

25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelisch-Lutherischer Kirche Finnlands und Moskauer Patriarchat

VON RISTO SAARINEN

I. Die ersten Schritte

Von den zahlreichen regionalen lutherisch-orthodoxen Lehrgesprächen gehören diejenigen zwischen der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Orthodoxen Kirche Rußlands zu den ältesten und produktivsten.¹ Den Vorschlag, diese Gespräche zu beginnen, machte der finnische Erzbischof Martti Simojoki am 3. Mai 1967 während seines ersten offiziellen Besuchs in der Sowjetunion. Bald teilte der Vorsitzende des Ausschusses für internationale Beziehungen, Metropolit Nikodim, den Finnen mit, daß die Russische Orthodoxe Kirche diesen Vorschlag annimmt. Es wurde im weiteren verabredet, daß die ersten Gespräche im Jahre 1970 in Finnland stattfinden sollten.²

Dieser Vorschlag hatte seine Vorgeschichte. Schon 1964 hatte Erzbischof Simojoki als Gast der Estnischen Lutherischen Kirche die Sowjetunion besucht und dann auch Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche getroffen. Insbesondere die Kontakte mit Metropolit Nikodim, den Simojoki auch 1965 in Leningrad besuchte, waren als Vorbereitungsarbeit notwendig. Darüber hinaus gaben die im Jahre 1959 begonnenen Gespräche zwischen EKD und Moskauer Patriarchat sowie die Überlegungen innerhalb des Lutherischen Weltbundes wichtige Anstöße für die finnisch-russischen ökumenischen Beziehungen. Der Finnische Ökumenische Rat hatte schon seit Ende der fünfziger Jahre die theologische Begegnung zwischen Lutheranern und Orthodoxen gefördert und zu diesem Zweck Konsultationen organisiert.³

Die ersten Gespräche fanden in Turku vom 19. bis 22. März 1970 statt. Schon vorher hatten sich die Delegationen über zwei Themen geeinigt, zu denen Theologen von beiden Seiten Referate vorlegten. Mit diesen Vorträgen als Ausgangsbasis gab es zunächst eine Plenardiskussion; dann formulierten einzelne Sektionen Vorschläge für gemeinsame Thesen. Sie wurden anschließend in Plenardiskussionen überarbeitet. Zum Schluß wurden das Kommuniké der Diskussionen und sämtliche Thesen von den Leitern der beiden Delegationen unterzeichnet.⁴

Dieser Arbeitsweise sind die Gespräche bis heute gefolgt. Für das Verständnis der ausführlichen Dokumentation muß stets daran erinnert werden,

daß alle Texte ihren Sitz im Leben im Rahmen dieser konkreten Arbeitsmethode haben. Darüber hinaus hat die Finnische Kirche ab 1973 eine größere Vorbereitungsgruppe beschäftigt, innerhalb derer die lutherischen Vorträge im voraus diskutiert werden.⁵ So repräsentieren die Vorträge – auch wenn die letzte Verantwortung immer bei den Referenten bleibt – gewissermaßen eine rezipierte kirchliche Meinungsbildung. Ähnliche Vorbereitungsarbeit hat auch die Russische Orthodoxe Kirche geleistet.

Im folgenden wird der Ertrag dieser Lehrgespräche beschrieben und analysiert. Ich beschränke mich dabei weitgehend auf den Inhalt der vorliegenden Dokumentation. Sicherlich spielen die politischen Veränderungen und die kirchendiplomatischen Beziehungen auch in den Gesprächen eine Rolle, die nicht zu unterschätzen ist.⁶ Bevor der Einfluß dieser Faktoren aber überhaupt diskutiert werden kann, muß man die eigentlichen Ergebnisse gut kennen. Zuerst (II) wird ein Überblick der bisherigen Gespräche angeboten. Danach werden die wichtigsten theologischen (III) und ethisch-politischen (IV) Stellungnahmen näher analysiert. Als Einzelproblem wird der Gebrauch der Bibel in den Gesprächen beleuchtet (V). Zum Schluß wird die Bedeutung der finnisch-russischen Gespräche für die breitere Ökumene (VI) erläutert.

II. Die Gespräche 1970 bis 1992: ein Überblick

Bei der *ersten* Zusammenkunft in Turku standen also zwei Themen auf der Tagesordnung, nämlich: „Das Abendmahl als Manifestation der Einheit der Glaubenden“ und „Die theologischen Grundlagen der Friedensbemühungen der Kirchen“. Das *zweite* Treffen, das in Sagorsk vom 12. bis 16. Dezember 1971 stattfand, setzte diese Thematik fort, indem es „Das Abendmahl unter besonderer Berücksichtigung seines Opfercharakters“ und „Gerechtigkeit und Gewalt“ behandelte.

Damit war eine prinzipielle Entscheidung in bezug auf die Themenwahl getroffen: neben einem theologischen Thema würde ein sozialetisches Problem – normalerweise die Friedensarbeit – behandelt. Wie in dem entsprechenden deutsch-russischen Dialog⁷ war das Friedensthema einerseits eine Erfüllung des Wunsches des sowjetischen „Rates für religiöse Angelegenheiten“, der die Diskussionen kontrollierte. Andererseits haben die Delegationen die dadurch angebotenen Möglichkeiten wahrhaftig zu nutzen versucht; die Friedensthematik war ja gleichzeitig auch wichtig für die weltweite ökumenische Diskussion.

Als Gruppenleiter waren sowohl 1970 als auch 1971 Erzbischof Simojoki und der Erzbischof von Dimitrow, Filaret, tätig. In Sagorsk war auch Metropolit Nikodim anwesend, der u.a. den Brief des Patriarchen Pimen an die Teilnehmer vorlas. Auf finnischer Seite unterzeichnete Simojoki die Schlußakte auch noch 1974 und 1977. Im Jahre 1980 leitete der neue Erzbischof Mikko Juva die Finnen; seit 1983 war Erzbischof John Vikström als Vorsitzender tätig. Auf russischer Seite war Filaret auch noch 1986 Delegationsleiter, während Vladimir, Erzbischof von Dimitrow und später Metropolit von Rostow, 1974 und 1992 präsiidierte. 1977 war der später umstrittene Exarch der Ukraine, Filaret, Vorsitzender der russischen Gruppe. 1980 und 1983 leitete Antonij, Metropolit von Leningrad und Novgorod die Delegation. Vorsitzender im Jahre 1989 war der heutige Patriarch von Moskau, Aleksij, damals Metropolit in der Diözese von Tallinn.

