

Ökumenische Rundschau

30. Jahrgang
Heft 4
Okt. 1981

WERNER SIMPFENDÖRFER

Zum 60. Geburtstag von Philip Potter

GERHARD HOFFMANN

**Zum Verhältnis von Mission und
kirchlicher Ausländerarbeit**

ALEXANDROS PAPADEROS

Um das politische Engagement des ÖRK

THEODOR NIKOLAOU

Teilhabe am Mysterium der Kirche

HARTMUT LÖWE

**Ökumene in Deutschland nach dem Papst-
Besuch**



VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

INHALT

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU 30. Jahrgang 4/81

	Seite
<i>Werner Simpfendörfer</i> , Brief an Philip A. Potter zum 60. Geburtstag	373
<i>Gerhard Hoffmann</i> , „Die Ökumene ist des Herrn ...“ Gedanken zum Verhältnis von Mission und kirchlicher Ausländerarbeit	381
<i>Jean M. Tillard OP</i> , Die eine Kirche Gottes — die zerbrochene Kirche	395
<i>Alexandros Papaderos</i> , Die „Pferdebremse“ vor Gericht. Zum Streit um das „politische“ Engagement des ÖRK	408
<i>Theodor Nikolaou</i> , Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD	425
<i>Werner Völker</i> , Reformatorische Ansätze zur Überwindung der Armut	449
<i>Hartmut Löwe</i> , Ökumene in Deutschland nach dem Papst-Besuch	459
<i>Ioannis Karmiris</i> , Das Zweite Ökumenische Konzil	464
<i>Dokumente und Berichte</i>	
Erklärung zur 1600-Jahrfeier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel	471
Kirche im Sozialismus — Weltfrieden — Vancouver 1983. Schwerpunkte auf der Zentralausschußsitzung des ÖRK in Dresden vom 16.—26. 8. 1981 (<i>Gerhard Grohs</i>)	473
„Teilhabe am Mysterium der Kirche“. Bericht über den orthodox-lutherischen Dialog (<i>Athanasios Basdekis</i>)	480
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher</i>	484
<i>Nachwort der Schriftleitung</i>	505

Einer Teilaufgabe dieses Heftes liegt ein Prospekt des Evangelischen Verlagswerks GmbH bei.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU — Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienauschuß
herausgegeben von Prof. Dr. Hans Helmut Eßer; Prof. Dr. Heinrich Fries; Präsident
Dr. Günther Gaßmann; Prof. Dr. Gerhard Grohs; Bischof D. Hans Heinrich Harms; Präsi-
dent Dr. Heinz Joachim Held; Kirchenpräsident i. R. D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. Ni-
kos A. Nissiotis; Prof. Dr. Christian Oeyen; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.; Prof. Dr.
Reinhard Slenczka; Bischof Hermann Sticher; Seminardirektor i. R. Dr. Rudolf Thaut.

Schriftleitung: D. Dr. Hanfried Krüger; Redaktionssekretariat: Hannelore Pohlenz, Fried-
richstraße 2-6, Postfach 174025, 6000 Frankfurt am Main, Ruf (0611) 71 59 234 bzw. 241.
Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.
Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare
können nicht zurückgesandt werden.

Verlag: Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt am Main 1, Ruf (0611) 72 03 79
Postcheckkonto Frankfurt (BLZ 500 100 60) Kto.-Nr. 6 14 54-602.
Bankkonto: Frankfurter Sparkasse v. 1822 (BLZ 500 502 01) Kto.-Nr. 357936.

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich im Umfang von je
80 bis 140 Seiten. Jahresbezugspreis 32,— DM zuzüglich 3,80 DM Versandkosten. Einzel-
stück 9,— DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu be-
ziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende ange-
nommen werden (Stand: 1. I. 1981).

ISSN—0029—8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach.

Teilhabe am Mysterium der Kirche

Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat
und EKD

VON THEODOR NIKOLAOU

Das Thema „Teilhabe am Mysterium der Kirche“ stellt den Vorschlag der Interorthodoxen Theologischen Vorbereitungskommission an die entsprechende Kommission des Lutherischen Weltbundes für den offiziellen orthodox-lutherischen Theologischen Dialog dar. Die in bezug auf dieses Thema hier vorgenommene Sichtung und Analyse des Materials aus den bisherigen fünf theologischen Gesprächen zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland¹ geht auf den Beschluß der Interorthodoxen Vorbereitungskommission in ihrer dritten und letzten Sitzung vom 6. bis 13. September 1980 in Skalholt/Island zurück.² Sie wurde der gemischten panorthodox-panlutherischen Kommission bei ihrer ersten Zusammenkunft in Espoo/Helsinki vom 27. August bis 4. September 1981 zur Erörterung vorgelegt. Dieses Treffen der beiden Theologischen Kommissionen, in dem insbesondere das weitere Verfahren gemeinsam beraten wurde, stellt den Beginn des offiziellen orthodox-lutherischen Dialogs dar.

Aus Gründen einer systematischen Übersicht erfolgt die Behandlung des Themas nach den Aspekten, die von der Interorthodoxen Vorbereitungskommission als Unterthemen festgelegt wurden. Diesen werden einige Überlegungen über das Verhältnis der bilateralen theologischen Gespräche zum offiziellen orthodox-lutherischen Theologischen Dialog vorweggeschickt.

A. Die bilateralen theologischen Gespräche und der offizielle Theologische Dialog

Wie ein roter Faden durchzieht die Gespräche, die hier auf das genannte Thema hin zu untersuchen sind, die Frage nach dem Stellenwert und dem Sinn eines Dialogs zwischen einer autokephalen orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Von Anfang an war auf seiten des Ökumenischen Patriarchats „sehr deutlich die Tendenz zu spüren, sich eigentlich nicht auf einen Dialog zwischen zwei ‚Lokalkirchen‘ einzulassen, sondern vielmehr ... auf panorthodox-panlutherischen Gesprächen zu bestehen“³. Diese Haltung des Ökumenischen Patriarchats erklärt sich aus dem gut durchdachten Konzept, das die Orthodoxe Kirche auf den vier Panorthodoxen Konferenzen (Rhodos 1961, Rhodos 1963, Rhodos 1964 und Chambésy/Genf 1968) und der 1. Präkonziliaren Konferenz (Chambésy/Genf 1976) entwickelt hat. Demnach wird der Theologische Dialog nicht partiell, sondern von der gesamten Orthodoxen Kirche geführt. Es scheint mir überflüssig, dies hier eingehend zu dokumentieren, und es genügt wohl dafür der Hinweis auf die Beschlüsse der IV. Panorthodoxen Konferenz von 1968, also kurz vor Beginn der Gespräche zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD. Aus diesen Beschlüssen ergibt sich klar, daß man zwischen „gegenseitigen Kontakten“ und dem „Dialog“ zu unterscheiden hat.⁴ Man hat — nach der Terminologie des Patriarchen Athenagoras I. — zwischen dem „Dialog der Liebe“ und dem „Dialog der Wahrheit“⁵ zu unterscheiden. Die Kontakte und der Dialog der Liebe „zwischen Orthodoxen und Lutheranern“ dienen, nach den Beschlüssen von 1968, „zur Schaffung guter Beziehungen und dadurch zur Vorbereitung für den Dialog“; der eigentliche Theologische Dialog aber, d.h. der Dialog der Wahrheit, soll „zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund durchgeführt werden“.

Bedenkt man diese panorthodoxen Beschlüsse, so läßt sich unschwer verstehen, warum die Initiative der EKD bereits beim ersten Gespräch auf Schwierigkeiten gestoßen ist. Die wohl wichtigste dieser Schwierigkeiten, die auch unseren bevorstehenden Dialog tangiert, besteht in der Frage nach dem kirchlichen Charakter der EKD bzw. des Lutherischen Weltbundes.⁶ Unter den Theologen des Ökumenischen Patriarchats hat bereits beim ersten Gespräch die evangelische Äußerung, „daß die EKD mehr Kirche sei als der Lutherische Weltbund“ (I, 54), Verwirrung gestiftet. Die Reaktion orthodoxerseits lautete deshalb, daß dies „besonders wichtig sei“ und es nun darauf ankomme, „klarzustellen, wer der Lutherische Weltbund sei

und wer die EKD“ (I, 55). Man ging wohl damals — und vielleicht auch heute noch — von der Vorstellung aus, daß der LWB als eine Art lutherische Kirche auf Weltebene anzusehen ist. Da wir nun den offiziellen orthodox-lutherischen Dialog mit der Frage der Ekklesiologie zu eröffnen gedenken, wird sicherlich diese Frage sich leichter klären lassen.

Jedenfalls bleibt hier anzumerken, daß diese Frage im Zusammenhang mit den panorthodoxen Beschlüssen die Vertreter des Ökumenischen Patriarchats bei den Gesprächen mit der EKD weiterhin beschäftigt hat. Sie hat auch einige Unstimmigkeiten mit sich gebracht: So z.B. gab es lange Diskussionen darüber, ob der Begriff „Dialog“ als Bezeichnung der Gespräche angewandt werden kann oder nicht. Die Bezeichnung „Dialog“ wurde nämlich von den Vertretern der EKD bevorzugt. Erst nach ihrem Drängen und nach dem entsprechenden Bericht des Vorsitzenden der orthodoxen Kommission nach Konstantinopel beschloß die Synode des Ökumenischen Patriarchats, die Gespräche „Bilateraler Dialog zwischen Theologen der zwei einzelnen Kirchen, des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland“⁴⁷ zu nennen. Auch dieser Name dürfte sicherlich auf einer ganz anderen Ebene als der bevorstehende orthodox-lutherische Theologische Dialog verstanden werden.

