup>44</sup> 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“.
- <sup>45</sup> 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.
- <sup>46</sup> Vgl. Raiser, a.a.O. (s. oben Anm.6), 158.
- <sup>47</sup> 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“<sup>1</sup>. Solche oder ähnliche<sup>2</sup> 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 gibt<sup>3</sup> 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

welchen Gründen auch immer – von der wahren Kirche abgefallene evangelische Kirche zur ursprünglichen Wahrheit der orthodoxen Kirche zurückzuführen<sup>4</sup>. – Das erinnert evangelische Christen nicht zufällig an die früher als „Lösung“ des ökumenischen Problems vorgetragene Aufforderung von römisch-katholischer Seite, sie sollten die (von ihnen verursachte!) Spaltung der Kirche dadurch überwinden, daß sie in den „Schoß der Mutterkirche“ zurückkehren und d. h. vor allem sich der Autorität des Papstes unterstellen.

Im Dialog mit der Orthodoxie begegnen zwar manchmal Vertreter mit solchen oder ähnlichen Vorstellungen<sup>5</sup>. Aber die Regel ist es nicht. Vor allem gibt es zwei fundamentale Unterschiede zu der genannten römisch-katholischen Position: Zum einen gibt es „die“ Orthodoxe Kirche nicht in einer vergleichbaren, ähnlich strukturierten Form. Sie ist vielmehr konziliar bzw. synodal aufgebaut und in unterschiedliche autokephale Kirchen gegliedert und insofern auch weniger juridisch festgelegt als die römisch-katholische Kirche. Und zum anderen gibt es in ihr nicht die Einrichtung eines Oberhauptes, wie sie die römische Kirche im Papstamt besitzt, das für alle verbindlich über die Wiederaufnahme einer anderen Kirche entscheiden könnte – weder ein oberstes Lehramt noch eine oberste Leitungsinstanz. Der Ökumenische Patriarch in Konstantinopel hat bekanntlich nur einen „Ehrenprimat“. Letztgültig entscheiden müßte darüber wohl ein allgemeines, ein ökumenisches Konzil.

Wie könnte vor diesem Hintergrund der Weg zu der einen, wahren Kirche aussehen? Sollte, kann man da überhaupt von einer „Rückkehr“ zu der einen, wahren Kirche reden, die doch das ausgesprochene Ziel aller ökumenischen Bemühungen ist? Müßte man nicht besser von gegenseitiger Annäherung sprechen, von einem Aufeinander-zu-Gehen, zumal es eine bewußte Trennung der evangelischen von der orthodoxen Kirche oder eine direkte Spaltung zwischen ihnen geschichtlich nie gegeben hat? Die Orthodoxie hat im allgemeinen die römisch-katholische Sicht von der abendländischen Kirchenspaltung übernommen, etwa wenn sie die evangelische Kirche als Abspaltung von der einen, wahren Kirche, der *ecclesia catholica*, betrachtet. Diese Sicht ist historisch betrachtet keineswegs zwingend und entspricht auch nicht dem heutigen Kenntnisstand über die Entstehung der reformatorischen Kirchen.

## 1.2 Gemeinschaft der Kirchen durch gegenseitige Anerkennung

Letztlich sollte der Weg der evangelischen und der orthodoxen Kirchen zur einen Kirche heute wohl nur noch beschrieben werden als gemeinsamer

Weg mit dem Ziel, zu voller Kirchengemeinschaft zu gelangen bei gegenseitiger vollständiger Anerkennung der Kirche-Seins<sup>6</sup>. Die Streitfrage, ob sich die Kirche der Reformation von der katholischen Kirche trennte oder ob sich die römische Kirche von Luther und der Reformation losgesagt hat und sich dann als tridentinische Konfession in Abgrenzung zur Reformation neu konstituierte<sup>7</sup>, braucht dann erst gar nicht mehr entschieden zu werden. Denn sie betrifft das Verhältnis zwischen Reformation und Orthodoxie ohnehin nur indirekt.

Wichtig dagegen erscheint die Frage, ob die Kirchen der Reformation mit Recht behaupten, daß sie in ihrer Lehre und ihrer Praxis auf den gleichen Ursprung zurückgehen und auf dem gleichen Fundament ruhen wie die orthodoxen Kirchen – trotz der zahlreichen, unübersehbaren Unterschiede im Gottesdienst, in der Feier der Sakramente und im praktischen kirchlichen Leben, die jedem aufmerksamen Beobachter unmittelbar ins Auge springen. Allerdings bleibt zu klären: Wieviel davon ist lediglich durch die unterschiedliche Sprache und die kulturelle und mentale Eigenart bedingt, wieviel ist abhängig vom gesellschaftlichen und politischen Umfeld und seiner Geschichte – und wieviel ist von grundsätzlicher, theologischer Bedeutung? Wie tief reicht die Spaltung der Kirche? Reicht sie bis in die Wurzeln?

Bei dem eingangs zitierten Satz fällt auf, daß es dort nicht heißt, die orthodoxe Kirche habe *allein* die Ekklesiologie der Urkirche bewahrt. Ein Exklusivitätsanspruch wird nicht erhoben. Es wird lediglich gesagt, sie habe diese Ekklesiologie unverbrüchlich und unverändert in ihrer Tradition überliefert. Damit erhebt sie allerdings den Anspruch, bei ihr sei die Ekklesiologie der Urkirche nicht verändert worden und darum unbedingt gültig. M.a.W.: Was Kirche von ihrem Ursprung her bedeutet, wird in ihrer Lehre und ihrer Praxis unmittelbar anschaulich. Sie selbst erklärt sich damit zum Maßstab für alle Kirchen, die sich auf den gleichen Ursprung und die gleiche Tradition berufen. Allerdings ist sie weder monolithisch noch uniform.

Gültiger Maßstab zur Beurteilung kann darum letztlich nur die Urkirche selbst und ihre Ekklesiologie sein. Es ist jedoch eine offene Frage, ob es *die* Ekklesiologie der Urkirche bzw. *die* Ekklesiologie des Neuen Testaments überhaupt je gegeben hat, ob nicht vielmehr im Neuen Testament unterschiedliche Formen von Kirche nebeneinander existierten. Zur Beantwortung der Frage, was Kirche von ihrem Ursprung her und ihrem Wesen nach ist, wird aber mit Recht auf das Neue Testament als Quelle und Maßstab verwiesen. Auf das Neue Testament beruft sich aber auch der Protestantismus, und zwar sogar mit besonderem Nachdruck. Er begründet seine Reform der Kirche sogar ausdrücklich mit dem Schriftprinzip.

Neben der Schrift aber wird nun von orthodoxer Seite auf das Zeugnis der Kirchenväter verwiesen. Die Ekklesiologie der Urkirche begegnet danach nicht allein im Zeugnis der Schrift, sondern auch in der Tradition der Kirchenväter. Gemeint sind damit zunächst die Zeugnisse der sogenannten Apostolischen Väter wie die Briefe des Ignatius von Antiochien<sup>8</sup>, der 1. und 2. Klemensbrief oder das Martyrium Polykarps von Smyrna, dann aber auch die der frühkatholischen Väter wie Irenäus und Tertullian und schließlich nicht nur die altkirchliche Tradition, sondern die rechtgläubige Tradition der Kirche insgesamt. Letztlich ist sie es, die das Erbe der Urkirche bewahrt und unverfälscht weitergegeben hat. Die Grundlage dafür bildet die auf die Apostel zurückreichende ununterbrochene Abfolge der Bischöfe (die sog. apostolische Sukzession), die danach die unverfälschte Weitergabe des Ursprungs garantiert. – Auch das biblische Zeugnis ist – aus der Nähe betrachtet – nur ein Teil dieser Tradition der Kirche, wenn auch ein durch die Nähe zum historischen Ursprung der Kirche besonders hervorgehobener Teil.

### 1.3 Schrift und Tradition

Nicht die Schrift allein (*sola scriptura*), sondern die lebendige Tradition der Kirche insgesamt garantiert nach orthodoxem Verständnis die Wahrheit ihrer Lehre und Praxis. Dazu gehört zwar auch die Weitergabe des biblischen Zeugnisses in Gottesdienst (*leiturgia*) und Verkündigung (*martyria*). Aber diese ist unlösbar verbunden mit dem Leben der Kirche. Ja, sie ist Teil dieses Lebens ebenso wie die Auslegung der biblischen Botschaft durch die Kirchenväter, die als ihre zuverlässigen Interpreten und deshalb als Lehrer der Kirche gelten.

Neben der Schrift verweist die Orthodoxie auf die Tradition der Kirche als eine offensichtlich gleichgewichtige Stimme. Vielleicht sollte man sogar genauer sagen: Die Schrift ist nach ihrem Verständnis selbst Teil der kirchlichen Tradition. Denn die lebendige Tradition der Kirche schließt die Schriften des Neuen Testaments als apostolisches Zeugnis und damit als Urkunde der Kirche mit ein. Die Schrift wird nicht unabhängig von der Kirche gesehen und erscheint deshalb auch nicht als ein kritisches Gegenüber zu ihrer Lehre und Praxis.

