

Leuenberger Texte Heft 8
Leuenberg Documents Vol. 8

Konsultation
zwischen der
Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und
der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG)
zur Frage der Ekklesiologie

Bericht über die Konsultation
Referate und Schlusskommunique

Consultation
between the
Conference of European Churches (CEC) and
the Leuenberg Church Fellowship (LCF)
on Ecclesiology

Report on the Consultation
Papers and Final Communiqué

Orthodox Academy Crete
28.11. – 1.12.2002

Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main

Inhalt/Contents

Vorwort der Herausgeber	5
Preface by the Editors	7
Schlusskommunique	9
Final Communiqué	13

Referate/Papers

Die theologischen Dialoge der Orthodoxen Kirchen mit den Kirchen der Reformation. Ein Überblick <i>Viorel Ionita</i>	17
--	----

The Theological Dialogues between the Orthodox Churches and the Churches of the Reformation. An Overview <i>Viorel Ionita</i>	29
---	----

Die Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (Leuenberger Kirchengemeinschaft): Grund, Aufgaben und Ziele <i>Wilhelm Hüffmeier</i>	40
---	----

Fellowship of Protestant Churches in Europe (Leuenberg Church Fellowship): Foundation, Tasks, and Objectives <i>Wilhelm Hüffmeier</i>	48
--	----

Die Studie „Die Kirche Jesu Christi“ aus evangelischer Sicht <i>Michael Beintker</i>	56
--	----

The Study “The Church of Jesus Christ” from the Protestant Point of View <i>Michael Beintker</i>	73
--	----

Ekklesiologie in der Leuenberger Kirchengemeinschaft
Bemerkungen aus orthodoxer Sicht
Grigorios Larentzakis 89

Ecclesiology in the Leuenberg Church Fellowship
Remarks from an Orthodox Point of View
Grigorios Larentzakis 117

Anhang/Appendices

Bericht über die Konsultation 141
Report on the Consultation 149

Teilnehmerliste 157
List of participants 158

Vorwort der Herausgeber

Der vorliegende Band dokumentiert die Vorträge und das Kommuniké einer Konsultation zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen und der Leuenberger Kirchengemeinschaft, die vom 28. November bis 1. Dezember 2002 in der Orthodoxen Akademie Chania auf Kreta stattgefunden hat. Die Herausgeber der Dokumentation haben zudem einen Bericht über den Verlauf der Konsultation beigefügt, in welcher gottesdienstliche Andachten und theologische Gespräche sich wirkungsvoll ergänzten.

Die Idee zu einer solchen Konsultation zwischen den Vertreterinnen und Vertretern aus evangelischen und orthodoxen sowie altorientalischen Kirchen Europas geht im gleichen Maße auf die Konferenz Europäischer Kirchen und die Leuenberger Kirchengemeinschaft zurück. Als Gegenstand der Gespräche schien die Frage der Ekklesiologie als besonders geeignet. Das lag daran, dass die Leuenberger Kirchengemeinschaft im Jahr 1994 auf ihrer Vollversammlung in Wien einstimmig eine Studie angenommen hatte, die den Titel trug: „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“. Der Untertitel dieses Dokuments zeigt, dass seine Intention weit über die Selbstverständigung der reformatorischen Kirchen über ihr eigenes Kirchenverständnis hinausgeht. Schon die Leuenberger Konkordie hatte betont, dass die an ihr beteiligten Kirchen „aus der Verpflichtung heraus“ handeln, „der ökumenischen Gemeinschaft aller Kirchen zu dienen“. Deshalb muss sich die Konkordie und die sie entfaltende Kirchenstudie den Gesprächen mit anderen christlichen Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen, stellen. Umgekehrt bildete die Studie auch für orthodoxe Theologen einen besonderen Reiz, weil sich hier Vertreter lutherischer, reformierter und unierter Kirchen in Europa auf ein gemeinsames Verständnis der Kirche Jesu Christi geeinigt hatten.

Dank der guten Zusammenarbeit zwischen den Sekretariaten der Konferenz Europäischer Kirchen und der Leuenberger Kirchengemeinschaft konnte der Band in relativ kurzer Zeit

zusammengestellt und dabei auch berücksichtigt werden, dass ihm nur dann eine größere Verbreitung beschert sein würde, wenn die Referate, das Kommuniké und der Bericht in deutscher und englischer Sprache veröffentlicht würden. Dies ist gelungen. Die Herausgeber danken den Referenten, die ihre Beiträge in kurzer Zeit für den Druck fertig gestellt haben, sowie allen denen, die sich um die Übersetzung der Texte verdient gemacht haben: Frau Hera Moon im Leuenberg-Sekretariat und der Mitarbeiterschaft im KEK-Sprachendienst.

Der ökumenische Dialog über die kirchliche Einheit braucht einen langen Atem. Deshalb begrüßen es die Herausgeber, dass ihre Auftraggeber, das Präsidium der Konferenz Europäischer Kirchen und der Exekutivausschuss der Leuenberger Kirchengemeinschaft, beschlossen haben, den Dialog fortzusetzen. Wir hoffen, dass im Frühsommer 2004 eine zweite Runde dieses Dialoges zwischen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und der Konferenz Europäischer Kirchen stattfinden kann. Ein markanter Ort dafür ist schon bestimmt, denn die Fortsetzung dieses Dialoges soll an dem für die Reformation in Deutschland so wichtigen Ort, Wittenberg, stattfinden.

Habent sua fata libelli – Bücher haben ihr Geschick, sagt ein altes Sprichwort. Wir wünschen dem Büchlein das Geschick, dass es dem gegenseitigen Verstehen zweier großer Kirchenfamilien dienen und deren Annäherung fördern möge.

Präs. Dr.Dr.h.c. Wilhelm Hüffmeier Prof. Dr. Viorel Ionita
Berlin/Genf, August 2003

Editors' Foreword

The present book documents the papers and communiqué of a consultation between the Conference of European Churches (CEC) and the Leuenberg Church Fellowship (LCF) held at the Orthodox Academy Chania in Crete from 28 November to 1 December 2002. The editors also wrote a report (see the appendix) on the process of the consultation in which prayer services and theological talks effectively complemented each other.

The idea of convening such a consultation between the representatives of Protestant, Orthodox and Old Oriental churches in Europe came in equal measure from the Conference of European Churches and the Leuenberg Church Fellowship. The question of ecclesiology seemed to be particularly suitable as the subject of talks due to the fact that the Leuenberg Church Fellowship unanimously adopted a study document entitled "The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity." The document's subtitle demonstrates that its intention goes far beyond the self understanding of the Reformation churches on their own understanding of the church. The Leuenberg Agreement itself emphasises that the churches involved should do so "as part of their responsibility to promote the ecumenical fellowship of all Christian churches." For this reason, the Agreement and the ensuing study document on the church are targeted on the dialogue with other Christian churches, especially the Roman Catholic Church and the Orthodox churches. Conversely, the document is of special interest for Orthodox theologians, too, for being a consensus paper representing a common understanding of the Lutheran, Reformed and United churches in Europe on the Church of Jesus Christ.

Thanks to efficient coordination between the CEC and LCF secretariats, the papers of the consultation, communiqué and report could be compiled in a relatively short time and made available in German and English with a view to bringing the publication to a broader readership. The editors would like to thank all the contributors for their cooperation in providing

their papers for the publication and the translators, Ms Hera Moon of the Leuenberg Secretariat and the CEC language service department.

The ecumenical dialogue on church unity is a lengthy process. Well aware of this, the editors welcome the decision of their commissioning bodies, the CEC presidium and the LCF Executive Committee, to pursue the dialogue. We hope to be able to hold a second round of this LCF–CEC dialogue in early summer 2004. A prominent venue has already been decided; this dialogue will be continued in Wittenberg, so important a place for the Reformation in Germany.

Habent sua fata libelli – as an old proverb goes, books have their own destinies. May this booklet serve to enhance mutual understanding of the two big church families involved and promote their rapprochement!

President Dr. Wilhelm Hüffmeier
Berlin/Geneva, August 2003

Prof. Viorel Ionita

**Konferenz Europäischer Kirchen –
Leuenberger Kirchengemeinschaft**
Konsultation zur Frage der Ekklesiologie
28. November – 1. Dezember 2002

Kommuniqué

Vom 28. November bis 1. Dezember 2002 fand in der Orthodoxen Akademie von Kreta eine Konsultation zur Frage der Ekklesiologie statt. Sie wurde von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Genf und vom Sekretariat der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) in Berlin gemeinsam organisiert. An dem Treffen nahmen Bischöfe, Theologinnen und Theologen aus Orthodoxen wie altorientalischen Kirchen und aus den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft teil. Weiter waren Gäste aus der Porvoor Kirchengemeinschaft anwesend. Alle diese Kirchen gehören zur KEK.

Gegenstand des Gesprächs war die Studie „Die Kirche Jesu Christi“ (Leuenberger Texte 1, Frankfurt/Main 1995), die auf der vierten Vollversammlung der LKG in Wien 1994 verabschiedet wurde und die den in der Leuenberger Konkordie (LK) von 1973 formulierten fundamentalen Konsens der reformatorischen Kirchen ekklesiologisch entfaltet. Die Studie lädt bereits durch ihren Untertitel „Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über kirchliche Einheit“ zum ökumenischen Gespräch ein. Dieser Text ist stark vom *inner-protestantischen Gespräch* und den *Dialogen mit der römisch-katholischen Kirche* bestimmt. Schon deswegen war es notwendig, einen Dialog über die in ihm angesprochenen Zusammenhänge mit Theologinnen und Theologen der europäischen *Orthodoxen Kirchen* durchzuführen. Eine besondere Bedeutung dieser Konsultation zur Frage der Ekklesiologie lag aber auch darin, dass diese Frage in den Dialogen zwischen den Kirchen der Reformation und der Orthodoxen Kirche bisher nicht ausreichend behandelt wurde. Außerdem sollte die Konsultation einen wichtigen Beitrag zur Verständigung der Kirchen im zusammenwachsenden Europa leisten.

Zunächst wurden vier *Referate* gehalten: Der Sekretär der LKG, Dr. Dr. h.c. Wilhelm Hüffmeier, führte in Geschichte, theologischen Grund und organisatorische Gestalt der LKG ein. Über den gegenwärtigen Stand der verschiedenen Dialoge der Orthodoxen Kirchen mit den Kirchen der Reformation berichtete der Studiensekretär der KEK, Prof. Dr. Viorel Ionita. Die Studie „Die Kirche Jesu Christi“ wurde aus evangelischer Sicht von Prof. Dr. Michael Beintker erläutert und aus orthodoxer Sicht von Prof. Dr. Grigorios Larentzakis kommentiert.

An die Referate schloss sich eine ausführliche *Diskussion* an. In ihrem Verlauf wurde zunächst deutlich, dass eine wichtige Voraussetzung für das gemeinsame Gespräch neben der jeweiligen theologischen Lehrbildung die Einstellung der Partner (griechisch: *phronima*) ist, nicht hauptsächlich die eigene Position zu verteidigen, sondern das Gemeinsame suchen und vom Partner lernen zu wollen.

Bei der Analyse der Studie „Die Kirche Jesu Christi“ wurden bestimmte Aussagen des Textes als Ausdruck von *gemeinsamen Positionen* hervorgehoben, andere aus orthodoxer Sicht als *erklärungsbedürftig* und wieder andere als noch *kontrovers* eingeschätzt.

Als Ausdruck von *gemeinsamen Positionen* wurde unter anderem hervorgehoben, dass nach der Studie die Kirche im Wort des *dreieinigen* Gottes gründet (I 1.1). Somit wird der dreieinige Gott als Fundament der Kirche und Quelle ihres Wirkens anerkannt, womit jede menschliche Herkunft einer nur sozial bestimmten und soziologisch zu fassenden Kirche zurückgewiesen ist. „Der *Geist Gottes* vereinzelt nicht, sondern *vereint*“ (I 1.3). Dabei ist die pneumatologische Dimension des lebendigen Zeugnisses des Evangeliums und der Verwirklichung der Gemeinschaft von zentraler Bedeutung. Die Studie betont die *Apostolizität* der Kirche, indem sie formuliert: „Die reformatorische Wahrnehmung der apostolischen Sukzession ist die *stete Rückkehr zum apostolischen Zeugnis*. Sie verpflichtet die Kirche zur authentischen und missionarischen Bezeugung des Evangeliums von Jesus Christus in Treue zur apostolischen Botschaft“ (I 2.3). Dies drückt zugleich auch die Kontinuität des apostolischen Glaubens von den Anfängen bis

auf den heutigen Tag aus, die auch zur Bemühung um die Wiederherstellung der Einheit befähigt und verpflichtet. Außerdem wurde gemeinsam hervorgehoben, dass die Überwindung von Lehrverurteilungen eine unabdingbare Voraussetzung für die Einheit der Kirche ist.

Als *erklärungsbedürftig* aus orthodoxer Sicht wurde unter anderem diskutiert: Was die Rede von einem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums und der Sakramente bedeutet; was die Kriterien reiner Predigt und einsetzungsgemäßer Feier der Sakramente (vgl. Augsburger Bekenntnis Art. 7) sind; ob die Rechtfertigungsbotschaft als Ausdruck und Kriterium für das gemeinsame Verständnis des Evangeliums genügt und in welchem Sinne zwischen einer „gegläubten“ und einer „sichtbaren Kirche“ unterschieden werden darf.

Kontrovers blieben unter anderem folgende Punkte: Ob die Kirche als „Sünderin“ bezeichnet werden darf; ob von Kirchen mit vorerst bleibenden Unterschieden in Bekenntnis und Lehre „versöhnte Verschiedenheit“ behauptet werden kann und zwischen ihnen eucharistische Gemeinschaft aufgenommen werden darf.

Damit bedarf die Frage, inwieweit das Einheitsverständnis der Leuenberger Konkordie trotz vieler gemeinsam hervorgehobener positiver Züge ein Modell für die Einheit zwischen den Kirchen der Reformation und der Orthodoxen Kirche darstellen kann, ausführlicher weiterer Erörterung.

Zukünftig sollte besonders berücksichtigt werden, wie das gemeinsame Zeugnis und der gemeinsame Dienst der Kirchen im zusammenwachsenden Europa gestärkt werden können. Dem Problem der unterschiedlichen theologischen Sprachtraditionen und Denksysteme sollte im Blick auf die Ekklesiologie besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Weitere Fragen könnten sein, inwieweit die in der Leuenberger Konkordie und der Studie „Die Kirche Jesu Christi“ vorgenommene Unterscheidung zwischen dem *Grund* und der *Gestalt* der Kirche Jesu Christi in der orthodoxen Ekklesiologie eine Entsprechung findet. Zugleich sollte überlegt werden, ob gemeinsam beschrieben werden kann, wie wahre Kirche identifiziert wird, wenn die historische Erfahrung zeigt, dass

kirchliche Institutionen für sich genommen keine Garantie für wahre Lehre darstellen können.

Gemeinsame Wortgottesdienste sowie Andachten waren ein wichtiger Bestandteil der Konsultation, die in einer sehr konstruktiven wie gastfreundlichen Atmosphäre stattfand. Gemeinsam wurde auch der Tag des heiligen Apostels Andreas gefeiert. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer empfehlen der Konferenz Europäischer Kirchen und der Leuenberger Kirchengemeinschaft die Fortsetzung des Dialoges. Eine Dokumentation der Konsultation wird veröffentlicht.

Chania, Orthodoxe Akademie von Kreta
1. Dezember 2002

Conference of European Churches –
Leuenberg Church Fellowship

Consultation on Ecclesiology

28 November – 1 December 2002

Communiqué

A consultation on ecclesiology was held from 28 November to 1 December 2002 at the Orthodox Academy in Crete, sponsored by the Conference of European Churches (CEC), Geneva, and the Berlin secretariat of the Leuenberg Church Fellowship (LCF). The participants were bishops and theologians from Orthodox and Old Oriental churches, as well as the Lutheran, Reformed and United Churches of the Leuenberg Church Fellowship. Guests from the Porvoo Church Fellowship were also present. All these are CEC member churches.

The subject of discussion was the study “The Church of Jesus Christ” (Leuenberger Documents 1, Frankfurt/Main 1995), which was adopted at the fourth LCF Assembly in Vienna, 1994, and develops from an ecclesiological perspective the fundamental consensus of the churches of the Reformation formulated in the Leuenberg Agreement of 1973. The subtitle of the study, “The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity”, invites ecumenical discussion. The text is strongly influenced by the *conversations among Protestant churches* and *dialogues with the Roman Catholic Church*. It was therefore necessary that a dialogue on the contexts which it addresses be held also with theologians of the European *Orthodox churches*. This consultation on ecclesiology was especially significant also because these issues had never received sufficient attention in previous dialogues between the Orthodox Church and the churches of the Reformation. The consultation was also intended to make an important contribution to understanding among the churches as Europe becomes more closely knit.

First, four *papers* were presented. Dr. Dr. h.c. Wilhelm Hüffmeier, LCF Secretary, gave an introduction to the history, theological basis and organisational form of the LCF. A report on the present state of the various dialogues between the Orthodox churches and the churches of the Reformation was given by Prof. Dr. Viorel Ionita, CEC Study Secretary. On the study “The Church of Jesus Christ”, Prof. Dr. Michael Beintker commented on the study from the Protestant point of view and Prof. Dr. Grigorios Larentzakis gave a commentary from the Orthodox point of view.

The presentations were followed by a detailed *discussion*, in the course of which it became clear first of all that an important prerequisite for the common conversation, besides the theological doctrinal concepts of each confession, is the readiness of the partners (Gr. *phronima*) not mainly to defend their own positions, but rather to look for that which is held in common and be willing to learn from the other partners.

In the analysis of the study “The Church of Jesus Christ”, certain statements in the text were held up as expressing *common positions*; others were designated by the Orthodox side as *requiring clarification*, and still others were considered to be *controversial*.