Ferner gehört hierher die Weigerung der Vertreter des Ökumenischen Patriarchats, zum Abschluß eines jeden Gesprächs gemeinsame theologische Thesen zu verabschieden⁸. Die Tatsache, daß es keine Thesen gibt, macht zweifellos die hier vorgenommene Analyse sehr schwer und zugleich etwas fraglich. Denn inwieweit dürfen die Aussagen dieses oder jenes Theologen (vgl. z. B. IV, 163) als treffender Ausdruck orthodoxer bzw. lutherischer Lehre angesehen werden? Wie ist es näherhin zu beurteilen, wenn selbst zwei orthodoxe (vgl. IV, 30f) oder evangelische Theologen (vgl. III, 94ff) untereinander verschiedene Akzente setzen? Etwaige Thesen würden zumindest dem Konsens der anwesenden Theologen Ausdruck verleihen.

Die Haltung des Ökumenischen Patriarchats in diesen Gesprächen ist wohl ekklesiologisch bedingt und erklärt sich vornehmlich durch seine Stellung in bezug auf die anderen orthodoxen Kirchen, wie auch der „Bericht der drei Orthodoxie-Ausschüsse der EKD...“⁴⁹ konstatiert: „Sicher sind die Gespräche mit Konstantinopel auch aufgrund der Stellung, die das Ökumenische Patriarchat innerhalb der Gesamtorthodoxie einnimmt, mit erheblich mehr Problemen belastet als das Gespräch mit dem Patriarchat Moskau.“

Unabhängig jedoch von diesen Fragestellungen vermittelt die Lektüre der Texte die feste Überzeugung beider Kommissionen, daß es sich um

theologisch wertvolle und aufschlußreiche Kontakte handelt. Diese Überzeugung kommt auch immer wieder zum Ausdruck. Es ist deshalb nicht überraschend, wenn im Kommuniké des V. Gesprächs die Fortsetzung der „bilateralen Dialoge“ uneingeschränkt bejaht wird, obschon der offizielle orthodox-lutherische Theologische Dialog eingeleitet wurde; die Gründe, die das Kommuniké hierfür liefert, lauten: Dieser „bilaterale Dialog“ soll fortgesetzt werden, „da er einen bedeutungsvollen Beitrag für ein engeres Zusammenleben von evangelischen und griechisch-orthodoxen Kirchengemeinden in der Bundesrepublik Deutschland und für den kommenden Dialog zwischen der Orthodoxie und dem Lutherischen Weltbund leistet“ (V, 31; vgl. IV, 8,13; V, 7,16,62).

B. Teilhabe am Mysterium der Kirche

1. Das Wesen der Kirche

Es entspricht völlig der orthodoxen Überlieferung, wenn das Wesen der Kirche nicht per definitionem bestimmt (II, 73, 80), sondern durch Bilder beschrieben wird. Grundlegend bleibt dafür die paulinische Auffassung von der Kirche als Mysterium (Eph 1,9; 3,9); sie wird deshalb in den Gesprächen von den Orthodoxen wiederholt erwähnt (vgl. II, 116; IV, 30,164; V, 132). Diesem Verständnis gegenüber stehen die für die Lutheraner gewichtigen Aussagen von Confessio Augustana VII: „Es wird auch gelehrt, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangeliums gereicht werden“ (I, 20). Obwohl diese Aussagen die Kirche definieren und somit eine ganz andere Ausgangsbasis als die Betonung des Geheimnisvollen und Mystischen in der Kirche schaffen, so stellt man doch fest, daß es sich um Aussagen handelt, die zunächst auch für die Orthodoxen zutreffen.

Die Aussage über die Kirche als „Versammlung aller Gläubigen“ fußt in der von der Schrift überlieferten und daher gemeinsamen Vorstellung von der „Gemeinschaft“, der Koinonia der an Christus Glaubenden. Bevor nun hier Näheres zum Verständnis der Kirche als Gemeinschaft angeführt wird, sollte hervorgehoben werden, daß auch andere überlieferte Vorstellungen und Bilder mit Vorliebe von Orthodoxen, aber auch von Lutheranern zur Beschreibung der Kirche herangezogen werden, z.B. Gottesvolk (II, 23; III, 7,97), Bau (I, 37), himmlisches Jerusalem (II, 95), Braut Christi (II, 92; III, 66).

Unter solchen Bildern nimmt die paulinische Vorstellung von der Kirche als Leib Christi bei den Theologen beider Kirchen eine zentrale Stellung

ein. Die Kirche ist „der charismatische Leib Christi mit vielen Gliedern“ (I, 44; vgl. auch I, 33). Die Teilnahme am Leben der Kirche ist Teilhabe am Leib Christi (II, 30f, 58; V, 118). Christus ist das Haupt der Kirche (II, 70), und er regiert sie selbst „unsichtbar“ (II, 28). Gerade „das orthodoxe Verständnis der Kirche als eines mystischen Leibes entzieht sich der Definition“ (II, 80) und wird als „das eigentliche Wesen der Kirche“ angesehen (II, 66).

Ist die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi beiden Traditionen gemeinsam, so läßt es sich jedoch nicht leugnen, daß bei der näheren Bestimmung des Inhaltes dieser Bezeichnung die Akzente sich verschieben. Bei den Orthodoxen wird die mystisch-sakramentale Identität der Kirche mit Christus bevorzugt und die Kirche wird deshalb als „sakramentaler Leib“ (III, 67) bzw. als „gottmenschlicher“ Leib bezeichnet: „...die Kirche ist der lebendige Leib Christi. Die Gott-Menschheit Christi bildet die Form der Kirche, das ontologische Gesetz ihrer Struktur. Christus totus in capite et in corpore“ (II, 38; vgl. V, 49); von der Auffassung der Kirche „als Inkarnation des Herrn in der Welt und der Geschichte“ (II, 31) her rührt die enge Verbindung von Christologie und Ekklesiologie (II, 58) und die Deutung, daß man „nach dem hl. Paulus den christologischen und ekklesiologischen Leib Christi nicht voneinander trennen“ kann (IV, 31). Hierzu entgegnete aber der evangelische Theologe W. Schrage: „Nun würde ich in der Tat sagen, daß es eine partielle Identität (sc. zwischen Christologie und Ekklesiologie) nach Paulus gibt, aber eben nur eine partielle. Für Paulus ist es ganz und gar unvorstellbar, daß es das Gegenüber zwischen Christus und der Kirche nicht mehr geben sollte. Der Christus bleibt das Gegenüber der Kirche, darum die Präpositionen in dem herangezogenen Text, die alle dieses Gegenüber meinen. Darin stimmen wir wohl auch überein, daß es keinen Anteil an Christus gibt ohne Teilhabe am Leib Christi im Sinne der Kirche. Es gibt keine private Christusbeziehung ohne Gliedschaft am Leibe Christi in der Kirche. Aber ich könnte dem niemals zustimmen, daß für Paulus beides einfach zusammenfällt, und ich glaube, daß Sie das in dieser Direktheit auch nicht sagen können. Schon eine Wendung wie ‚sōma en Christō‘ wäre unverständlich, wenn ‚sōma‘ eo ipso dasselbe wäre wie ‚Christos‘. Eine Differenzierung muß es also geben, selbst wenn ‚en Christō‘ bei Paulus häufig dasselbe ist wie ‚en tō sōmati Christou‘“ (IV, 33; vgl. auch die letzte These seines Referates, 67). Er differenzierte also die Aussagen von Paulus in einer Weise, die zunächst richtig erscheint, die Orthodoxen jedoch zur Gegenfeststellung bewog: „Sie haben davon gesprochen, daß Christus in der Kirche ein Gegenüber hat. Ich glaube nicht, daß das ganz richtig ist,

weil Christus das Haupt der Kirche ist. Für ein Haupt aber ist es recht schwierig, ein Gegenüber zu sein“ (IV, 36; vgl. hierzu auch die Antwort von Felmy, 35, sowie die erneute Antwort von Schrage, 36-37).

Worum es hier geht, ist das Mysterium der Präsenz Christi in bzw. der Einigung Christi mit seiner Kirche. Noch spezieller geht es um die Teilnahme der Gläubigen an dem sakramentalen Leben der Kirche, das eine Teilhabe am Leben Christi ist. Dieses Leben beginnt durch die Taufe, durch die der Getaufte sich in die Kirche einverleibt und an den Herrn bindet und „mit ihm ein Geist ist“ (1Kor 6,17). Seinen besonderen Ausdruck findet dieses Leben in der Eucharistiefeyer. Von dieser Perspektive aus wird verständlich, warum die Orthodoxen an der Stelle des etwas statischen Begriffes „Versammlung“ der CA den dynamischen Terminus „Gemeinschaft“, Koinonia, vorziehen. Hierbei sprechen sie vorwiegend von der „sakramentalen Gemeinschaft“ (III, 48ff), von der Eucharistie, die „die Einheit der Kirche schafft“ (II, 64). „Diese eucharistische Gemeinschaft bleibt ein Geheimnis“ (II, 80); es ist das Geheimnis der Kirche, das mit der „eucharistischen Versammlung“ identifiziert (IV, 21) und „durch die Eucharistie offenbar wird“ (IV, 152f; V, 164; vgl. bes. IV, 97: „Die Eucharistie ist die Synopse der göttlichen Ökonomie, in der die ständige Gegenwart des Mysteriums in der Kirche garantiert wird.“).