Darin zeigt sich – zumindest auf den ersten Blick – eine deutliche Differenz zwischen Protestantismus und Orthodoxie von grundsätzlicher Bedeutung. Denn im Protestantismus wird nicht nur zwischen Schrift und Tradition klar unterschieden. Vielmehr gilt die Schrift nicht zuletzt als kritisches

Gegenüber zur kirchlichen Tradition. Dahinter stehen wichtige Erfahrungen aus der Reformation. Kirchliche Lehre und Praxis sind nicht einfach und auf Dauer durch die Tradition legitimiert, sondern sie müssen sich immer wieder an der Schrift ausrichten und von dort aus legitimieren lassen. Neue Einsichten in das Zeugnis der Schrift zwingen sogar u.U. zu einschneidenden Veränderungen in der kirchlichen Praxis (z.B. bei der Frauenordination).

Andererseits aber dürfte für den Protestantismus insgesamt gelten, daß in ihm die Frage nach der Bedeutung der Tradition in der Kirche generell und die der Kirchenväter im besonderen kaum abschließend geklärt ist. Es war nicht zuletzt die Begegnung mit der Orthodoxie in der Ökumene, die den Protestantismus dazu zwang, sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen und sich über die eigene Position Klarheit zu verschaffen. Dazu gehörte auch die Frage nach Sinn und Geltung des „sola-scriptura-Prinzips“<sup>9</sup>.

## *2. Der Dialog zwischen der EKD und Orthodoxen Kirchen*

### 2.1 Zu den Thesen L. N. Parijskij

Schrift und Tradition und in Verbindung damit die Bedeutung der patristischen Tradition standen von Anfang an auf der Tagesordnung der Dialoge der EKD mit Orthodoxen Kirchen und sind es bis heute geblieben<sup>10</sup>. Von grundsätzlicher Bedeutung waren dabei die immer wieder erwähnten oder auch zitierten Fragen des russisch-orthodoxen Theologen L.N. Parijskij an H.J. Iwand aus dem Jahre 1956 zu den Grundunterschieden zwischen Orthodoxie und Protestantismus<sup>11</sup>. Zu ihnen rechnete Prof. Parijskij gleich als ersten die Beziehungen der Protestanten zu den Quellen der Göttlichen Offenbarung und stellte dazu fest: „Die Orthodoxe Kirche erkennt zwei Quellen der Göttlichen Offenbarung an: Die Heilige Schrift und die Heilige Überlieferung“. Der Protestantismus verwarf jedoch aufgrund des Mißbrauchs durch die römisch-katholische Kirche die Tradition „und anerkannte als einzige Quelle der Offenbarung die Heilige Schrift“.

„Aber“, so fährt Prof. Parijskij fort, „während der Protestantismus in Worten die Überlieferung entschieden abgelehnt hat, hält er tatsächlich vieles daraus fest. So halten die Protestanten gemäß der Überlieferung den Kanon der Heiligen Schrift fest: Gemäß der Überlieferung bewahren sie das Bekenntnis der Haupt- und Grunddogmen des Christentums. In ihren theologischen Arbeiten beziehen die Protestanten sich nicht selten auf die Meinung der alten Väter und Lehrer der Kirche, was faktisch ihre Achtung für die Überlieferung bezeugt. Die Protestanten hören strikt auf die Lehre ihrer

Führer des 16. Jahrhunderts, auf ihre symbolischen Bücher und erkennen auf diese Weise (!) die Autorität der Überlieferung an“.

Bemerkenswert an diesem Spiegel, den Prof. Parijskij dem Protestantismus vorhält, ist für unseren Zusammenhang vor allem zweierlei: a) der Hinweis darauf, daß sich die Protestanten in ihren theologischen Arbeiten auch auf die „Meinung der alten Väter und Lehrer“ beziehen – und b) die Bemerkung, daß die Protestanten eine eigene Lehrtradition hätten, auf ihre eigenen Lehrer aus dem 16. Jh. hörten und „auf diese Weise die Autorität der Überlieferung“ anerkennen. Darin steckt indirekt die Anfrage an die Protestanten: Was bedeutet euch die Geschichte, eure eigene und die Geschichte der Kirche insgesamt? Wenn sie für euch nicht eine Quelle der Göttlichen Offenbarung ist, was bedeutet sie euch dann? – Diese Frage könnte man allerdings auch in etwas abgewandelter Form an die Orthodoxie richten: Was bedeutet euch die Tradition? Dient sie euch lediglich zur Bestätigung und Legitimierung der gegenwärtigen Praxis oder begegnet sie euch auch als Herausforderung und Anfrage?

## 2.2 Zur Bedeutung der Kirchenväter

In den bilateralen Dialogen, die die EKD seit 1959 mit Orthodoxen Kirchen führt, spielen, wie gesagt, die Tradition<sup>12</sup> der Kirche und die Kirchenväter von Anfang an eine zentrale Rolle. In der Regel dienen dabei Zeugnisse der Kirchenväter für die Vertreter der Orthodoxen Kirchen in Verbindung mit den Entscheidungen der altkirchlichen, insbesondere der ökumenischen Konzile als Ausweis ungebrochener Rechtgläubigkeit, aber auch als Ausdruck der Vergewisserung innerhalb der eigenen Tradition<sup>13</sup>. Sie bestätigen und legitimieren Leben, Lehre und Praxis der gegenwärtigen Kirche, die sich dadurch selbst als Hort der unveränderten und bis in die Anfänge der Kirche zurückreichenden Heiligen und damit verbindlichen Tradition erweist. – Abweichungen von dieser Tradition erscheinen demgegenüber als unerlaubte Neuerungen. Und diese wiederum gelten traditionell als Häresie. Vor diesem Hintergrund mußte der Protestantismus zwangsläufig als Häresie erscheinen. Die theologischen Dialoge hätten dann zunächst und vor allem die Aufgabe gehabt (und möglicherweise immer noch?), diesen Häresieverdacht zu entkräften.

Jedenfalls entstand im Zusammenhang der Dialoge der EKD mit der Orthodoxie gelegentlich der Eindruck, als seien die Kirchenväter der Alten Kirche lediglich ein Bestandteil jener Heiligen Tradition, der *nur* die orthodoxen Kirchen – anders als die evangelischen – über die Jahrhunderte hin-

weg treu geblieben wären, ja als gehörten sie ausschließlich zu *ihrer* Tradition. Es wäre dann die Aufgabe der evangelischen Theologie in den Dialogen gewesen, den Nachweis ihrer Rechtgläubigkeit durch die Übereinstimmung ihrer Überzeugungen mit den Lehren der allgemein anerkannten Kirchenväter zu erbringen.

Manch einer mochte insgeheim so gedacht haben – nicht nur auf seiten der Orthodoxie, sondern manchmal auch auf seiten des Protestantismus in den Dialogen oder auch außerhalb. Zumindest konnte der Verdacht entstehen, daß dies das – unausgesprochene – Ziel der orthodoxen Dialogpartner sei. Insbesondere bei Protestanten, die sich der reformatorischen Grundlagen ihrer Theologie und ihres altkirchlichen Fundaments nicht bewußt und die sich ihrer eigenen Tradition nicht gewiß sind oder waren, konnte leicht das Minderwertigkeitsgefühl aufsteigen, als hätte man in der Reformation – womöglich leichtfertig – den Boden der rechtgläubigen Alten Kirche verlassen und müsse ihn nun durch Anlehnung an die orthodoxe Tradition wiedergewinnen.

Eine andere Situation ergäbe sich, wenn etwa Kirchenväter wie z.B. Irenäus, Athanasius, Basilius, Augustin u.a. – zur *gemeinsamen* kirchlichen Tradition gehörten und Lehrer der gesamten Christenheit wären, denen gegenüber die christliche Theologie insgesamt verpflichtet wäre. Dann stellt der Bezug auf die Kirchenväter nicht nur eine Brücke der Verständigung dar, sondern verbreitert zugleich die Basis für eine gemeinsam verantwortete ökumenische Theologie – über das Neue Testament und die biblische Tradition hinaus.

Sicherlich bedarf es über den Umgang mit den Kirchenvätern ebenso wie über den Umgang mit der Heiligen Schrift einer gegenseitigen Verständigung. Denn hier bestehen auf orthodoxer wie auf evangelischer Seite erhebliche Unterschiede. Wichtig aber wäre zunächst ein Einverständnis darüber, daß die Theologen der Alten Kirche grundsätzlich zur *gesamchristlichen Tradition* gehören – ebenso wie der biblische Kanon, die altkirchlichen Bekenntnisse und die Grunddogmen der Kirche, an deren Zustandekommen die Kirchenväter als Kirchenlehrer entscheidend mitgewirkt haben.