One expression of a *common position*, among others, was that, according to the study, the church is founded on the Word of the *triune* God (I 1.1). Thus God the Three in One is recognised as the foundation of the church and the source of its effective power; and every doctrine which sees the church as being of human origin, to be understood merely as a socially determined or sociological entity, is rejected. “The *Spirit of God* does not isolate, but unites” (I 1.3). The pneumatological dimension of the gospel’s living witness and of the realisation of the community is of central importance. The study emphasises the *apostolic* character of the church, which it formulates as follows: “According to the understanding of the Reformation, the manner of practising the apostolic succession is the *continuous return to the apostolic witness*. This obligates the church to the authentic and missionary witness of the gospel of Jesus Christ in faithfulness to the apostolic message...” (I 2.3). This is also an expression of the continuity of

the apostolic faith from the beginning to the present day, which also makes it possible, and indeed a duty, to work towards the restoration of unity. The participants together also stressed that overcoming doctrinal condemnations is an indispensable prerequisite for church unity.

Some of the discussion points which *need clarification*, from the Orthodox viewpoint, were the following: what it means to speak of a common understanding of the gospel and of the sacraments; what are the criteria for pure preaching and for administration of the sacraments according to their institution in the gospel (cf. Article VII of the Augsburg Confession); whether the message of justification is sufficient as expression of and criterion for the common understanding of the gospel, and in what sense one can distinguish between the church as “object of faith” and “visible community”.

Among the points which remained *controversial* were the following: Whether the church may be characterised as “sinful”; whether churches among which there are still confessional and doctrinal differences may be said to be in “reconciled diversity”, and whether eucharistic fellowship is permissible among them.

Also needing further and more thorough discussion is the question, to what extent the understanding of unity in the Leuenberg Agreement, despite many positive features which were emphasised in common, can represent a model for unity between the churches of the Reformation and the Orthodox Church.

Future consideration should be given in particular to ways in which the common witness and common service of the churches can be strengthened as Europe becomes more closely knit. Special attention should be given to the problem of different traditional theological languages and systems of thought in studying ecclesiology. Further questions for study might be, to what extent the distinction which the Leuenberg Agreement and the study “The Church of Jesus Christ” make between the *foundation* and the *shape* of the Church of Jesus Christ corresponds to concepts in Orthodox ecclesiology; also, whether a common description is possible of the marks of the

true church, when historical experience shows that church institutions in themselves do not represent a guarantee for true doctrine.

Shared worship, in services of the Word and in prayer services, was an important part of the consultation, which took place in a very constructive and hospitable atmosphere. There was also a common celebration of the feast day of St. Andrew the Apostle. The participants recommend that the Conference of European Churches and the Leuenberg Church Fellowship arrange for this dialogue to be continued. The consultation documents are being published.

Orthodox Academy, Chania, Crete
1st December 2002

Translated from German by the CEC Language Service

Die theologischen Dialoge der Orthodoxen Kirchen mit den Kirchen der Reformation – Ein Überblick –

Viorel Ionita, KEK

1.1. Der theologische Dialog hat sich während der letzten Jahrzehnte als ein wichtiges Instrument für die Annäherung zwischen den noch getrennten Kirchen erwiesen. Damit zwei oder mehrere Kirchen sich annähern und zur eucharistischen Gemeinschaft miteinander kommen, müssen die betreffenden Kirchen die zwischen ihnen noch bestehenden kirchentrennenden Fragen besprechen und sich als wahre Kirchen Jesu Christi gegenseitig anerkennen.

Die theologischen Vereinbarungen, die zu einer eucharistischen Kirchengemeinschaft geführt haben, haben gleichzeitig die Bedeutung des theologischen Dialoges für die heutige Ökumene zum Ausdruck gebracht. Diesbezüglich seien hier die folgenden theologischen Vereinbarungen als Beispiel erwähnt:

1. die Leuenberger Konkordie vom 16. März 1973, zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen;
2. die Meißener Erklärung vom 18. März 1988, zwischen der Kirche von England und der Evangelischen Kirche in Deutschland und
3. die Porvoo Erklärung vom 13. Oktober 1992, zwischen den anglikanischen Kirchen von Großbritannien und Irland auf einer Seite und den nordischen und baltischen evangelischen lutherischen Kirchen auf der anderen Seite.

Diese Vereinbarungen sind die Ergebnisse langfristiger und engagierter theologischer Dialoge zwischen den betreffenden Kirchen.

Wie alle anderen christlichen Kirchen der Welt haben sich auch die orthodoxen Kirchen in den Dialog mit verschiedenen nicht-orthodoxen Kirchen engagiert. Aus orthodoxer Sicht ist die ekklesiologische Frage von zentraler Bedeutung und daher ein wichtiges Thema für den theologischen Dialog. Nur die Klärung der Frage hinsichtlich des Kirchenverständnisses und der Kircheneinheit kann die heutige Ökumene einen Schritt vorwärts bringen.

1.2. Die Orthodoxe Kirche versteht sich als Mitbegründerin der heutigen ökumenischen Bewegung. Das ökumenische Engagement ist für die orthodoxen Kirchen nicht einfach eine Herausforderung der Zeit als viel mehr die Pflicht zur Erfüllung des Gebotes Jesu Christi, der gebetet hat „dass alle eins sein werden“ (Joh. XVII, 21). Es ist wohl bekannt, dass der ökumenische Patriarch Joachim der III. nach seiner Einsetzung als Patriarch von Konstantinopel im Jahre 1902 an alle orthodoxen Kirchen geschrieben und die Frage gestellt hat, ob die Zeit nicht gekommen sei, den Weg zur Einheit aller Kirchen zu bereiten.¹ Einige Jahre später, und zwar im Jahre 1920, wurde die berühmte Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats an alle Kirchen Christi der Welt veröffentlicht, die zur Annäherung eingeladen wurden.²

Metropolit Damaskinos Papandreou schieb hinsichtlich des orthodoxen Engagements für den theologischen Dialog mit anderen Kirchen, dass dies eine pastorale Notwendigkeit für die orthodoxen Kirchen war, damit ihre Gläubigen über die anderen Kirchen ausführlich informiert werden. Der ökumenische Dialog soll für den ehemaligen Metropoliten der Schweiz in voller Verantwortung geführt werden, damit keine voreiligen Entscheidungen getroffen werden, die gegen die kanonischen (kirchenrechtlichen) Kriterien der Orthodoxen Kirche gerade für den Dialog mit den anderen Kirchen stehen könnten.³

Nachdem die orthodoxen Kirchen an den ökumenischen Begegnungen von „Leben und Werk“ wie vor allem von „Glauben und Kirchenverfassung“ zwischen den beiden Weltkriegen beteiligt waren, sind einige der orthodoxen Kirchen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) schon im Jahre 1948, gleich bei der Begründung dieses weltweiten ökumenischen Gremiums, geworden. Der ÖRK hat die Dialoge zwischen den verschiedenen Kirchen, sei es auf bilateralen oder

-
1. *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902–1975*, edited by Constantine G. Patelos, WCC Publications, Geneva, 1978, S. 30.
 2. *Ibidem*, S. 40.
 3. Damaskinos Papandreou, *Orthodoxie und Ökumene*, herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1986, S. 203.

multilateralen Ebenen, entscheidend befürwortet und zum großen Teil mitgetragen.

Für die theologischen Dialoge der orthodoxen Kirchen mit den anderen Kirchen der Welt waren schließlich von erstrangiger Bedeutung die Beschlüsse der pan-orthodoxen Konferenzen, die nach eingehender Vorbereitung geleitet vom Ökumenischen Patriarchat im Jahre 1961 zustande kamen. Das ursprüngliche Ziel dieser Konferenzen war eigentlich, eine orthodoxe Synode vorzubereiten, die wegweisende neue Entscheidungen für das Leben der orthodoxen Kirchen treffen sollte.

1.3. Die erste pan-orthodoxe Konferenz fand vom 24. September bis 1. Oktober 1961 auf der Insel Rhodos statt. Mit Ausnahme der orthodoxen Kirchen von Finnland und Georgien wurden alle orthodoxen autokefalen (selbstständigen) Kirchen dabei vertreten. Der Entwurf für die Tagesordnung dieser Konferenz wurde von der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats genehmigt und enthielt acht Teile. Im fünften Teil ging es um die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zu den übrigen christlichen Kirchen. Der Punkt 5-D sollte die Beziehungen zwischen der Orthodoxie und dem Protestantismus behandeln. Dabei ging es um eine Empfehlung, dass die Beziehungen zwischen den orthodoxen Kirchen und den Kirchen der Reformation nicht zuletzt durch theologische Gespräche vertieft werden sollten.⁴

Auf der ersten pan-orthodoxen Konferenz wurde die anglikanische Kirche zu den protestantischen Kirchen gezählt. Aufgrund der ökumenischen Beziehungen zwischen den orthodoxen Kirchen und der Kirche der Altkatholiken bereits am Ende des XIX. Jahrhunderts wurde dagegen diese Kirche in eine andere Kategorie eingestuft. Auf der Vorbereitungskonferenz vom Belgrad 1966 wurde die Basis für den Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und der anglikanischen Kirchengemeinschaft wie auch zwischen den orthodoxen Kirchen und den alt-katholischen Kirchen (der Utrechter Union) gelegt.

4. Siehe *Irenikon*, XXXIV, 1961, Nr. 4, S. 401.

Die vierte pan-orthodoxe Konferenz (5.–15. Juni 1968 in Chambésy, Schweiz) hat beschlossen, dass eine interorthodoxe theologische Kommission für den Dialog mit dem Lutherischen Weltbund (LWB) gegründet werden soll. Der offizielle Besuch einer Delegation des Reformierten Weltbundes (RWB) im Juli 1979 beim Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel markierte den Ausgangspunkt für den offiziellen theologischen Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und dem RWB. Damit waren die Voraussetzungen für den Dialog zwischen der Orthodoxie und den Kirchen der Reformation gegeben, der „an die vielfältigen Kontakte und Gespräche zwischen Orthodoxie und Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert anknüpfte“⁵.

2.1. Aufgrund der pan-orthodoxen Entscheidungen wurde die Initiative durch das Ökumenische Patriarchat für die folgenden theologischen Dialoge ergriffen:

1. Orthodox-Anglikanisch (seit 1973);
2. Orthodox-Alt-katholisch (zwischen 1975–1987);
3. Orthodox-Römisch-Katholisch (seit 1980);
4. Orthodox-Lutherisch, bzw. mit dem LWB (seit 1981);
5. Orthodox-Alt-Orientalisch (zwischen 1985–1993);
6. Orthodox-Reformiert, bzw. mit dem RWB (seit 1988).

Die vierte panorthodoxe Konferenz hat unter anderem beschlossen, dass der theologische Dialog vor allem mit den lutherischen Kirchen in einer ersten Etappe von den autokephalen orthodoxen Kirchen durch bilaterale Gespräche mit verschiedenen evangelischen Kirchen vorbereitet werden soll. Diese Entscheidung wurde von der ersten pan-orthodoxen vorkonziliaren Konferenz (1976) bekräftigt.⁶ Dadurch wurde die pan-orthodoxe Basis für die bilateralen theologischen Dialoge zwischen verschiedenen Orthodoxen Kirchen und Evangelischen Kirchen gelegt. Hier sind die folgenden theologischen bilateralen Dialoge zu erwähnen:

5. Athanasios Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2001, S. 124.

6. Siehe *Irenikon*, L, 1977, Nr. 1, p. 99-100.

1. Evangelische Kirchen in Deutschland (EKD) – Moskauer Patriarchat. (seit 1959); bekannt als Arnoldsheiner Gespräche nach dem Ort der ersten Begegnung; die bedeutendsten Themen waren in diesem Dialog: 1) Das Heil; 2) Wort und Sakrament; 3) Die eucharistische Gemeinschaft der Kirche und 4) Dienst und Zeugnis in der Kirche.⁷

2. EKD–Ökumenisches Patriarchat (seit 1969); bekannt auch als Konstantinopler Dialog; in diesem Dialog wurden verschiedene Aspekte des Themas der Ekklesiologie behandelt, wie z. B. 1. Eucharistie, Kirche und Priesteramt, oder 2. Der Heilige Geist im Leben der Kirche.⁸

3. EKD–Bulgarische Orthodoxe Kirche (seit 1992; dieser Dialog hatte 1978 als bilateraler Dialog zwischen der Bulgarischen Orthodoxen Kirche und dem Bund evangelischer Kirchen in der DDR angefangen); in diesem Dialog, bekannt als Herrnhuter Gespräche, wurden etwa die Themen behandelt: 1) Verkündigung; 2) Die Quelle des Glaubens; 3) Taufe und Eucharistie; und 4) Das ordinierte Amt.⁹

4. EKD–Rumänische Orthodoxe Kirche (seit 1979); bekannt als Goslar Gespräche, die Themen, die diskutiert in diesem Dialog diskutiert wurden: 1) Schrift und Tradition; 2) Verschiedene Aspekte der Sakramente; 3) Rechtfertigung, Theosis und Synergiea. Auch in diesem Dialog wurde das Thema der Ekklesiologie behandelt. Auf der 10. Begegnung des Dialogs zwischen diesen beiden Kirchen (Klausenburg, Rumänien, 14.–20. November 2002) wurde das Thema „*Das Wesen und die Einheit der Kirche Christi – die Verschiedenheit der Kirchen in der Geschichte*“ behandelt. In dem Schlusskommuniqué dieser Begegnung wurde die Beziehung zwischen den betreffenden Kirchen folgendermaßen beschrieben: „Obwohl unsere Kirchen sich in diesem Dialog noch auf dem Wege zu einer vollen gegenseitigen Anerkennung und damit zur Aufnahme eucharistischer Gemeinschaft befinden, wollen sie doch dem

7. Siehe Risto Saarinen, *Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, S. 94-127.

8. *Ibidem*, S. 133–139.

9. *Ibidem*, S. 160–165.

jeweiligen Partner nicht grundsätzlich das Kirchesein abstreiten. So kann die Rumänische Orthodoxe Kirche durchaus in den evangelischen Kirchen eine Weise der Kirchlichkeit erkennen. Auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens an Jesus Christus, wie er in der Heiligen Schrift und unserem gemeinsamen Symbol von Nizäa-Konstantinopel seinen autoritativen Ausdruck gefunden hat, und vor allem aufgrund der einen Taufe kann die Rumänische Orthodoxe Kirche auch von einem gewissen Grad der Gemeinschaft mit den noch von ihr getrennten evangelischen Kirchen sprechen. Und umgekehrt sehen auch die evangelischen Kirchen trotz der teilweise ganz anderen Ausdrucksformen des kirchlichen Lebens in den orthodoxen Kirchen wesentliche Elemente der evangeliumsgemäßen Kirchlichkeit auch in der Orthodoxen Kirche verwirklicht.“¹⁰

5. Die Russische Orthodoxe Kirche und die Evangelische Lutherische Kirche von Finnland (seit 1970); in diesem Dialog, bekannt als Sinnappi Gespräche, wurden die folgenden Themen behandelt: 1) Eucharistie; 2) Soteriologie; 3) Frieden und Sozialethik.¹¹

Neben diesen theologischen Gesprächen zwischen verschiedenen orthodoxen Kirchen auf der einen Seite und Kirchen der Reformation auf der anderen Seite soll noch darauf hingewiesen werden, dass orthodox-evangelische Gespräche auch auf nationaler Ebene geführt worden sind, wie z. B.:

- der Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Lutherischen Kirche von Finnland;
- Evangelisch–Reformiert–Orthodox in Rumänien;
- Orthodox–Protestantisch in Frankreich;
- Orthodox–Protestantisch in der Schweiz.

Es sei noch erwähnt, dass theologische Gespräche zwischen Orthodoxen und Lutheranern auch in Amerika und in Australien stattgefunden haben.¹² Die bedeutendsten bilateralen

10. Siehe auch Constantin Pătuleanu, *Die Begegnung der rumänischen Orthodoxie mit dem Protestantismus*, Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2000.

11. Siehe Risto Saarinen, *op. cit.*, S. 20–83.

12. Über alle diese Dialoge siehe das bereits erwähnte Buch von Risto Saarinen.

theologischen Dialoge mit den Orthodoxen Kirchen in Europa wurden von der EKD geführt, und alle Texte dieser Dialoge wurden entweder als Beihefte der „Ökumenischen Rundschau“ in Frankfurt am Main oder als Studienhefte vom Außenamt der EKD bei der Missionshandlung Hermannsburg veröffentlicht.

Das Thema „Ekklesiologie“ wurde in verschiedenen bilateralen theologischen Gesprächen zwischen den orthodoxen Kirchen und den Kirchen der Reformation behandelt, dennoch kam es dabei noch nicht zu einer offenen Gegenüberstellung der entsprechenden ekklesiologischen Sichtweisen. Eindeutig ging man in diesen Dialogen an das Thema Ekklesiologie sehr vorsichtig daran, was an und für sich gute Gründe gehabt haben mag. Dennoch konnte eine tiefere Annäherung zwischen den betreffenden Kirchen an den zentralen Fragen der Ekklesiologie vorbei nicht erreicht werden.

2.2. Der theologische Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und dem LWB begann im Jahre 1981, in Espoo, Finnland. Das Thema der ersten Begegnung war „Mysterium der Kirche“. Man wollte also direkt mit dem Thema Ekklesiologie anfangen. Dennoch fehlte dabei eine klare Methodologie, so dass die Gespräche sowohl in Espoo als auch bei der zweiten Begegnung (Limassol, Zypern, 1983) zu keinem konkreten Ergebnis führten.¹³ Die erste gemeinsame Erklärung wurde in diesem Dialog erst auf der dritten Tagung in Allentown, USA, 1985, zum Thema „Die göttliche Offenbarung“ angenommen. Es folgten die Erklärungen von der vierten Begegnung (Kreta, 1987), zum Thema: „Schrift und Tradition“; und von der fünften Begegnung (Bad-Segeberg, Deutschland, 1989), zum Thema: „Kanon und Inspiration der Heiligen Schrift“.¹⁴

Nach einigen Schwierigkeiten am Anfang kam der Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und dem LWB in eine

13. Siehe die bibliographischen Angaben in „*Orthodoxie im Dialog*“, herausgegeben und bearbeitet von Thomas Bremer, Johannes Oeldemann und Dagmar Stoltmann, Paulinus Verlag, Reihe „Sophia“, Band 32; Trier 1999, S. 225.