So ist die höchste finnische Kirchenleitung immer präsent gewesen. Auch seitens der Russischen Orthodoxen Kirche haben stets führende Bischöfe und Ökumeniker mitgewirkt. Neben den Vorsitzenden haben einige Delegierte der Kirchen in besonderer Weise für die Kontinuität gesorgt. Auf russischer Seite ist besonders der Erzbischof von Vologda, Professor Michail (Mudjugin) zu nennen, der nicht nur an allen Gesprächen teilgenommen, sondern immer auch ein Referat gehalten hat. Prof. Dr. Kauko Pirinen gehörte zur finnischen Delegation ununterbrochen von 1970 bis 1986; Bischof Kalevi Toiviainen hat ab 1971 an jedem Treffen teilgenommen.

Das *dritte* Gespräch fand in Järvenpää 1974 statt. Diesmal wurden drei Themen behandelt: „Die Eucharistie und das Priestertum“, „Friedensarbeit in den christlichen Kirchen heute“ und „Die christliche Lehre vom Heil“. Im *vierten* Gespräch in Kiew 1977 wurden „Das Heil als Rechtfertigung und Vergöttlichung“ und „Das Heil und das Reich des Friedens: Glaubensgegenstand und ethische Aufgabe“ diskutiert. Bei der *fünften* Dialogrunde in Turku 1980 hießen die Themen „Glaube und Liebe als Elemente des Heils“ und „Die theologische Grundlage der kirchlichen Friedensarbeit“.

Im *sechsten* Dialog in Leningrad 1983 wurde die Ekklesiologie erörtert: „Die Natur der Kirche“ und „Die Friedensarbeit der Kirchen in der modernen Welt“. „Heiligkeit, Heiligung und die Heiligen“ sowie „Die Bergpredigt und die Friedensarbeit der Kirchen in der heutigen Welt“ bildeten den Gegenstand der *siebenten* Diskussionsrunde in Mikkeli 1986. In Pyhtitsa/Leningrad 1989 wurden „Die Schöpfung“ und „Die Verantwortung des Menschen für Gottes Schöpfung“ behandelt.

Bei den *neunten* Gesprächen in Järvenpää 1992 wurden vier miteinander verwandte Themen erläutert: 1) Die apostolische Unterweisung im Neuen

Testament und in der frühen Kirche, 2) Das Bekennen des apostolischen Glaubens heute, 3) Die Sichtbarmachung des apostolischen Glaubens im Leben der Kirche und 4) Das Zeugnis des apostolischen Glaubens für die Welt. In bezug auf den äußeren Rahmen kann auch bemerkt werden, daß die Gespräche ab 1983 jeweils etwa zehn Tage gedauert haben; bis 1980 waren sie durchschnittlich fünf Tage lang.

Betrachtet man die Entfaltung der theologischen Themen, fällt auf, daß weder die Einleitungsfragen (z.B. Schrift und Tradition, die Rolle der Konzilien) noch die konkreten Strukturfragen (z.B. die Lehre vom kirchlichen Amt) eine thematische Hauptrolle⁸ einnehmen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die finnisch-russischen Gespräche sowohl vom deutsch-russischen als auch vom weltweiten lutherisch-orthodoxen Dialog. Aber abgesehen von diesen Problembereichen folgt der Dialog m.E. dem üblichen Gang mancher bilateraler Gespräche: zuerst werden die Soteriologie und die Sakramente ausführlich diskutiert; dann wird ein Versuch der ekklesiologischen Konvergenz unternommen; und nachdem man festgestellt hat, daß die verschiedenen Ekklesiologien trotz der Annäherung keine konkreten Schritte erlauben, wird ein völlig neues Gebiet zum Thema der Diskussionen genommen.

Darüber hinaus sind einige Berührungspunkte mit der *weltweiten ökumenischen Thematik* sichtbar: in Järvenpää 1974 wurde über Probleme der Internationalen Missionskonferenz in Bangkok 1973 reflektiert, und in Järvenpää 1992 war das ÖRK-Projekt „Gemeinsames Bekenntnis des apostolischen Glaubens“ für die Themenwahl maßgebend. In bezug auf die Sozialethik ist es offensichtlich, daß das Friedensthema nach dem Ende des Kommunismus seine Aktualität verlor; statt dessen wurden 1989 Themen des konziliaren Prozesses des Ökumenischen Rates der Kirchen diskutiert.

III. Die theologischen Schwerpunkte

a) Rechtfertigung und Vergöttlichung

Das bekannteste und wirkungsvollste Gespräch war zweifellos dasjenige in Kiew 1977. Es ist vor allem wegen der zusammenfassenden Thesen „Das Heil als Rechtfertigung und Vergöttlichung“ bekanntgeworden. Die Präambel dieser Thesen konstatiert, daß die Kirchen eine „breite Übereinstimmung“ in bezug auf diese zwei Grundbestimmungen der Lehre vom Heil bzw. der Erlösung erreicht haben.⁹

Wie ist das möglich? Den Thesen zufolge ist die Taufe der Ort, an dem die Rechtfertigung geschieht und die Vergöttlichung beginnt. Die Vergött-

lichung wird dabei als Teilhabe am göttlichen Leben definiert.¹⁰ Auch nach der Taufe bleibt im Christen aber der alte Mensch. Darum bilden Buße und die Erfüllung der Gebote Gottes einen wesentlichen Teil der Vergöttlichung.¹¹ Auf diese Weise schließt die orthodoxe Vergöttlichungslehre auch die lutherische Lehre vom „simul iustus et peccator“ ein.