Der Protestantismus muß sich in diesem Zusammenhang zunächst nur fragen, ob die Kirchenväter auch für ihn Bedeutung haben, ob sie auch zu seiner Geschichte, d.h. zur Geschichte seiner Kirche gehören. Bei solchen Überlegungen wird das zutiefst ungeklärte Verhältnis des Protestantismus zu seiner Geschichte und Tradition besonders deutlich. Das zeigt sich u.a. auch in den Dialogen der EKD mit Orthodoxen Kirchen. In ihnen ging und geht es deshalb nicht nur um ein tieferes und besseres Verstehen der Orthodoxie,

sondern immer zugleich auch um ein besseres Verständnis der eigenen Kirchlichkeit, der eigenen Geschichte, der eigenen Tradition in Verbindung mit der Frage nach der Bedeutung der Reformation der Kirche durch das Zeugnis der Schrift.

Von daher überrascht es dann auch nicht, daß alle drei bilateralen Dialoge der EKD mit Orthodoxen Kirchen, die durch entsprechende Veröffentlichungen dokumentiert sind<sup>14</sup>, mit der Frage nach dem Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche begannen<sup>15</sup>.

### *3. Die Kirchenväter in den Dialogen der EKD mit Orthodoxen Kirchen*

#### 3.1 Allgemeines

Es ist in unserem Zusammenhang nicht möglich, das Thema nun im einzelnen in allen drei genannten Dialogen zu verfolgen, um zu zeigen, wie sich dabei das gegenseitige Verständnis füreinander entwickelte und wie sich auch unter dem Einfluß der allgemeinen ökumenischen Debatte nach und nach ein neues Verständnis von Kirche, Tradition und der Bedeutung der Kirchenväter im Protestantismus herausbildete, ohne daß es allerdings, wie mir scheint, zu einer weitergehenden Rezeption der Dialogergebnisse in der EKD und zu einem grundsätzlichen Nachdenken über die altkirchliche Tradition und die Bedeutung der Kirchenväter im Protestantismus gekommen wäre<sup>16</sup>.

Dabei kommt erschwerend hinzu, daß auch die Beziehung der Reformatoren zu den Vätern der Alten Kirche bzw. die Bedeutung der Kirchenväter für ihre Theologie von der Forschung lange vernachlässigt worden sind<sup>17</sup>. Unklar bleibt im allgemeinen auch, welche Kirchenväter im Sinne der Orthodoxie Anerkennung verdienen und welche nicht. Welche Bedeutung hat beispielsweise Augustin – nicht nur, aber vor allem für die abendländische Theologie und damit auch für die Theologie der Reformatoren?<sup>18</sup> Welche Bedeutung haben Athanasius, der Vorkämpfer der nikäischen Orthodoxie und Wegbereiter des trinitarischen Dogmas, oder Origenes, der bedeutendste, aber auch umstrittendste Bibeltheologe der Alten Kirche, der im Zusammenhang mit dem 5. Ökumenischen Konzil (553) als Häretiker verurteilt wurde? Welche Rolle spielt die jeweilige altkirchliche Anerkennung – sei es positiv oder negativ? Welche Geltung haben die lateinischen Kirchenväter für die östliche Theologie – und umgekehrt: welche Bedeutung haben die griechischen Kirchenväter für den Westen? Das Ost-West-Problem läßt sich im übrigen bis in die Anfänge der Kirchengeschichte zurückverfolgen<sup>19</sup>.

Alle diese Fragen stellen sich allerdings erst dann, wenn zuvor die *Grundfrage* positiv beantwortet ist, daß die altkirchliche Tradition auch zum Erbe des Protestantismus gehört, die Geschichte der Alten Kirche auch seine Geschichte und deshalb die altkirchliche Tradition auch für ihn maßgebend ist. Das alles kann hier nicht ausführlich erläutert werden. Ich muß mich hier mit kurzen *Stichproben* aus allen drei Dialogen begnügen, die zeigen, wie sich der *Verstehensprozeß* entwickelt hat.

### 3.2 Der Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche (seit 1959)

Der Dialog der EKD mit der ROK<sup>20</sup> hatte in vieler Hinsicht wegweisende Bedeutung für die Ökumene. Er war nicht nur der erste Dialog dieser Art, den die EKD führte. Er begann noch vor den Eintritt der ROK in den Ökumenischen Rat der Kirchen (Neu-Delhi 1961), und hatte von daher für die weitere Entwicklung der Ökumene grundlegende Bedeutung. Das gilt auch für die beiden Hauptthemen dieser ersten Begegnung, nämlich: „Das Problem der Tradition“ und „Die Rechtfertigung aus Glauben“. Während W. Talysin von der Geistlichen Akademie in Moskau zum Thema „Die Kirchliche Überlieferung“<sup>21</sup> die ganze Breite der kirchlichen Überlieferung entfaltet und den unverbrüchlichen Zusammenhang zwischen Kirchlicher Tradition, Heiliger Überlieferung, Hl. Schrift und Apostolischer Überlieferung betont, stellt G. Kretschmar „die altkirchliche Tradition in der evangelischen Kirche“<sup>22</sup> sehr viel zurückhaltender dar. Kretschmar verweist zunächst auf Luthers Verhältnis zur altkirchlichen Tradition – vor allem in seinem Kl. Katechismus – und stellt hier bereits fest: „Es ließe sich auch zeigen, daß die lutherische Reformation gerade von der Rechtfertigungslehre aus ein neues Verständnis des trinitarischen Dogmas gefunden hat, das in manchem den kappadokischen Vätern näher steht als Augustin“<sup>23</sup>. Nicht die Einheit der Zeremonien, aber das Festhalten an den altkirchlichen Bekenntnissen und Grunddogmen verbindet die Reformation, insbesondere Luther, mit der Orthodoxie. Kritischer ist dagegen Luthers Haltung gegenüber der Exegese der Kirchenväter<sup>24</sup>, vor allem gegenüber der Allegorese. Hier zeigt sich ein eigenständiger, spezifisch reformatorischer Zugang zu den Kirchenvätern. Sie sind zuerst und vor allem Ausleger der Schrift und gewinnen von daher ihre Bedeutung für die Kirche. – Als dritten Zugang zu den Vätern nennt Kretschmar schließlich ihre Bedeutung als „Zeugen der Wahrheit“ – weniger bei Luther als bei Melancthon und in der Generation nach Luther – und nennt als Beispiel den Katalog von Väterzitaten zur Konkordienformel in den lutherischen Bekenntnisschriften. – Damit ist zunächst der Rahmen

abgesteckt, innerhalb dessen die Väter aus der Frühzeit des Christentums auch für evangelische Christen bedeutsam sind. Das gilt hier zunächst für die lutherische Kirche. Ob und inwieweit es auch für andere protestantische Kirchen gilt, bedarf dann noch genauerer Untersuchungen.

In den beiden folgenden Begegnungen spielen die Kirchenväter keine besondere Rolle. Ausdrücklich im Thema genannt werden sie erst wieder in der 4. Begegnung, die unter dem Gesamthema: „Taufe – Neues Leben – Dienst“ 1969 in St. Petersburg – damals Leningrad – stattfand. Wie groß das inzwischen gewachsene gegenseitige Vertrauen bereits war, zeigt die Tatsache, daß Präsident A. Wischmann, der damalige Leiter des Kirchlichen Außenamtes und zugleich Leiter der EKD-Delegation, in einem öffentlichen Gottesdienst von der Kanzel der orthodoxen Kathedrale zum hl. Nikolaus vor einer Gemeinde von 4.000–5.000 Gläubigen predigen durfte. – Innerhalb dieser Dialogbegegnung referierte wiederum G. Kretschmar zum Thema: „Der Dienst des Getauften an der Welt nach dem Zeugnis der Kirchenväter“ und zum gleichen Thema von orthodoxer Seite Erzpriester Prof. A. Vetelev<sup>25</sup>. Kretschmar kann bei seinem Beitrag auf sein gerade erschienenenes grundlegendes Werk zur Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche verweisen<sup>26</sup>. Er zeichnet darin die geschichtliche Entwicklung des Taufverständnisses und der daraus folgenden Praxis nach, wie sie sich ihm aus seiner kritischen Sicht der Quellen darstellt. – Anders als Vetelev versucht er nicht, aus dem Zeugnis der Kirchenväter die Begründung einer Tauftheologie und einer entsprechenden Ethik abzuleiten. Ihm geht es vor allem darum zu zeigen, daß und wie die Kirche in der Entwicklung ihrer Tauftheologie und Taufpraxis das ursprüngliche Evangelium unter immer wieder veränderten geschichtlichen Bedingungen bewahrt hat. Nicht die dogmatische Norm, sondern der geschichtliche Weg steht für ihn im Vordergrund des Interesses, ohne daß jedoch die Frage nach der dogmatischen Grundlage der Taufe vernachlässigt wird. Diese aber richtet sich für ihn an das biblische Zeugnis. Denn dieses ist für ihn – wie für die Reformatoren – maßgeblich. Die Wirkungsgeschichte erscheint demgegenüber als Auslegung der apostolischen Tradition<sup>27</sup>.