14. Siehe *Lutheran-Orthodox Dialogue. Agreed Statements 1985-1989*, Geneva, 1992.

zweite Phase, als „klassische“ Themen für die Begegnung der zwei theologischen Traditionen diskutiert wurden, wie z.B.: „Die göttliche Offenbarung“ oder „Schrift und Tradition“. Über die Ergebnisse zu diesen Themen stellte die dritte vorkonziliare pan-orthodoxe Konferenz (1986, Chambésy, Schweiz) fest, „dass dieser Dialog unter günstigen Vorzeichen angelaufen ist, und sie hofft, dass sowohl das akademische als auch das kirchliche Element gleichermaßen betont und ausgearbeitet wird“¹⁵.

Für eine dritte Phase in diesem Dialog hatte die Begegnung von Moskau (1990) das Thema „Die Autorität der Kirche und in der Kirche“ vorgeschlagen. Dies sollte als ein Rahmenthema betrachtet und durch verschiedene Unterthemen behandelt werden. Die siebte Tagung des orthodox-lutherischen Dialogs (Sandbjerg, Dänemark, 1993) behandelte das Thema: „Die ökumenischen Konzile und die Autorität der Kirche und in der Kirche“ und die achte Tagung (Limassol, Zypern, 1995) das Thema: „Das Heilsverständnis in der Perspektive der ökumenischen Konzilien“.

In der dritten Phase des orthodox-lutherischen Dialogs wurde das Thema der Ekklesiologie nur indirekt behandelt, bzw. von der Frage der Autorität und in soteriologischer Perspektive her betrachtet. Dennoch wurden dadurch eine ganze Reihe von Übereinstimmungen erreicht, die als Basis für die weitere Entwicklung dieses Dialogs eine große Bedeutung gerade im Hinblick auf die Diskussion des Themas der Ekklesiologie haben können.

Eine vierte Phase des theologischen Dialogs zwischen den orthodoxen Kirchen und dem LWB begann schließlich mit der achten Tagung in Sigtuna (Schweden, 1998), als die gemeinsame lutherisch-orthodoxe Kommission das Thema „Das Mysterium der Kirche“ für ihre weitere Arbeit wählte. Im Rahmen ihrer neunten Tagung (Damaskus, Syrien, 2000) nahm die Kommission eine gemeinsame Erklärung unter dem Titel „Das Mysterium der Kirche: Wort und Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche“ an. Auf der letzten Begeg-

15. Grigorios Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Styria Verlag, Graz 2000, S. 201.

nung in diesem Dialog (Oslo, Norwegen, 2002) wurde das Thema „Die Sakramente (Mysteria) als Heilmittel“ als ein weiterer Aspekt des Rahmenthemas über „Das Mysterium der Kirche“ behandelt. Die in Oslo angenommene Schlussklärung baut auf dem bis dahin festgestellten Konsens auf, und zwar nicht nur im Blick auf das Thema „Wort und Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche“, sondern auch im Blick auf den Konsens, der bereits früher im Dialog festgestellt wurde, insbesondere in der Erklärung „Heil, Gnade, Rechtfertigung und Synergie“ aus dem Jahr 1998.

Die in diesem Dialog benutzte Methodologie kann man anhand des folgenden Zitates aus der gemeinsamen Schlussklärung von Oslo feststellen: „Orthodoxe und Lutheraner stimmen bei einer vorläufigen Erörterung der Sakramente in der Betonung der Initiations sakramente der alten Kirche, d.h. Taufe, Salbung (Chrismation) und Eucharistie, überein. Wir stimmen auch darin überein, dass die Taufe mit Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geschieht. Sie bewirkt die Vergebung der Sünden und ist Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi, durch die, wer da glaubt, in den Leib Christi als Glied der Kirche aufgenommen wird. Für die Orthodoxen wird diese Aufnahme durch die Salbung (Chrismation) vollendet, in der jeder Getaufte die Gaben des Heiligen Geistes empfängt. Nach lutherischem Verständnis geschieht die Salbung mit dem Heiligen Geist im Taufritus selbst und findet ihren Ausdruck in der Handauflegung nach der Taufe mit Wasser“. Neben den gemeinsamen Aussagen werden die spezifischen Akzente der einen oder andern Tradition nacheinander dargestellt, auch wenn die betreffenden Akzente sich nicht grundsätzlich ausschließen.

Der orthodox-lutherische Dialog auf der Weltebene behandelt seit einigen Jahren verschiedene Aspekte der Ekklesiologie, dennoch ist auch in diesem Fall noch nicht zu einer offenen Gegenüberstellung der verschiedenen ekklesiologischen Ansätze gekommen. Wenn dies einmal der Fall sein wird, werden sehr wahrscheinlich die betreffenden Partner feststellen können, dass sie auch in der Ekklesiologie eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten wie auch Verschiedenheiten zu melden haben.

Wir wollen nun diesen Überblick über die theologischen Dialoge zwischen den orthodoxen Kirchen und den Kirchen der Reformation mit einigen Informationen über den Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und dem RWB schließen. Dieser Dialog ist einer der jüngsten ökumenischen Dialoge auf Weltebene. Gespräche zwischen Orthodoxen und Reformierten gab es zwar schon seit den siebziger Jahren, doch waren daran zunächst nur Vertreter einiger orthodoxer und reformierter Kirchen beteiligt, wobei der Schwerpunkt auf Kirchen aus den Ländern des damaligen Ostblocks lag.¹⁶

Der offizielle theologische Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und dem RWB begann 1988 in Leuenberg (Schweiz). Die dabei behandelten Themen sind von zentraler theologischer Bedeutung: Kirche; Tradition; Glaubensbekenntnis; Trinität; Filioque; Proselytismus; Christologie; Einheit der Kirche u.s.w.¹⁷ Die Ekklesiologie ist hier ein wichtiges Thema, dennoch scheint es, dass hier keine „angewandte“ Ekklesiologie getrieben, sondern eher eine Diskussion über die Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zwischen den beiden ekklesiologischen Traditionen geführt wurde. Man kann sich davon nur indirekt ein Bild machen, wie weit die orthodoxe Ekklesiologie und das reformierte Kirchenverständnis sich gegenseitig ergänzen bzw. ausschließen.

Die Diskussionen um die Sonderkommission für die Beteiligung der Orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen hat noch einmal gezeigt, wie wichtig die ekklesiologische Frage für die weitere Entwicklung der einen ökumenischen Bewegung ist. Aus orthodoxer Sicht kann man die bilateralen theologischen Gespräche zwischen den Kirchen von ihrer Zusammenarbeit innerhalb der nationalen und internationalen ökumenischen Organisationen nicht trennen. Die theologischen Dialoge können einen wichtigen Beitrag für die

16. *Orthodoxie im Dialog, op. cit.*, S. 297.

17. Siehe *Growth in Agreement II, Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, edited by Jeffrey Gross, FSC, Harding Meyer and William G. Rusch, WCC Publications, Geneva, 2000, S. 275-290; und André Birmelé, *Le dialogue des Eglises Réformées avec les Eglises Orthodoxes*, Straßburg, 1995, Teil XI.

weitere Entwicklung der Zusammenarbeit innerhalb der ökumenischen Organisationen leisten.

3. Schlussbemerkungen

Die orthodoxen Kirchen führen seit mehreren Jahren, sei es bilateral von Kirche zu Kirche, sei es gemeinsam, theologische Dialoge mit verschiedenen Kirchen der Reformation wie auch mit den konfessionellen Weltbünden. Durch diese Dialoge wurden verschiedene Themen besprochen. Dabei werden beachtliche theologische Übereinstimmungen erreicht, auch wenn viele Fragen noch offen geblieben sind oder sogar Divergenzen festgestellt wurden.

Die Frage der Ekklesiologie wurde in vielen dieser Dialoge behandelt, vor allem in Verbindung mit anderen theologischen Themen wie Sakramente, Amt u.s.w., die von der Ekklesiologie nicht getrennt werden können. Eine offene Gegenüberstellung der jeweiligen Ekklesiologien kam in diesen Dialogen kaum zu Stande, so dass die betreffenden Partner immer noch nicht genau wissen, wie weit sie gemeinsam gehen können.

Die Tatsache, dass die ekklesiologische Frage in vielen bilateralen theologischen Dialogen noch nicht in ihren Einzelheiten und Konsequenzen diskutiert wurde, mag praktische Gründe gehabt haben. Wir haben gesehen, dass der offizielle theologische Dialog zwischen den Orthodoxen und dem LWB zwar mit dem Thema Ekklesiologie anfangen wollte, doch bald feststellen musste, dass dies nicht ohne weiteres möglich war. Um die Ekklesiologie gründlich diskutieren zu können, muss man zu erst eine ganze Reihe von biblischen, patristischen, hermeneutischen und historischen Fragen geklärt haben. Daher wurden in den orthodox-lutherischen Dialogen zu erst Fragen wie: Schrift und Tradition; Inspiration und Kanon der Heiligen Schrift; die ökumenischen Konzilien u.s.w. besprochen. Auf dieser Basis konnte man zu zentraleren Themen kommen wie z. B. zur Frage der Ekklesiologie. Auf der anderen Seite sollten diese Dialoge nicht zu lange hingezogen werden. Wenn die Voraussetzungen da sind, sollten sie sich mit den kirchentrennenden Fragen beschäftigen, um zu konkreten Ergebnissen zu kommen.

Eine letzte Bemerkung hinsichtlich der verschiedenen theologischen Dialoge gilt der Frage der Rezeption ihrer Ergebnisse. Bei verschiedenen Gelegenheiten wurde bemerkt, dass viele Kirchen die Ergebnisse der Dialoge, in denen sie engagiert waren, nicht publiziert haben, was die erste Voraussetzung für die Rezeption der Dialoge auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens ist. Die erreichten Ergebnisse dieser Dialoge mögen an sich selbst eine wertvolle theologische Relevanz haben, doch solange sie nicht im ganzen Leben der betreffenden Kirchen integriert sind, können sie keine ökumenische Wirkung haben.

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) kam zu Stande als ein Ergebnis langjähriger und tiefgreifender theologischer Gespräche. Diese Kirchen- und Eucharistie-Gemeinschaft befindet sich noch auf dem Weg, sie soll sich noch weiter entwickeln. Die Studie der LKG über die Kirche bedeutet einen wichtigen Meilenstein auf dem Weg hin zu einer weiteren Entwicklung dieser Gemeinschaft.

Die Tatsache, dass die LKG mit orthodoxen Theologen einen Dialog über die Frage der Ekklesiologie aufgrund der LKG Studie „Die Kirche Jesu Christi“ durch die KEK führt, stellt in vieler Hinsicht eine ganz neue Erfahrung dar. Die Ergebnisse und die Erfahrung der theologischen Dialoge der orthodoxen Kirchen mit den Kirchen der Reformation sollen in diesem Kontext einen wichtigen Ausgangspunkt darstellen.

Durch den Austausch auf dieser Konsultation sollte die LKG ihre ekklesiologische Basis mit neuen Partnern, die außerhalb der reformatorischen Tradition stehen, testen; die orthodoxen Theologen auf ihrer Seite sollen sich mit einer durch Ergebnisse des theologischen Dialogs entstandenen Kirchengemeinschaft vertraut machen. Dadurch könnten sich für beide Seiten neue ökumenische Perspektiven eröffnen.

**The Theological Dialogues
between the Orthodox Churches and the
Churches of the Reformation
– An Overview –**

Viorel Ionita, CEC

1.1. Theological dialogue has proved its importance, in recent decades, in bringing together the churches which are still separated. In order that two or more churches may come closer together and may arrive at the point of sharing the Eucharist, these churches must discuss the issues which still continue to divide them and must recognise one another as true churches of Jesus Christ.

The theological agreements which have led to the sharing of eucharistic fellowship among churches are also expressions of the significance of theological dialogue for the ecumenical movement today. The following theological agreements may serve as examples:

1. the Leuenberg Agreement of 16 March 1973 between the Lutheran and Reformed churches;
2. the Meissen Common Statement of 18 March 1988 between the Church of England and the Evangelical Church in Germany;
3. the Porvoo Common Statement of 13 October 1992 between the Anglican churches of Great Britain and Ireland on one hand and the Nordic and Baltic Evangelical Lutheran churches on the other.

These agreements are the results of long-term and committed theological dialogues between the churches involved.

Like all the other Christian churches in the world, the Orthodox churches as well have engaged in dialogue with various non-Orthodox churches. From the Orthodox viewpoint, the question of the nature of the church is of central significance and thus an important topic for theological dialogue. Only clarification of the understanding of the church and of church unity can enable the ecumenical fellowship of today to move forward.

1.2. The Orthodox Church sees itself as one of the founders of today's ecumenical movement. For the Orthodox, ecumenical commitment is not simply a challenge of our time, but is much more a duty in fulfilment of the command of Jesus Christ, who prayed "that they may all be one" (Jn 17.21). It is well known that the Ecumenical Patriarch Joachim III, after being installed as Patriarch of Constantinople in 1902, wrote to all Orthodox churches, raising the question as to whether the time had not come to prepare the way for the unity of all churches.¹ Some years later, in 1920, the Ecumenical Patriarch's famous encyclical to all churches of Christ in the world was published, inviting them to come closer together.²

Metropolitan Damaskinos Papandreou wrote, with regard to the Orthodox commitment to theological dialogue with other churches, that this was a pastoral necessity for the Orthodox churches, so that their members would be thoroughly informed about the other churches. The former Metropolitan of Switzerland urged that ecumenical dialogue be conducted very responsibly, so that no hasty judgments are made which might contradict the canonical (ecclesiastical law) criteria of the Orthodox Church in respect of dialogue with other churches.³

Of utmost importance for the theological dialogues of the Orthodox churches with the other world-wide churches were the decisions of the Pan-Orthodox Conferences, which began in 1961, after thorough preparation, under the leadership of the Ecumenical Patriarchate. The original purpose of these conferences was actually to prepare for an Orthodox Synod, which would take path-finding new decisions for the life of the Orthodox churches.

1.3 The first Pan-Orthodox Conference was held 24 September – 1 October 1961 on the island of Rhodes, Greece.

1. *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Documents and Statements 1902-1975*, ed. Constantine G. Patelos, WCC, Geneva 1978, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 40.

3. Damaskinos Papandreou, *Orthodoxie und Ökumene*, ed Wilhelm Schneemelcher, W. Kohlhammer Press, Stuttgart 1986, p. 203.

All the autocephalous (independent) Orthodox churches were represented there except the Orthodox Churches of Finland and Georgia. The draft agenda for the conference, approved by the Holy Synod of the Ecumenical Patriarchate, was in eight parts. Part Five dealt with the relations between the Orthodox churches and the other Christian churches. Part 5-D was especially about relations between Orthodoxy and Protestantism. It recommended that stronger relationships between the Orthodox churches and the churches of the Reformation be sought, not least through theological conversations.⁴

At the first Pan-Orthodox Conference the Anglican Church was counted as one of the Protestant churches. However, due to the ecumenical relations between the Orthodox churches and the Old Catholic Church since the end of the 19th century, the Anglicans were regarded as belonging to a different category. At the 1966 preparatory conference in Belgrade, Yugoslavia, the foundation was laid for a dialogue between the Orthodox churches and the Anglican Communion, as well as between the Orthodox churches and the Old Catholic churches of the Union of Utrecht.

The fourth Pan-Orthodox Conference, held 5-15 June 1968 in Chambésy, Switzerland, decided to found an Inter-Orthodox Commission on dialogue with the Lutheran World Federation (LWF). The official visit of a delegation from the World Alliance of Reformed Churches (WARC) to the Ecumenical Patriarchate in Constantinople in July 1979 marked the start of the official theological dialogue between the Orthodox churches and WARC. Thus the conditions for dialogue between the Orthodox churches and the churches of the Reformation were given, “continuing the many contacts and conversations between Orthodoxy and Protestantism since the 16th century.”⁵

4. See *Irenikon*, XXXIV, 1961, Nr. 4, p. 401

5. Athanasios Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen (The Orthodox Church. A handbook for non-Orthodox and Orthodox Christians and churches)*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck Press, 2001, p. 24.

2.1 Based on these Pan-Orthodox decisions, initiatives were taken by the Ecumenical Patriarchate to enter into the following theological dialogues:

1. Orthodox–Anglican (since 1973)
2. Orthodox–Old Catholic (from 1975 to 1987)
3. Orthodox–Roman Catholic (since 1980)
4. Orthodox–Lutheran, with the LWF (since 1981)
5. Orthodox–Old Oriental Orthodox (from 1985 to 1993)
6. Orthodox–Reformed, with WARC (since 1988)

The fourth Pan-Orthodox Conference had decided among other things that the theological dialogue with the Lutheran churches in particular should be prepared, in a first phase, by the autocephalous Orthodox churches in bilateral conversations with various Protestant churches. This decision was reaffirmed by the first Pan-Orthodox Pre-Conciliar Conference in 1976.⁶ This laid down the pan-Orthodox basis for the bilateral theological dialogues between the various Orthodox churches and Protestant churches. The following bilateral theological dialogues are to be mentioned here:

1. Evangelical Church in Germany (EKD) and the Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church, since 1959, known as the Arnoldshain Conferences after the place where the first meeting was held. The most important topics in this dialogue have been: 1) salvation; 2) Word and sacrament; 3) eucharistic fellowship and 4) service and witness in the church.⁷

2. EKD and Ecumenical Patriarchate, since 1969, known also as the Constantinople Dialogue. Various aspects of ecclesiology have been discussed, such as 1) Eucharist, church and ministry or 2) The Holy Spirit in the life of the church.⁸

3. EKD and Bulgarian Orthodox Church, since 1992. This dialogue began in 1978 as a bilateral dialogue between the Bulgarian Orthodox Church and the Federation of Protestant Churches in the German Democratic Republic. Known as the

6. See *Irenikon*, L, 1977, Nr. 1, pp. 99-100.

7. See Risto Saarinen, *Faith and Holiness. Lutheran Orthodox Dialogues 1959-1994*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp. 94-127.

8. *Ibid.*, pp. 133-139.