Es fällt in den Gesprächen auf, daß die eucharistische Ekklesiologie als das besondere orthodoxe Anliegen zum Ausdruck kommt. J. Zizioulas führt mit Recht aus: „Durch dieses Hervorheben der ekklesiologischen Aspekte hat die moderne orthodoxe Theologie die Eucharistie aus ihrer klassisch-mittelalterlichen Fixierung in den dogmatischen Lehrbüchern gelöst. Die Eucharistie ist nun kein sakramentales Erzeugnis oder eine Folgerscheinung eines ‚Kirche‘ genannten Organismus mehr... Aufgrund der Betonung ihres Gemeinschafts-Charakters und ihrer ekklesiologischen Bedeutung ist die Eucharistie jetzt mit der Kirche identisch, oder — um es noch genauer zu sagen — sie ist der Ausdruck der Kirche in ihrer ganzen Fülle. Einige orthodoxe Vertreter dieser Denkrichtung gehen sogar so weit zu sagen, daß die Eucharistie die Kirche als Kirche konstituiere... Wir sollten die Eucharistie eher als den Ausdruck der Erfüllung von der Natur und dem Sinn der Kirche... verstehen“ (IV, 173; vgl. auch 178 und V, 50ff). Trotz der etwaigen Bedenken, die selbst orthodoxe Theologen der eucharistischen Ekklesiologie vor allem bezüglich der Gefahr einer „Isolierung“ und Selbstgenügsamkeit der Ortskirchen entgegenbringen (V, 130), muß man in der eucharistischen Ekklesiologie ohne Zweifel den entscheidenden Kern dessen erkennen, was Gemeinschaft zwischen Christus und den Gläu-

bigen stiftet: Es ist das persönliche Handeln Christi und der Glaube der Kirche: „Der Grund für die Wirksamkeit der Eucharistie liegt in der Kraft des Geistes und der Verheißung des lebendigen Christus, in der Kirche als seinem Leib zu wohnen. Die Vereinigung von Kirche und Christus in der Eucharistie kann man zu Recht in einem wirklich christlichen Sinn als mystisch bezeichnen, denn sie transzendiert jedes menschlich formale Kriterium. Sie ist persönlich und doch objektiv, wirklich und doch erst im Glauben erfahrbar“ (V, 56). In der Eucharistie „werden die Heilsereignisse durch die Kraft des Heiligen Geistes für die anbetende Kirche zu einer gegenwärtigen Wirklichkeit... Im Mittelpunkt steht der Tod Jesu, der das für alle erbrachte Selbstopfer des einen Hohenpriesters der Kirche ist“ (V, 54).

Eine besonders interessante Reaktion eines evangelischen Theologen auf die Problematik der eucharistischen Ekklesiologie hatte den Wortlaut: „Wenn das, was Prof. Zizioulas über die Eucharistie lehrt, die orthodoxe Lehre ist, würde ich, was die Eucharistie betrifft, orthodox sein können“ (IV, 43). Gibt dieser Satz vielleicht die persönliche Vorliebe des betreffenden Theologen wieder? Oder beruht diese Äußerung gar auf einem Mißverständnis?

Ich bin eher der Meinung, daß die eucharistische Ekklesiologie tatsächlich als eine Basis für die Verständigung zwischen Orthodoxen und Lutheranern angesehen werden kann. Dabei wird es sich als unerlässlich erweisen, die enge Verbindung und inhaltliche Bezogenheit zwischen dem verkündeten Wort und dem erlebten Sakrament im eucharistischen Gottesdienst gemeinsam zu bezeugen. Dies bedeutet allerdings eine entschiedene Zurückweisung der „Behauptung“, „daß nur das verkündete Wort für die Kirche und die christliche Existenz wirklich konstitutiv sei“ (V, 56; vgl. auch IV, 32). Während die Definition der Kirche in CA VII deutlich die reine Predigt des Evangeliums *und* die reine Verwaltung der Sakramente als das Fundament der Kirche hervorhebt, muß man die kritische Frage stellen, inwiefern evangelische Lehre und gottesdienstliche Praxis diese beiden Schwerpunkte gleich berücksichtigen; denn der Vorzug des Wortes ist ja bekannt, und „wir dürfen“, nach den Worten des damaligen Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Claß, trotz aller Beteuerungen (sc. über die Einheit von Wort und Sakrament) nicht das große sakramentale Defizit in der lutherischen Kirche vergessen. Wieviel geistliches Elend rührt nicht daher, daß wir in diesem Defizit leben!“ (V, 127). Gerade gegen diesen einseitigen evangelischen Vorzug des Wortes wendet sich das Votum eines orthodoxen Gesprächspartners: „Das Wort allein“ kann „die Kirche nicht stiften. Das Wort allein bildet eine allgemeine Lehre. Die Kirche braucht aber mehr als

das Wort, um Kirche zu sein, nämlich die Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi, die durch die Sakramente der Taufe und der Eucharistie gegeben ist“ (V, 126). Dies schließt andererseits nicht aus, daß die Predigt im orthodoxen Gottesdienst fester verankert werden sollte und hierbei die Orthodoxen von den Lutheranern lernen können (V, 145).

Mit dem bisher Gesagten wurde auch die Sendung der Kirche angedeutet. Sie wird von Orthodoxen und Lutheranern im Heil der Gläubigen gesehen (vgl. auch I, 52; II, 5, 22, 104; V, 133). Die Kirche ist unlösbar verbunden mit den Heilstaten des Neuen Bundes, den sie „lebt und verkündet“ (V, 50; vgl. II, 9). Die Sōteria, das Heil, ist „die neue Wirklichkeit des christlichen Lebens, der Heilszustand, das ewige Leben“ (II, 12). Sie ist „zukünftig“, eschatologisch und zugleich „gegenwärtig“ (II, 17). Aus dem Grund, daß die Sendung der Kirche das Heil ist, wird die Kirche „das Sakrament (d.h. das Mysterium) der Erlösung“ genannt (II, 92). Ein gewisser Dissens zeichnete sich allerdings darin ab, inwieweit die „individuelle Heilssorge ... vollständig abgelöst“ ist „durch die Heilssorge, die die Kirche auf sich genommen hat“; inwieweit also die Frage der Heilsgewißheit eine Sache des Individuums oder der Kirche ist (IV, 26f). Diese Frage wird uns aber später im Zusammenhang mit dem Synergismus näher beschäftigen.

Ebenfalls später — im Zusammenhang mit dem Sakrament des Priestertums — werden einige Angaben gemacht, die den Orthodoxen Ausdruck über das „priesterliche“ Wesen der Kirche etwas verdeutlichen werden (V, 53, 57). Worum es hier geht, sind einerseits die „grundlegenden Prinzipien“ der apostolischen Sukzession und der Konziliarität (II, 88,97) und andererseits die Funktion des Amtsträgers besonders in der Eucharistiefeier. Diese Probleme wurden zwar gelegentlich von Orthodoxen angesprochen, eine eindeutige evangelische Stellungnahme hierzu fehlt aber. Sie ist darüber hinaus auch nicht leicht.

Interessant für das Wesen der Kirche in den Gesprächen zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD ist der Versuch von R. Stupperich zu zeigen, daß der Protestantismus nicht zwischen „sichtbarer“ und „unsichtbarer“ Kirche teilt (I, 33; vgl. auch I, 10; III, 127), gleich danach aber anzuführen: „Das Wesen der Kirche beruht freilich nicht in Institutionen, sondern in der inneren Kraft“ (I, 35-36). In dieser Äußerung kann man wohl eine „Allergie“ sehen, bei der „es um die Kirche als sichtbare menschliche Institution“ geht; die Orthodoxen werden hier mit dem scheinbaren „Gegensatz zwischen institutioneller und charismatischer Kirche konfrontiert. Die Kirche muß aber beides sein: institutionell (entsprechend der Inkarnation) und charismatisch (entsprechend dem Hl. Geist)“ (II, 79). Auch die-

ser Punkt wird im bevorstehenden Dialog näher geklärt werden müssen. Ebenfalls wird man den evangelischerseits gebrauchten Terminus „Teilkirchen“ erläutern müssen (I, 9, 44, 46f). Für die Orthodoxen ist er zumindest mißverständlich.

Zwei weitere Aspekte, die in den Gesprächen beiläufig erwähnt wurden und auch das Wesen der Kirche betreffen, sind erstens die Eigenschaften der Kirche und zweitens die (Lehr)-Autorität in der Kirche. Bekennen die Orthodoxen ihren Glauben an die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ (vgl. hierzu II, 97; IV, 154), so spricht CA VII von der „einen heiligen christlichen Kirche“ (I, 20). Wie verhalten sich beide Bekenntnisse zueinander? Die Frage der Autorität, insbesondere der Lehrautorität in der Kirche, mit der wir uns auch anschließend befassen werden, ist für den orthodox-lutherischen Dialog von zentraler Bedeutung; die Klärung dieses Punktes bedingt aufs entschiedenste den Fortgang und Erfolg des Theologischen Dialogs.