Einen entscheidenden Durchbruch in diesem Dialog brachte, wie mir scheint, die Beschäftigung mit Athanasius zu dem theologisch zentralen Gesamthema: „Der auferstandene Christus und das Heil der Welt“, Kirchengesamtsynode 1971<sup>28</sup>. „Kreuz und Auferstehung Christi“, so heißt es dazu in den gemeinsam verabschiedeten Thesen (I.2 = S.20), „sind bei Athanasius wie im Neuen Testament der abschließende Höhepunkt des Heilshandelns Gottes ... Gerade das Kreuz ist für Athanasius das Zeichen des Sieges Chri-

sti, dessen Macht und Wahrheit Christen und Nichtchristen erfahren.“ Und dann heißt es weiter (I.3): „Der dreieinige Gott hat das Heil der Menschheit durch Kreuz und Auferstehung Jesu Christi gewirkt; so pflegt auch Martin Luther zu lehren.“

Grundlage für diese Thesen bildeten wiederum zwei Referate: „Die Wahrheit von Kreuz und Auferstehung und ihre Widerspiegelung in den Werken des hl. Athanasius von Alexandrien“ von Bischof Michail und: „Kreuz und Auferstehung in der Sicht von Athanasius und Luther“ von G. Kretschmar<sup>29</sup>. Es wäre nun sehr reizvoll, diese beiden Referate miteinander zu vergleichen, zumal Bischof Michail den Unterschied zwischen Athanasius und Luther ausdrücklich betont (S. 34), während G. Kretschmar demgegenüber zu zeigen versucht, wie ähnlich die Denkweisen dieser beiden Theologen sind. Aber ich muß mich auf einige wenige Beobachtungen beschränken. – Auffallend am Beitrag von Bischof Michail ist, daß zuerst recht ausführlich die altkirchliche Bekenntnistradition zum Thema Kreuz und Auferstehung referiert und Athanasius selbst erst am Ende etwas genauer behandelt wird, und zwar unter der charakteristischen Prämisse (S. 33): „Das Verständnis des Mysteriums des Todes Christi durch die Ökumenische Kirche macht der hl. Athanasius von Alexandrien in einer Reihe mit vielen Kirchenvätern (!) tief und gehaltvoll deutlich“. Nicht auf den besonderen Beitrag des Athanasius kommt es Bischof Michail an, sondern auf die Stimme der Hl. Tradition, zu der Athanasius gehört. – Demgegenüber konzentriert sich G. Kretschmar in seinem Beitrag auf das besondere Verhältnis zwischen Athanasius und Luther. Der Vergleich erscheint ihm vor allem deswegen sinnvoll, weil sie beide „Theologen der Kirche waren“, der eine als Bischof – der andere als Doktor der Theologie und als Professor (S. 42). Der Schwerpunkt der Ausführungen Kretschmars liegt verständlicherweise bei Luther, aber die patristischen Zusammenhänge kommen nicht zu kurz. Ausführlich wird über den Weg der abendländischen Theologie referiert, durch die Luther mit geprägt wurde. Aber dann zeigt sich doch eine eigentümliche Nähe zwischen beiden Theologen.

Eher beiläufig, in einer Fußnote<sup>30</sup>, macht Kretschmar auf ein Grundproblem aufmerksam, das möglicherweise die Dialoge insgesamt stärker belastet, als allgemein angenommen und als Kretschmar selbst wohl vermutet hat. Er zitiert zur Unterstützung seiner eigenen Beobachtungen A. Harnack<sup>31</sup> mit den Worten: „Es hat keinen Theologen nach Athanasius gegeben, der die Lehre von der Gottheit Christi für den Glauben so lebendig gemacht hat wie Luther; ... Der deutsche Reformator hat den Formeln des griechischen Christentums wieder Leben gegeben; er hat sie dem Glauben wieder geschenkt.

Ihm hat man es zuzuschreiben, daß bis heute im Protestantismus diese Formeln eine lebendige Macht für den Glauben sind, ...“ – Korrekterweise bemerkt Kretschmar: „Harnack selbst hat diese Haltung Luthers kritisiert“. Er fügt jedoch hinzu: „Wenn dieser Zusammenhang heute festgestellt wird, beurteilt man ihn in der Regel positiv“. Ich möchte den Optimismus Kretschmars in diesem Punkt gern teilen, bin mir aber nicht so sicher, ob nicht Harnacks dogmenkritische Gedanken auch heute noch eine Macht im Protestantismus darstellen. Erst kürzlich wurde seine einbändige Dogmengeschichte wieder nachgedruckt<sup>32</sup>. Sicherlich aber hat Kretschmar recht, wenn er schreibt: „Aber man muß wohl hinzufügen, daß für viele heute der Zugang zur Rechtfertigungslehre der lutherischen Reformation ebenso schwer geworden ist wie zum christologischen Dogma der Alten Kirche“<sup>33</sup>.

In den weiteren Dialogbegegnungen spielte die Patristik keine so dominante Rolle. Die Kirchenvätertradition wurde jedoch auch weiterhin auf orthodoxer Seite als Prüfstein der Rechtgläubigkeit herangezogen und von evangelischer Seite in ihrer prägenden Bedeutung für die Kirche gewürdigt, aber immer auch im Spannungsfeld von Schrift und Reformation gesehen. Seit 1979 hielt die ökumenische Debatte um die Lima-Texte<sup>34</sup> verstärkt Einzug in den Dialog. 1981 referiert Alexej Osipov über „Die Bedeutung der apostolischen Sukzession für das Priester- und Hirtenamt nach der Lehre der Kirchenväter“<sup>35</sup>. Parallel dazu gibt es einen Beitrag von P. Hauptmann über das gleiche Problem bei den Reformatoren. Osipov versuchte dabei, den consensus patrum als Grundlage orthodoxen Verständnisses vom bischöflichen Amt nachdrücklich herauszustellen, während Hauptmann auf die Schwierigkeiten der Reformatoren aufmerksam machte, an der apostolischen Sukzession festzuhalten. Um so wichtiger erscheint darum der Beitrag von G. Kretschmar auf der 10. Begegnung im Rahmen dieses Dialogs, die unter dem Thema: „Der bischöfliche Dienst in der Kirche“<sup>36</sup> 1984 in Kiew stattfand. Kretschmar referierte hier über „Das Bischofsamt als geistlicher Dienst in der Kirche anhand der altkirchlichen und reformatorischen Weihegebete“. Durch seine profunde Kenntnis des Quellenmaterials machte er deutlich, welchen Beitrag die Patristik als historische Disziplin im Rahmen eines solchen Dialogs mit der Orthodoxie zu leisten vermag. Die Stärke der protestantischen Patristik zeigt sich dann vor allem, wenn sie mit nüchterner Offenheit, aber auch mit Gespür für die dogmatische Relevanz der Probleme den historischen Fragen bei den Kirchenvätern nachgeht. Die Zeit der Alten Kirche erscheint dann zwar als eine für die Kirche herausgehobene Epoche von ökumenischer Bedeutung, aber sie ist gleichwohl Teil der gesamten Kirchengeschichte.

### 3.3 Der Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchat (seit 1969)

Auch dieser Dialog<sup>37</sup> begann zu einem günstigen Zeitpunkt, kurz nachdem die 4. präkonziliare panorthodoxe Konferenz in Rhodos 1968 solche Dialoge befürwortet hatte. Und er begann mit einem Orientierungstreffen mit Vertretern der EKD in den Räumen des Phanars in Konstantinopel, in dem über Sinn und Ziel dieses Dialogs „des Glaubens und der Liebe“, wie ihn der damalige Patriarch Athenagoras I. nannte, gesprochen wurde. Referate wurden bei diesem Treffen nur von evangelischer Seite gehalten. Dazu gehörte der Beitrag von W. Schneemelcher: „Die patristische Tradition in orthodoxer und evangelischer Sicht“<sup>38</sup>. Auf den Dialog der EKD mit der ROK wurde bei diesem Treffen lediglich am Rande hingewiesen<sup>39</sup>. Auch im weiteren Verlauf des Dialogs gab es nur gelegentliche Kontakte zwischen beiden Dialogen. Die Gespräche liefen weitgehend unabhängig voneinander. Dabei zeigt ein Vergleich der Dialoge, daß die Bedeutung der Kirchenväter in der russischen Orthodoxie durchaus etwas anders gesehen wird als bei den Griechen. Diese betonen stärker die griechische Tradition der frühkirchlichen Theologie – als das ältere und ursprünglichere Element christlicher Theologie –, während der übrige Bereich der Patristik, insbesondere die lateinische Tradition, dahinter zurücktritt.

W. Schneemelcher stellte in seinem Beitrag vor dem Hintergrund des 1581 ergebnislos abgebrochenen Briefwechsels zwischen den Tübinger evangelischen Theologen und dem damaligen Patriarchen Jeremias II.<sup>40</sup> zunächst grundsätzliche Überlegungen über die Auffassung von der Patristik in orthodoxer Tradition an. Schon im 16. Jahrhundert war es um das Problem von Schrift und Tradition gegangen. Die Tübinger Theologen hatten den Vorrang der Hl. Schrift betont. Zwar wollten sie die Väter nicht verachten. „Aber zwischen Propheten und Aposteln einerseits und den Vätern und Konzilen“ sei „ein Unterschied“ (S. 12). Demgegenüber verwies der Patriarch auf die Väter und Synoden der Alten Kirche, die die Schrift im Hl. Geist ausgelegt hätten und insofern jeder eigenen Auffassung über die Hl. Schrift überlegen seien.