Herrnhuter Conferences, this dialogue dealt with such topics as 1. proclamation of the Gospel; 2. the source of faith; 3. baptism and Eucharist; and 4. the ordained ministry.⁹

4. EKD and Romanian Orthodox Church, since 1979, known as the Goslar Conferences. Topics discussed have been: 1) Scripture and tradition; 2) different aspects of the sacraments; 3) justification, *theosis* and *synergia*. The issue of ecclesiology was also discussed. At the 10th meeting between the two churches in Cluj, Romania, 14–20 November 2002, the theme was “The Nature and the Unity of the Church of Christ – the Historical Difference between the Churches”. The final press statement of this meeting described the relation between the two churches as follows: “Although our churches are still on the way, in this dialogue, towards full mutual recognition and therefore towards acceptance of eucharistic fellowship, neither wishes to deny that the other is, in principle, a church. So the Romanian Orthodox church can clearly recognise in the Protestant churches a way of being church. On the basis of our common faith in Jesus Christ, as authoritatively expressed in the Holy Scriptures and our common Nicene-Constantinopolitan Creed, and especially on the basis of baptism, the Romanian Orthodox Church can also speak of a certain degree of fellowship with the Protestant churches from which it is still divided. And, for their part, the Protestant churches, despite the sometimes very different forms of expression of church life in the Orthodox churches, can see in these churches the realisation of essential elements of being church in accordance with the Gospel.”¹⁰

5. The Russian Orthodox Church and the Evangelical Lutheran Church of Finland, since 1970. This dialogue, known as the Sinnappi Conferences, has treated the following themes: 1) Eucharist; 2) salvation; 3) peace and social ethics.¹¹

Besides these theological conversations between various Orthodox churches on one hand and churches of the Reformation

9. *Ibid.*, pp. 160-165.

10. See also Constantin Pătuleanu, *Die Begegnung der rumänischen Orthodoxie mit dem Protestantismus (The Encounter of Romanian Orthodoxy with Protestantism)*, Dr. Kovac Press, Hamburg 2000.

11. See Saarinen, *op.cit.*, pp. 20-83.

on the other, it should be noted that there have also been national-level Orthodox-Protestant conversations, such as:

- the dialogue between the Orthodox Church and Evangelical Lutheran Church in Finland;
- Lutheran, Reformed and Orthodox in Romania;
- Orthodox-Protestant in France;
- Orthodox-Protestant in Switzerland.

It should also be mentioned that theological conversations have taken place between Orthodox and Lutherans in the United States and in Australia.¹² The most important bilateral theological dialogues with the Orthodox churches in Europe have been conducted with the EKD, and the texts produced by all these dialogues are available either as supplements to the ecumenical journal *Ökumenische Rundschau*, published in Frankfurt am Main, or as study booklets published by the Office for Foreign Relations of the EKD at the missions bookstore in Hermannsburg, Germany.

The issue of “ecclesiology” has been dealt with in various bilateral theological conversations between the Orthodox churches and the churches of the Reformation, but there has not yet been an open confrontation between the ecclesiological viewpoints of the two sides. It is clear that in these dialogues the theme of the nature of the church is being approached very cautiously, and this may be for good reasons. However, a deeper convergence between these churches will not be possible through bypassing the ecclesiological issue.

2.2 The theological dialogue between the Orthodox churches and the LWF began in 1981 in Espoo, Finland. The theme of the first meeting was “The Mystery of the Church”; thus the ecclesiological question was to be tackled right from the beginning. However, there was no clear methodology, so that the conversation in Espoo, as well as the next one in Limassol, Cyprus in 1983, did not lead to any concrete result.¹³ The first joint declaration in this dialogue was adopted at its third

12. For all these dialogues, see the above-mentioned work by Risto Saarinen.

13. See the bibliography in *Orthodoxie im Dialog*, ed. Thomas Bremer, Johannes Oeldemann and Dagmar Stoltmann, Paulinus Press, ‘Sophia’ series, Vol. 32, Trier 1999, p. 225.

meeting in Allentown, PA, USA in 1985, on the theme of “Divine Revelation”. It was followed by statements from the fourth meeting in Crete in 1987, on “Scripture and Tradition”, and from the fifth meeting in Bad-Segeberg, Germany in 1989, on “The Canon and the Inspiration of the Holy Scriptures”.¹⁴

After some initial difficulties, the dialogue between the Orthodox churches and the LWF moved into a second phase, in which “classic” themes for the encounter between two theological traditions were discussed, such as “Divine Revelation” or “Scripture and Tradition”. On the conclusions arrived at with regard to these topics, the third Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference in 1986, in Chambésy, Switzerland, noted that “this dialogue has begun with favourable prospects, and (this body) hopes that both the academic and the ecclesiological elements will be equally emphasised and developed.”¹⁵

For a third phase in this dialogue, the meeting in Moscow in 1990 proposed the theme “Authority in and of the Church”. This was to be regarded as an overall theme and to be dealt with through various sub-themes. The sixth meeting of the Orthodox-Lutheran dialogue, in 1993 in Sandbjerg, Denmark, discussed “The Ecumenical Councils and Authority in and of the Church”, and the seventh, in 1995 in Limassol, Cyprus, “Authority in and of the Church: Understanding of Salvation in the Light of the Ecumenical Councils.”

In the third phase of the Orthodox-Lutheran dialogue the topic of the nature of the church was dealt with only indirectly, through the issue of authority and from the perspective of salvation. However, this made it possible to reach a series of agreements, which can be very significant as the basis for the further development of dialogue, precisely with regard to the discussion of ecclesiology.

14. See *Lutheran-Orthodox Dialogue. Agreed Statements, 1985–1989*, Geneva, 1992.

15. Grigorios Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube (The Orthodox Church: its life and faith)*. Graz: Styria Press, Graz 2000, p. 201.

Finally, a fourth phase of the theological dialogue between the Orthodox churches and the LWF began with the eighth meeting in Sigtuna, Sweden in 1998, when the joint Lutheran-Orthodox Commission chose the theme “The Mystery of the Church” for its further work. At its ninth meeting in Damascus, Syria in 2000, the Commission adopted a joint statement entitled “The Mystery of the Church: Word and Sacraments (*mysteria*) in the Life of the Church”. At the last meeting in this dialogue, in 2002 in Oslo, Norway, the topic “The Sacraments (*mysteria*) as Means of Salvation” was discussed, as a further aspect of the overall theme “The Mystery of the Church”. The final statement adopted in Oslo builds on the consensus established to that point, not only with regard to the theme “Word and Sacraments (*mysteria*) in the Life of the Church”, but with regard also to the consensus established earlier in the dialogue, especially in the statement on “Authority in and of the Church in the Light of the Ecumenical Councils “Salvation, Grace, Justification and Synergy” from the year 1998.

The methodology employed in this dialogue can be understood from the following quotation from the final joint statement adopted in Oslo: “Orthodox and Lutherans, discussing the sacraments on a preliminary basis, agree to give emphasis to the sacraments of initiation of the ancient church, that is, baptism, chrismation, and the eucharist. We also agree that baptism takes place with water, in the name of the Father, and the Son, and the Holy Spirit. It brings the forgiveness of sins, and is a participation in the death and resurrection of Christ which incorporates the believer into the body of Christ as a member of the church. For the Orthodox this incorporation is completed through chrismation, in which the baptized receive the gifts of the Holy Spirit. For Lutherans, anointing with the Holy Spirit takes place within the rite of baptism itself, and finds its expression in the laying on of hands after water baptism.” In the publication, each of the joint declarations is followed by the specific accents given to it by each of the two traditions, even when these accents do not exclude one another in principle.

The Orthodox-Lutheran dialogue at the world-wide level has been dealing with various aspects of ecclesiology for a number of years, but still has not yet arrived at an open confrontation between the different ecclesiological approaches concerned. If it came to this point, the partners in the dialogue would probably find that even in discussing the nature of the church, they can speak of numerous areas of agreement as well as areas in which they differ.

Let me close this overview of the theological dialogues between the Orthodox churches and the churches of the Reformation with some brief information on the dialogue between the Orthodox churches and WARC. This is one of the newest dialogues at the world-wide level. There have been conversations between Orthodox and Reformed Christians since the 1970s, but at first only representatives of a few Orthodox and Reformed churches were taking part, with an emphasis on churches in the countries of what was then the Eastern bloc.¹⁶

The official theological dialogue between the Orthodox churches and WARC began in 1988 in Leuenberg, Switzerland. The topics which were discussed are of central significance theologically: Church, tradition, confession of faith, the Trinity, the *filioque*, proselytism, Christology, the unity of the Church, and so on.¹⁷ Here also the nature of the church is an important theme, although it appears that ecclesiology is not being “applied” here, but this has always been a discussion between two ecclesiological traditions, on what they have in common and where they differ. Only indirectly can one get an idea of the degree to which Orthodox ecclesiology and the Reformed understanding of the church complement or exclude one another.

16. Bremer, Oeldemann und Stoltmann, *op.cit.*, p. 297.

17. See *Growth in Agreement II, Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, ed. Jeffrey Gros, FSC, Harding Meyer and William G. Rusch, Geneva: WCC, 2000, pp. 275-290. Also André Birmelé, *Le dialogue des Eglises Réformées avec les Eglises Orthodoxes (Dialogue of the Reformed Churches with the Orthodox Churches)*, Strasbourg 1995, Part XI.

The discussions around the Special Commission on the Participation of the Orthodox Churches in the World Council of Churches have shown once again the importance of the ecclesiological issue for the further development of the one ecumenical movement. From the Orthodox viewpoint, the bilateral theological conversations between the churches cannot be separate from their cooperation within the national and international ecumenical organisations. Theological dialogues can make an important contribution to the further development of cooperation within the ecumenical organisations.

3. Concluding remarks

The Orthodox churches have carried on theological dialogues for a number of years, whether bilaterally between particular churches, or as a group with various churches of the Reformation and with world confessional federations. These dialogues have dealt with various themes and thereby arrived at considerable theological agreement. In addition, many issues have been left open, and some divergences have also been noted.

The issue of ecclesiology has been addressed in many of these dialogues, especially in connection with other theological topics such as the sacraments, ministry etc., which cannot be separated from the question of the nature of the church. Open confrontation between differing understandings of the church has scarcely occurred, however, so that the dialogue partners are not yet sure how far they will be able to go together.

The fact that the ecclesiological issue has not yet been discussed in detail, in many bilateral theological dialogues, and that its consequences have not been explored, may well have practical causes. We have seen that the official theological dialogue between the Orthodox and the LWF did begin with the theme of the nature of the church, but soon found that it was not possible to go straight to this question. In order to have a thorough discussion on ecclesiology, a whole series of Biblical, patristical, hermeneutical and historical issues needed to be clarified first. Thus in the Orthodox-Lutheran dialogue, issues like scripture and tradition, the inspiration and the canon of the Holy Scriptures, the ecumenical councils etc.

were first taken up and became the basis on which to approach more central themes such as the nature of the church. On the other hand, these dialogues should not be drawn out for too long a time. When the prerequisites have been met, they should move on to the issues which divide the churches, in order to arrive at concrete results.

A final remark on the various theological dialogues concerns the reception of the conclusions which have been reached. On various occasions it has been observed that many churches have not published the results of dialogues in which they have been engaged, and this is the first requirement for the reception of the dialogues at all levels of church life. The conclusions which have been reached in these dialogues may be valuable in themselves and theologically relevant, but as long as they have not been integrated into the entire lives of the participating churches, they cannot have any ecumenical effect.

The Leuenberg Church Fellowship (LCF) came into being as the result of long years of thorough-going theological discussions. This church fellowship already represents a eucharistic fellowship, but is still on its way to further development. The LCF study on the Church represents an important milestone on the road to this further development.

The fact that the LCF, through CEC, is carrying on a dialogue with Orthodox theologians on the nature of the church, based on its study "The Church of Jesus Christ", represents a completely new experience in many ways. In this context, the results and the experience of the theological dialogues between the Orthodox churches and the churches of the Reformation should provide an important point of departure.

Through the exchange of thoughts at this consultation, the LCF should test its ecclesiological basis with new partners who stand outside the Reformation tradition. The Orthodox theologians, for their part, should familiarise themselves with a church fellowship which has come about as a result of theological dialogue. In this way new ecumenical perspectives can be opened for both sides.

Translated from German by the CEC Language Service

Die Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (Leuenberger Kirchengemeinschaft) – Grund, Aufgaben und Ziele

Wilhelm Hüffmeier, LKG

Meine Aufgabe ist historischer und statistischer Natur. Das bedeutet aber keineswegs theologische Abstinenz. Wer vom Grund, den Aufgaben und den Zielen der Leuenberger Kirchengemeinschaft redet, muss zwar in die Geschichte zurückgehen und kommt ohne Namen und Zahlen nicht aus. Aber die Präsentation dieser Daten ruht auf einem theologischen Fundament und geschieht in theologischer Absicht. Sie dient der Vorstellung eines theologisch begründeten ökumenischen Gemeinschaftsmodells mit weiter Perspektive. Schon das Gründungsdokument der Leuenberger Kirchengemeinschaft, die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, kurz die Leuenberger Konkordie, von 1973, hat die Hoffnung geäußert, dass „die Kirchengemeinschaft der Begegnung und Zusammenarbeit mit Kirchen anderer Konfessionen einen neuen Anstoß geben wird“ (LK 49). Dabei kommt der Begegnung mit orthodoxen Kirchen eine besondere Bedeutung zu. Man kann die Gemeinschaft autokephaler orthodoxer Kirchen in einer gewissen Analogie sehen zu der Gemeinschaft selbständiger Kirchen, die durch die Leuenberger Konkordie konstituiert wird.

Meine Ausführungen haben also drei Teile: 1. Das theologische Fundament der Leuenberger Kirchengemeinschaft; 2. Die Aufgaben und 3. Die Ziele.

1. Das theologische Fundament

1.1. Einheit und Wahrheit der christlichen Kirche

Theologie bedeutet in christlicher Sicht Rede vom dreieinigen Gott aufgrund der Selbstkundgabe Gottes in Christus Jesus, wie er in der Heiligen Schrift bezeugt und von den kirchlichen Bekenntnissen, allen voran den altkirchlichen Bekenntnissen, bekannt wird. Das Schriftzeugnis bietet uns Christus dar als

den, dessen Wort und Gebet die Christen zur Einheit mit ihm und untereinander ruft und befähigt (1. Kor. 12, 12 ff; Joh. 17, 20 f; Eph. 4, 1 ff). Die Einheit, zu der Christus ruft, ist nicht Gemeinschaft um jeden Preis. Sie ist vielmehr Einheit in derjenigen Wahrheit, die Christus selber ist (Johannes 14, 6) und zu der er die Christen befreit (Joh. 8, 30-35). Beide – die Einheit der Christen in Christus und deren Wahrheit – sind in ihm unaufhebbar gegeben und können zugleich in Spannung zueinander treten, wie schon das Neue Testament (Gal. 2, 11-21; der Konflikt zwischen Paulus und Petrus) und dann auch die morgenländische und abendländische Kirchengeschichte bezeugen. Dennoch bleiben Einheit und Wahrheit der Kirche in Christus aufeinander bezogen. Das wissen wir nicht erst durch die ökumenische Bewegung, sondern wiederum durch die Heilige Schrift (Eph. 4, 1-16) selbst und unsere Bekenntnisse (z. B. Heidelberger Katechismus, Frage 54f).

1.2. Einheit der Kirche und Einigung der Kirchen

Es ist evangelische Überzeugung, dass die Einheit der Christen und Kirchen in Christus durch die immer neue Rückkehr zu und Einkehr in die in der Heiligen Schrift manifeste Wahrheit Gottes nicht ohne Frucht bleiben kann und wird (Joh. 15,5). Um die hohe Bedeutung der in Christus schon gegebenen Einheit der Kirche und der Bemühungen der Kirchen, dieser Einheit zu entsprechen, zu unterstreichen, empfiehlt es sich mit dem Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ zwischen Einheit der Kirche und Einigung der Kirchen zu unterscheiden (Kap. III, 1.3). Die Frucht der gemeinsamen Einkehr der Kirchen in das biblische Christuszeugnis ist die Einigung der Christen und Kirchen (vgl. Gal. 2, 7-10).

Die Wahrheit Christi ist nicht die Wahrheit des Gesetzes, sondern des Evangeliums (Röm. 1,16f mit 3,21-26). Das Evangelium ruft Menschen zum Glauben, wobei Glauben primär heißt, in ein Verhältnis zu Gott zu treten. Die Gläubenden feiern die Wahrheit des Evangeliums in den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls und sie bezeugen diese Wahrheit mit Wort und Tat gegenüber der Welt (1. Kor. 11, 23-34; 12,13).

Über die konstitutiven Elemente dieses Wahrheitsgeschehens gab es nicht nur zwischen den Repräsentanten der römisch-katholischen Kirche und den Reformatoren, sondern auch innerhalb der reformatorischen Bewegung im 16. Jahrhundert trotz fundamentaler Übereinstimmungen gegensätzliche Auffassungen. Sie führten zur erneuten Trennung der einen Kirche in Kirchen.

Innerhalb der reformatorischen Konfessionen war man sich jedoch einig in dem gemeinsamen Bekenntnis, dass es „zur wahren Einheit der Kirche genügt ..., übereinzustimmen in Bezug auf die Lehre des Evangeliums und in die Verwaltung der Sakramente“ (Artikel 7 des Augsburgischen Bekenntnisses von 1530). Dieser in der Leuenberger Konkordie Nr. 2 zitierte Artikel ist der Schlüssel für ihr Verständnis als dem Basisdokument der Leuenberger Kirchengemeinschaft.

Diese Grundüberzeugung über die Bedingungen kirchlicher Einheit schließt die Notwendigkeit der Überwindung derjenigen Glaubens- und Lehraussagen ein, die kirchentrennend sind und also der Verwirklichung von wahrer kirchlicher Einheit entgegenstehen (Gal. 2, Apg. 15). Im Verhältnis von Lutheranern und Reformierten betrafen die kirchentrennenden Lehraussagen das Christus-, das Abendmahls- und das Prädestinationsverständnis. Der lutherisch-reformierte Gegensatz hatte sich an den Fragen der Einheit von Gottheit und Menschheit in der Person Jesu Christi, der Realpräsenz der menschlichen Natur Jesu Christi in den Elementen von Brot und Wein sowie an der Frage nach der Relation von Gottes Erwählung und seiner Heilsökonomie entzündet. Hier galt es, kirchentrennende Gegensätze zu überwinden. Das geschieht in der Leuenberger Konkordie.