2. Das Wirken des Hl. Geistes in der Kirche

Daß das Wirken des Hl. Geistes für die Kirche wesentlich und konstitutiv ist, wurde bereits oben angedeutet und wird auch in vielen weiteren Äußerungen von Orthodoxen und Lutheranern eindeutig festgehalten. Der „Hl. Geist lebt immer in der Kirche“ (II, 30) und wird nach dem bekannten orthodoxen Hymnus am Schluß der Liturgie von den Gläubigen in der Eucharistie „empfangen“ (II, 62). Mit diesen schlichten Bemerkungen von orthodoxen Theologen stimmen viele evangelische Äußerungen in den Referaten des ersten Gesprächs von 1969 überein. Bei diesem Gespräch „trugen die Deutschen ihre vier... Referate über das kirchgründende Wirken des Heiligen Geistes vor“ (I, 9). Die Tatsache, daß es bei diesem „Gespräch“ keine orthodoxen Referate und auch wohl keine ausführlichen Diskussionen gegeben hat, macht eine Auswertung des Materials schwierig. Der Metropolit von Myra, Chrysostomos Konstantinidis, faßte sein Urteil so zusammen: „Das Thema des Heiligen Geistes erschöpfte sich nicht in dem, was in den vier Referaten ausgeführt worden sei. Ein Dialog könne auch nicht nur mit der Lehre vom Heiligen Geist anfangen. Er wolle das am Referat von Bischof Eichele verdeutlichen. Die Pneumatologie der Apostelgeschichte werfe Licht auf *ein* Problem der Bibel. Die Orthodoxen erkennen in der Apostelgeschichte die Taten des Heiligen Geistes, aber sie vergäßen dabei nicht, daß diese Taten auch Taten der Apostel seien. Die Orthodoxen könnten daher nicht vom Heiligen Geist in der Apostelgeschichte sprechen,

wenn sie nicht auch die Aspekte der Kirche berücksichtigten“ (I, 53-54). Ekklesiologisch wichtig scheint die Betonung des Wirkens des Hl. Geistes als das, was Menschen empfangen und „Gott... mit Menschen eint“ (z.B. I, 27). Obwohl orthodoxerseits diese Einigung vornehmlich in der hypostatischen Union und der Teilnahme durch die Sakramente am Leben, Tod und Auferstehung des menschgewordenen Logos Gottes verwirklicht gesehen wird, so bleibt jedoch unbestritten, daß auch die orthodoxe Lehre „nicht von der Kirche reden“ kann, „ohne vom Heiligen Geist zu reden... Der Heilige Geist ist es, der die Kirche wachruft, der ihr das Leben verleiht und sie in Geschichte, Gegenwart und Zukunft wirksam werden läßt“ (I, 32; V, 127). Diese innige und wesentliche Verbindung von Kirche und Hl. Geist unterstreicht auch die Bemerkung des großen Patriarchen Athenagoras: „er wisse nicht, ob es Kirchen gebe, die den Heiligen Geist nicht besitzen“ (I, 52). Tatsächlich, wo der Hl. Geist nicht wirkt, dort gibt es auch nicht Kirche.

Das Wirken des Hl. Geistes in der Kirche wurde des öfteren bei den Gesprächen in Bezug gesetzt: erstens zu der Wahrheit in der Kirche und zweitens zu dem Heil. Während beide Kirchen gemeinsam lehren, daß die christliche Lehre und Wahrheit mit Hilfe des Heiligen Geistes feststellbar sind, unterscheiden sie sich, wenn es um die Konkretisierung des Modus der Feststellbarkeit geht. Für die Orthodoxen leitet „das Wirken des Heiligen Geistes ... die Kirche zur Bewahrung der Wahrheit der Heiligen Schrift und heiligen Überlieferung“ (I, 16-17). Dies bedeutet, daß „die Wahrheit Gottes ... sich in der Kirche“ findet (II, 90) und die Tradition „Teil des permanenten Wirkens des Heiligen Geistes in der Kirche“ ist (I, 17). Grundlegend ist hierbei das Verständnis der Orthodoxen Kirche, die sich „als Fortsetzung der alten Kirche erklärt“ und „die Kirche ohne Spaltung oder Abfall“ ist (I, 10). Sie versteht die Worte der Schrift „gemäß den Theologen, die von den Heiligen Synoden im Heiligen Geiste zu dem frommen Zweck anerkannt sind“ (I, 12). Die christliche Wahrheit wird demnach in den Synoden der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes erkannt und ausgedrückt; sie wird „inkarniert“ (II, 29f).

Mit dieser orthodoxen Konkretisierung sind die evangelischen Ausführungen nicht leicht vereinbar. Schwierigkeiten tauchen z.B. dort auf, wo ausgesagt wird, daß die christliche Wahrheit mit Hilfe des Hl. Geistes „auch ohne die Tradition aus der Schrift zu gewinnen“ ist (I, 13; vgl. auch 12 „die Schrift allein“), obwohl man auch evangelischerseits dazu neigt, die Kontinuität mit dem tradierten Glauben gelten zu lassen (I, 10, 20). Wenn vom „Wort“ die Rede ist, so ist es „immer das verkündigte lebendige Wort,

zu dem der Heilige Geist hinzukommt“ (I, 35) bzw. im Wort wirkt (IV, 148f). Was bedeutet aber konkret, daß der Hl. Geist das Wort „lebendig“ macht? Oder daß das „unmittelbar wirkende Wort und Sakrament“ und „auch alle Ämter“ die „Mittel“ des die Kirche erhaltenden Hl. Geistes sind (I, 35)? Betreffen diese Mittel nur „die eigentliche (d.h. unsichtbare) Kirche des Glaubens“ (I, 33)? Und wenn nicht, was geschieht konkret mit dem „prophetischen Geist“ (V, 66) der Kirche und der Befähigung der Apostel und ihrer Nachfolger, die Botschaft Christi zu verkünden?

Auch hinsichtlich des Heils wird zunächst gemeinsam gelehrt, daß z.B. „die Heiligung ... das konkrete Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche“ ist (I, 34; II, 21; IV, 154). Der Hl. Geist schenkt die Charismen und die vielen Energien und Gaben in der Kirche, „die wir mit ‚Gnade Gottes‘ bezeichnen“ (IV, 98; vgl. auch I, 46; II, 13, 83; IV, 152, 174). Insbesondere ist hier die Verbindung des Wirkens des Hl. Geistes mit den Sakramenten zu erwähnen (I, 35; III, 28; IV, 127; V, 57, 59). Was über das Heil aber näher gesagt wird, wird im Zusammenhang mit dem Synergismus ausgeführt.

3. Die Einheit des Glaubens und die Grenzen der Kirche

Charakteristisch für das Thema über „die Einheit des Glaubens und die Grenzen der Kirche“ sind die Worte von Fr. Heyer nach dem ersten Gespräch: „Der Dialog der Orthodoxie mit ihren anderen Gesprächspartnern strebt stets auf das Ziel einer Kircheneinigung durch Anerkenntnis des apostolischen Bischofsamtes und Lehrkonsensus zu. Angesichts der weittragenden Konsequenzen, die sich an den Gesprächsausgang heften, verfährt man mit großer Umsicht. Es zeigt sich, daß die Orthodoxie ihren Partnern nichts schenken will. Das Anstreben eines solchen Ziels liegt bei der orthodox-evangelischen Begegnung fern. Das bringt uns eine größere Unbefangenheit und Freiheit des Gebens und Nehmens als Gewinn ein“ (I, 11).

Ist das Ziel der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD tatsächlich das gegenseitige „Geben und Nehmen“ (vgl. oben unter A.; siehe auch I, 6; V, 12), so hat der beginnende offizielle Theologische Dialog das Ziel der Kircheneinigung. Nach den Worten Heyers setzt dieses letztere Ziel für die Orthodoxen erstens eine „Anerkenntnis des apostolischen Bischofsamtes“ und zweitens einen „Lehrkonsens“ voraus. Bei dem ersten Punkt handelt es sich wohl um eine formale Voraussetzung, die von der Orthodoxen Kirche nicht für selbständig gehalten wird (V, 131), sondern in der einzigen Voraussetzung für die Einheit, dem „Lehrkonsensus“, voll aufgeht: „Eine Anerkennung der Ämter aber führte m.E. in eine Sack-

gasse. Eine gegenseitige Anerkennung der Taufe, des Abendmahls und der Ämter würde ja nur zum Schweigen und zum Ende des ökumenischen Dialoges führen. Damit die Kirche aber eins werde, muß sich die Wahrheit für alle durchsetzen! Eine solche gegenseitige Anerkennung könnte nur in einem gemeinsamen Dokument über den Glauben und die Verfassung ihre Grundlage finden“ (V, 132; vgl. auch II, 24, 64; V, 59 und das Referat von E. Melia „Gültigkeit der Ämter — Gültigkeit der Eucharistie“, 62-75; bes. 68f). Die „gegenseitige Anerkennung der Ämter“ als der Weg, der zu der ökumenischen Einheit führt, entspricht eindeutig den evangelischen Vorstellungen (V, 129, 141). Die Orthodoxen halten unerschütterlich an der Vorstellung fest, daß die Einheit des Glaubens die Einheit der Kirche ermöglicht und gewährleistet und umgekehrt die Grenzen der Kirche sich durch die Einheit des Glaubens manifestieren.

Diese Gegenüberstellung des unterschiedlich konzipierten Weges zur Einheit darf vielleicht nicht so stark hervorgehoben werden. Evangelische Aussagen, wie z.B., daß „die Substanz des Glaubens“ ausreichend für „die Einheit der Kirchen“ ist (V, 130) oder daß die Einheit der Kirche durch den Hl. Geist bewahrt wird (I, 35) oder daß „die konfessionellen Trennungen ... als Gefährdung der Einheit des Leibes Christi in Wahrheit und Liebe angesehen werden“ (I, 48; vgl. auch I, 45, 51; IV, 12), müßten unbedingt näher geprüft und gemeinsam geklärt werden. Sie könnten bei den Orthodoxen den Eindruck erwecken, daß die Einheit des Glaubens eine Frage ist, die die Einheit und die Grenzen der Kirche nicht tangiert; die Einheit der Kirche wird hier eher als „idealisiert“ (II, 77) und daher als vorhanden angesehen. Nach dem Bericht über das I. Gespräch soll auch Patriarch Athanasios sich ähnlich ausgedrückt haben, daß nämlich die Einheit der Kirche erreicht würde, „aber jede Kirche dabei das Ihre behalte“ (I, 11, 52; vgl. II, 23). Selbstverständlich wird jede Kirche das Ihre behalten, es muß jedoch vorausgesetzt werden, daß dieses „Ihre“ nicht die Einheit des Glaubens betrifft. Denn nicht alle Verschiedenheiten sind kirchentrennend (IV, 24; vgl. auch IV, 179, Anm. 44; V, 138). Die Einheit des Glaubens ist durch den überlieferten Glauben nachprüfbar und feststellbar. Deshalb meinen die Orthodoxen, daß man die Lehrunterschiede beheben muß (IV, 22), und treten aufgrund ihrer Kontinuität mit dem tradierten Glauben so sicher auf, daß ein Evangelischer folgendes für typisch hinstellt: „Die orthodoxen Christen als diejenigen, die etwas haben, und die evangelischen Christen als solche, bei denen gerade dieses fehlt“ (IV, 20).