Diese Überzeugung gilt, so zeigte Schneemelcher, für die griechisch-orthodoxe Theologie weithin auch heute noch, wie im übrigen auch das Eingangszitat belegt. Schneemelcher zitierte dazu aus dem Werk von P. Bratsiotis<sup>41</sup>: „Ihr (sc. der Orthodoxie) unbeugsames Festhalten an dem altüberlieferten dogmatischen Glauben erklärt sich aus der unbezweifelbaren Tatsache, daß die Orthodoxe Katholische Kirche die Fortsetzung der Alten Kirche ist, genauer gesagt, sie ist mit ihr eins und identisch“. Zusammenfassend stellt Schneemelcher fest (S.17): „a) die patristische Tradition in der Ortho-

doxie ist nicht Besinnung auf die Vergangenheit der Kirche, sondern Teil des permanenten Wirkens des Heiligen Geistes in der Kirche. ... b) sie ist nicht Berufung auf einige hervorragende Theologen ..., sondern sie ist Teil der Lehrautorität der Gesamtkirche“ und c) „diese Lehrautorität basiert nicht auf menschlichen oder kirchlichen Entscheidungen, sondern einzig und allein auf der Wahrheit der göttlichen Offenbarung“. – Dem tritt nun in der lutherischen Tradition die Überzeugung entgegen: „Wir sind von der Alten Kirche nicht abgefallen, wir sind die wahre und alte Kirche, der Papst ist abgefallen und hat etwas Neues errichtet“<sup>42</sup>. Die griechischen und lateinischen Väter erscheinen als Zeugen der Wahrheit, denn an der altkirchlichen Tradition, den Dogmen und Bekenntnissen wollte man auf seiten der Reformation unbedingt festhalten und unterstrich in der Confessio Augustana darum auch die Verwerfung der altkirchlichen Ketzereien. Die Väter aber erscheinen als Zeugen des Wortes Gottes, als abgeleitete Autoritäten, nicht jedoch als selbständige und unabhängige Träger göttlicher Offenbarung.

Aber gilt denn das für die Kirchenväter nach dem Verständnis der Orthodoxie wirklich? Welche Rolle spielen diese im Zusammenhang mit der altkirchlichen Tradition? Wie ist dort das Verhältnis zwischen Bibel, Bekenntnis, Dogma und der Lehre der Kirchenväter genauer zu bestimmen, und was folgt daraus für den ökumenischen Dialog? Die Tatsache, daß es die abendländische patristische Forschung war, die das Erbe der Kirchenväter bewahrte, aber auch kritisch erforschte und ihre Schriften neu edierte, bedeutet für die Orthodoxie eine nicht geringe Herausforderung – nicht zuletzt auch durch die damit verbundene historisch wissenschaftliche Erforschung der Väter Schriften im Kontext der altkirchlichen Tradition.

Es fällt nun auf, daß in den beiden folgenden Dialogbegegnungen, 1971 in Arnoldshain und 1973 in Chambésy, nur von orthodoxer Seite über die Kirchenväter referiert wurde – offensichtlich in dem Bewußtsein, daß die Tradition der Kirchenväter identisch sei mit der der gegenwärtigen Orthodoxen Kirche. 1971 referierte Damaskinos Papandreou über „Christologie und Soteriologie im Verständnis der Kirchenväter“<sup>43</sup> und entfaltete von dort aus das orthodoxe Verständnis der Soteriologie. Dabei kam er auch auf die Theosis als einen zentralen Begriff orthodoxer Soteriologie zu sprechen, ohne daß dieses Thema allerdings weiter verfolgt wurde<sup>44</sup>.

1973 war es B. Anagnostopoulos, der über „Das Zeugnis der Väter vom Menschen“ sprach<sup>45</sup>. Er begann mit den Worten: „In Wirklichkeit ist das, was die Väter über den Menschen sagen, nicht die Lehre einer Partei in der Kirche, sondern die Lehre der Kirche durch Wort und Schrift, der besten Deuter und Träger der geoffenbarten Wahrheit. Das verleiht einer Untersu-

chung der Anthropologie der Väter ihr Gewicht. In der orthodoxen theologischen Tradition stehen deshalb auch das ganze anthropologische System bis in die angewandte Terminologie und die übrigen Einzelheiten auf der Basis der umfassenden Lehraussagen der Väter über den Menschen – und zwar in erster Linie der griechischen Väter<sup>46</sup>. Daß Anagnostopoulos alle seine Väterstellen nach der Migne-Ausgabe zitiert, ist im übrigen symptomatisch für die Ambivalenz des Umgangs mit den Vätern in der griechischen Theologie.

Erst 1975 in Friedewald referierte W. Schneemelcher als evangelischer Theologe über „Die Epiklese bei den griechischen Vätern“<sup>46</sup> und gab damit ein Beispiel für den evangelischen Umgang mit der Kirchenvätertradition auf der Basis historisch-kritischer Forschung. – Spannend wurde es bei der Frage nach dem Verhältnis von Wort, Sakrament und Geist im lutherischen und im orthodoxen Abendmahlsverständnis.

Die anschließenden Dialoge verfolgten dieses Thema weiter in Verbindung mit der Frage nach Priesteramt und Kirche bis hin zur gegenseitigen Rechenschaft für die Praxis von Wort und Sakrament in Kavala 1984. In all diesen Dialogen trat die Frage nach der Tradition der Kirchenväter aber eher in den Hintergrund. Erst in Hohenwart 1987 und zuletzt in Iserlohn 1994 wurde wieder ausführlicher über patristische Themen gehandelt. Barbara Aland sprach 1987 über „Das Wirken des Heiligen Geistes im Leben des Christen – erörtert am Beispiel des Johannes Chrysostomos“<sup>47</sup> und schlug dabei eine interessante Brücke zu Philipp Jakob Spener, dem lutherischen Pietisten, dem die praxis pietatis als notwendige Ergänzung zur Reformation Luthers wichtig wurde. Von orthodoxer Seite sprach A. Basdekis über Paulus und Johannes Chrysostomos<sup>48</sup>. Eine wichtige neue Entdeckung in den zuletzt genannten Dialogen war die Entdeckung der Geschichte als Teil der jeweiligen Identität und die Notwendigkeit, die andere Seite daran teilhaben zu lassen. Im Hinblick auf die Kirchenväter könnte das bedeuten, daß sie mehr und mehr als Teil der gemeinsamen Geschichte erkannt und anerkannt werden. Wie verwandt theologische Ansätze aus der Alten Kirche mit denen aus der Neuzeit sein können, machte K.-D. Pfisterer in Iserlohn an zwei Predigten<sup>49</sup> deutlich. Die eine stammte von Gregor von Nazianz aus dem 4. Jh., die andere von Johann Hinrich Wichern aus dem 19. Jh. In beiden ging es letztlich um eine theologische Begründung kirchlicher Diakonie. Solche Verknüpfungen könnten – unter Wahrung der geschichtlichen Differenz – für den weiteren Dialog mit der Orthodoxie wichtig werden. Die dafür notwendige Offenheit ist aber keineswegs selbstverständlich.

### 3.4 Der Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche (seit 1979)

Über den theologischen Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche<sup>50</sup> gibt es in unserem Zusammenhang nur wenig zu berichten. Das liegt nicht so sehr daran, daß dies der jüngste der drei ist. Immerhin hat es in den 15 Jahren seines Bestehens sechs Begegnungen gegeben, von denen jetzt alle dokumentiert sind. Es überrascht vielmehr, wie selten bei der Entfaltung der einzelnen Themen über Schrift, Tradition, Bekenntnis, Sakramente, Buße und Beichte auf die Tradition der Kirchenväter direkt Bezug genommen wird. Indirekt gehört zwar in die dogmatische Begründung der orthodoxen Theologie stets die Vätertradition hinein. Aber in den Dialogen selbst hat man die Themen zumeist sehr direkt in Angriff genommen – durch die Gegenüberstellung orthodoxer und protestantischer Lehren vor dem Hintergrund der jeweiligen geschichtlichen Erfahrung und der dogmatischen Begründung.