Das Leben des Christen wird folgendermaßen beschrieben:

4. Wenn der Christ gerechtfertigt worden ist, wendet er sich zu einem neuen Weg hin, der zur Vergöttlichung führt. Die Kirche versteht darunter einen Prozeß des Wachsens in der Heiligkeit und der immer stärkeren Annäherung an Gott. „Nun aber schauen wir alle mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel, und wir werden verklärt in sein Bild von einer Herrlichkeit zur anderen, von dem Herrn, der der Geist ist“ (2Kor 3,18). Die Vergöttlichung vollzieht sich unter der Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes in einem tiefen und echten Glauben verbunden mit der Hoffnung und durchdrungen von der Liebe (1Kor 13,13).¹²

An derselben Stelle machen die Kirchen auch zwei andere Aussagen, die aus lutherischer Sicht gewagt erscheinen können: erstens wird behauptet, daß die Neugeburt der Person in der Kindertaufe als Ergebnis des stellvertretenden Glaubens der Eltern, der Paten und der christlichen Gemeinde realisiert wird.¹³

Zweitens wird über den freien Willen gesagt:

Die Gnade vergewaltigt niemals den persönlichen Willen des Menschen, sondern wirkt durch ihn und zusammen mit ihm. Jeder Mensch hat die Möglichkeit, dem Willen Gottes nicht zuzustimmen oder, unter dem Beistand des Heiligen Geistes, ihm zuzustimmen.¹⁴

Mit dieser Formulierung „haben die lutherischen Partner zweifellos Anliegen des orthodoxen Synergismus aufgenommen“, konstatiert Karl Christian Felmy im Jahre 1980.¹⁵ Wenn man aber die Formulierung aus heutiger Sicht betrachtet, unterscheidet sie sich kaum von ähnlichen Aussagen des lutherisch-katholischen Dialogs.¹⁶

Noch brisanter als die Frage nach dem Synergismus ist aber die Behauptung, daß auch die lutherische Rechtfertigungslehre von der Perspektive der Vergöttlichung her sachgemäß verstanden werden kann. Während die römisch-katholischen Theologen heute sagen können, „die Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade Gottes wurde immer von der römisch-katholischen Theologie vertreten“¹⁷ gehört der ambivalente Begriff Vergöttlichung innerhalb der evangelischen Theologie fast notwendigerweise zur Seite der berüchtigten *theologia gloriae*.¹⁸

Dennoch haben einige Theologen die Kiewer Formulierungen positiv rezipiert. Nach Heinz Joachim Held z.B. ist es „sicher ungewöhnlich, aber keineswegs zu gewagt, wenn das Resümee ... zu Kiew eine Verbindung zwi-

schen dem Verständnis der Rechtfertigung des sündigen Menschen durch Gottes Wirken in der reformatorischen Theologie einerseits und der Auffassung der orthodoxen Kirche vom rettenden Handeln Gottes am Menschen im Sinne der ‚Vergöttlichung‘ herstellt.“¹⁹ In den amerikanischen lutherisch-orthodoxen Gesprächen sind die finnisch-russischen Formulierungen extensiv in das Common Statement aufgenommen worden.²⁰

Lutherischerseits wurde die Begründung dieser Thesen vor allem im Vortrag von Tuomo Mannermaa geliefert. Mannermaas Vortrag, den er später überarbeitete und als Lutherstudie veröffentlichte²¹, hat insbesondere auf die Lutherforschung gewirkt und ist dort ausführlich und kritisch diskutiert worden.²² Hier kann diese Diskussion nicht angegangen werden; es sei nur gesagt, daß nach Mannermaa das Motiv des im Glauben gegenwärtigen Christus im Luthertum als solche „real-ontische“ Denkweise wirksam ist, die sich mit dem Gedanken der Vergöttlichung verbinden läßt.

b) Sakramente und Amt

In den drei ersten Gesprächen 1970 bis 1974 wurde vor allem die Abendmahlslehre geschildert. Schon in Sagorsk 1971 kamen die Kirchen zu einer weitgehenden Übereinstimmung hinsichtlich der Realpräsenz und des Opfercharakters der Eucharistie:

Brot und Wein im Abendmahl sind Leib und Blut unseres Heilands. Christus ist wahrhaft gegenwärtig im Abendmahl in der Fülle seiner Person als Gott und Mensch. Indem wir an diesem Mahl teilnehmen, werden wir Teilhaber an Christus als Glieder seines Leibes, d.h. der Kirche.

... Das einmalige Opfer von Golgatha kann nicht wiederholt werden, und seine Heilswirkung erstreckt sich auf alle Zeiten. Das Abendmahl ist nicht die Wiederholung des Opfers von Golgatha, sondern eine Manifestation seiner Heilsbedeutung und seiner Wirksamkeit im Leben der Kirche und jedes einzelnen Christen heute.²³

In bezug auf den Gebrauch des Wortes „Opfer“ konstatieren die Kirchen allerdings Unterschiede in ihren Traditionen.

Die Taufe wurde vor allem im Zusammenhang mit der Erlösung erläutert, d.h. in Kiew 1977. Die zentrale Rolle der Taufe in den Kiewer Thesen wird später nur beiläufig erwähnt; so wird z.B. in Mikkeli 1986 gesagt, daß „die Heiligkeit Gottes“ in der Taufe gegeben wird.²⁴ Es bleibt einigermaßen rätselhaft, warum der Dialog in Kiew 1977 der Taufe so große Bedeutung zuschrieb, ohne jedoch die Tauflehre und die damit verbundenen ökumenischen Probleme²⁵ ausführlich zu erörtern.

Die Sektion über das kirchliche Amt in Järvenpää 1974 ist kurz, aber sehr prägnant. Das ordinierte Priesteramt und das allgemeine Priestertum aller

Gläubigen werden als komplementär angesehen. Das ordinierte Amt wurde von Jesus selber gestiftet und gehört untrennbar zum Wesen der Kirche.²⁶ Mit Recht bemerkt K.C. Felmy, daß diese Amtslehre nicht aus dem allgemeinen Priestertum heraus gewachsen ist. Als Hintergrundinformation ist es wichtig zu wissen, daß die Finnische Kirche während der siebziger Jahre im Rahmen der Diskussionen um die Frauenordination die Position zu vertreten begann, daß das ordinierte Amt *iure divino* der Kirche zugehört.²⁷

Obwohl die Thesen diese finnische Amtstheologie widerspiegeln, stehen sie z.B. im Lichte der entsprechenden Aussagen des Lima-Dokumentes oder der neueren anglikanisch-lutherischen Verträge keineswegs isoliert innerhalb der reformatorischen Christenheit.²⁸ Je mehr die ökumenische Diskussion sich auf das kirchliche Amt konzentriert, desto stärker kommen die besonderen Merkmale des ordinierten Amtes zum Ausdruck. Es kann aber gefragt werden, ob die Aussagen des finnisch-russischen Dialogs über die Taufe und das Amt allzu kurz und lakonisch ausfallen. Während die Theologie der Eucharistie von 1970 bis 1974 extensiv und konsequent ausgearbeitet wurde, erscheinen die Taufe und das kirchliche Amt in der Dokumentation eher als Randthemen.

c) Glaube, Leben, Kirche, Schöpfung: Die Entfaltung des Dialogs 1980 bis 1989

Während die siebziger Jahre einen raschen Fortschritt des theologischen Dialogs bedeuteten, war das nächste Jahrzehnt vor allem der Konsolidierung und der Differenzierung der erreichten Ergebnisse gewidmet. Die Dokumente der achtziger Jahre sind gründlicher und auch länger geworden.