Unabhängig davon ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß die Kirche nach den Gesprächen zwischen Ökumenischem Patriarchat

und EKD für beide Gesprächspartner die Katholizität und Universalität des Heils verkündet und auf dieses Ziel hinarbeitet (II, 20, 22, 87; III, 78 vgl. II, 11, 14-15). Die Grenzen der Kirche sind von ihrem Auftrag her endlos.

4. Die heiligen Sakramente (*Mysteria*)

Wohl in Anlehnung an CA VII und die anderen reformatorischen Bekenntnisschriften gebrauchen die evangelischen Vertreter bei den Gesprächen wiederholt die bekannte Wendung von „Wort und Sakrament“; durch die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente wird den Gläubigen das Heil angeboten (vgl. I, 33; II, 47, 50, 72; IV, 47; V, 11). Hierbei wird die „Selbstmächtigkeit des Wortes und die Selbstmächtigkeit des Sakramentes“ betont (IV, 29). Obwohl auch die Orthodoxen sich gelegentlich derselben Wendung bedienen (vgl. II, 90), so gehen sie nicht von einer „Selbstmächtigkeit“ des Wortes oder des Sakramentes aus (vgl. IV, 34: „die Feier der Eucharistie als solche ist bereits Verkündigung“). Sie betrachten auch nicht das Wort als „konstitutiv“ für das Sakrament, wie die Evangelischen es tun (vgl. IV, 39, 119ff). Wort und Sakrament sind für die Orthodoxen nicht antithetisch, sondern „eng aufeinander bezogen“ (IV, 56, 57, 120ff, 125ff). Diese enge Verbindung von Wort und Sakrament wird allerdings zuweilen etwas geschwächt, wenn gezeigt wird, daß der Mensch „an dem Leiden und dem Tode Christi ... durch den lebendigen Glauben, durch die Sakramente“ teilnimmt (II, 35; III, 28, 107; IV, 95). Hier erweckt man den Eindruck, daß das Wort und die Verkündigung die Nebenrolle erhalten; worauf es ankommt, ist, im gewissen Sinne exklusiv, das sakramentale Leben. Dieser berechtigten orthodoxen Zuneigung den Sakramenten gegenüber steht die evangelische Auffassung entgegen, daß „in der Verkündigung ... alle Anteil an ... der Gabe des ewigen Lebens in Jesus Christus“ bekommen (I, 40). Während nun solche evangelische Aussagen das Wort verabsolutieren und „die Gefahr des Verbalismus“ (V, 127; vgl. IV, 43f) nähren, besteht auf orthodoxer Seite die Gefahr der Vernachlässigung der Verkündigung. Es bleibt unbestritten, daß „Luthertum und Orthodoxie hier voneinander lernen können“ (V, 123; vgl. auch 145).

Nicht nur, was die innere Verflechtung von Wort und Sakrament, sondern auch was das Verständnis des Sakramentes angeht, lassen sich evangelische und orthodoxe Äußerungen nicht immer in Konsens bringen. Die Orthodoxen setzen ihre Kritik bereits beim Begriff „Sakrament“ an. Der lateinische Begriff „Sakrament“ ist kein Äquivalent für den griechischen Terminus „Mysterion“: „der Westen ist mit dem lateinischen Begriff ‚Sa-

krament' ganz fixiert auf das Zeichen, während der Osten im Kontext des ‚mysterion‘ stets hauptsächlich interessiert ist am Gesamtgeschehen. Und das, was geschieht, geschieht nicht punktuell, sondern in der gesamten Liturgie“ (IV, 19-20, 151; vgl. V, 55). Die Evangelischen dagegen halten sich diesbezüglich an den scholastischen „Sakramentsbegriff“ und betonen die Einsetzung von Christus erstens durch ein „Verheißungswort“ und zweitens durch „ein sichtbares Zeichen der Gnade“ (IV, 127, 129ff). Die Orthodoxen betrachten die Sakramente so eng mit der Ekklesiologie verbunden, daß sie es manchmal ablehnen, die Sakramente „als eigenständiges Thema“ zu behandeln (IV, 172). Dies ist zwar eine methodologische Frage, hat aber Konsequenzen für das Verständnis der Sakramente. Man vermeidet nämlich somit eine objektivierende Analyse (IV, 165ff). Das ordinierte Amt wird nicht als „eine Gelegenheit“ angesehen, „die mit der Gnade oder der potestas ausgestattet ist, die Sakramente (sc. etwa auch außerhalb der Kirche) gültig zu verwalten“ (IV, 171). Aufgrund dieser Verbindung von Sakramentenlehre und Ekklesiologie läßt sich auch die Beziehung von Sakramenten und Hl. Geist (vgl. II, 62: Der Hl. Geist „ist das Konstitutivum jedes Sakraments“) bzw. Heil in Christus (II, 111; III, 107) verstehen.

Was die Zahl der Sakramente betrifft, so fällt in den Gesprächen auf, daß die evangelischen Vertreter sich hierzu gar nicht direkt äußern. Indirekt sprechen sie von den „Sakramenten“ der Eucharistie, der Taufe und — sehr selten — der Buße (für letzteres vgl. IV, 123f). Sie sprechen zwar auch vom Amt bzw. Lehramt (passim), es läßt sich jedoch daraus nicht ohne weiteres entnehmen, daß man hierin das Sakrament der Priesterweihe zu erblicken hat, zumal zugleich vom Priestertum aller Gläubigen im verstärktem Maße gesprochen wird (vgl. bes. das Referat von A. Peters, IV, 76-101). Die orthodoxen Vertreter ihrerseits wiederholen zwar die seit dem Mittelalter bekannten „sieben“ Sakramente, legen aber hierbei den Akzent nicht auf die Äußerlichkeit der Zahl, sondern auf die spezifische Gnade des Hl. Geistes, die den Empfängern zuteil wird:

Die Sakramente „erneuern und stärken so im neuen Leben in Christus (Taufe und Firmung), ernähren oder beleben durch die Bekräftigung der Einheit mit Christus (Eucharistie), sie heilen die Seele und den Leib von allen Sünden, die moralische Wunden geben (Buße und Salbung), sie befähigen und stärken jene, die dem Amt in der Kirche geweiht sind (heilige Weihen), oder sie erheben und heiligen den Bund der Ehe für ein ehrliches und natürliches gemeinsames Leben (Ehe)“ (IV, 104; vgl. auch 160). Aus diesem besonderen Kriterium heraus und im Anschluß an Nikolaos Kabasilas wird auch von den drei „Hauptsakramenten“, d.h. der Taufe, der Salbung

(Myron) und der Eucharistie gesprochen (IV, 154); im Zusammenhang schließlich mit der eucharistischen Ekklesiologie wird die Eucharistie in zugespitzter Formulierung „zu mehr als nur zum wichtigsten oder zentralsten Sakrament“ erklärt; „das gesamte sakramentale Leben fließt in der Eucharistie zusammen und erlangt durch sie Erfüllung“ (IV, 174).

Dieser speziellen Bedeutung der Eucharistie im Leben der Gläubigen entspricht auch die Tatsache, daß die häufigsten Ausführungen in den Gesprächen dieses Sakrament betreffen. Vor allem gilt dies in bezug auf das vierte Gespräch und die damit zusammenhängende Publikation „Die Anrufung des Heiligen Geistes“. Darin wird nicht nur die Eucharistie allgemein, sondern auch eine Reihe von Einzelfragen behandelt, wie die des Zelebranten (vgl. IV, 21, 29, 151, 155, 158, 171, 174, 179; siehe auch V passim), der Epiklese bzw. der Einsetzungsworte (vgl. IV, 8, 20ff, 68ff, 95ff, bes. 117-118, 124, 131f, 156, 159f, 177f; siehe auch V, 137, 142), der Wandlung bzw. der Realpräsenz (vgl. IV, 19, 21, 32, 37f, 39, 42, 46f, 51ff, 55, 94ff, 131ff, 159, 167ff, 176f; siehe auch II, 119; V, 55, 104, 136), des Opfercharakters (vgl. IV, 29, 144f, 155, 158f, 169f; siehe auch III, 67; V, 20f, 34ff, 49ff, 62ff, 76ff, 102ff), der Interkommunion (vgl. IV, 178; siehe auch II, 64).

Ebenfalls ausführlich wird die Frage des Priesteramtes behandelt. Auch hierüber findet man ausreichendes Material (vgl. das Heft V des entsprechenden Gesprächs „Eucharistie und Priesteramt“; siehe auch I, 46f; II, 50, 67, 70ff, 78, 82f, 93, 121f; III, 104; IV, 21, 29, 32, 46, 98, 155, 158, 174, 179). Auch auf das Sakrament der Taufe wird immer wieder Bezug genommen (vgl. I, 34, 39, 51; II, 23, 60, 70, 72, 77; III, 52; IV, 153, 157; V, 56, 120).

Abgesehen von diesen drei Sakramenten wurden die übrigen nur gelegentlich in den Gesprächen erwähnt, so daß wir hier nicht darauf einzugehen brauchen. Es wäre sicherlich möglich, anhand der oben angegebenen Ausführungen über die drei Sakramente Übereinstimmungen bzw. Lehrdifferenzen zwischen Orthodoxie und Luthertum herauszuarbeiten. Dies würde uns aber hier sehr weit führen.