Die gegenseitige Verständigung gelang, wie es scheint, in diesem Dialog leichter, obwohl (oder weil?) Vertreter der lutherischen und reformierten Minderheitskirchen in Rumänien beteiligt waren und sind. Es kann auch sein, daß die Erfahrungen aus anderen Dialogen, vor allem aus dem Dialog mit der ROK, den gegenseitigen Verstehensprozeß gefördert haben. Wichtig scheinen auch Annäherungen innerhalb der ökumenischen Bewegung gewesen zu sein, die – wie z.B. die Texte von Lima 1982 – das theologische Gespräch in der Ökumene insgesamt befruchtet und weitergebracht haben. Dazu gehört wohl auch die Tatsache, daß gleich in der ersten Begegnung die Themen Schrift, Bekenntnis und Tradition zusammengenommen wurden und hier wichtige Verständigungen über die Rolle und die Bedeutung der Schrift auf beiden Seiten erzielt wurden, wobei allerdings auch ein neues Verständnis der Tradition innerhalb des Protestantismus durch den Einfluß der ökumenischen Debatte eine Rolle gespielt hat. Der einstmals starre Gegensatz: Schrift und Tradition ist der Einsicht gewichen, daß die Schrift – nicht zuletzt als Kanon heiliger Schriften – selbst ein Stück kirchlicher Tradition ist<sup>51</sup>. Darauf hatte Prof. Parijskij bereits in seinen Thesen hingewiesen. Dabei wurde auch das „sola-scriptura-Prinzip“ in seiner ursprünglichen Bedeutung wieder erkannt, nämlich als kritischer Maßstab der Reformation gegenüber einer übermächtig und selbstherrlich auftretenden Tradition in der Kirche, die sich durch die biblische Botschaft nicht mehr in Frage stellen ließ oder läßt.

Spielen die Kirchenväter im Dialog mit der Rumänischen Kirche auch nicht eine so dominante Rolle wie in den beiden anderen Dialogen – vielleicht auch deswegen, weil es eine einheimische und bodenständige Theolo-

gie älterer rumänischer Kirchenväter anscheinend nicht gibt, so bleibt die Bedeutung der in der Orthodoxie anerkannten Kirchenväter innerhalb der Lehrtradition der Kirche gleichwohl unbestritten und bestimmt das theologische Denken mit. Es scheint aber so, daß die Kirchenväter eine wichtige Funktion gerade auch darin erfüllen bzw. erfüllt haben, den christlichen Glauben in der je eigenen Sprache und Kultur und vor allem im eigenen Denken heimisch gemacht zu haben.

Für den Protestantismus haben nicht zuletzt die Reformatoren diese Funktion übernommen, so daß es nicht überrascht, wenn diese, insbesondere Luther selbst, in den reformatorischen Kirchen und ihrer Theologie wie Kirchenväter zitiert und manchmal auch verehrt werden. Daß es Unterschiede im Umgang mit der Tradition zwischen Orthodoxen, Protestanten und z.B. auch römischen Katholiken gibt, ist hinreichend bekannt. Ein bewußterer Umgang des Protestantismus mit seiner eigenen Geschichte und den bewahrenswerten Traditionen muß nicht unbedingt ein Irrweg sein. Kirche lebt auch davon, daß Gott ein Gedächtnis seiner Wunder gestiftet hat (Ps 111,4).

#### 4. *Schlußbemerkungen*

Mir ist bei meiner Beschäftigung mit dem Thema und bei der erneuten Lektüre der vorliegenden Dialogergebnisse folgendes deutlich geworden: Bei der wechselseitigen Bedeutung der Tradition und in Verbindung damit auch der Kirchenväter geht es zunächst und in aller Deutlichkeit um ein unterschiedliches Verständnis der Geschichte. Was wir also für den ökumenischen Dialog brauchen, ist vor allem eine bessere *Hermeneutik der Geschichte*. Dazu gehört in meinen Augen:

a) der sorgfältige und respektvolle Umgang mit den Überlieferungen und Erfahrungen aus der Geschichte der jeweiligen Dialogpartner, aber auch mit den Traditionen und Erfahrungen der eigenen Geschichte, denn sie sind Teil der jeweils eigenen Identität;

b) die Entdeckung des Gemeinsamen in der Geschichte und damit der Geschichte insgesamt als Erfahrungs- und Begegnungsraum der Vergangenheit mit der Perspektive einer gemeinsamen Zukunft und

c) die Überwindung von dogmatisch bedingten und verfestigten Urteilen bzw. Vorurteilen durch die Einsicht in die Möglichkeit von Veränderungen, die aus den Erfahrungen – eigenen und fremden – lernt und damit den Weg für eine gemeinsame Zukunft öffnet.

Ein gutes Beispiel dafür ist m.E. Luthers Umgang mit den Entscheidungen der altkirchlichen Konzile in seiner Schrift „Von den Konziliis und Kir-

chen“ von 1539<sup>52</sup>. Luther verstand ihre Entscheidungen als das Ergebnis intensiver Rückbesinnung auf die in der Bibel bezeugte göttliche Wahrheit, die im Verlauf der Geschichte der Kirche bzw. der Geschichte des Volkes Gottes immer wieder in der Gefahr war und ist, dem Gedächtnis der Kirche verloren zu gehen oder – mehr noch – verfälscht zu werden. Die altkirchlichen Konzile formulierten – so sah es Luther – mit ihren Beschlüssen keine neuen Wahrheiten, sondern bezeugten lediglich für ihre Zeit und im Hinblick auf die Herausforderungen ihrer Zeit nichts anderes als die in der Bibel geoffenbarte Wahrheit jeweils für ihre Zeit und mit ihren Worten neu. Die Leistung und die Bedeutung der Kirchenväter als Lehrer der Kirche bestand vor allem darin, daß sie für die von ihnen in der Hl. Schrift als Gottes Wort erkannte Wahrheit des christlichen Glaubens unerschrocken eintraten mit Wort und Schrift – gegebenenfalls unter Einsatz ihres persönlichen Lebens – wie Athanasius von Alexandrien, Basilius von Cäsarea, Johannes Chrysostomos oder Maximus Confessor.

#### ANMERKUNGEN

- 1 G. Galitis, in: Galitis, G. / Mantzaridis, G. / Wiertz, P., *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München <sup>2</sup>1988, S. 40.
- 2 Vgl. z.B. Th. Nikolaou, *Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht* (1990), in: *Ofo* 8 (1994) 201–213, S.201: „Die Orthodoxe Kirche versteht sich als Hüterin und Zeuge der altkirchlichen Überlieferung und betrachtet diese als das bestgeeignete gesamtkirchliche Korrektiv auch eventueller eigener Verfehlungen und Abweichungen von der Basis“.
- 3 Vgl. Cyprian, ep. 73, 21; Augustin, *De bapt.* 3, 16, 21.
- 4 Vgl. Th. Nikolaou, *Stand und Perspektiven des Orthodox-Lutherischen Dialogs*, in: *Oecumenica et Patristica*, FS W. Schneemelcher, hg. v. D. Papandreou, W. A. Bienert, K. Schäferdiek, Genf/Stuttgart 1989, 33–60; S. 36: „Das Luthertum hat sich durch seine Abspaltung von der römisch-katholischen Kirche zwar in einigen Punkten der Orthodoxen Kirche genähert, aber zugleich die Kluft zu ihr vergrößert, indem es andere der Ost- und Westkirche gemeinsame Lehren aufgegeben hat“.
- 5 Vgl. ebd. S. 36f.
- 6 Das Ziel des orthodox-lutherischen Dialogs auf Weltebene lautet (seit 1981 in Espoo): „full communion as full mutual recognition“ (*Lutheran-Orthodox Dialogue, Agreed Statements* 1985–1989, Genf 1992, S. 7); vgl. auch Th. Nikolaou, *Der Offizielle Orthodox-Lutherische Dialog. Geschichtlicher Überblick und gemeinsame Texte*, in: *Ofo* 4 (1990) 83–98 [gemeinsame Texte: 88–98].
- 7 Mit der *Professio Tridentina* von 1564, die von jedem Priester unterzeichnet werden mußte, entstand eine neue Kirche, die sich deutlich gegenüber den Lehren der Reformation abgrenzte.
- 8 Auf sie wird insbesondere bei der Frage nach der Entstehung und der Bedeutung des Bischofsamtes verwiesen (Galitis s.o. Anm. 1, S. 40 mit Anm.1).
- 9 Die „sola-scriptura“ Formel ist in der weiteren Geschichte der protestantischen Theologie aus einem kritischen Korrektiv gegenüber einer übermächtigen Dominanz der Tradition und des kirchlichen Lehramtes bei der Auslegung der Schrift zu einem mißverständlichen Prinzip geworden, das sich zu einer geschichtslosen Norm in der Kirche entwickelte –