Die Thesen von 1980 „Glaube und Liebe als Elemente des Heils“ konkretisieren weitgehend die Kiewer Übereinstimmung hinsichtlich der Wirklichkeit der Erlösung:

2 ... Wenn wir Mitglieder Seiner [Christi] Kirche in der Taufe werden und wenn wir an Ihn glauben als Sohn Gottes, der in die Welt kam, um die Sünder zu erlösen, haben wir an seinem göttlichen Leben teil. Wenn wir Christus empfangen durch sein heiliges Wort und durch heilige Sakramente, werden wir – mit den unterschiedlichen Formulierungen unserer Traditionen – Kinder Gottes (Röm 8,14–17); wir empfangen die Gerechtigkeit (Röm 3,24) und die Versöhnung (2Kor 5,18), und werden vergöttlicht (1Joh 3,2).²⁹

Die Liebe wird als Frucht des Glaubens definiert und betont. Es wird auch gesagt, daß die Liebe des Menschen zu Gott eine Antwort der Liebe Gottes zu den Menschen ist. Diese Liebe des Menschen manifestiert sich als Glaube und als Nächstenliebe.³⁰ Je mehr der Mensch die von Gott empfan-

gene Liebe den Nächsten austeilt, desto mehr gewinnt Christus in ihm Gestalt und desto mehr kann er dem Bösen widerstehen. In seinem Streben nach der Heiligung bleibt der Mensch aber immer unvollkommen und braucht immer erneut Buße und Vergebung der Sünden.³¹

Mit Hilfe des Gedankens der Teilhabe an Christus bzw. der Vergöttlichung formulieren die Kirchen also eine Theologie des christlichen Lebens und der Heiligung. Hinter den Thesen kann der Einfluß des Referates von Tuomo Mannermaa „Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Theologie Luthers“³² festgestellt werden.

Im Lichte der rasch wachsenden Übereinstimmung war es verständlich, daß der eigentliche Prüfstein aller bilateralen Dialoge, die Ekklesiologie, zum nächsten theologischen Thema genommen wurde. Die ekklesiologischen Thesen von Leningrad 1983 bieten allerdings keine größeren Innovationen. Die Kirche wird als „Leib Christi“ definiert, aber die in Kiew 1977 und Turku 1980 gewonnenen Einsichten über die soteriologische Christus-Gegenwart werden nicht für die Ekklesiologie fruchtbar gemacht. Die zentrale Bedeutung der Eucharistie wird erwähnt.³³ Sie wird aber nicht im Rahmen einer „eucharistischen Ekklesiologie“ theologisch weitergeführt, wie es die Orthodoxen sonst in letzter Zeit getan haben. Die trinitarische Perspektive, die so wichtig für andere ekklesiologische Gespräche der achtziger Jahre war und die schon im katholisch-orthodoxen Dialog in München 1982 ausführlich expliziert wurde, wird nicht einmal erwähnt.³⁴

So kommt der heutige Beobachter zu der Schlußfolgerung, daß die theologischen Texte von Leningrad 1983 nach zwei besonders innovativen Dialogen enttäuschend ausfallen. Die genauen Ursachen dieser Enttäuschung sind aber schwer zu bestimmen. Die Abwesenheit von Tuomo Mannermaa kann einiges erklären, hatte er doch Kiew 1977 und Turku 1980 maßgebend beeinflußt. Die eigentliche Ursache ist m.E. aber darin zu finden, daß die wirklich fruchtbaren ekklesiologischen Diskussionen erst langsam während der achtziger Jahre zustande gekommen und kirchlich rezipiert worden sind. Die trinitarisch bestimmte Communio-Ekklesiologie, deren orthodoxer Architekt besonders John Zizioulas gewesen ist, war im Jahre 1983 noch weitgehend unbekannt. Auch die lutherische Ekklesiologie hat erst nach der LWB-Vollversammlung in Budapest 1984 deutliche Schritte zu einer Selbstdefinition unternommen.³⁵ So hat Leningrad 1983 gewissermaßen allzu früh stattgefunden, um wirklich ökumenisch fruchtbar werden zu können.

Auch die nächsten Dialoge in Mikkeli 1986 und Pyhtitsa/Leningrad 1989 leiden an einer gewissen Orientierungslosigkeit. Das Gesamtthema „Heiligkeit, Heiligung und die Heiligen“ (1986) bietet zwar im Prinzip die Mög-

lichkeit, den Vergöttlichungsgedanken weiter zu konkretisieren. Die Vergöttlichung wird aber nicht einmal erwähnt; auch die Heiligung wird jetzt nur als „ständiges Wachsen im Wissen von der Gnade Gottes“ beschrieben.³⁶ Die Thesen über „Die Schöpfung“ (1989) berühren kaum die früheren Dialoge. Der Pantheismus wird abgelehnt; im weiteren wird gesagt, daß der Schöpfungsbericht keine wissenschaftliche Erklärung ist, sondern eine „holistische Interpretation, die durch den Glauben sich eröffnet“.³⁷

d) Der apostolische Glaube: ein Neuanfang in Järvenpää 1992

Das neunte Gespräch in Järvenpää im Mai 1992 kam nach den großen Veränderungen in Rußland zustande. Die politischen Turbulenzen und ihre kirchlichen Auswirkungen haben die Voraussetzungen des Dialogs beeinflußt. Angesichts dieser praktischen Schwierigkeiten war es schon ein Erfolg, daß der Dialog überhaupt fortgesetzt werden konnte. Darüber hinaus bieten die Thesen über das Thema „Der apostolische Glaube in biblischer und dogmatischer Perspektive“ m.E. die Möglichkeit eines theologischen Neuanfangs.