5. *Synergismus*

Es wurde bereits angemerkt, daß in den Gesprächen zwischen Ökumenischem Patriarchat und der EKD die Frage nach der Heilsgewißheit unterschiedlich beurteilt wurde. Nach orthodoxer Auffassung erlangt der Gläubige sein Heil durch die Teilhabe am sakramentalen Leben der Kirche,

während für die evangelischen Christen die individuelle Frage („Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“) vorherrschend bleibt; für sie wird die „Heilsgewißheit ... in einem individuellen Ringen errungen“; sie fragen sich deshalb, „ob es uns (sc. den Evangelischen) erlaubt ist, aus unserer abendländischen Tradition herauszutreten und uns in eine solche Lösung der Frage der Heilsgewißheit (sc. die der Orthodoxen) hineinzubegeben“ (IV, 25-26; vgl. II, 121; III, 116). Die unterschiedliche Beurteilung dieser Frage deutet auf eine unterschiedliche Akzentsetzung im Fragenkomplex hin, der hier unter dem Begriff „Synergismus“ behandelt wird und das Problem des Heils schlechthin berührt. Dieses Problem, welches allerdings das Problem der Theologie und der Kirche par excellence darstellt, ist im gewissen Sinne terminologisch vorbelastet. Es gibt eine Reihe von Begriffen, die den anderen Gesprächspartner schon beim Aussprechen bedenklich stimmen. Außer dem Terminus „Synergismus“ gehören hierher: „sola fide“, „sola gratia“, „Prädestination“, „Glaube und Werke“, „Willensfreiheit“ usw. Alle diese und ähnliche Begriffe haben im Zuge der Reformation und der Gegenreformation eine solche konfessionelle Einengung bekommen, daß bereits ihr Gebrauch als wegweisend auf eine bestimmte theologische Richtung verstanden wird. Trotz dieser terminologischen Vorbelastung läßt sich jedoch bei den Gesprächen immer wieder eine Übereinstimmung in der Sache feststellen.

Orthodoxe und Lutheraner lehren zunächst gemeinsam, daß die Erlösung das Werk Christi ist. Während nun die Lutheraner dieses Heilshandeln Christi „einseitig“ mit dem Kreuzestod verbinden (Satisfaktionstheologie), betonen die Orthodoxen das Zusammenspiel und die Zusammengehörigkeit von Inkarnation, Kreuzestod und Auferstehung (II, 34f; vgl. hierzu auch 48ff, 53, 112). An allen diesen Heilstaten ist die menschliche Natur, die der Logos Gottes angenommen hat, beteiligt: „Das bedeutet, daß sie mitgekreuzigt, mitaufgestanden, mitemporgehoben ist und mit zur Rechten des Vaters sitzt“ (II, 33). Bedeutet dies etwa auch, daß die menschliche Natur als Mitursache der Erlösung anzusehen ist bzw. daß das Heil von Anfang an synergistisch — etwa durch das „Mitwirken“ Mariens — zustande gekommen ist? Diese Meinung gab Fr. Heyer undifferenziert als orthodoxe Lehre wieder (III, 32f); sie wurde auch von C. Andronikof vertreten, während ich mich dagegen äußerte (IV, 30f; vgl. II, 36; III, 48). Es ist sicher hier nicht der geeignete Ort, mich damit ausführlich zu befassen.

Die orthodoxe Theologie schließt jedenfalls in diesem Punkt zwei Extreme aus: „Einerseits die Furcht, welche die Protestanten herkömmlicherweise vor jeder ‚Mittlerschaft‘ irgendeines anderen Wesens außer Christus bei

der Vollbringung des Heils hegen, andererseits die Tendenzen, welche sich von Zeit zu Zeit in der römisch-katholischen Mariologie in der Richtung, Maria zur ‚Commediatrix‘ und darüber hinaus zur ‚Corredemptrix‘ zu erhöhen, ausbreiten“¹⁰. Die Zustimmung (das „fiat“) und die Geburt Christi erhöhen ohne Zweifel die Gottesmutter zur Begnadeten und Ersten der Heiligen, bedeuten jedoch nicht Synergismus am Zustandekommen des Heils im eigentlichen Sinne. Die Frage des Synergismus beschränkt sich somit m.E. hauptsächlich auf die Aneignung des schon gegebenen Heils (III, 109), und hierüber besteht vielleicht die Möglichkeit einer sachlichen orthodox-lutherischen Annäherung.

Die herkömmliche lutherische Lehre betrachtet den Menschen als „simul justus et peccator“, wobei er Sünder „in re“, aber Gerechter „in spe“ ist (II, 13; vgl. I, 34; III, 109). Der sündige Mensch ist die einzige Wirklichkeit (II, 8). Die orthodoxe Theologie leugnet sicherlich die Sündhaftigkeit des Menschen nicht, stellt aber den neuen erlösten Menschen in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen: „Der neue Mensch wird durch Teilhabe am Leben der Kirche bestimmt“ (III, 105; vgl. II, 23f, 122). Die evangelische Beurteilung tendiert somit zum Pessimismus, die orthodoxe dagegen zum Optimismus (III, 26, 30, 118; vgl. auch die Warnung vor zu großem Optimismus von Metropolit Irineos, III, 91).

Diese zentrale Beurteilung des Menschen bedingt die theologischen Aussagen beider Kirchen in der gesamten Heilsgeschichte: von der Schöpfung, dem Urzustand der Erstgeschaffenen, und der Ursünde mit ihren Folgen bis zum Heilswerk Christi, der Auffassung über die Gnade und die Vorherbestimmung, dem freien bzw. unfreien Willen des Menschen und seinem Mitwirken bei der persönlichen Aneignung des Heils. Diese Beurteilung macht sich besonders in der Auffassung des Heils bemerkbar. Für die evangelischen Vertreter ist „die Rechtfertigung des Sünders das eigentliche Heilsgut“ (II, 44; vgl. auch II, 12, 47-50, 120), während für die Orthodoxen die Rechtfertigung — trotz ihres „engen Verhältnisses“ zum Heil (II, 8) — zur Beschreibung des Heils nicht ausreicht; deshalb bringt für sie der Begriff Theosis (Vergöttlichung) etwas mehr zum Ausdruck (vgl. IV, 45; siehe auch II, 94, 115, 121; III, 27f, 49, 60ff, 117; IV, 38, 41, 46). Dies gab auch ein evangelischer Vertreter zu und meinte: „Ich glaube in der Tat, daß ein nur zurechtgeflicktes Sündenelend, das durch die Gnade ermöglicht ist, nur die halbe Gnade beschreibt, daß die Gnade mehr tut auch in ihrem totalen Werk, uns in der Tat ins lebendige Licht taucht und mehr ermöglicht als bloß Abdeckung dessen, was wir durch unsere Sünde verdorben haben“ (III, 116; vgl. auch II, 50, 113-114).

Was die Aneignung des Heils speziell angeht, fällt zunächst auf, daß nach einem Zitat von CA IV „wir Vergebung der Sunde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben“ (II, 45; vgl. II, 11). Was besagt diese Stelle für die evangelischen Theologen, und was meinen hierzu die Orthodoxen? Es ist vorwegzuschicken, daß die evangelischen Theologen selbst die Zeit- und Situationsbedingtheit der Aussagen der CA unterstreichen (II, 46). Bezüglich der Aneignung des Heils in Anlehnung an die eben zitierte Stelle der CA läßt sich folgendes feststellen:

1. Die lutherische Auffassung geht von dem „Fehlen jeder auch nur keimhaften Möglichkeit“ des Menschen aus, „sich Gott wieder zu nahen“ (II, 45). Dem Menschen wird somit evangelischerseits jegliche Freiheit abgesprochen. R. Stupperich wies allerdings in diesem Zusammenhang auf den „synergistischen Streit“ innerhalb des Luthertums hin und meinte, daß Luther seinen deterministischen Standpunkt — wie Erasmus seinen indeterministischen — „ebenfalls — vielleicht von unserem heutigen Standpunkt aus — überbetont“ (III, 110; vgl. auch 113: Votum von Geißer); deshalb setzen nach Paulus die Heilsgaben „den Willen des Menschen voraus“ (II, 14). Diese evangelische Differenzierung rückt zwar etwas in die Nähe der orthodoxen Lehre, deckt sich aber mit ihr nicht vollständig: „Zur Debatte“, führte Fr. Heyer aus, „über das liberum arbitrium und servum arbitrium muß gesagt werden: man findet orthodoxe Äußerungen, die die konventionelle lutherische Auffassung geradezu umkehren: Der verlorene Mensch ist zur Freiheit verflucht. Und der mit Christus verbundene Mensch ist zu einem servum arbitrium gezwungen, weil er seinen Willen nicht von Christus lösen kann. Das sieht aus wie eine Umkehrung der Lehre Luthers. Aber in der Paradoxität, die man bei Luther oft findet, hat er den gleichen Gedanken auch einmal geäußert, der für die Orthodoxie typisch ist: Der mit Christus eins gewordene Mensch ist der, der seine Wahlmöglichkeit verloren hat, weil er in die Fußstapfen seines Herrn zu treten hat“ (III, 116; vgl. II, 63). Die Betonung des freien Willens im Menschen in der orthodoxen Theologie gründet sich auf der berechtigten theologischen Ansicht, daß der Mensch „nicht zum Verlust, sondern zur Gnade und Wonne geschaffen“ wurde (II, 26) und deshalb sowohl nach dem Fall die Verantwortung seiner Taten trägt als auch nach der Menschwerdung Christi „sich um die bleibende Speise“ zu mühen hat (Joh 6,27; vgl. II, 35; III, 109f; IV, 27). Denn das Heil in Christus wird dem Menschen nicht aufgezwungen. Läßt sich vielleicht diese orthodoxe Lehre mit der evangelischen Äußerung über die „Verantwortung des Christen“ (II, 108; IV 25) in einen

gewissen Einklang bringen? Welcher Art ist diese Verantwortung?