- unabhängig von der lebendigen Tradition der Kirche, von der die Schrift selbst – vgl. z.B. die Auswahl eines Schriftenkanons – ein nicht unwesentlicher Teil war. Die ökumenische Debatte hat hier zu wichtigen neuen Einsichten geführt; vgl. dazu G. Ebeling, „Sola scriptura“ und das Problem der Tradition, in: Ders., Wort Gottes und Tradition (KiKonf 7), Göttingen 1964, S. 91–143 (ebenso in: E. Käsemann [Hg.], Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970 [= Berlin 1973], S. 282–335) (zuerst: Ökumenischer Rat der Kirchen. Schrift und Tradition [4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal 1963], K.E. Skjoldsgaard / L. Vischer, Zürich 1963, S. 95–127; 172–183). – Vgl. dazu den im o. Anm. 6 genannten Band „Agreed Statements“ genannten Text „Schrift und Tradition“, Kreta 1987 (bes. Nr. 9–11 u.a. mit bemerkenswerten Zitaten aus Basilius). – Zu dem Problemfeld insgesamt jetzt: M. Haudel, Die Bibel und die Einheit der Kirchen (KiKonf 34), Göttingen 1993.
- <sup>10</sup> *Tradition und Glaubensgerechtigkeit* (= 1. Begegnung mit Dialog zwischen EKD und Russisch-Orthodoxer Kirche, Arnoldshain: 27.–29.10.1959) (Studienheft 3), Witten 1961 (vgl. darin vor allem G. Kretschmar, Die altkirchliche Tradition in der evangelischen Kirche, 21–27). – *Dialog des Glaubens und der Liebe* (= 1. Begegnung im Dialog zwischen EKD und dem Ökumenischen Patriarchat, Konstantinopel: 16.–19.3.1969; Beih ÖR 11, Frankfurt/M. 1970). (Vgl. darin vor allem: W. Schneemelcher, Die patristische Tradition in orthodoxer und evangelischer Sicht, 12–25). – *Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis* (= 1. Begegnung im Dialog zwischen EKD und Rumänisch-Orthodoxer Kirche, Goslar: 19.–23.11.1979; Beih ÖR 42; Studienheft 13, Frankfurt/M. 1982). Hier war der gesamte Dialog diesem Problem gewidmet in Verbindung mit der Frage nach der Bedeutung der altkirchlichen Bekenntnisse.
- <sup>11</sup> Vgl. Tradition und Glaubensgerechtigkeit (s.o. Anm. 10), 76–79; abgedruckt in: E. Hämmerle / H. Ohme / K. Schwarz, Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen <sup>2</sup>1989, S. 244–247; Zitat S. 245.
- <sup>12</sup> Vgl. als Zusammenfassung mit weiteren Hinweisen: K. Schwarz, Dialoge der EKD mit orthodoxen Kirchen, in: H. Brandt / J. Rothermundt (Hg.), Was hat die Ökumene gebracht? Fakten und Perspektiven, Gütersloh 1993, S. 61–81.
- <sup>13</sup> Vgl. o. Anm. 1. – Recht differenziert dazu: Th. Nikolaou, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute, in: OFo 1 (1987) 6–18. Sieht man einmal ab von dem Problem einer zeitlichen Eingrenzung der Väter-Tradition (in der patristischen Forschung läßt man die Väter-Zeit im allgemeinen im 7./8. Jh. enden) und den unterschiedlichen Wert der Vätertradition im Westen und im Osten (Es gibt im Osten keine offiziell definierten „Merkmale der Väter“ wie 1. doctrina orthodoxa, 2. sanctitas vitae, 3. approbatio ecclesiae, 4. antiquitas – vgl. S. 10) bestimmt Nikolaou mit J. Ratzinger die Bedeutung der Kirchenväter wie folgt: „Die Väter (so Ratzinger) sind die theologischen Lehrer der ungeteilten Kirche, ihre Theologie im ursprünglichen Sinne ‚ökumenische Theologie‘, die allen zugehört; sie sind ‚Väter‘ nicht für einen Teil, sondern für das Ganze und daher in einem auszeichnenden, nur ihnen eignenden Sinn wirklich als ‚Väter‘ zu benennen.“
- <sup>14</sup> Ich beschränke mich in den folgenden Einzeluntersuchungen auf diese Dialoge. Verwiesen sei aber auch auf die Dialoge des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR mit der Russischen Orthodoxen Kirche (seit 1974) und mit der Bulgarischen Orthodoxen Kirche; vgl. G. Schulz, Die sieben Sagorsker Gespräche 1974–1990, ÖR 40 (1991) 457–475; H.-D. Döpmann, Begegnung mit der Orthodoxie, in: Über Grenzen hinweg zu wachsender Gemeinschaft. Ökumene in der DDR in den achtziger Jahren, hg. v. M. Sens und R. Bodenstern (Beih ÖR 62, Frankfurt/M. 1990, 38–48).
- <sup>15</sup> Vgl. o. Anm. 10.
- <sup>16</sup> Das wäre ein Thema für eine umfangreichere Untersuchung. Hier können nur Stichproben genommen und zur Diskussion gestellt werden.
- <sup>17</sup> Vgl. zu dem in Anm. 10 genannten Aufsatz von W. Schneemelcher auch: Ders., Wesen und Aufgabe der Patristik innerhalb der evangelischen Theologie (1950), in: Ders., Ges. Aufs.

- z. NT und zur Patristik (ABI 22), Thessaloniki 1974, 1–22. – Es gibt darüber nur wenig deutsche Literatur. Erst in den letzten Jahren verstärkt sich das Interesse an dem Verhältnis zwischen Luther und der altkirchlichen Tradition; vgl. z.B. J. Heubach (Hg.), Luther und die trinitarische Tradition. Ökumenische und philosophische Perspektiven (Veröffentlichungen der Luther-Akademie-Ratzeburg, Bd. 23), Erlangen 1994. – Eine der immer noch wichtigsten älteren Arbeiten: J. Koopmans, Das altkirchliche Dogma in der Reformation (BEvTh 22), München 1955 [holl. 1938!]; vgl. ferner: R. Jansen, Studien zu Luthers Trinitätslehre (BBSHST 26), Frankfurt/M. 1976.
- 18 Damit verbunden ist auch die Frage, ob die theologische Annäherung an die Tradition Augustins den ökumenischen Dialog weiterbringen kann; vgl. dazu W. A. Bienert, „Im Zweifel näher bei Augustin“? – Zum patristischen Hintergrund der Theologie Luthers, in: *Oecumenica et Patristica*, FS W. Schneemelcher (s.o. Anm. 4), 281–294.
- 19 Zum Verständnis des Begriffs Ökumene seine folgenreiche Begrenzung in der für die Kirchengeschichtsschreibung prägenden Konzeption Eusebs vgl. W. Hage, Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches, in: ZKG 84 (1973) 174–187.
- 20 Vgl. dazu u.a. R. Slenczka, 25 Jahre theologische Gespräche zwischen EKD und Moskauer Patriarchat, in: ÖR 34 (1985) 446–467. – Eine kurze Übersicht über den Verlauf und die Dokumentation: 1. *Tradition und Glaubensgerechtigkeit* (Arnoldshain: 27.–29.10.1959; Studienheft 3), Witten 1961. – 2. *Vom Wirken des Heiligen Geistes*. Sagorsker Gespräch über Gottesdienst, Sakramente und Synoden (Sagorsk: 21.–25.10.1963; Studienheft 4), Witten 1964. – 3. *Versöhnung*. Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung (Höchst/Odenwald: 3.–8.3.1967; Studienheft 5), Witten 1967. – 4. *Taufe – Neues Leben – Dienst*. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt (Leningrad: 12.–19.9.1969; Studienheft 6), Witten 1970. – 5. *Der auferstandene Christus und das Heil der Welt* (Kirchberg: 20.–28.10.1971; Studienheft 7), Witten 1972. – 6. *Die Eucharistie* (Sagorsk: 26.–29.11.1973; Studienheft 8), Witten 1974. – 7. *Das Opfer Christi und das Opfer der Christen*. Das Arnoldshainer Gespräch über die Bedeutung des Opfers im Heiligen Abendmahl (Arnoldshain: 6.–10.6.1976; Beih ÖR 34; Studienheft 10, Frankfurt/M. 1979). – 8. *Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes* (Odessa: 10.–13.10.1979; Beih ÖR 41; Studienheft 12, Frankfurt/M. 1981). – 9. *Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession* (Schloß Schwanberg: 12.–17.10.1981; Beih ÖR 49; Studienheft 16, Frankfurt/M. 1984). – 10. *Der bischöfliche Dienst der Kirche* (Kiew: 25.–29.9.1984; Beih ÖR 53; Studienheft 18, Frankfurt/M. 1992). Weitere Begegnungen, über die noch keine Berichtsbände vorliegen: 11. *Das königliche Priestertum der Getauften und das apostolische Amt in der heiligen Kirche* (Mülheim: 27. 4.–3.5.1987). – 12. *Das Leben der Kirche und ihr Zeugnis als Ausdruck der Heiligkeit und Katholizität* (Minsk: 21.–27.4.1990). – Bad Urach I, 1. Dialog nach der Wiedervereinigung der EKD, in dem die beiden Dialogstränge „Arnoldshain“ und „Sagorsk“ zu einem neuen Dialog zusammengeführt wurden. Nach dem ersten Tagungsort wird dieser Dialog jetzt „Bad Urach-Dialog“ (19.–27.10.1992) genannt. Eine Dokumentation erscheint im November 1995 als Studienheft Nr. 22.
- 21 Tradition und Glaubensgerechtigkeit (s.o. Anm. 10), S. 13–20.
- 22 Ebd. S. 21–27.
- 23 Ebd. S. 23.
- 24 Das gilt auch für Luthers Haltung gegenüber Augustin, den Luther als Ausleger des Paulus lange geschätzt hatte – solange, bis er Paulus noch besser und tiefer verstand. „Da war es aus mit ihm“; vgl. L. Grane, Divus Paulus et S. Augustinus, interpres eius fidelissimus. Über Luthers Verhältnis zu Augustin, in: FS E. Fuchs, hg. v. G. Ebeling, Tübingen 1973, S. 133–146.
- 25 Taufe – Neues Leben – Dienst (Studienheft 6), Witten 1970, S. 95–111 und S. 112–126.
- 26 Leiturgia V, Kassel 1970.