Es ist bemerkenswert, daß viele Thesen einen ekklesiologischen Schwerpunkt haben. Der apostolische Glaube „lebt in der Tradition der Kirche“. „Sowohl die orthodoxe als auch die lutherische Kirche empfangen das apostolische Evangelium Jesu Christi und wollen ihm ohne Bedenken folgen“. „Das Heil ist nicht nur ein Ereignis der Vergangenheit, sondern auch eine gegenwärtige Wirklichkeit in der Kirche und im Leben der Gläubigen.“³⁸ Insgesamt wird die Kirche in diesen Thesen dreizehnmal erwähnt. So bildet das Dokument gewissermaßen eine Fortsetzung zum ekklesiologischen Text von Leningrad 1983.

In den zwei letzten Thesen wird die Soteriologie, wie sie in Kiew 1977 und Turku 1980 entworfen wurde, trinitarisch und ekklesiologisch erweitert und verankert:

10b. In Christus begegnen wir dem dreieinigen Gott. In seinem Sohn offenbart Gott seine unermeßliche und unbegreifbare Liebe zu uns, und durch die Offenbarung und die Erleuchtung des Heiligen Geistes können wir vom Sohn Gottes zu wissen lernen.

c. Die Erlösung ist nicht nur ein Ereignis der Vergangenheit, sondern auch eine gegenwärtige Wirklichkeit in der Kirche und im Leben der Gläubigen. Die erlösende Gegenwart Christi und des Heiligen Geistes ereignet sich in der Verkündigung des Evangeliums, in der Verwaltung der Sakramente und im Gottesdienst. In ihnen und durch sie vereint Gott uns mit sich selber und gibt uns seine Gaben. Er schafft in uns den rechten apostolischen Glauben, in dem wir an dem dreieinigen Gott und an der

Erlösung, die in ihm ist, teilhaben. Dieser Glaube wird durch die Liebe wirksam (Gal 5,6; 1Joh 4,19).³⁹

Auf diese Weise entsteht eine Verbindung dazu, wie eine breitere Ökumene sich während der achtziger und neunziger Jahre mit der Trinität und der *Communio-Ekklesiologie* beschäftigt hat.⁴⁰

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der theologische Dialog seinen ersten Höhepunkt in den Jahren 1977 und 1980 erreichte. Die späteren Dialoge haben die Ergebnisse der ersten Dekade nur begrenzt rezipiert und konkretisiert. Der Dialog von 1992 ist aber ein Versuch, die älteren Ergebnisse erneut fruchtbar zu machen und mit der weltweiten Ökumene zu verbinden. Es muß aber hinzugefügt werden, daß die Aussagen von 1992 sich auf einer ziemlich allgemeinen theologischen Ebene bewegen. Der Leser bekommt den Eindruck, daß die Dokumente von 1977 und 1980 immer noch die maximale Konvergenz zwischen den Kirchen darstellen.

IV. Die sozialetischen Schwerpunkte

In seiner wertvollen Studie über das Friedensthema im finnisch-russischen Dialog hat Hans-Olof Kvist vor allem die orthodoxen Vorträge zur Friedensthematik analysiert. Kvist weist nach, daß der russische Dialogpartner nicht nur um der politischen Korrektheit willen über den Frieden diskutiert, sondern darüber hinaus auch *ein authentisches orthodoxes Zeugnis ablegt*.⁴¹

Kvist zufolge verstehen die Orthodoxen das Evangelium als Norm der Weltveränderung. Das Evangelium ist der Sauerteig, der die gesamte Welt langsam verändert bzw. transfiguriert. Auf diese Weise ist z.B. die Bergpredigt ein Ausdruck des göttlichen Rechts, das ein Bestandteil des Evangeliums ist. So wird das Evangelium zu einer ethischen Normquelle. Die Lutheraner dagegen wollen den Unterschied von Gesetz und Evangelium beachten. Die Motivation und die Normen für Friedensarbeit stammen für sie nicht aus dem Evangelium an sich, sondern aus dem politischen Gebrauch des Gesetzes, der keiner speziellen Offenbarung bedarf.⁴²

Im weiteren analysiert Kvist den orthodoxen Gedanken von der Kirche als Reich Gottes auf Erden, die den eschatologischen Zustand schon antizipiert. Das göttliche Recht, das das neue Reich durch das Evangelium normiert, gibt Auskunft über den Frieden. So ist die Friedensarbeit durchaus theologisch verankert und motiviert.⁴³

Obwohl das Friedensthema zu Zeiten des sowjetischen Kommunismus zweifellos auch den politischen Zwecken diente, sollte dessen theologische

Dimension nicht vergessen werden. Für die zehnte Diskussionsrunde in Kiew 1995 wird die Frage des Nationalismus als sozialetisches Thema geplant; es mag sein, daß die Friedensproblematik im Rahmen dieses Themas in den Diskussionen wiederkehrt.

Für die Jahre 1989 und 1992 war es allerdings bezeichnend, daß das Friedensthema nicht behandelt wurde. In den sozialetischen Thesen von Pyhtitsa/Leningrad 1989 werden die Umweltfragen ausführlich erläutert. Als christliche Antwort wird „eine holistische Auffassung von ethischer Verantwortung“ angeboten.⁴⁴ Einerseits schließt sich dieser Ausdruck an den konziliaren Prozeß des ÖRK an; andererseits bringt aber der Begriff des Holismus auch Akzente des orthodoxen Weltverständnisses zum Vorschein. In Järvenpää 1992 konzentrieren sich die ethischen Thesen auf das Zeugnis der Kirche in der heutigen Welt.⁴⁵ Sozialetische Betonungen kommen dabei nur beiläufig zum Ausdruck.

V. Bibel und Exegese

Die theologischen Thesen der Lehrgespräche machen ausführlich Gebrauch von biblischen Zitaten und Ausdrücken. Die orthodoxen Vorträge begründen ihre Aussagen stets mit der Bibel, wobei der Bibelgebrauch aus lutherischer Sicht nicht unproblematisch ausfällt: der Schriftbeleg verifiziert nämlich immer den tatsächlichen Glauben der Kirche. Exegetische Einsichten mögen durchaus eine Rolle spielen, aber sie haben nie eine traditionskritische Funktion.⁴⁶

Angesichts dieser vereinfachten Hermeneutik hat der lutherische Dialogpartner öfter versucht, das lutherische Schriftprinzip deutlich zu machen. Finnischerseits hat ab 1971 immer ein professioneller Exeget referiert und an den Diskussionen aktiv teilgenommen. Professor und Bischof Aimo T. Nikolainen hielt einen Vortrag 1971, 1974 und 1983; Professor Jukka Thurén 1977, 1983, 1986 und 1992 und der Bibeltheologe des ÖRK, Dr. Wille Riekkinen, im Jahre 1989.