2. Werden die Akzente in bezug auf den freien Willen und die Verantwortung des Menschen in orthodoxer und evangelischer Theologie unterschiedlich gesetzt, so stimmen beide darin überein, daß das entscheidende Moment bei der Rettung nicht der Wille und die Taten des Menschen, sondern Gottes Werk und Gnade ist. Christus hat alles geleistet, was für das Heil objektiv notwendig ist, und der Mensch wird deshalb „gratis vor Gott gerecht“ (gratis propter Christum; II, 44ff) bzw. aus Gnaden vergöttlicht.

3. Die Rechtfertigung wird nach evangelischer Lehre dem Menschen per fidem zuteil (II, 46-48, 52; vgl. I, 35; II, 12). Bei Luther handelt es sich nicht um „einen tätigen“, sondern „allein“ um „einen vertrauenden, empfangenden Glauben“, der „im Sakrament erst gestiftet wird“; diese „starke Betonung des Geschenk-Charakters ist“ nach evangelischer Meinung „aus dem Gegensatz zur Scholastik heraus zu verstehen“ (IV, 27f). Gewiß ist dies eine sachgemäße Erklärung für die starke Betonung des Geschenk-Charakters des Glaubens im Luthertum, aber man muß hieraus auch Konsequenzen ziehen. Denn die orthodoxe Lehre sieht im Glauben auch einen menschlichen Akt: Christus „empfangen“ (Joh 1,12) „ist ein Akt des Glaubens. Ein Akt des Glaubens aber ist ein Akt des Menschen und folglich — aber nicht nur — eine Gabe Gottes, sondern auch eine Vollmacht, die Gott durch den Hl. Geist gibt. Und hier finden wir das, was Synergismus bedeutet: Man kann nicht glauben, wenn Gott nicht die Vollmacht zu glauben gibt. Und man kann nicht beten als in der Kraft des Hl. Geistes, den Gott selbst gibt“ (IV, 28; vgl. II, 23; III, 29). Gott würdigt somit den Menschen der Mitwirkung. Die subjektive Aneignung des Heils darf deshalb „weder passiv, mechanisch oder magisch verstanden werden, noch juristisch oder anthropomorphisch. Der Mensch ist am Heil mitbeteiligt, ‚Gottes ist das Geben, dein ist das Empfangen und Erhalten‘, sagt Kyrill von Jerusalem“ (Katch. I, 4: PG, 33, 376); hierbei handelt es sich um „den Synergismus der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit“ (II, 35; vgl. III, 104, 107, 111).

4. Wenn hier vom Akt des Glaubens als menschlichem Mitwirken die Rede ist, so darf man die Mitwirkung nicht in diesem Akt als erschöpft betrachten. Mitwirkung bedeutet für die Orthodoxie auch weitere menschliche Anstrengung zur Bewahrung der Gnade und Betätigung des Guten (IV, 30; vgl. II, 68; III, 109f). Es geht um das, was unter dem nicht voll zutreffenden Begriffspaar „Glaube und Werke“ bekannt ist. Dieses Begriffspaar birgt die Gefahr zweier Mißverständnisse, die die Reformation zurückgewiesen hat, die aber auch nie orthodoxe Lehre gewesen sind: Erstens kön-

nen Glaube und Werke nicht voneinander getrennt werden; der lebendige Glaube schließt die Liebe ein. In diesem Sinne stimmen evangelische (vgl. II, 49; bes. 99ff und 120f; III, 115) und orthodoxe (vgl. II, 112, 114, 121, 124; III, 111, 124) Äußerungen in den Gesprächen überein. Zweitens haben die Werke für Orthodoxie und Luthertum nicht meritorischen Charakter (vgl. II, 54, 119; III, 113; IV, 27f).

6. Die Hl. Schrift und die Hl. Tradition

Welches ist die authentische christliche Botschaft und worin ist sie enthalten? Wie wird sie vom Gläubigen erkannt? Auf diese Fragen antworteten die Vertreter des Ökumenischen Patriarchats und der EKD nicht in allem einheitlich. Sie setzten dagegen hierbei einige ihrer jeweiligen theologischen Überlieferung entsprechende Akzente. Diese Akzente lassen sich in folgenden drei Gesichtspunkten zusammenfassen und verdeutlichen.

1. Luther und die lutherischen Bekenntnisse haben hinsichtlich unseres Themas ein weiteres „sola“ überliefert. „Der Protestantismus geht in seinen Lehranschauungen allein von der Hl. Schrift aus ... Daher gilt ... die Schrift als einzige Lehrnorm (*norma normans*) ... die Bekenntnisse deuten nur das richtige Schriftverständnis an und weisen immer auf die Heilige Schrift zurück. Das Bekenntnis (*norma normata*) muß mit der Schrift übereinstimmen“ (I, 32; vgl. IV, 120: „Als Dokumente kirchlicher Auslegungen, Überlieferungen und Abgrenzungen sind sie — sc. die Bekenntnisschriften — nur *norma normans normata*. Die Hl. Schrift hingegen *norma normans non normata*“; V, 118, 121; siehe über das „sola scriptura“ bes. 140 und 142f). Von dieser lutherischen Auffassung, daß die Schrift „der zuverlässige und wahrhaftige Maßstab“ der rechten christlichen Lehre ist, unterscheidet sich die orthodoxe Auffassung, die auch die Tradition gelten läßt und die Kirche als den eigentlichen Maßstab betrachtet; dies stellte sich bereits in der Korrespondenz zwischen dem Patriarchen Jeremias und den Tübinger Theologen als „eine wichtige Differenz“ heraus (I, 12f, 16f; vgl. II, 87).

Trotzdem wird die lutherische Lehre von der sola scriptura etwas gemildert, wenn festgestellt wird, „daß der Heiligen Schrift eine Tradition vorangehe und nachfolge. Dies könne die Grundlage für eine weitere Besinnung sein“ (I, 51) oder „daß wir (sc. Evangelische und Orthodoxe) an beiden Gaben, Hl. Schrift und Väter, gemeinsam Anteil haben“ (III, 110; vgl. I, 18ff) bzw. gesagt wird: „Ich bin für eine ernsthafte Sicht des Kanons,

aber nicht für eine absolute. Theologisch ist der Kanon wichtig, aber er ist nicht zu verabsolutieren“ (V, 119). Solche Äußerungen nähern sich den orthodoxen Aussagen: „Wenn wir das Neue Testament lesen, bemerken wir paradoxerweise, daß es zugleich Fortsetzung von etwas bereits Dagewesenem und Anfang von etwas Neuem beinhaltet“ (II, 19; vgl. V, 52). Es beinhaltet „das Zeugnis der Augenzeugen und der Evangelisten“ (II, 22; vgl. 111: Das Neue Testament „sei ein geschriebenes Bekenntnis“). In diesen Aussagen sieht man das Ineinandergehen von Schrift und Tradition (vgl. V, 115ff, 123f). „Es gebe zwar Aussagen orthodoxer Theologen in Richtung auf eine Trennung von Schrift und Tradition, aber diese Aussagen seien von römisch-katholischer Betrachtungsweise geprägt. Dagegen habe sich heute in der orthodoxen Kirche die Erkenntnis durchgesetzt, daß der Logos das Subjekt der Bibel *und* der Tradition sei“ (II, 114). Schrift und Tradition werden nicht dualistisch verstanden, sondern sie bilden eine Einheit. Die *norma normans* und „das Kriterium der Wahrheit“ „sei die Kirche“ (II, 117). Die Heilige Schrift „sei das wesentliche Kriterium der Wahrheit, aber *in* der Kirche“ (II, 118). Diese orthodoxe Betonung der Funktion der Kirche scheint mir auch lutherischerseits teilweise anerkannt, wenn etwa die Rede von „einer Brücke“ ist, „auf der das Wort zu uns gekommen ist“ (V, 125).

Was das Verhältnis von Schrift und Tradition angeht, seien hier schließlich zwei weitere Worte angeführt. Metropolit Irineos sagte in seinem Grußwort im Schlußgottesdienst des V. Gesprächs: „In den Gesprächen zwischen Orthodoxen und Protestanten haben wir Orthodoxe den grundlegenden Satz ‚*sola scriptura*‘ nicht abgelehnt. Daneben aber betrachten wir unsere orthodoxe Tradition als gleichwertig für die christliche Wahrheit, und dafür haben wir viele und ernste Gründe“ (V, 28). Und Präsident Held faßte dieses Verhältnis folgendermaßen zusammen: „In beiden Kirchen berufen wir uns gemeinsam auf die Heilige Schrift als das grundlegende Glaubensbekenntnis, aber wir lesen sie jeweils verschieden aus dem geschichtlichen Lebenshorizont unserer Kirche und Frömmigkeit heraus. So wurde etwa von evangelischer Seite entsprechend der reformatorischen Überzeugung der Vorrang des Wortes Gottes vor der kirchlichen Tradition betont, während die orthodoxen Gesprächspartner von der großen Bedeutung der Sakramente für die Kirche ausgingen und sie in der Frage der wirksamen Heilszueignung über die mündlich gepredigte Evangeliumsbotschaft stellten. Sie sahen die Heilige Schrift ganz in den Zusammenhang der lebendigen Überlieferung der Kirche gestellt, die die Heilige Schrift auslegt, während von den evangelischen Theologen das Zeugnis der Bibel weit eher als

eine entschieden kritische Instanz gegenüber aller kirchlichen Tradition und Wirklichkeit in Anschlag gebracht wurde“ (V, 10).