1.3. Die Leuenberger Konkordie

Entsprechend zu diesen Aussagen über die Ermöglichung von kirchlicher Einheit gliedert sich die Leuenberger Konkordie in eine Präambel und vier Teile. Die Präambel nennt die beteiligten Konfessionen und den theologischen Schlüssel für die Erklärung von Kirchengemeinschaft, eben Artikel 7 des Augsburgischen Bekenntnisses. Die vier folgenden Teile beschreiben I. den Weg zur Gemeinschaft; substantiieren II.

das gemeinsame Verständnis des Evangeliums in Wort und Sakrament als Botschaft von der freien Gnade Gottes oder Rechtfertigungsbotschaft; sie wiederholen III. diese Gemeinsamkeit als Übereinstimmung angesichts der Lehrverurteilungen der Reformationszeit und ziehen IV. aus der Übereinstimmung die Konsequenzen durch die „Erklärung von Kirchengemeinschaft“ und die Darstellung der Schritte zur „Verwirklichung von Kirchengemeinschaft“.

Die Leuenberger Konkordie hat also ein spezifisches Verständnis von kirchlicher Einheit. Sie versteht diese Einheit als Kirchengemeinschaft, was nach ihrer eigenen Aussage bedeutet, dass „Kirchen verschiedenen Bekenntnisstands aufgrund der gemeinsamen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben“ (LK 29). Die Gewährung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft „schließt“ nach LK 33 „die gegenseitige Anerkennung der Ordination und die Ermöglichung der Interzelebration ein“. Damit sind auch die kirchlichen Ämter der beteiligten Kirchen anerkannt (vgl. LK 43).

1.4. Die die Leuenberger Kirchengemeinschaft bildenden und an ihr beteiligten Kirchen

Die Konkordie – und nun komme ich zu den mehr statistischen Angaben – haben seit dem Jahre 1973 103 lutherische, reformierte, unierte und ihnen verwandte vorreformatorische Kirchen in Europa und Südamerika unterzeichnet. Es handelt sich um Minderheits- und Mehrheitskirchen, um Kirchen in der Diaspora und Volkskirchen. Die meisten haben ihre Unterzeichnung unmittelbar nach der Vollendung der Leuenberger Konkordie vollzogen, andere sind nach langem Überlegen und Abwägen dem Beispiel ihrer Schwesterkirchen gefolgt. In den 90er Jahren haben die sieben methodistischen Kirchen in Europa, die fünf Zentralkonferenzen sowie die methodistischen Kirchen in Italien und Portugal, durch eine besondere „Gemeinsame Erklärung zur Kirchengemeinschaft“ ihren Beitritt zur LKG erklärt (1993/1997). Zuletzt wurde die Konkordie von den lutherischen Kirchen in Russland und anderen Staaten, in Norwegen und Dänemark unterzeichnet.

Inzwischen gehört also der weitaus überwiegende Teil der protestantischen Kirchen Europas zur Leuenberger Kirchengemeinschaft. Die lutherischen Kirchen in Finnland und Schweden halten sich von der Unterzeichnung zurück, sind aber an den Lehrgesprächen beteiligt. Für die Zurückhaltung sind unterschiedliche Gründe ausschlaggebend. Ihr Modell von Kirchengemeinschaft scheint eher in der episkopal ausgerichteten „Porvoorer Gemeinsamen Feststellung“ mit den anglikanischen Kirchen in Europa von 1992 ausgedrückt zu finden. Die Leuenberger Kirchen betonen gleichfalls die Notwendigkeit der Leitung und der Episkopé in der Kirche, anerkennen aber zugleich, dass diese in verschiedenen Formen, episkopal wie presbyterial-synodal wahrgenommen werden können. Die norwegische Kirche sowie die lutherischen Kirchen von Estland und Litauen, die zur Porvoorer und zur Leuenberger Kirchengemeinschaft gehören, zeigen, dass es sich dabei nicht um inkompatible Größen handeln muss.

2. Die Aufgaben

2.1. *Gemeinsames Zeugnis, gemeinsamer Dienst*

Die Aufgaben der Leuenberger Kirchengemeinschaft ergeben sich aus der Erklärung der Gemeinschaft und aus den vereinbarten Schritten zu ihrer Verwirklichung. Zunächst gilt: Die Kirchengemeinschaft verwirklicht sich im Leben der Gemeinden und Kirchen. Damit ist zunächst die lokale und regionale, dann aber auch die europäische Ebene angesprochen. Die beteiligten Kirchen werden aufgefordert, am Ort und europaweit ihr Zeugnis und ihren Dienst gemeinsam auszuüben und sich um die Stärkung und Vertiefung der gewonnenen Gemeinschaft zu bemühen. Denn, so argumentiert die Konkordie: „Die Verkündigung der Kirchen gewinnt in der Welt an Glaubwürdigkeit, wenn sie das Evangelium mit Einmütigkeit bezeugen. Das Evangelium befreit und verbindet die Kirchen zum gemeinsamen Dienst. Als Dienst der Liebe gilt es den Menschen mit seinen Nöten und sucht, deren Ursachen zu beheben. Die Bemühung um Gerechtigkeit und Frieden in der Welt verlangt von den Kirchen zunehmend die Übernahme gemeinsamer Verantwortung“ (LK 36).

2.2. Die Leuenberger Lehrgespräche

Die Stärkung und die Vertiefung der gewonnenen Gemeinschaft soll nach der Konkordie in gemeinsamer theologischer Weiterarbeit erfolgen, in den so genannten Leuenberger Lehrgesprächen. Sie haben die Aufgabe, das gemeinsame Verständnis des Evangeliums zu vertiefen, am Zeugnis der Heiligen Schrift zu prüfen und ständig zu aktualisieren (vgl. LK 38).

In LK 39 werden bestimmte Themen für die Leuenberger Lehrgespräche genannt, in denen die in der Kirchengemeinschaft verbundenen Kirchen unterschiedliche Akzente setzen, ohne dass diese Akzente kirchentrennend gewesen wären. Dazu gehören hermeneutische Fragen im Verständnis von Schrift, Bekenntnis und Kirche, Taufpraxis, Amt und Ordination u. a. Für die theologische Arbeit ist es aber auch wichtig, dass „die reformatorischen Kirchen sich mit den Tendenzen theologischer Polarisierung auseinandersetzen, die sich gegenwärtig abzeichnen“ (LK 40).

Hier wird auf die Situation in den 60er und 70er Jahren angespielt, wo zum einen eine Politisierung der Kirche drohte, zum anderen die Gefahr eines antiaufklärerischen Fundamentalismus. Man kann diese Absicht der Leuenberger Lehrgespräche in eine gewisse Analogie setzen zu den immer wieder einmal geäußerten orthodoxen Sorgen über die Tendenz zur Horizontalisierung des Erlösungsbegriffs im Ökumenischen Rat der Kirchen.

Die Lehrgesprächsarbeit der Leuenberger Kirchengemeinschaft wird vornehmlich gesamteuropäisch organisiert. Ihre alle sechs bis sieben Jahre stattfindenden Vollversammlungen bestimmen die Themen für die Lehrgespräche und nehmen deren Ergebnisse entgegen, um sie mit bestimmten Empfehlungen an die beteiligten Kirchen zur Berücksichtigung in ihrer Arbeit weiterzugeben. Eines dieser Ergebnisse ist das Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ von 1994, über das wir hier sprechen. Die Dokumente „Kirche und Israel“ sowie „Kirche-Volk-Staat-Nation“ der letzten Vollversammlung in Belfast 2001 verdienen eine ähnliche Aufmerksamkeit. Sie sind, wie alle übrigen Texte etwa zur Tauf- und Abendmahlspraxis oder zu Amt und Ordination, in der Reihe „Leuenberger Texte“ erschienen.

2.3. Vollversammlungen und Exekutivausschuss

Zwischen den alle sechs bis sieben Jahre stattfindenden Vollversammlungen sind der 13 Personen umfassende Leuenberger Exekutivausschuss und das Sekretariat verantwortlich für die Durchführung der Lehrgespräche. Der Exekutivausschuss hat zugleich die Aufgabe, in „wichtigen Fragen des Zeugnisses und des Dienstes ... gemeinsame reformatorische Positionen in der Öffentlichkeit zur Geltung (zu) bringen“ (Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3.–10. Mai 1994, hg. W. Hüffmeier u. Chr.-R. Müller, 1995, 265). Ein Beispiel ist die Verlautbarung des Exekutivausschusses zu einer möglichen EU-Verfassung vom Juni des Jahres.

Darüber hinaus erhielt der Exekutivausschuss 1994 den Auftrag, „gemeinsame Bemühungen um Zeugnis und Dienst zu unterstützen und anzuregen, ... eine geeignete Informations- und Kommunikationsstrategie zu entwickeln, ... gemeinsame ökumenische Weiterarbeit zu fördern und auszuwerten und die Ergebnisse den Kirchen vorzulegen“ etc. (vgl. a.a.O., ebd.). Im Blick auf die europäischen Institutionen arbeitet der Exekutivausschuss mit der Konferenz Europäischer Kirchen zusammen. Mit dieser Kooperation ist also schon eine gewisse Gemeinschaft mit orthodoxen Kirchen in Europa gegeben.

3. Die Ziele

Was die Zielsetzung der Leuenberger Kirchengemeinschaft angeht, muss zwischen weiteren organisatorischen und ökumenischen Zielen auf der einen und dem unmittelbaren Ziel der Stärkung des gemeinsamen Lebens, Redens und Handelns der Signatar-Kirchen auf der anderen Seite unterschieden werden. Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass die Leuenberger Konkordie keine Konsensusunion zur Bildung einer organischen Union reformatorischer Kirchen begründet oder anstrebt, weder national noch gesamteuropäisch. Die Konkordie selber betont, dass sie sich nicht als neues Bekenntnis versteht (LK 37). Sie hat freilich in LK 44 „die Frage eines organisatorischen Zusammenschlusses einzelner beteiligter Kir-

chen“ nicht für vereinbar mit ihr erklärt, sondern dazu festgestellt, dass eine solche Frage „nur in der Situation entschieden werden (könne), in der diese Kirchen leben“. Sie hat für einen organisatorischen Zusammenschluss zugleich bestimmte Gesichtspunkte formuliert, die beachtet werden müssen, wenn sich „in bestimmten Situationen der Dienst der Kirche um des Sachzusammenhangs von Zeugnis und Ordnung willen rechtliche Zusammenschlüsse nahe legen“ (LK 45).

In Deutschland ist die Leuenberger Konkordie Ausdruck des theologischen Bandes der in der EKD vorhandenen Gemeinschaft bekenntnisverschiedener Landeskirchen. In Tschechien hat sich vor zwei Jahren eine Leuenberger Synode der fünf evangelischen Kirchen konstituiert, die die Konkordie unterschrieben haben. Ähnliches gilt für den „Ständigen Rat“ der vier reformierten und lutherischen Kirchen in Frankreich und für den schwierigen Prozess des Zusammenwachsens der protestantischen Kirchen in Holland.

Schließlich hat die Leuenberger Konkordie zum Ausdruck gebracht, dass die sie unterzeichnenden Kirchen „aus der Verpflichtung“ handeln, „der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen zu dienen“ (LK 46). Die Konkordie äußert die Überzeugung, dass ihr Verständnis von Kirchengemeinschaft ein Impuls sein könne, der sich „auf die ihnen konfessionell verwandten Kirchen in Europa und in anderen Kontinenten auswirken“ werde. Die die Kirchengemeinschaft bildenden Kirchen erklären sich bereit, „mit ihnen zusammen die Möglichkeit von Kirchengemeinschaft zu erwägen“ (LK 47). Darüber hinaus äußert die Konkordie die Hoffnung, „dass die Kirchengemeinschaft der Begegnung und Zusammenarbeit mit Kirchen anderer Konfessionen einen neuen Anstoß geben wird“ und sie „erklären sich bereit, die Lehrgespräche in diesen weiteren Horizont zu stellen“ (LK 49). Genau das tun wir hier.

Community of Protestant Churches in Europe (Leuenberg Church Fellowship): Foundation, Tasks, and Objectives

Wilhelm Hüffmeier, LCF

My task here is of historical and statistical nature. This by no means signifies theological abstinence. Talking about the foundation, tasks and objectives of the Leuenberg Church Fellowship inevitably involves a historical review with facts and names. Yet, presenting these data implicates theological groundwork and intention. It is in this intention that I present a theologically founded model of ecumenical fellowship with a broad perspective. The key document of the Leuenberg Church Fellowship, the Agreement between Reformation Churches in Europe (also called briefly Leuenberg Agreement) of 1973, expresses the hope that “the achievement of church fellowship with each other will provide a fresh stimulus to conference and cooperation with churches of other confessions” (LA 49). In this statement, a special emphasis is placed on the encounter with Orthodox churches. The Communion of Autocephalous Orthodox Churches may be compared to a certain degree to the fellowship of independent churches which came into being through the Leuenberg Agreement.

I would like to expound my points in three parts: 1) theological groundwork of the Leuenberg Church Fellowship; 2) its tasks; and 3) its objectives.

1. Theological Groundwork of the Leuenberg Church Fellowship

1.1. Unity and Truth of the Christian Church

Theology means, in Christian view, talking about the triune God on the basis of God’s self-revelation in Jesus Christ as testified in the Holy Scripture and agreed on in the churches’ creeds, first and foremost those of the Old Church. These scriptural witnesses convey Christ to us as the One whose

word and prayer call and empower the Christians to the unity with him and among themselves (1 Cor. 12:12ff; John 17:20f; Eph. 4:1ff). The unity to which Christ calls us is not a unification for us to reach at all costs. It is rather a unity in the truth which is Christ himself (John 14:6) and to which he sets Christians free (John 8:30-35). Both – the unity of Christians in Christ and in his truth – are irrevocably given in him and can at the same time run into mutual tension as already evidenced in the New Testament (Gal. 2:11-21; Paul v. Peter) and later in the Eastern and Western church histories. Nevertheless the unity and truth of the church continue to relate to each other in Christ. We knew this long before the ecumenical movement from the Holy Scripture itself (Eph. 4:1-16) and our creeds (e.g. Heidelberg Catechism, question 54f).

1.2. Unity of the Church and Unification of Churches

According to the Protestant conviction, the unity of Christians and churches in Christ through ever-renewing return to and reflection on God's truth as manifested in the Holy Scripture cannot and will not remain fruitless (John 15:5). In order to emphasise this profound meaning of the unity of the church already given in Christ and the efforts of the churches to live up to this unity, it is advisable to differentiate the unity of the church and the unification of churches as expounded in the paper "The Church of Jesus Christ" (Chapter III, 1.3). The fruit the churches' retreat to the biblical witness to Christ is the unification of Christians and churches (cf. Gal. 2:7-10).

The truth of Christ is not the truth of the law but of the gospel (Rom. 1:16f + 3:21-26). The gospel calls on humans to faith, which means first and foremost to enter into a relationship with God. Believers celebrate the truth of the gospel in the sacraments of baptism and eucharist, and they witness to this truth with word and deed towards the world (1 Cor. 11:23-34, 12:13).

As regards the constitutive elements of this event of truth, there were controversial views and mutual condemnations not only between the exponents of the Roman Catholic Church and the Reformers, but also within the Reformation movement of the 16th century notwithstanding fundamental con-

vergences. Those disagreements led to renewed divisions of the one church into churches.

However, a common conviction did exist within the Reformation creeds: “to the true unity of the Church it is enough to agree concerning the doctrine of the Gospel and the administration of the Sacraments” (Augsburg Confession of 1530, Article 7). This article quoted in paragraph 2 of the Leuenberg Agreement is the key to its understanding as the core document of the Leuenberg Church Fellowship.

This basic conviction on the conditions of the church unity includes the necessity of overcoming those church-dividing confessional and doctrinal statements, and thus implementing the true unity of the church (Gal. 2; Acts 15). In the relationship between the Lutherans and Reformed, it was christology, eucharist, and the doctrine of predestination that caused divisions. The Lutheran-Reformed polarity was fuelled by the questions of the unity of divinity and humanity in the person of Jesus Christ, the real presence of the human nature of Jesus Christ in the elements of bread and wine, and the relation of God’s election and his plan of salvation. Such church-dividing differences had to be surmounted. And this happens in the Leuenberg Agreement.

1.3 Leuenberg Agreement

Corresponding to these statements regarding the implementation of church unity, the Leuenberg Agreement is divided into a preamble and four parts. The preamble names the confessions involved and the theological key to the declaration of church fellowship, viz. Article 7 of the Augsburg Confession (LA 1 + 2). The four subsequent parts describe the road to fellowship (I: LA 3-5), substantiate the common understanding of the gospel in word and sacrament as a message of God’s free grace or the message of justification (II: LA 6-16), repeat the accord in respect of the doctrinal condemnations of the Reformation era (III: LA 17-28) and draw consequences from the consensus through the declaration of church fellowship (IV: LA 29-34) and the description of the steps towards the realisation of church fellowship (IV: LA 35-49).

This means that the Leuenberg Agreement has a specific understanding of church unity. It understands this unity as a church fellowship in which “on the basis of the consensus they have reached in their understanding of the gospel, churches with different confessional positions accord each other fellowship in word and sacrament and strive for the fullest possible cooperation in witness and service to the world” (LA 29). Granting a table and pulpit fellowship “includes the mutual recognition of ordination and the freedom to provide for intercelebration” (LA 33). This also means the recognition of church ministries among the churches involved (cf. LA 43).

1.4. Churches constituting and participating in the Leuenberg Church Fellowship

The Agreement – let me now deliver you some statistics – has been signed since 1973 by 103 Lutheran, Reformed, United churches in Europe and pre-Reformation churches related to them. They are minority or mainstream churches, diaspora or national churches. Most of them signed immediately after the completion of the Leuenberg Agreement, others followed suit of their partner churches after long deliberation and discernment process. The nineties saw the joining of the seven Methodist churches in Europe – three United Methodist Churches (Germany, Central and Southern Europe, Northern Europe) and the Methodist Churches in Britain, Ireland, Italy and Portugal – in the Leuenberg Church Fellowship on the basis of a special “Joint Declaration to the Church Fellowship” (1993/1997). Our latest signatories are the Evangelical Lutheran Churches in Russia and other states, of Norway, and of Denmark.