Ohne in die Einzelheiten zu gehen, kann aus der Dokumentation festgestellt werden, daß die äußerst moderate und bisweilen konservative Exegese von Prof. Thurén sich oft als fruchtbar erwiesen hat. Seine Vorträge bieten normalerweise einen Überblick über das neutestamentliche Material: „Rechtfertigung und Teilhabe an der göttlichen Natur“ (1977); „Die Kirche als Leib Christi im Neuen Testament“ (1983); „Die Heiligung im Neuen Testament“ (1986); „Das apostolische Lehren im Neuen Testament und in der Frühkirche“ (1992). Exegetische Kriterien werden bei der Urteilsbildung

durchaus berücksichtigt. Offene Fragen werden aber nicht offen gelassen, sondern es wird immer beabsichtigt, eine Synthese zu formulieren, die dem Gesamtüberblick dient.

Einer völlig anderen Methode ist Wille Riekkinen in seinem Vortrag „Exegetische Perspektiven über die Theologie der Schöpfung“ in Pyhtitsa 1989 gefolgt. Sein Zugang ist vor allem problemorientiert und hebt die unterschiedliche Terminologie der verschiedenen Überlieferungen hervor. Diese Probleme werden insgesamt als „Herausforderung für den Schöpfungsglauben“ zusammengefaßt. Die Reaktion einiger russischer Delegierter auf Riekkinens Vortrag war ziemlich negativ⁴⁷; auch in den Thesen kann man wenig vom Vortrag spüren, während Thuréns Vorträge öfters eine biblisch-hermeneutische Basis für die Thesen gebildet haben.

Zusammenfassend läßt sich m.E. sagen, daß eine moderate und freundlich gesinnte Exegese durchaus hilfreich für den Dialog sein kann. Dagegen können die Orthodoxen die traditionskritische Funktion der Schrift kaum rezipieren. Auch die Rede von der Exegese als „Herausforderung“ für die Kirche ist aus orthodoxer Sicht unfruchtbar, obwohl die russischen Theologen die Entwicklungsgeschichte der historisch-kritischen Exegese an sich relativ gut kennen. Ob das lutherische Schriftprinzip aber ohne jede herausfordernde Kraft sachgemäß ausgedrückt werden kann, mag dahingestellt bleiben.

VI. Die ökumenische Bedeutung

Im weltweiten lutherisch-orthodoxen Dialog hat man trotz eingehender Vorbereitungen bis heute eigentlich nur einleitende Fragen behandelt, wie z.B. die Offenbarung, Schrift und Tradition, Kanon und Inspiration sowie die Rolle der ökumenischen Konzilien.⁴⁸ In bezug auf die dogmatischen Fragen sind die regionalen Dialoge weiter fortgeschritten. Jeder dieser Dialoge hat seine besondere Stärke: die EKD-Dialoge haben die längste Tradition und größte Themenbreite, während der amerikanische Dialog der einzige ist, bei dem die Griechen aktiv mitwirken.

Die Stärke des finnisch-russischen Dialogs liegt vor allem für die Lutheraner darin, daß in ihm die Fragen der lutherischen Theologie und der lutherischen Identität besonders prägnant gewesen sind. Nicht selten hört man in Finnland Stimmen, denen gemäß der finnisch-russische Dialog die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands theologisch erneuert hat. Damit wird insbesondere auf die Rolle der Sakramente und des Gottesdienstes im Leben der Kirche verwiesen. Im Laufe des Dialogprozesses ist es möglich gewor-

den, sich der eigenen Tradition mit deren ökumenischen Möglichkeiten bewußt zu werden. Wahrscheinlich könnte man ähnliche Wirkungen auf der russischen Seite feststellen.

Nicht zu unterschätzen ist die präventive Funktion der Lehrgespräche. Besonders nach dem Ende des sowjetischen Kommunismus sind die finnisch-russischen Kirchenbeziehungen dadurch belastet gewesen, daß viele Erweckungs- und Missionsbewegungen ihre Arbeit in Rußland schnell begonnen bzw. erweitert haben. Um die theologischen und praktischen Probleme dieser neuen Situation zu bewältigen, ist es essentiell, daß neben guten persönlichen Kontakten auch schriftliche Dokumente vorliegen, die die Christlichkeit des Nachbarn auf offizieller Ebene bestätigen. Angesichts der heutigen Situation ist es verständlich, daß das theologische Thema der zehnten Dialogrunde in Kiew 1995 „Die missionarische Aufgabe der Kirche“ sein wird.

Darüber hinaus soll aber der ökumenische Ertrag der Gespräche für die Weltchristenheit gewürdigt werden. M.E. sind nach wie vor die soteriologischen Dokumente von Kiew 1977 und Turku 1980 von richtungweisender Bedeutung. Sowohl im amerikanischen Dialog als auch in den Gesprächen zwischen EKD und Rumänischer Orthodoxer Kirche⁴⁹ sind die Ergebnisse dieser Diskussionen einigermaßen rezipiert worden. Wenn der weltweite lutherisch-orthodoxe Dialog ab 1995 die Fragen nach der Erlösung und des Heils zu diskutieren beginnt, kann er sich auf die breite Basis dieser regionalen Dialoge stützen.

Die *zehnte* Gesprächsrunde findet also im August 1995 in der ukrainischen Hauptstadt Kiew statt. Angesichts der Aktivität der protestantischen Missionen in Rußland und der komplizierten Situation der ukrainischen Orthodoxie sind die vorgeschlagenen Themen – Mission, Nationalismus – von besonderer Aktualität und Wichtigkeit. Wenn man aber darüber hinaus die Zukunft des Dialogs auf Grund des bisher Erreichten überlegt, wäre es m.E. notwendig, noch einmal eine gründliche ekklesiologische Diskussion zu unternehmen. Mit Hilfe der neuen ökumenischen Ekklesiologie, deren Mittelpunkt der Koinonia-Begriff ist, könnte m.E. eine deutlich über die Thesen von Leningrad 1983 hinausführende Konvergenz entdeckt werden.