- <sup>27</sup> Vgl. dazu den grundlegenden Aufsatz von G. Ebeling, *Die Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift*, Tübingen 1947.
- <sup>28</sup> Das Kirchberger Gespräch über die Bedeutung der Auferstehung für das Heil der Welt, 1971 (Studienheft 7), Witten 1972.
- <sup>29</sup> Ebd. S. 25–39; S. 40–82.
- <sup>30</sup> S. 76 Anm. 78.
- <sup>31</sup> A. (v.) Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde., (1909/104), ND Darmstadt 1964; Zitat: Bd. III, S. 814.
- <sup>32</sup> A. (v.) Harnack, *Dogmengeschichte* (1889), 71945; ND UTB 1641, Tübingen 1991. – Dieser Nachdruck ist allerdings auch eine Möglichkeit, sich mit Harnacks Ansatz kritisch auseinanderzusetzen. – Vgl. dazu auch K. Beyschlag, *Grundriß der Dogmengeschichte I. Gott und Welt* (Gr.2), Darmstadt (1982) <sup>2</sup>1988.
- <sup>33</sup> Das gilt es auch im Umkreis der Diskussion über Rechtfertigung und Theosis zwischen Protestantismus und Orthodoxie zu bedenken. Das Thema wurde insbesondere durch die finnische Lutherforschung um Th. Mannermaa angestoßen (vgl. dazu u.a. Luther und Theosis, Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie, hg. v. S. Peura / A. Raunio (SLAG A 25 / VLAR 15), Helsinki/Erlangen 1990) und auch im 5. Dialog zwischen EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (1988) behandelt (Der Berichtsband erschien 1995; s. u. Anm. 50).
- <sup>34</sup> Vgl. die Konvergenzerklärung von „Glauben und Kirchenverfassung“ über „Taufe, Eucharistie und Amt“, zuerst veröffentlicht im Januar 1982.
- <sup>35</sup> Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession, 1981 (Beih ÖR 49, Frankfurt/M. 1984, S. 62–72).
- <sup>36</sup> Beih ÖR 53, Frankfurt/M. 1992, 53–91.
- <sup>37</sup> Vgl. dazu: A. Basdekis, *Die Theologischen Gespräche zwischen der EKD und der Orthodoxie*, in: ÖR 27 (1978) 223–253. – Th. Nikolaou, *Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat Konstantinopel und EKD*, in: ÖR 30 (1981) 425–448. – W. A. Bienert, *Der Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD*, in: ÖR 36 (1987) 33–49. – Zum Verlauf und zur Dokumentation: 1. *Dialog des Glaubens und der Liebe* (Konstantinopel: 16.–19.3.1969; Beih ÖR 11, Frankfurt/M. 1970). – 2. *Christus – Das Heil der Welt* (Arnoldshain: 4.–8.10.1971; Beih ÖR 22, Frankfurt/M. 1972). – 3. *Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus* (Chambésy: 2.–5.10.1973; Beih ÖR 26, Frankfurt/M. 1974); <sup>2</sup>1975. – 4. *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl* (Friedewald: 6.–9.10.1975; Beih ÖR 31; Studienheft 9, Frankfurt/M. 1977). – 5. *Eucharistie und Priesteramt* (Bonn-Beuel: 20.–25.2.1978; Beih ÖR 38; Studienheft 11, Frankfurt/M. 1980). – 6. *Evangelium und Kirche* (Stapelage: 2.–6.10.1981; Beih ÖR 47; Studienheft 15, Frankfurt/M. 1983). – 7. *Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie* (Kavala: 3.–8.10.1984; Beih ÖR 54; Studienheft 19, Frankfurt/M. 1989). – 8. *Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirche* (Hohenwart: 28. 9.–7.10.1987) - 9. *Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes* (Kolympari/Kreta: 26.5.–4.6.1990) (Studienheft 21; hg. v. H.J. Held und K. Schwarz, Hermannsburg 1995). Weitere Begegnung, über die noch kein Berichtsband vorliegt: 10. *Das Handeln der Kirche in Zeugnis und Dienst* (a) *Kirche und Dienst* / b) *Die Auslegung der Heiligen Schrift; gelebte Tradition und Verkündigung in der Kirche* (Iserlohn: 27.5.–2.6.1994).
- <sup>38</sup> *Dialog des Glaubens und der Liebe*, Beih ÖR 11, Frankfurt/M. 1970, S. 12–25.
- <sup>39</sup> F. Heyer ebd. S. 8 in seinem Bericht über das Treffen.
- <sup>40</sup> Vgl. Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573–1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, Witten 1958; dazu zuletzt: D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581* (FKDG 37), Göttingen 1986.

- 41 J. Karmiris, in: P. Bratsiotis (Hg.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht* (KW 1), Stuttgart 1970, S. 15.
- 42 S. 19; vgl. dazu M. Luther, *Wider Hans Worst*, 1541.
- 43 *Christus – Das Heil der Welt*, Beih ÖR 22, Stuttgart 1972, S. 26–41.
- 44 A.a.O. S. 33: „Die Vergottung ist die goldene Regel der Gedanken der Väter, durch die die Versöhnung selbst, und somit die Heilsökonomie, zum Ausdruck kommt. Im Unterschied zur sogenannten ‚Satisfaktionstheologie‘ ist die östliche Konzeption nicht auf die juristische Wiedergutmachung der Schuld gerichtet, die die Vergeltung nach sich zieht, sondern auf die Wiedergutmachung der Natur. ‚Diese stellt sich, selbst in Christus erneuert, wieder her, heilt sich und findet ihre wahre Bestimmung wieder, die durch den Fall verloren war, nämlich die der Theosis, der Vergottung‘. – ‚Vergottung‘ ist ein schwieriger Begriff, und dennoch bestimmt er allein den ausdrücklichen Anspruch der Orthodoxie. Man könnte dafür auch ‚Pneumatisation‘ sagen, die Durchdringung des menschlichen Seins mit göttlichen Energien bis dahin, daß er zum Ort Gottes, zu seiner lebendigen Manifestation wird: ‚Seligkeit nennt Gott seine Wohnung im Menschen‘“. – In der finnischen Lutherforschung kam es durch die Begegnung mit der Orthodoxie zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Thema Rechtfertigung und Vergottung; vgl. o. Anm. 33; ferner: S. Peura, *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519* (VIEG 152), Mainz 1994 (= Diss. theol. Helsinki 1990).
- 45 *Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus*, Beih ÖR 26, Stuttgart 1974, S. 21–30; Zitat S. 21.
- 46 *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, Beih ÖR 31, Frankfurt/M. 1977, S. 68–94.
- 47 *Das Wirken des Hl. Geistes in der Erfahrung der Kirche* (Studienheft 21), Hermannsburg 1995, S. 55–65.
- 48 Ebd. S. 68–80.
- 49 Abgedruckt in G. K. Schäfer (Hg.), *Die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen. Diakonische Predigten von der Alten Kirche bis zum 20. Jahrhundert*, Heidelberg 1991. Darin: Gregor von Nazianz, *Oratio XIV: „Über die Liebe zu den Armen“* (373), S. 39–70; Joh. H. Wichern, *Johannes 13, 34.35* (1864), S. 383–393.
- 50 Vgl. dazu: Viorel Ionița, *Zehn Jahre theologischer Dialog zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (1979–1989)*, in: ÖR 39 (1990) 322–327. – Zum Verlauf des Dialogs und seiner Dokumentation: 1. *Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis* (Goslar: 19.–23.11.1979; Beih ÖR 42; Studienheft 13, Frankfurt/M. 1982). – 2. *Die Sakramente in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jhs.* (Jassy: 24.–26.10.1980; Beih ÖR 43; Studienheft 14, Frankfurt/M. 1982). – 3. *Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung des Christen* (Hüllhorst: 28.5.–3.6.1982; Beih ÖR 51; Studienheft 17, Frankfurt/M. 1987). – 4. *Das Heil in Jesus Christus und die Heilung der Welt* (Techirghiol / Rumänien: 6.–11. Mai 1985; Studienheft 20; hg. v. H.J. Held und K. Schwarz, Hermannsburg 1994). – 5. *Rechtfertigung und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus* (Kirchberg / Sulz a. Neckar: 18.–27.5.1988) und 6. *Die Taufe als Aufnahme in den Neuen Bund und als Berufung zum geistlichen Kampf in der Nachfolge Jesu Christi (synergia)*, (Curtea de Arges: 11.–20.6.1991), hg.v. K. Schwarz (Studienheft 23), Hermannsburg 1995.
- 51 S.o. Anm. 9.
- 52 WA 50, (488) 509–653; StA 5 (1992) (448) 456–617. – Vgl. M. Wallraff, *Luthers Stellung zum ökumenischen Konzil*, in: OFo 7 (1993) 221–237.