2. Obwohl die evangelischen Theologen sich in den Gesprächen der Tradition gegenüber mehr oder minder kritisch äußerten, geht aus den bisherigen Erörterungen hervor, daß auch sie von Tradition sprechen. Vor allem geht es hier um die patristische Tradition in der evangelischen Theologie, was W. Schneemelcher schon im I. Gespräch ausführlich dargelegt hat (I, 18ff). Die Anknüpfung der Reformation an die Lehre und Tradition der alten Kirche muß hier besonders hervorgehoben werden. Trotzdem bleibt grundlegend: Erstens, „es kann nicht übersehen werden, daß damit (sc. in Zusammenhang mit der Lehre von Art. VII der CA) der Wert der Tradition ein anderes Gewicht und ein anderes Aussehen bekommt. Denn die dogmatische Tradition, die man ja in den Grunddogmen anerkannte, wurde nicht dem Wort Gottes nebengeordnet, sondern sie wurde gemessen an diesem Wort der Schrift. Dabei ist die Kontinuität mit den Vätern niemals leichtfertig aufgegeben. Aber ihre Autorität wird eine abgeleitete: sie sind Autorität, soweit sie Zeugen des Wortes Gottes sind“ (I, 20). Ähnliches gilt auch allgemein sowohl von der „nichtkanonischen Überlieferung, soweit sie in Dogma, Liturgie und Kirchenrecht umgesetzt ist“, als auch den reformatorischen Bekenntnisschriften (I, 20; II, 44), die „eine Funktion“ bekommen, „die apostolische Überlieferung zu sichern und ihre Autorität zu befestigen“ (I, 24; vgl. II, 51, 53; III, 103). Zweitens, wenn die Evangelischen von der patristischen Tradition sprechen, begrenzen sie unter dem Einfluß der „wissenschaftlichen Patristik“ die Zeit der Patristik im Osten bis ins 8. und im Westen bis ins 7. Jahrhundert (I, 14).

Die orthodoxe Theologie schreibt dagegen dem Konsens der patristischen Tradition eine viel wichtigere Rolle zu. „In diesem Rahmen sieht die Orthodoxe Kirche nicht nur die ersten sieben Jahrhunderte, sondern auch das, was hinterher eine besondere Rolle gespielt hat. Sie achtet auch auf das, was in der Kontinuität der Lehre dieser ersten Jahrhunderte steht. Es wäre aber falsch, die Lehre eines Kirchenvaters oder eines späteren Theologen mit der Lehre der Kirche zu identifizieren“ (IV, 25; vgl. I, 14f und bes. 17; siehe auch II, 21f, 25, 82, 116; IV, 20, 22, 24f).

Bezüglich der Beziehung beider Kirchen zu der patristischen Tradition ist hier abschließend die gemeinsame These eines orthodoxen und eines evangelischen Referenten erwähnenswert: „Dem Zeugnis der Väter kommt in dem Gespräch zwischen unseren Kirchen eine besondere Bedeutung zu. Denn die Orthodoxe Kirche weiß sich gebunden an die Tradition der Väter und bemüht sich, in dieser Tradition ihren Weg zu gehen. Die Lutherische

Kirche hat in der Reformation den scholastischen Rahmen gesprengt und damit zugleich den Weg zu einem erneuten Verständnis der Väter eröffnet“ (IV, 117).

3. Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, daß das Thema Schrift und Tradition auf besondere Weise die Frage der Lehrautorität in der Kirche berührt. Mit Verweis auf das bereits Angeführte (siehe oben unter 2. Das Wirken des Hl. Geistes in der Kirche) begnügen wir uns hier mit einigen weiteren Stellenangaben (vgl. II, 7, 29f, 42, 84, 86, 89, 113; III, 46, 93; V, 118, 127, 138).

ANMERKUNGEN

- ¹ Das *erste* dieser Gespräche fand vom 16. bis 19. März 1969 in Konstantinopel statt (vgl. „Dialog des Glaubens und der Liebe“, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 11, Stuttgart 1970; im folgenden: I); das *zweite* vom 4. bis 8. Oktober 1971 in Arnoldshain (vgl. „Christus — das Heil der Welt“, Beiheft zur ÖR Nr. 22, Stuttgart 1972; im folgenden: II); das *dritte* vom 2. bis 5. Oktober 1973 in Chambésy/Schweiz (vgl. „Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus“, Beiheft zur ÖR Nr. 26, Korntal bei Stuttgart 1974; im folgenden: III); das *vierte* vom 6. bis 9. Oktober 1975 in Friedewald (vgl. „Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl“, Beiheft zur ÖR Nr. 31, Frankfurt 1977; im folgenden: IV); das *fünfte* vom 20. bis 24. Februar 1978 in Bonn-Beuel (vgl. „Eucharistie und Priesteramt“, Beiheft zur ÖR Nr. 38, Frankfurt 1980; im folgenden: V); das *sechste* Gespräch über das Thema „Kirche-Evangelium-Eucharistie“, das zuerst für September 1980 geplant war, fand vom 2. bis 6. Oktober 1981 in Stapelage/Lippe statt.
- ² Vgl. den Bericht der Sitzung von Skalholt in: Episkepsis, Nr. 238, 1.10.1980, 5.
- ³ Bericht der drei Orthodoxie-Ausschüsse der EKD über die bilateralen theologischen Gespräche der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Informationen aus der Orthodoxen Kirche, hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Frankfurt 1980, Sondernummer II, 7.
- ⁴ Vgl. Communiqué, II, 5, in: J. Karmiris, Die V. Panorthodoxe Konferenz (Sonderdruck aus „Ekklesia“), Athen 1968, 45 (griech.; es handelt sich um die IV. Panorthodoxe Konferenz).
- ⁵ Die Aufnahme der Begriffe in den Titel des Heftes zum I. Theologischen Gespräch „Dialog des Glaubens und der Liebe“ dürfte wohl daher als unzutreffend betrachtet werden. Die Tatsache, daß die Titel der drei von den vier Referaten sich auf die Pneumatologie (I, 3) beziehen, sowie die Ausführungen von Metropolit Chrysostomos Konstantinidis (I, 53) zeigen, daß das eigentliche Thema des ersten Gesprächs — wenn angesichts der Einseitigkeit diese Bezeichnung zulässig ist — die Pneumatologie war.
- ⁶ Über den „kirchlichen“ Charakter des LWB vgl. Th. Nikolaou, Der Lutherische Weltbund als Partner des Theologischen Dialogs mit der Orthodoxen Kirche, in: Almanach der rumänisch-orthodoxen Kapelle „Michael Stourdza“ ...für das Jahr 1980, hrsg. von St. Alexe, Baden-Baden 1980, 166-175; bes. 171f. Ders., Vorbereitung und Probleme des offiziellen Theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund (Sonderdruck aus „Apostolos Barnabas“), Nikosia 1980, 9f (griech.). Wertvoll für die ekklesiologische Frage hinsichtlich des orthodox-lutherischen Dialogs scheint mit die Studie von W. Schneemelcher, „Est autem ecclesia congregatio sanctorum...“. Ekklesiologische Aspekte des lutherisch-orthodoxen Dialogs, in: Kirche im Spannungsfeld der Politik, Festschrift für Bischof D. Hermann Kunst, hrsg. von P. Collmer u.a., Göttingen

1977, 235-248; siehe bes. 247-248. Über die Ekklesiologie allgemein aus orthodoxer Sicht vgl. das Werk von J. Karmiris, *Dogmatik. Teil V. Orthodoxe Ekklesiologie*, Athen 1973 (griech.).

- ⁷ Vgl. Brief des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios an den Metropoliten von Deutschland Irineos vom 14. Mai 1976, Prot. Nr. 329. Zwar wurde „im Verlauf des Gesprächs das Wort ‚Dialog‘ ...niemals ausdrücklich definiert“, K. Chr. Felmy, *Die orthodox-lutherischen Gespräche in Europa. Ein Überblick*, in: ÖR 29 (1980) 508, aber die panorthodoxen Beschlüsse von 1968 waren auch den Vertretern der EKD bekannt (vgl. I, 53, Anm. 1). Für die nähere Geschichte der Kontakte zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD vgl. A. Basdekis, *Die Theologischen Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Orthodoxie*, in: ÖR 27 (1978) 223ff und bes. 239ff.
- ⁸ Lediglich beim dritten und fünften Gespräch wurde ein Kommuniqué herausgegeben. Während letzteres im betreffenden Heft veröffentlicht wurde (V, 31), ist das Kommuniqué vom dritten Gespräch im entsprechenden Heft unerklärlicherweise nicht einmal erwähnt worden; vgl. Auszüge des Textes in: *Episkepsis*, Nr. 86, 16.10.1973, 9. Th. Nikolaou, *Der Mensch nach der Lehre der orthodoxen und der lutherischen Kirche*, in: Gregorios Palamas, 57, 1974, 134 (griech.).
- ⁹ In: *Informationen aus der Orthodoxen Kirche*, Sondernummer II, 1980, 8.
- ¹⁰ J. Kalogirou, *Marienlehre und -verehrung in der orthodoxen Kirche auf dem Hintergrund der Christologie*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 68, 1978, 28; vgl. auch die Meinung von D. Dimitrijević, zitiert auf S. 26: „Sie (sc. Maria) ist also die Mittlerin, weil sie den wahren Mittler geboren hat. Doch ist sie aber keine Mittlerin im eigentlichen Sinne des Wortes“; siehe auch den gemeinsamen Text der orthodox-alkatholischen theologischen Kommission über „die Gottesmutter“, ebd., 43: Die Kirche „unterscheidet aber die Fürbitte der Gottesmutter von der gänzlich einmaligen Mittlerchaft Jesu Christi: ‚Denn einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus‘ (1Tim 2,5) ...Zwar wird in den Hymnen der Kirche die Gottesmutter auch ‚Vermittlerin‘ (mesitria) genannt, doch wird sie so keineswegs und niemals im Sinne von Mittlerin (Commediatrix) oder Miterlöserin (Corredemptrix), sondern nur im Sinn von Fürbitterin bezeichnet“.