ANMERKUNGEN

¹ Die Ergebnisse aller Gespräche sind auf englisch erhältlich in: Dialogue between Neighbours: The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church 1970–1986, ed. H.T. Kamppuri, Helsinki 1986; Creation: The Eighth Theological Conversations... Pyhtitsa and Leningrad 1989, Helsinki

- 1991; Järvenpää 1992: *The Ninth Theological Discussions ...*; Helsinki 1993. Weitere bibliographische Auskünfte befinden sich in diesen Bänden. Das vollständige Archiv der Gespräche wird im Außenamt der Ev.-luth. Kirche Finnlands in Helsinki aufbewahrt. Im folgenden werden auch die deutschen Übersetzungen, soweit vorhanden, zitiert. – Für andere regionale Gespräche vgl. K. Schwarz, *Dialoge der EKD mit orthodoxen Kirchen*, in: *Was hat die Ökumene gebracht?*, Hg. H. Brandt und J. Rothermundt, Gütersloh 1993, 61–81, und *Salvation in Christ: A Lutheran-Orthodox Dialogue*, ed. J. Meyendorff and R. Tobias, Minneapolis 1992.
- ² H. Kampuri, Introduction, in: *Dialogue between Neighbours, s.o.*, 9; J. Martikainen, *Suomen kirkon asema ekumeenisissa yhteyksissä*, in: *Yhteyden mahdollisuudet*, Helsinki 1981, 181.
- ³ Martikainen (wie Anm. 2), 181–182; Kampuri (wie Anm. 2), 9.
- ⁴ Vgl. M. Sinnemäki, Zusammenfassender Bericht über die finnisch-lutherischen/russisch-orthodoxen Gespräche, *Lutherische Rundschau* 1972, 380–386. R. Slenczka, 25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland und Moskauer Patriarchat, *Ökumenische Rundschau* 34 (1985), 446–467, berichtet (S. 453–454) über die ähnliche Arbeitsweise im EKD-Dialog.
- ⁵ Kampuri (wie Anm. 2), 10.
- ⁶ R. Slenczka (wie Anm. 4) und H. J. Held, Schritte und Markierungen auf dem Wege der zwölf Arnoldshainer Gespräche, in: *Partner der Ökumene, Zeugnisse der Lebensarbeit von H. J. Held, Bielefeld* 1993, 168–222, schildern diese Hintergründe in bezug auf den EKD-Russischen Dialog. – Ich selber bin Mitglied der finnischen Vorbereitungsgruppe seit 1983, habe aber persönlich nie an den eigentlichen Dialogen teilgenommen. Wenn im folgenden einige Urteile über Erfolge und Mißerfolge des Dialogs fallen, repräsentieren sie keine Insider-Sicht, sondern basieren auf der veröffentlichten Dokumentation.
- ⁷ Dazu Slenczka (wie Anm. 4), 463–464.
- ⁸ Wie weiter unten noch zu zeigen ist, wird zur Lehre vom kirchlichen Amt durchaus Stellung genommen. Während es aber das Hauptthema des EKD-Russischen Dialogs von 1981 bis 1987 war, bildete es im Rahmen der finnisch-russischen Gespräche nur einen Teil einer einzigen Konsultation (1974).
- ⁹ „Bis jetzt war die Meinung verbreitet, orthodoxe und lutherische Lehre würden beträchtlich divergieren. Im Gesprächsverlauf wurde indessen deutlich, daß die beiden wichtigsten Aspekte der Erlösung, die der Erörterung unterlagen, Rechtfertigung und Vergöttlichung, eine feste neutestamentliche Grundlage haben und in bezug auf beides eine breite Übereinstimmung der Ansichten Raum hat.“ – Übersetzung aus: K.C. Felmy, *Die orthodox-lutherischen Gespräche in Europa, Ökumenische Rundschau* 29 (1980), 504–518, hier: 513. Vgl. *Dialogue* (wie Anm. 1), 73.
- ¹⁰ *Dialogue* (wie Anm. 1), 74: „3. In Holy Baptism we become participants in Christ in a real way. 'For as many of you as have been baptized into Christ have put on Christ' (Gal 3,27). Thus we are justified in Baptism and deification begins, i.e. participation in divine life. In Baptism we are freed from the power of sin, death and the devil and reborn to eternal life we enter the kingdom of Christ.“
- ¹¹ *Dialogue* (wie Anm. 1), 74: „4. The old man remains, however, in the Christian who is reborn in Baptism. This makes it more difficult 'to walk in newness of life' (Rom 6,4). For this reason repentance of sin and fulfilment of God's commandments are an essential part of deification.“
- ¹² Übersetzung Held, *Glaube und Liebe in der Erlangung des Heils*, in: *Partner der Ökumene* (wie Anm. 6), 223–237, hier: 232–233. Vgl. *Dialogue* (wie Anm. 1), 75.
- ¹³ *Dialogue* (wie Anm. 1), 75: „2. ... In Baptism God makes man His child (Rom 8,15–17, Eph 2,13,19), he becomes a new creation (2 Cor 5,17, Gal 6,15) and is justified (Rom 3,24–28). In infant Baptism this is realized as a result and at the responsibility of the faith of the parents, godparents and the whole congregation.“