Meanwhile, by far the major part of the Protestant churches in Europe belong to the Leuenberg Church Fellowship. The Lutheran Churches of Finland and Sweden, though hesitant to sign, have been participating in theological works from the start. There are various decisive reasons for this reluctance. Their model of church fellowship appears to find expression in the more episcopally oriented “Porvoo Common Statement” with the Anglican churches in Europe of 1992. The Leuenberg churches also emphasise the need of governance and episcopate

in the church, but admit at the same time that they can be conducted in various forms, presbyterial-synodal as well as episcopal. The Church of Norway and the Lutheran Churches of Estonia and Lithuania, which are members of both Porvoo and Leuenberg Fellowships, are examples showing that these two entities are not incompatible.

2. Tasks

2.1. *Common Witness and Service*

The tasks of the Leuenberg Church Fellowship arise from the declaration of fellowship and the concerted steps towards its implementation. It is of prime importance that the church fellowship be implemented in the life of congregations and churches. This addresses first the local and regional levels, then also the European level. The participating churches are called on to practise together their witness and service locally and Europe-wide and to make efforts to strengthen and deepen the fellowship already reached. For the Agreement holds that “the preaching of the churches gains in credibility in the world when they are at one in their witness to the Gospel. The Gospel liberates and binds together the churches to render common service. Being the service of love, it turns to man in his distress and seeks to remove the causes of that distress. The struggle for justice and peace in the world increasingly demands of the churches the acceptance of a common responsibility” (LA 36).

2.2. *Leuenberg Doctrinal Conversations*

The Agreement specifies that the attained fellowship should be strengthened and deepened by the continuing common theological work, so-called Leuenberg doctrinal conversations. Their tasks are deepening the common understanding of the gospel, examining it in the light of the witness to the Holy Scripture, and continually updating it (cf. LA 38).

LA 39 specifies particular themes for the Leuenberg doctrinal discussions; issues which receive different accents within the churches linked in the fellowship, but have no church-dividing

influences despite the different accents. Those issues are among others hermeneutic questions concerning the understanding of the Scripture, confession of faith and church, baptismal practice, and ministry and ordination. It is also important for the theological work to “determine their attitude to trends towards theological polarisation increasingly in evidence today” (LA 40).

What is referred to here is the situation in the sixties and seventies in which the church was risking being politicised on the one hand, and exposed to the danger of anti-enlightenment fundamentalism on the other. This purpose of the Leuenberg doctrinal discussions may be viewed on a certain analogy with the Orthodox concerns about the tendency towards the horizontalisation of the concept of redemption in the World Council of Churches.

The work on the doctrinal discussions of the Leuenberg Church Fellowship is usually organised Europe-wide. Leuenberg General Assemblies taking place every six or seven years determine the subjects of doctrinal discussions and receive their outcomes in order to forward them to the participating churches with specific recommendations for their own work. One of these outcomes is the document “The Church of Jesus Christ” of 1994, the very subject of the present consultation. The documents “Church and Israel” and “Church-People-State-Nation” adopted by our last General Assembly in Belfast 2001 deserve similar attention. They have been published together with other Leuenberg documents – such as the texts on the practice of baptism and eucharist, and on ministry and ordination – in a bilingual series called “Leuenberg Documents”.

2.3. General Assembly and Executive Committee

During the interval between General Assemblies taking place every six to seven years, a 13-member Executive Committee is responsible for conducting the doctrinal discussions in coordination with the Secretariat. The Executive Committee also has the task of “bringing to bear to the general public common Reformation positions regarding important questions of witness and service” (*Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und*

Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texts of the 4th General Assembly of the Leuenberg Church Fellowship in Vienna, 3–10 May 1994, eds. W. Hüffmeier and Chr.-R. Müller, 1995, p. 265). One of the statements released by the Executive Committee pursuant to this task is the statement of June 2002 on a future EU Constitution.

Furthermore, in 1994, the Executive Committee was commissioned to “support and encourage common efforts in witness and service, ... develop an appropriate strategy of information and communication, ... promote and evaluate continuing joint ecumenical endeavours, and submit the results to the churches” etc. (cf. l.c., *ibid*). With reference to the European institutions, the Executive Committee cooperates with the Conference of European Churches. It may be said that through this cooperation a certain fellowship is already given with European orthodox churches.

3. Objectives

Regarding the goals of the Leuenberg Church Fellowship, distinction should be made between other organisational and ecumenical objectives on the one hand and the immediate objectives of strengthening the common life, word and deed of the signatory churches on the other. It has been repeatedly pointed out that the Leuenberg Agreement neither constitutes nor strives for any form of union of Reformation churches based on confessional consensus, be it on national or on pan-European level. The Agreement itself emphasises that it is not to be regarded as a new confession of faith (LA 37). On the other hand it declares in paragraph 44 that “the question of organic union between particular participating churches” is not excluded by it, affirming that such a question “can only be decided in the situation in which these churches live.” At the same time, it formulated particular principles to be kept in mind when an organisational union becomes necessary “in certain situations, because of the intimate connection between witness and order, the church’s service may call for formal legal unification” (LK 45).

In Germany the Leuenberg Agreement is an expression of the theological bond of the existing fellowship of the regional churches of various confessions affiliated in the EKD. In the Czech Republic a Leuenberg Synod of five signatories of the Leuenberg Agreement was constituted two years ago. Similar ongoing processes are the “Permanent Council” of the four French Reformed and Lutheran churches and the challenging process of unification of the Protestant churches in the Netherlands.

In conclusion the Leuenberg Agreement expresses its conviction that the signatories act out of responsibility to serve “the ecumenical fellowship of all Christian churches” (LA 46). The Agreement also expresses its conviction that its understanding of church fellowship may serve as an impetus which will “influence churches in Europe and elsewhere which are related to them confessionally.” The churches constituting the church fellowship declare their willingness to “examine with them the possibilities of wider church fellowship”(LA 47). Further, the Agreement expresses its hope that the church fellowship “will provide a fresh stimulus to conference and cooperation with churches of other confessions” and the churches’ readiness to “set their doctrinal discussions within this wider context” (LA 49). That is precisely what we are doing here because of the fact that the document “The Church of Jesus Christ” is nothing else than the unfolding of the Protestant ecclesiology contained in the Leuenberg Agreement.

Translated from German by Hera Moon

Die Studie „Die Kirche Jesu Christi“ aus evangelischer Sicht

Michael Beintker

0. Vorbemerkung

Worin kann meine Aufgabe bestehen? Die Studie „Die Kirche Jesu Christi“¹ ist ein evangelischer Text. Die evangelische Sicht zu einem evangelischen Text zu entfalten, muss nicht automatisch bedeuten, dass der Referent in jeder Hinsicht mit dem Text und seinen Thesen konform geht. Aber in diesem Fall ist es ein wenig schwierig, den Text in evangelischer Perspektive zu befragen oder zu kommentieren und dabei zugleich kritische Distanz zu ihm zu halten – jedenfalls dann, wenn man selber ein evangelischer Theologe und engagierter Vertreter der Leuenberger Kirchengemeinschaft ist. Für die Kirchen der Reformation stellt die Studie „Die Kirche Jesu Christi“, die im Jahr 1994 auf der Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft mit größter Einmütigkeit angenommen worden ist, einen Meilenstein dar. Nie zuvor haben die Kirchen der Reformation eine ekklesiologische Stellungnahme von solchem Gewicht beraten und verabschiedet: „Die Studie bietet zum ersten Mal eine gemeinsame Selbstbesinnung der reformatorischen Kirchen in Europa über die Kirche und ihren Auftrag“ (17). So widerspiegeln sich in dem Dokument die maßgeblichen Grundentscheidungen der evangelischen Auffassungen zur Kirche. Die reformatorischen Kirchen in Europa haben hier in mustergültiger Klarheit die ekklesiologischen Sichtweisen verdeutlicht, von denen sie sich im ökumenischen Dialog leiten lassen und weiterführende Impulse für den „ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“ – so der Untertitel – erhoffen.

1. Die Darstellung stützt sich auf die übliche zweisprachige Textausgabe: Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Im Auftrag des Exekutiv Ausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. von W. Hüffmeier, Frankfurt/M. 1995 (= Leuenberger Texte 1). Seitenangaben aus dieser Ausgabe werden im Haupttext in Klammern ausgewiesen.

So darf die Präsentation der evangelischen Sicht dieses evangelischen Lehrdokuments zuerst in einer Erläuterung und Kommentierung einiger seiner zentralen Momente, Motive und Aspekte bestehen. Meine Darlegungen möchten zunächst nichts anderes bieten als eine einführende Betrachtung: 1. zu den Erfahrungen, die zur Studie Anlass gaben, 2. zur ekklesiologischen Hauptthese der Unterscheidung von Grund und Gestalt der Kirche, 3. zum konstruktiven Verhältnis von Grund und Gestalt aufgrund dieser Unterscheidung, 4. zu den Folgen, die die ekklesiologische Hauptthese für die Selbstwahrnehmung der Kirche hat, und 5. zum Verständnis von kirchlicher Einheit und Kirchengemeinschaft. Ich werde natürlich auch noch andere Themen ansprechen, aber dies immer so, dass ich sie den genannten fünf Punkten zuordne.

1. Wie es zu der Studie kam – einige Bemerkungen zur Vorgeschichte

Natürlich war die Frage nach der Kirche und ihrem Auftrag bereits von zentraler Bedeutung für den innerevangelischen Verständigungsprozess auf dem Weg zur Leuenberger Konkordie² von 1973. Ja, man muss sogar sagen, dass die bewusste Anknüpfung an das reformatorische Kirchenverständnis die Leuenberger Konkordie überhaupt erst ermöglicht hat. Die entscheidende Aussage der Konkordie hat folgenden Wortlaut: „Die Kirche ist allein auf Jesus Christus gegründet, der sie durch die Zuwendung seines Heils in der Verkündigung und in den Sakramenten sammelt und sendet. Nach reformatorischer Einsicht ist darum zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente notwendig und ausreichend.“³ Die Aussage fußt auf dem berühmten Artikel VII der so genannten Augsburger Konfession (Confessio Augustana) von 1530, in dem die Kirche als die „congregatio sanctorum“ definiert wird, „in qua evangelium pure docetur et

2. **Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie)**. Dreisprachige Ausgabe mit einer Einleitung von F.-O. Scharbau, im Folgenden abgekürzt LK und nach der Paragraphenzählung zitiert.

3. LK 2.

recte administrantur sacramenta“, und ausdrücklich hinzugefügt wird: „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum“.⁴

Demgemäß beschrieben die Autoren der Leuenberger Konkordie ihr gemeinsames Verständnis des Evangeliums, indem sie erstens gemeinsame Aussagen zur Rechtfertigungsbotschaft als der Botschaft von der freien Gnade Gottes machten und zweitens ihre Übereinstimmungen im Verständnis der Verkündigung und der beiden evangelischen Sakramente Taufe und Abendmahl darlegten.⁵ Angesichts der damit aufgewiesenen Übereinstimmung konnten sich lutherische, reformierte und unierte Kirchen, also Kirchen unterschiedlichen Bekenntnisstandes, Kirchengemeinschaft erklären und gewähren. Das hieß im Kern: „Gemeinschaft an Wort und Sakrament“⁶ und damit uneingeschränkte Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft bei gegenseitiger Anerkennung des ordinierten Amtes und Ermöglichung der Interzelebration⁷. Die Leuenberger Konkordie als Konsensdokument von Kirchen unterschiedlicher Konfession will den Kriterien entsprechen, die der ekklesiologischen Leitbestimmung der Kirche und den damit verknüpften hinreichenden („satis est ...“) Bedingungen für ihre wahre Einheit nach der Confessio Augustana genügen.

Neben Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gehören zur Verwirklichung von Kirchengemeinschaft nach der Auffassung der Konkordie vornehmlich gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst der Kirchen in der Welt von heute und theologische Weiterarbeit. Die theologische Weiterarbeit vollzieht sich in „kontinuierlichen Lehrgesprächen“⁸ und dient

4. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 61, Z. 3-9. Die deutsche Fassung lautet in modernisiertem Wortlaut: Die Kirche ist „die Versammlung aller Gläubigen [...], bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.“ (vgl. ebd., Z. 4-12).

5. Vgl. LK 6-16.

6. LK 29.

7. Vgl. LK 33.

8. LK 37.

in erster Linie der Verständigung über die Lehrunterschiede der an der Konkordie beteiligten Kirchen. Innerhalb dieser Lehrgespräche spielte natürlich die Frage nach dem ordinierten Amt, nach seiner Zuordnung zu anderen Ämtern und Diensten, nach seinem Verhältnis zum allgemeinen Priestertum aller Glaubenden und nach seiner Stellung in der Gemeinde eine bedeutsame Rolle. Die diesem Themenkomplex gewidmeten Lehrgespräche dienten der Klärung und der Vertiefung des gegenseitigen Verstehens, nicht der Überwindung von kirchentrennenden Gegensätzen. Denn die Auffassungen über das ordinierte Amt bzw. die Ämter hatten trotz aller diesbezüglichen Divergenzen zwischen Lutheranern und Reformierten niemals kirchentrennend gewirkt, was vor allem darauf zurückzuführen ist, dass beide Seiten das ordinierte Amt dem kirchengründenden Worte Gottes strikt unterordnen und es nicht unmittelbar als Garant für das wahre Sein der Kirche betrachten.

Das Ergebnis des innerevangelischen Klärungsprozesses in der Amtsfrage sind die sogenannten Tampere-Thesen, die auf der Leuenberger Vollversammlung 1987 in Straßburg angenommen wurden und deren erster Teil, nämlich die entscheidenden theologischen Grundaussagen, in „Die Kirche Jesu Christi“ ungekürzt Aufnahme fand (vgl. 31-34). Die Tampere-Thesen zur Amtsfrage waren es freilich auch, die nun maßgeblich zur Zuwendung zur ekklesiologischen Aufgabenstellung beigetragen hatten. Denn das war auf der Vollversammlung 1987, auf der das zur Kirchenstudie führende Ekklesiologieprojekt beschlossen wurde, mehr als deutlich: Die Fragen nach dem geordneten Amt in der Kirche Jesu Christi, nach dem Verhältnis von Ordinierten und Nichtordinierten, nach dem Dienst der Leitung und der autorisierten Verantwortung für die Einheit der Kirche erwiesen sich immer mehr als Fragen von höchster ökumenischer Bedeutung und Tragweite.

So spielte damals das so genannte Lima-Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt“ eine herausragende Rolle, waren gerade die Gespräche begonnen worden, die zur „Meißener Erklärung“ der Kirche von England und der evangelischen Kirchen in Deutschland (1988) führen sollten, war ein Bewusstsein für die Frage erwacht, welche Rückwirkungen die unterschied-

lichen bi- und multilateralen Verhandlungen der konfessionsverschiedenen Kirchen auf die Leuenberger Kirchengemeinschaft haben würden. Eine der Lehrgesprächsgruppen hatte für die Straßburger Vollversammlung eine umfangreiche Stellungnahme erarbeitet, in der das „Verhältnis von Leuenberg zur weltweiten Ökumene“ reflektiert wurde.⁹ Darin hieß es: „Weil im ökumenischen Gespräch Fragen der Ekklesiologie zunehmend Bedeutung gewinnen, erweist es sich als notwendig, dass die reformatorischen Kirchen gemeinsame Aussagen über die Bedeutung der Kirche für die Vermittlung des Heils, über die Gestalt der Kirche und die Bedingungen ihrer Verfassung sowie über ihre Ämter machen können. Dazu bedarf es einer Weiterentwicklung der theologischen Lehre.“¹⁰ Die Stellungnahmen zu den Konvergenzerklärungen von Lima hätten den hohen Rang ekklesiologischer Fragen erwiesen. Es genüge nicht, „auf diese Fragen nur durch Wiederholung traditioneller Aussagen antworten zu wollen“.¹¹ Es erweise sich vielmehr als nötig, dass die reformatorischen Kirchen, für deren Konkordie noch keine Veranlassung zu thematischen Lehraussagen zur Kirche bestanden habe, „eigenständig auf die Weiterentwicklung der Lehre von der Kirche in diesem ökumenischen Gespräch antworten“.¹²

Es waren also neue ökumenische Erfahrungen, die die Leuenberger Kirchengemeinschaft zu einer intensiven Erörterung des ekklesiologischen Themenkreises bewogen. Damit verband sich die Hoffnung, die auf ekklesiologische bzw. ekklesiologisch relevante Einzelthemen spezialisierten ökumenischen Dialoge im Horizont der sie tragenden Rahmenlehre zu verstehen. Erwiesen sich nicht Taufe, Eucharistie und Amt als Bewährungsfelder eines ihnen zugrunde liegenden und ihnen vor- und übergeordneten Verständnisses von Kirche? Musste nicht die Lehre von der Kirche als die jene Einzelthemen

9. Es handelte sich um die Regionalgruppe „Berlin“. Der Text ihrer Stellungnahme ist abgedruckt in: Konkordie und Ökumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Texte der Konferenz von Straßburg, hg. von A. Birmelé, Frankfurt/M. 1988, 15-50.

10. AaO., 38f.

11. AaO., 39.

12. Ebd.

fundierende Zentralperspektive ins Bewusstsein gerückt werden, konnte man sich nicht von der Aufhellung des ekklesiologischen Fokus auch eine neue, möglicherweise die Verständigung und Annäherung fördernde Beleuchtung der sakramentalen Handlungsvollzüge, des ordinierten Amtes und der Verantwortung für die Leitung der Kirche erhoffen? Man mag sich zu dem Hinweis provoziert fühlen, dass hier auch unmittelbare Rückwirkungen von den Einzelthemen auf ihre ekklesiologische Rahmentheorie zu beachten sind. In der Tat gibt es hier wichtige Interdependenzen. Aber wenn die Betrachtung von der Selbstbesinnung über die Kirche und ihren Auftrag hin zu konkreten ekklesiologischen Einzelthemen verläuft, kann man zweifellos von einer theologisch und methodologisch wohlbegründeten Denkperspektive sprechen.