- ¹⁴ Übersetzung teilweise aus Felmy (wie Anm. 9), 514. Vgl. Dialogue (wie Anm. 1), 76.
- ¹⁵ Felmy (wie Anm. 9), 514.
- ¹⁶ Z.B. Lehrverurteilungen – kirchentrennend, Bd. 1, Hg. K. Lehmann und W. Pannenberg, Göttingen 1986, 53: „Die – oft mißverständene – ‚Passivität‘ des Menschen gegenüber Gottes rechtfertigendem Handeln bedeutet nach reformatorischer Lehre, daß der Mensch sich die Gnade Gottes nur voll und ganz schenken lassen kann, nicht aber, daß der Mensch dabei Gott nicht antwortend von Person zu Person.“ – Es soll bemerkt werden, daß gerade der Begriff der Zustimmung (assentire/ consentire) hier eine Möglichkeit der Konvergenz bietet. Dazu siehe Lehrverurteilungen, 38–39.
- ¹⁷ M. Garijo-Guembe, Schwesterkirchen im Dialog, Catholica 1994, 279–293, hier: 285.
- ¹⁸ Zur Problemgeschichte dieser Lehre im Luthertum vgl. S. Peura, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, Mainz 1994, 9–45.
- ¹⁹ Held (wie Anm. 12), 232.
- ²⁰ Salvation in Christ (wie Anm. 1), 23–24. Z.B. 23–24: „The term theosis, what appears to be a major point of contention between Lutherans and Orthodox, can be seen as a fruitful point of convergence from another perspective. The teaching about deification expresses a profound biblical truth that the two traditions share.“
- ²¹ Der ursprüngliche Vortrag „Pelastus vanhurskauttamisena ja jumalallistamisena“ ist auf finnisch in: Teologinen Aikakauskirja 1977, 500–526, erschienen. Auf deutsch ist die stark ergänzte Fassung „In ipsa fide Christus adest: Der Schnittpunkt zwischen lutherischer und orthodoxer Theologie“ erhältlich in: Mannermaa, Der im Glauben gegenwärtige Christus, Hannover 1989, 11–93.
- ²² Zur Dokumentation dieser Diskussion vgl. meine Aufsätze „Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung“, in: Luther und Ontologie, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 21, Erlangen 1993, 167–182 und „The Presence of God in Luther’s Theology“, Lutheran Quarterly 1994, 3–13.
- ²³ Sinnemäki (wie Anm. 4), 384.
- ²⁴ Dialogue (wie Anm. 1), 111: „12 ... Christians must constantly return in repentance and penitence to the holiness of God received in baptism.“
- ²⁵ Zu den Problemen siehe z.B. D. Wendebourg, Taufe und Oikonomia. Zur Frage der Wiedertaufe in der Orthodoxen Kirche, in: Kirchengemeinschaft. Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für G. Kretschmar, Stuttgart 1986, 93–116.
- ²⁶ Dialogue (wie Anm. 1), 58: „3. By calling His twelve apostles and pouring out the Holy Spirit upon them Jesus Christ established in His Church a special ministry of service (Mt 16,18; 28,18–20; John 20,23), which has since been called the ordained ministry. It cannot be separated from the essence of the Church, and it will last until the second coming of Christ.“
- ²⁷ Zu dieser Entwicklung vgl. M. Juva, Seurasin nuoruuteni näkyä, Helsinki 1994, 355–356. Als die Finnische Kirche schließlich 1986 die Frauenordination akzeptierte, wurde als Begründung explizit angeführt, daß obwohl das kirchliche Amt an sich *iure divino* gegeben ist, können die Kriterien der Person des Amtsträgers nur *iure humano* festgelegt werden und sind darum historisch bedingt.
- ²⁸ So stellt z.B. die Meißener Erklärung (1988) zwischen EKD, Bund der Kirchen in der DDR und Kirche von England, Kap. 17 A 3 fest: „Wir erkennen unsere ordinierten Ämter gegenseitig *als von Gott gegeben und als Werkzeuge seiner Gnade an ...*“ (Hervorhebung von mir).
- ²⁹ Dialogue (wie Anm. 1), 87 (meine Übersetzung).
- ³⁰ Dialogue (wie Anm. 1), 88 (These 6).
- ³¹ Dialogue (wie Anm. 1), 88 (These 8).
- ³² Auf deutsch gedruckt in Mannermaa (wie Anm. 21), 95–105.
- ³³ Dialogue (wie Anm. 1), 98–99.

- 34 Der Text von München 1982 befindet sich in: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. 2, hg. H. Meyer et alii, Paderborn/Frankfurt/M. 1992, 531–541. Zur eucharistischen und trinitarischen Ekklesiologie vgl. vor allem J. Zizioulas, *Being as Communion*, London 1985.
- 35 Zu Zizioulas' Ansatz vgl. die vorige Anm. – Bekanntlich hatte die LWB erst in Budapest 1984 und vor allem in Curitiba 1990 sich selbst als ekklesiale Kommunion definiert.
- 36 *Dialogue* (wie Anm. 1), 111: „12 ... Sanctification is continuous growth in the knowledge of God's grace and of Christ, but at the same time in the knowledge of one's own sinfulness.“
- 37 *Creation* (wie Anm. 1), 21, 23.
- 38 Järvenpää (wie Anm. 1), 14–15 (Thesen 2,3 und 10c).
- 39 Järvenpää (wie Anm. 1), 15: „10b. In Christ we encounter the Triune God. It is in his Son that God the Father reveals his infinite and incomprehensible love to us, and it is through the revelation and illumination by the Holy Spirit that we can learn to know the Son of God. c. Salvation is not only an event of the past but also present reality in the Church and in the lives of the faithful. The saving presence of Christ and the Holy Spirit is realized in proclaiming the gospel, in administering the sacraments and in worship. It is in and through them that God unites us with himself and gives us his gifts. He creates in us the true apostolic faith, in which we participate in the Triune God and the salvation that is in him. This faith is effective as love (Gal 5,6, 1John 4,19).“
- 40 Z.B. bei der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993 (siehe den gleichnamigen Berichtsband, der als Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 67, Frankfurt 1994 erschienen ist) und im dritten Kap. des neuen katholisch-lutherischen Dokumentes: *Kirche und Rechtfertigung* (Paderborn/Frankfurt/M. 1994).
- 41 H.-O. Kvist, *De fredsteologiska strukturerna i lärodiskussionerna mellan Rysslands ortodoxa kyrka och Finlands evangelisk-lutherska kyrkan*, in: *Studier i de lutherska bekännelseskrifterna och i ekumenik*, Åbo 1986, 133–177, hier: 136.
- 42 Kvist (wie Anm. 41), 153, 167–68.
- 43 Kvist (wie Anm. 41), 159–60, 166–67.
- 44 *Creation* (wie Anm. 1), 26: „13 ... a holistic concept of ethical responsibility ...“
- 45 Järvenpää (wie Anm. 1), 16–17.
- 46 Hier kann nur generell auf die russischen Beiträge verwiesen werden, wie sie in den letzten Dokumentationsbänden *Creation* (wie Anm. 1), Järvenpää (wie Anm. 1) und Mikkeli 1986, ed. H. T. Kamppuri, Helsinki 1986, gedruckt vorliegen.
- 47 *Creation* (wie Anm. 1), 10.
- 48 Die Texte befinden sich in *Dokumente* (wie Anm. 34), 258–271 und in *LWB-heute* 5/93, 10–11.
- 49 Siehe Held (wie Anm. 12), 231–235.