2. Die Unterscheidung zwischen Grund, Gestalt und Bestimmung der Kirche

Die Studie basiert durchgängig auf der Unterscheidung zwischen Grund, Gestalt und Bestimmung der Kirche. Mit dieser Unterscheidung wird die für die reformatorische Theologie konstitutive Grundunterscheidung zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln der Menschen in den Rang des ekklesiologischen Leitprinzips erhoben. Die für den gesamten Text entscheidende Aussage erfolgt gleich in der Einleitung:

„Der *Grund* der Kirche ist das Handeln Gottes zur Erlösung der Menschen in Jesus Christus. Subjekt dieses Grundgeschehens ist Gott selbst, und folglich ist die Kirche Gegenstand des Glaubens. Weil Kirche Gemeinschaft der Glaubenden ist, gewinnt ihre *Gestalt* geschichtlich vielfältige Formen. Die eine geglaubte Kirche (Singular) ist in unterschiedlich geprägten Kirchen (Plural) verborgen gegenwärtig. Die *Bestimmung* der Kirche ist ihr Auftrag, der ganzen Menschheit das Evangelium vom Anbruch des Reiches Gottes in Wort und Tat zu bezeugen.“ (19)

So hat alle Besinnung über die Kirche einzusetzen bei der Frage nach dem „Ursprung und Grund der Kirche“ als der Frage nach dem, „woraus die Kirche lebt“ (21). Ganz im Sinne

des reformatorischen Verständnisses von Evangelium wird der Ursprung der Kirche im rechtfertigenden Handeln des dreieinigen Gottes gesucht. Das Geschehen, das Kirche überhaupt zur Kirche macht und allem menschlichen Reagieren und Agieren souverän vorausgeht, ist das rechtfertigende, befreiende Handeln Gottes, das in der Predigt des Evangeliums bezeugt und mit den Sakramenten gefeiert wird. „Die Kirche gründet in dem Wort des dreieinigen Gottes. Sie ist *Geschöpf des zum Glauben rufenden Wortes*, durch das Gott den von ihm entfremdeten und ihm widersprechenden Menschen mit sich versöhnt und verbindet, indem er ihn in Christus rechtfertigt und heiligt, ihn im Heiligen Geist erneuert und zu seinem Volk beruft.“ (22) Demgemäß wird die Kirche als das in Christus erwählte Volk Gottes verstanden, „das vom Heiligen Geist gesammelt und gestärkt wird auf dem Weg durch die Zeit zur Vollendung im Reich Gottes“ (ebd.).

Gottes rechtfertigendes Handeln zielt auf Menschen und nimmt sie für das Zeugnis und den Dienst unter dem Evangelium in Anspruch. Das bedeutet, dass es „*selbständiges* und *freies Handeln* der Menschen“ nicht ausschließt, sondern es begründet und qualifiziert, ja es verlangt und ihm Raum als Freiheit des Glaubens gibt (23). Bei allem, was Menschen in der Kirche und für sie tun, bei allem, was sie als Zeugnis des Evangeliums weitergeben, ist es entscheidend, dass das allumfassende Handeln Gottes den ihm gemäßen Raum behält und dass es nicht dadurch behindert wird, dass menschliches Handeln sich anschickt, die Stelle Gottes einzunehmen. Dieser sensible Sachverhalt wird sehr pointiert angesprochen: „Menschen erkennen, was allein Gott tun kann, und werden dadurch frei, das ihnen Zugemutete zu tun. Das gibt ihnen den Boden, die Gemeinschaft der Glaubenden, ihre Ordnung und Ämter in der Freiheit des Glaubens zu gestalten, Unterschiede zu tolerieren und auf geschichtliche Veränderungen in Kirche und Gesellschaft einzugehen, zeigt zugleich aber auch die Grenzen solchen Tuns auf.“ (23f.)

Indem hier vom souveränen Handeln des dreieinigen Gottes auf die Kirche geschaut wird, erscheint die Kirche in ihrer Bestimmung als *Zeugin* des Heils – „als Zeugin des Evangeliums in der Welt“ bestimmt zum „Instrument Gottes zur

Verwirklichung seines universalen Heilswillens“ (37f.). Sie wird dieser Bestimmung nur dadurch gerecht, dass sie in Christus bleibt, „dem unfehlbaren einzigen Instrument des Heils“ (38). Die Kirche unter dem Evangelium kann also keine Unfehlbarkeit für sich selbst beanspruchen. Sie kann nach reformatorischem Verständnis auch nicht unmittelbar als Vermittlerin des Heils in Betracht gezogen werden. Ihre Rolle als Instrument Gottes zur Verwirklichung seines Heilswillens steht und fällt mit der konzentrierten Ausrichtung auf das kirchengründende Handeln Gottes selbst.

Das wird an mehreren Stellen der Studie unübersehbar ins Blickfeld gerückt:

Erstens: Menschen zur Gewissheit des Glaubens gelangen zu lassen, bleibt *allein* dem Handeln Gottes und seines Geistes vorbehalten, durch menschliches Handeln lässt sich Glaubensgewissheit nicht erzeugen. Daraus wird abgeleitet, dass Gottes Handeln in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung „nicht vom Handeln der Kirche stellvertretend wahrgenommen oder weitergeführt werden [kann]“ (25). Die Studie widerspricht faktisch einer heilsgeschichtlichen Überzeichnung der Kirche, die diese in den Rang eines eigenen, selbständigen Schrittes im Heilshandeln Gottes an der Welt erhebt. An keiner Stelle ihres Daseins und Wirkens kann die Kirche ein Handeln Gottes weiterführen oder auch nur weiterführen wollen, weil sie dann in ein Kooperationsverhältnis mit Gottes exklusivem Wirken geriete, das sich mit der sie begründenden Rechtfertigungsbotschaft nicht vereinen lässt. Institutionen und Traditionen der Kirche mögen den größten Respekt verdienen, ihnen kann jedoch „nicht die Autorität Gottes beigemessen werden“ (25). Das Bekenntnis zu Gottes Handeln als Grund und Ziel der Kirche „erinnert darum die Kirche *an die Grenze allen menschlichen Handelns* – auch in der Kirche“ (ebd.). Daraus ergibt sich

zweitens die Erinnerung der Kirche an ihre Rolle als *Zeugin* des Heilsgeschehens. Der Zeuge tritt nach biblischer Auffassung hinter der Wirklichkeit dessen, was er bezeugen darf, zurück. Er weist über sich hinaus. Seine Funktion als die des Zeugen ist nicht um ihrer selbst willen wichtig, sie ist wichtig, weil sie im Dienst eines anderen steht (vgl. Joh 1,8). Demgemäß muss

das Handeln der Kirche „von sich wegweisen“: „Es ist *Zeugnis* vom rechtfertigenden Handeln des dreieinigen Gottes. Kirchliches Handeln steht in der Verantwortung, glaubwürdig, sachgerecht und einladend die Gnade Gottes als Heil der Welt zu bezeugen. Die Praxis der Kirche wird glaubwürdig, wenn das Leben der Kirche in all seinen Vollzügen Hinweis auf Gott ist.“ (26)

Drittens: Eine Kirche, die konsequent als Zeugin des Heils handelt, immer transparent sein will für die heilschaffenden Initiativen Gottes, tritt hinter sich zurück, wenn Gott selbst kommt – wenn er sein ewiges Reich der Herrlichkeit aufrichtet. Welche Rolle wird die Kirche im Reich Gottes spielen? Eigentlich keine besonders hervorgehobene Rolle, so lässt sich die Studie interpretieren, weil dann die Unterscheidung von Kirche und Welt überholt ist, weil dann Gott alles in allem sein wird (1. Kor 15,28) (vgl. 44). Wiederum wird der reformatorische Vorbehalt gegenüber einer heilsgeschichtlichen Überzeichnung der Kirche erkennbar, wenn gesagt wird: „Der Glaube erwartet die universale Offenbarung des Reiches Gottes und *nicht die Kirche als Vollendung aller Wege und Werke Gottes*“ (ebd.). Wahrscheinlich muss das auch deshalb so sein, damit die im Eschaton vor Gott versammelte *communio sanctorum* statt auf ihre kirchlichen Identitäten nur auf Christus, ihren Erretter und Erlöser, blicken und darin wahrhaft ökumenisch sein kann.

3. *Das konstruktive Verhältnis von Grund und Gestalt der Kirche*

Aus dem Ursprung wird Gestalt. Aber um welche Gestalt handelt es sich? Wer hier sofort an die empirische Sozialgestalt der Kirche dächte, wird korrigiert. Auch das Gestaltphänomen ist zuerst ein theologisch beschreibbares Phänomen: „In ihren geschichtlichen Lebensvollzügen stellt sich die Kirche als Leib Christi dar“ (24). Das Bild des Leibes, dessen Haupt Christus ist, „beinhaltet die *Verbindung* aller verschiedenen Gaben und Aufgaben in der Einheit der Kirche“ (25). Aber natürlich impliziert die Verbindung der verschiedenen Gaben und Aufgaben sofort bestimmte soziale und institutionelle Ausgestaltungen. Wäre es anders, so wäre der Leib Christi ein

Scheinleib. Bekanntlich hat Paulus das Bild vom Leib Christi ins Spiel gebracht, um das organische Zusammenspiel der Gaben in der Gemeinde zu verdeutlichen (vgl. 1. Kor 12,12-26). Das im Leib Christi verwurzelte menschliche Handeln zielt auf das Zusammenwirken aller zum Aufbau der Gemeinde.

Natürlich muss man hier zwischen der geglaubten Kirche des *credo ecclesiam* und der sichtbaren Gemeinschaft der Christen unterscheiden: „Die Kirche ist einerseits *Gegenstand des Glaubens* und andererseits – zugleich – eine *sichtbare Gemeinschaft*, eine soziale Wirklichkeit, die in der Vielzahl der geschichtlichen Gestalten erfahrbar ist.“ (25) Das Verhältnis zwischen geglaubter Kirche und sichtbarer Kirche soll ein zutiefst konstruktives sein: „Die sichtbare Kirche hat [...] den Auftrag, in ihrer Gestalt ihr ursprüngliches Wesen zu bezeugen.“ (ebd.) Man beachte: Die Gestalt soll das ursprüngliche Wesen der Kirche bezeugen, sie hat also Zeugnischarakter. Die Studie verdeutlicht das an den Eigenschaften der geglaubten Kirche, indem sie zeigt, wie sich Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der geglaubten Kirche orientierend, erneuernd und gestaltend in der geschichtlichen Gemeinschaft Raum schaffen (vgl. 26f.). Ebenso implizieren die Kennzeichen (*notae*) der wahren Kirche das Gestalten. Der Gottesdienst muss so gestaltet sein, dass er den in Confessio Augustana VII benannten Kriterien der *pura doctrina evangelii* und der *recta administratio sacramentorum* genügt. Wiederum wird durch öffentliche Verkündigung und sachgemäße Sakramentsverwaltung ein bestimmtes Amtsverständnis impliziert, mit diesem Amtsverständnis stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Amt und Ämtern, nach dem allgemeinen Priestertum aller Getauften, nach der Verantwortung *aller* Christen für Zeugnis und Dienst (vgl. 28-36). Es lässt sich geradezu mit Händen greifen, wie die Kirche in der Ausrichtung auf die beiden elementaren Kennzeichen Gestalt gewinnt. Im Rückbezug auf die Leitdifferenz von Grund und Gestalt entsteht daraus dann folgendes Kriterium: „Kriterium sachgemäßer kirchlicher Praxis insgesamt ist es, dass durch sie der Ursprung der Kirche im Rechtfertigungshandeln Gottes bezeugt und erkennbar wird.“ (36)

Neben Grund und Gestalt kommt als dritter ekklesiologischer Leitaspekt die Auftragsbestimmung der Kirche in Betracht, nach der sie „als Zeugin des Evangeliums in der Welt Instrument Gottes zur Verwirklichung seines universalen Heilswillens“ sein soll (37f.). Auch damit ist wieder die Gestaltungsebene impliziert. Es ist nun bemerkenswert und darin konsequent reformatorisch, dass der Auftrag der Kirche als „Auftrag der Christen“ (39 u. ff.) konkretisiert und spezifiziert wird. Hier greift die Studie den ekklesiologischen Vierschritt von *leiturgia*, *martyria*, *diakonia* und *koinonia* auf (39-43).

Leiturgia meint den Auftrag der Christen zum Gottesdienst und zur Pflege der gottesdienstlichen Gemeinschaft. Hier zeichnet sich eine deutliche Wertschätzung der Liturgie ab: Für das Leben der Christen hat die Versammlung der Gemeinde zur Feier des Gottesdienstes „eine *grundlegende* und *tragende* Bedeutung“, denn durch die Feier des Gottesdienstes „erfahren und bezeugen die Christen den Ursprung und Charakter ihres ganzen Lebens im Glauben“ (39). In der Verkündigung und im Hören des Evangeliums sowie in der Feier der Eucharistie „wenden die Christen sich zurück zum Ursprung ihrer Gemeinschaft in Gottes rechtfertigendem Handeln“ (ebd.).

Martyria verpflichtet die Christen zur Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit – und dies, wie im zweiten Teil der Studie ausgeführt wird, unter den Bedingungen der modernen pluralistischen Gesellschaft (45-54). *Diakonia* zielt auf den zeugnishaften Dienst der Christen auf den verschiedenen Lebens- und Problemfeldern der Gesellschaft. *Koinonia* beschreibt den Auftrag der Christen zur Gemeinschaft – zur versöhnten Gemeinschaft aus täglicher Umkehr und Erneuerung, in der alle natürlichen, sozialen und nationalen Gemeinschaftsformen umgriffen und transzendiert werden und in der sich zeichenhaft abbildet, „dass die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung Grund und Ziel menschlicher Gemeinschaft und der Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung ist“ (43).

4. Die Selbstwahrnehmung der Kirche vor ihrem Herrn

Die Kirche Jesu Christi darf mit dem ökumenischen Glaubensbekenntnis der Christenheit als „die *eine, heilige, katholische (allumfassende), apostolische* Kirche“ geglaubt werden (26). Wenn in dieser qualifizierten Weise von Kirche im Singular gesprochen wird, dann ist immer die eine, heilige, katholische, apostolische Kirche „in allen Kirchen“ (ebd.) gemeint.¹³ Sie ist in unterschiedlich geprägten Kirchen verborgen gegenwärtig (vgl. 19). Die geglaubte Kirche ist eine transkonfessionelle Realität, die faktisch quer durch die Spaltungen und Trennungen der Christenheit geht. Ihre Wesenseigenschaften sind durch ihren Ursprung im Handeln Gottes vorgegeben. Das gilt für das Attribut der Einheit (26). Das gilt aber in gleicher Weise für die anderen Wesenseigenschaften. Die Kirche ist auf Grund des sie begründenden Wirkens Gottes immer schon *eine*. Deshalb ist ihre Einheit nach reformatorischem Verständnis „nicht ein von den Christen und Kirchen durch ihr Handeln erst noch zu verwirklichendes Ideal, sondern sie ist den Christen und den Kirchen als Werk Gottes vorgegeben“ (ebd.). Die einzelnen Kirchen stehen damit vor der Aufgabe, „von dieser Gabe Gottes als dem Grund lebendiger Gemeinschaft zwischen den Kirchen in der Verschiedenheit ihrer geschichtlichen Gestalten sichtbar Zeugnis zu geben“ (ebd.) – zum Ausdruck zu bringen, was sie von ihrem Ursprung her immer schon sind.

Die Wesensattribute der Kirche beschreiben eine unverfügbare Wirklichkeit, die ihren Ursprung im versöhnenden und die Versöhnung vollenden wollenden Handeln Gottes hat. Gleichwohl will sich diese unverfügbare Wirklichkeit in den konkreten geschichtlichen Kirchen zur Entfaltung bringen – sie will bezeugt werden und in allen Formen der Gestalt und des Gestaltens des Daseins der Kirche zum Ausdruck

13. Von größter Bedeutung für das Verständnis des Redens von Kirche im Singular oder im Plural ist folgender Hinweis: „In der Studie bezeichnet der Plural Kirchen immer die unterschiedlichen geschichtlichen Ausgestaltungen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche; der Singular meint in der Regel die geglaubte Kirche, es sei denn, er wird durch Adjektive wie sichtbar, konkret, erfahrbar etc. ergänzt“ (19, Anm. 2).

kommen. Die Erfahrung lehrt indessen, dass diese Selbstentfaltung der mit den Wesensattributen bezeichneten Wirklichkeit durch die empirische Existenz der geschichtlichen Kirchen immer wieder in Frage gestellt und verdunkelt werden kann. Einheit und Katholizität werden unter geschichtlichen Bedingungen nicht so erfahren, dass sie sich auf das Miteinander und die gelebte Gemeinschaft der Christen auswirken. Die Apostolizität wird immer wieder dadurch gefährdet, dass sich die Zeugnispraxis der Kirche von ihrem Ursprung in der apostolischen Überlieferung über Gebühr entfernt oder ihr sogar zuwiderläuft. Vollends das Attribut der Heiligkeit konfrontiert die geschichtlichen Kirchen eher mit ihrem Versagen als mit der Authentizität ihrer Existenz vor Gott.

Deshalb sind Christen und Kirchen immer wieder zur Umkehr gerufen. Diese Einsicht erwächst unmittelbar aus der Betrachtung des Attributs der Heiligkeit: Heilig ist die Kirche insofern, als „Gott in Christus die Macht der Sünde überwunden hat, Menschen im Geist durch den Zuspruch der Vergebung heiligt und sie so zur Gemeinschaft der Heiligen verbindet“ (26). Heiligkeit ist „Gabe Gottes an die Kirche als Gemeinschaft gerechtfertigter Sünder“ (27). Weil sie zuallererst selber Gegenstand des rechtfertigenden Handelns Gottes ist, „hat die Kirche selbst immer wieder Anlass, ihre Schuld zu bekennen, sich als ‘größte Sünderin’ (M. Luther) zu wissen“ (ebd.). Die Auffassung, dass die Kirche *als Kirche* – also nicht nur in ihren einzelnen Gliedern – sündigen kann und ebenso der Vergebung bedarf wie sie, ist aus reformatorischer Sicht unumgänglich. So steht die Kirche vor Christus nicht nur vor ihrem Erretter, sondern auch vor ihrem Richter. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments fängt das Gericht ja sogar „an dem Hause Gottes“ an (1. Petr. 4,17, vgl. 44). Allein Christus und sonst niemand ist ihr letzter Richter: „Dass auch das Haus Gottes des Gerichts *gewürdigt* wird, relativiert und erhebt es zugleich als die Gemeinschaft der begnadigten Sünder“ (44).

Man mag in dieser kritischen Selbstwahrnehmung der Kirche einen genuinen reformatorischen Impuls erkennen: Reformation als Umkehrbewegung der Kirche zu ihrem Ursprung, zu

der ihr unverfügbaren Wirklichkeit der von Gott gesetzten Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Nicht zufällig wird im Abschnitt über den Dialog mit den Religionen die Geltung des 1. Gebotes gerade auch für die Kirche selbst eingeschärft: Glaube sei und bleibe Religionskritik, und solche Kritik richte sich „auch gegen falsche Gottesverehrung in der Kirche“ (53). Nicht zufällig veranlassen die Ausführungen zum Dialog mit dem Judentum eine eminent selbstkritische Betrachtung des Versagens der Kirche an den Juden (vgl. 51-53). Desgleichen müssen sich die Kirchen daran erinnern lassen, dass sie an ihrem Bekennen des Glaubens und an ihrem Lebenszeugnis erkannt werden und dass sie das erst recht in der modernen, von Offenheit und Pluralität geprägten Gesellschaft zu beherzigen haben (vgl. 46f.), weil die Eindeutigkeit ihres Bekennens in dieser Situation offenbar besonders störanfällig ist.

Die Kirchenstudie betrachtet die Kirche gerade in ihren geschichtlichen Lebensvollzügen als Leib Christi. Dieses Bild drücke aus, „*wie die Kirche lebt und worin sie Bestand hat*“ (24). Mit der Rede von Christus als dem *Haupt* (Kol 1,18; Eph 4,15) des Leibes werde besonders hervorgehoben, „dass die Kirche den Grund ihrer Einheit nicht in sich selbst besitzt, sondern in Christus als ihrem im Geist gegenwärtigen und wirkenden Herrn“ (24). Die Kirche ist also in ihrer ganzen Existenz davon abhängig, dass Christus in ihr zur Wirkung kommen kann. Da es viele Faktoren gibt, die die Wirkung Christi in der Kirche hemmen oder sogar blockieren, sind die Kirchen zu andauernder Selbstbesinnung und Selbstprüfung verpflichtet. Der reformatorische Impuls zielt auf die Hinwendung der Kirche zu Jesus Christus als ihrem Lebensgrund. So gehört „die ständige Selbstüberprüfung der Gestalt der Kirche im Lichte ihres Ursprungs“ zum apostolischen Wesen der Kirche (36, vgl. auch 28 unter Bezug auf das „*ecclesia semper reformanda*“).

5. Einheit und Kirchengemeinschaft

Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat die Einheit der Kirche von ihrem Ursprung her und also als Gemeinschaft von

Wort und Sakrament verstanden (vgl. 55). Die Erinnerung an dieses Verständnis von Einheit hat zur Leuenberger Konkordie und zur Gemeinschaft der konfessionsverschiedenen Kirchen der Vorreformation und der Reformation geführt. Und mit diesem Verständnis von kirchlicher Einheit, das sich im Zielbegriff der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ (58) artikuliert, möchte die Kirchenstudie einen weiterführenden Beitrag zum ökumenischen Dialog der Kirchen leisten.

Woran erkennt man, dass eine Kirche zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche gehört? Die Reformatoren haben dazu Erkennungsmerkmale (*notae ecclesiae*) formuliert, die diese Zugehörigkeit evident werden lassen. Es sind dies die reine Predigt des Evangeliums und die einsetzungsgemäße Feier der Sakramente (vgl. 28, sowie oben, 2ff.), also „diejenigen elementaren Züge des sichtbaren Lebens der Kirche [...], durch die sich der Ursprung der Kirche vergegenwärtigt und durch die eine Kirche sich an ihren Ursprung hält“ (28). Dass sie wahre Kirche ist, kann allein anhand dieser Erkennungszeichen entschieden werden. Natürlich gibt es weitere Kennzeichen der wahren Kirche, durch die sich Gottes Gnade vergegenwärtigt, unter ihnen auch die Ordnung des Predigtamtes, der Gottesdienst und das christliche Leben (vgl. 28f.). Aber diese Erkennungszeichen sind keineswegs so „völlig eindeutig“ (29), wie jene beiden den Ursprung der Kirche unmittelbar vergegenwärtigenden Merkmale. Sie können, gerade auch in ihrer Pluralität, den vielfältigen geistlichen und organisatorischen Reichtum der Kirchen zum Ausdruck bringen, sind aber jeweils den beiden fundamentalen Kennzeichen nach- und untergeordnet, weil sie aus ihnen abgeleitet werden können und sich auf sie zurückführen lassen.

Die Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums bildet die Voraussetzung für die Gemeinschaft an Wort und Sakrament. Damit wird konsequent derselbe Weg für die ökumenischen Dialoge gesucht, den die reformatorischen Kirchen zur Leuenberger Kirchengemeinschaft gegangen sind. Es geht um den Grundkonsens im Verständnis des Evangeliums, und zwar a) in einer gemeinsamen Formulierung dessen, was Kirchen und Christen als rechtfertigendes Handeln Gottes an sich erfahren, und b) in einer gemeinsamen Überzeugung über die

kardinale Stellung der Botschaft von der freien Gnade Gottes als „Maßstab aller Verkündigung der Kirche“ (56 mit LK 12, zum Ganzen 56f.). Es sei hervorgehoben, dass es sich hierbei gerade nicht um *Mindestbedingungen* handelt. Die Erfahrung, auch die der ökumenischen Dialoge, lehrt, dass man eher an *Höchstbedingungen* denken muss, weil man von der Botschaft von der freien Gnade Gottes nicht anspruchsvoll genug denken und reden kann, zumal dann, wenn sie als Kriterium aller Verkündigung in Wort und Sakrament fruchtbar werden soll.

Umgekehrt aber wird gerade dadurch ein hohes Maß an Freiheit im Miteinander der Kirchen ermöglicht. „Die Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums kann und wird in einer *legitimen Vielfalt* von Lehrgestalten ausgedrückt werden“ (57). Aus reformatorischer Sicht ist deshalb auch eine Pluralität im Verständnis der konkreten Gestaltung des kirchlichen Amtes und der Leitung der Kirche möglich. Sie ist im Konsens über die grundsätzliche Notwendigkeit des ordinierten Amtes fundiert. „Dass Christus das Amt eingesetzt hat im Dienste der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung und dass dieses Amt zum Kirchesein hinzugehört, bedarf der vollen Übereinstimmung.“ (ebd.) Dagegen gehören die besondere Gestalt sowie die Strukturen dieses Amtes und der Kirche in den Bereich der legitimen geschichts- und ortsbedingten Vielfalt, die die Kirchengemeinschaft nicht in Frage stellt (vgl. ebd.). In diesem Zusammenhang muss natürlich unterstrichen werden, dass die Vielfalt nicht im Sinne des Beliebigen missdeutet werden darf. Gerade die Vielfalt bedarf nämlich „der steten theologischen Überprüfung am Ursprung und an der Bestimmung der Kirche, damit sie eine legitime Verschiedenheit bleibt“ (ebd.). Auf diesem Hintergrund wird man dann ökumenische Dialoge nicht nur als Suche nach dem tragenden Konsens im Verständnis des Evangeliums zu begreifen haben, sondern auch als unumgängliche Klärungsprozesse zur wechselseitigen theologischen Überprüfung vielfältiger Phänomene des Kircheseins am Ursprung der Kirche.

Wenn zwischen ihnen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums vorliegt, können sich Kirchen gegenseitig als wahre Kirche Jesu Christi *anerkennen*. Die Anerkennung kann

sogar einseitig erfolgen, wenn die eine Kirche der anderen Kirche grundlegende Gemeinsamkeiten im Verständnis des Evangeliums unterstellt (vgl. 58). So können die reformatorischen Kirchen den Kirchen anderer Konfessionszugehörigkeit auch die einsetzungsgemäße Feier des Sakraments der Taufe zugestehen und demgemäß die Gültigkeit der dort vollzogenen Taufe anerkennen. Sie können Christen anderer Konfessionen in eucharistischer Gastbereitschaft am Tisch des Herrn willkommen heißen. „Wo immer eine Kirche oder kirchliche Gemeinschaft die Kennzeichen der wahren Kirche aufweist, ist sie als Teil der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche anzuerkennen. Das muss unter Umständen auch einseitig geschehen.“ (62)

Die Einseitigkeit ist freilich alles andere als ein Idealzustand. Aber sie kann Anfänge ermöglichen und Verhärtungen aufweichen. Wo auch immer die Kennzeichen der wahren Kirche angetroffen werden, „muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, auch eine lehrmäßige Verständigung über das gemeinsame Evangelium zu gewinnen“ (62). Das wiederum kann zur Erklärung der Kirchengemeinschaft führen – Kirchengemeinschaft nicht auf der Linie eines durchstrukturierten Einheitsmodells, sondern durchaus in jener autokephalen Vielfalt, wie sie gerade im Leben der Gemeinschaft der orthodoxen Kirchen eindrücklich in Erscheinung tritt. Die reformatorischen Kirchen bevorzugen jedenfalls mit großer Eindeutigkeit als Leitbild für Kirchengemeinschaft die *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*. Der Einheit, wie sie immer nur als Gabe Gottes an die Kirchen erfahren werden kann (vgl. 56), suchen die Kirchen dadurch zu entsprechen, dass sie sich gemeinsam von der freien Gnade Gottes getragen wissen und gerade deshalb nach einem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums – dessen also, was sie trägt – suchen. Genau dadurch, dass Christus an ihnen und unter ihnen Gestalt gewinnt und gestalten kann, werden sie eins. Die Unterschiede zwischen ihnen verlieren ihre trennende Bedeutung und werden nun als das sichtbar, was sie in Christus sind: inspirierender Reichtum und charismatische Vielfalt zum Nutzen der ganzen Christenheit.

The Study “The Church of Jesus Christ” from the Protestant Point of View

Michael Beintker

0. Preliminary Remark

What is my task? The study “The Church of Jesus Christ”¹ is a Protestant text. Unpacking the Protestant view on a Protestant paper does not automatically mean that the speaker agrees to every aspect of the paper and its theses. In the present case, however, it is a little difficult to query or comment on the paper from the Protestant perspective, keeping a discerning distance, especially if the person himself is a Protestant theologian and committed exponent of the Leuenberg Church Fellowship. The Study “The Church of Jesus Christ” which was adopted unanimously at the General Assembly of the Leuenberg Church Fellowship in 1994 is a cornerstone for the Reformation churches. Never before had the Reformation churches discussed and adopted an ecclesiological statement of such an impact: “The study offers for the first time a shared reflection of the churches of the Reformation in Europe on the church and its calling” (82f.). Thus the document mirrors the authoritative fundamental declaration of the Protestant understanding of the church. The Reformation churches in Europe spell out here in all clarity their ecclesiological views. They draw on them in their ecumenical dialogues and expect to get a guiding impetus for the “ecumenical dialogue on church unity” as the subtitle of the paper implies.

In presenting the Protestant view of this Protestant doctrinal document, one may begin by explaining and commenting on some of its central notions, motives and aspects. First I would like to set out some introductory remarks concerning: 1. the experiences which led to the study, 2. the ecclesiological major

1. The publication referred to in this text is the bilingual edition entitled “The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity”, ed. W. Hüffmeier, Frankfurt/M., 1995 (= Leuenberg Documents 1). The pages are given in parentheses.

thesis of the distinction between the foundation and the shape of the church, 3. the constructive relation of the foundation and the shape of the church based on this distinction, 4. the consequences which the ecclesiological main thesis has regarding the self-perception of the church, and 5. the understanding of church unity and church fellowship. Of course I will broach other subjects, but they will be adduced within the framework of the five points mentioned.

1. What brought about the study – some remarks on the background

It goes without saying that the question about the church and its mission was of vital importance for the inner-Protestant process of understanding on the way leading to the Leuenberg Agreement² of 1973. Yes, it can be said that the Leuenberg Agreement was made possible only through the conscious reference to the Reformation understanding of the church. The decisive statement of the Agreement reads: “The Church is founded upon Jesus Christ alone. It is he who gathers the Church and sends it forth, by the bestowal of his salvation in preaching and the sacraments. In the view of the Reformation it follows that agreement in the right teaching of the Gospel and in the right administration of the sacraments is the necessary and sufficient prerequisite for the true unity of the Church.”³ This statement draws on the famous Article VII of the so-called Augsburg Confession (Confessio Augustana) of 1530 in which the church is defined as the “congregatio sanctorum in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta” with an emphatic supplement: “et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum.”⁴

2. W. Hüffmeier (ed.), Agreement between Reformation Churches in Europe (Leuenberg Agreement), Frankfurt/M. 1993. Abbreviated LA, quoted according to the paragraph number.

3. LA 2.

4. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 61, Z. 3-9. English translation of the German version in modern language: The Church is “the assembly of all believers [...] to whom the Gospel is preached unadulterated and the Holy Sacraments are

Accordingly, the authors of the Leuenberg Agreement depicted their common understanding of the gospel first by declaring the message of justification as the message of God's free grace and then by stating their agreement in the understanding of the proclamation and the two Protestant sacraments, baptism and eucharist.⁵ On the basis of the consensus thus reached, Lutheran, Reformed and United churches, i.e. churches of different denominations, could declare and grant church fellowship. At its core, it is a "fellowship in word and sacrament"⁶ which entails a full pulpit and table fellowship in the mutual recognition of ordination and the possibility of intercelebration.⁷ The Leuenberg Agreement as a consensus paper of churches of different confessional traditions wishes to comply with the criteria which meet the major ecclesiological provision of the church and its related conditions sufficient ("satis est ...") for their true unity.

Besides the pulpit and table fellowship, the churches' common witness and service in the world of today and continuing theological work belong first and foremost to the implementation of church fellowship according to the understanding of the Agreement. Continuing theological work is implemented by "continuing doctrinal discussions"⁸ and helps, above all, the churches involved in the Agreement to deal with their doctrinal differences. Within the framework of these doctrinal discussions, the questions about the ordained ministry, its relation to other ministries and services, its relationship with other ministries and the universal priesthood of all believers and its position in the congregation of course play an important role. The doctrinal discussions dealing with this theme complex served to clarify and intensify mutual understanding, not to overcome the church-dividing differences. The views

administered according to the Gospel. For it is sufficient for the true unity of the Christian Church that the Gospel is preached peaceably in pure understanding and the Sacraments are administered according to the Divine word."

5. Cf. LA 6-16.

6. LA 29.

7. Cf. LA 33.

8. LA 37.

regarding the ordained ministry and ministries had never been a church-dividing factor despite all the related divergences between the Lutheran and the Reformed churches mainly due to the fact that both sides subordinate the ordained ministry to the church-founding word of God and do not regard it as a direct guarantee for the true being of the church.

The inner-Protestant process of clarifying the issue of ministry resulted in the so-called Tampere Theses which were approved at the Leuenberg General Assembly of 1987 in Strasbourg and whose first part, viz. the theological core statement, was taken up unabridged in the study "The Church of Jesus Christ" (cf. 97-99). It was the Tampere Theses on the discussion of ministry that contributed decisively to the ecclesiological task coming to the fore. At the General Assembly of 1987, where the ecclesiology project leading to the study on the church was taken up, it became unmistakably clear that the questions about the ordained ministry in the Church of Jesus Christ, the relationship between the ordained and the non-ordained, the service of the governing body, and the authorised responsibility for the unity of church proved to be growing into questions of major ecumenical significance and scope.

As it were, the so-called Lima Document "Baptism, Eucharist and Ministry" played an outstanding role at that time; the dialogues leading to the "Meissen Statement" between the Church of England and the Evangelical Church in Germany (1988) had also just begun, and the question emerged about the repercussive impact that the various bilateral and multi-lateral talks among the churches of different confessional positions would have on the Leuenberg Church Fellowship. One of the study groups had produced an extensive statement for the Strasbourg Assembly in which the "relationship of Leuenberg to the global ecumenism" was reflected on.⁹ It states: "Whereas questions about ecclesiology grow more and more important in ecumenical dialogues, it has proved to be

9. The group mentioned is the regional group "Berlin". The text of its statement is published in: *Konkordie und Ökumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Texte der Konferenz von Straßburg*, ed. A. Birmelé, Frankfurt/M. 1988, 15-50.

necessary for the Reformation churches to be able to express their common views on the significance of the church for mediating salvation, the shape of the church and the conditions of its constitution, and also on its ministries. To make this possible, it is necessary to keep developing theological teachings.”¹⁰ It goes on to say that the statements on the convergence declarations of Lima attach high value to ecclesiological questions and that it is not sufficient “to wish to answer these questions merely by repeating traditional declarations.”¹¹ It would be more appropriate for the Reformation churches, which could reach their consensus without giving any thematic doctrinal statements on the church, to “respond on their own to the continuing development of the doctrine on the church in this ecumenical dialogue.”¹²

It was such new ecumenical experiences which led the Leuenberg Church Fellowship to an intensive debate on ecclesiological issues. This entailed the hope of understanding the ecumenical dialogues specialised in ecclesiological or ecclesiology-related particular themes on the horizon of the basic doctrine embracing them. Did not baptism, eucharist and ministry turn out to be test fields of an understanding of the church which underlies them and has priority and primacy? Did not the doctrine of the church deserve our attention as central perspective founding those particular themes? Could we not also expect, by exploring the ecclesiological focus, a new insight into the sacramental proceedings, ordained ministry, and responsibility for the governing body of the church which may promote the understanding and rapprochement? One may feel induced to remark that at this juncture one must also take account of the direct repercussions of the particular themes on their ecclesiological basic theory. In fact, there are important interdependencies in this regard. If the contemplation proceeds from the self-reflection on the church and its mission to concrete ecclesiological individual themes, we can surely speak of a theologically and methodologically well-founded angle of thought.

10. Ibid. 38f.

11. Ibid. 39.

12. Ibid.

2. *Distinction between the foundation, shape, and mission of the church*

The study is consistently based on the distinction between the foundation, shape and mission of the church. This distinction raises the basic distinction between God's action and human action, which is constructive for the Reformation theology, to the rank of ecclesiological core principle. Right at the onset, in the introduction, one comes across the statement decisive for the whole text:

“The *foundation* of the church is God's action to save humankind [...] in Jesus Christ. In this fundamental action, God himself is the subject, and consequently the church is an object of faith. Since the church is a community of believers the *shape* of the church has taken various historical forms. The one church of faith (singular) is present in a hidden manner in churches (plural) shaped in different ways. The *mission* of the church is its task to witness before all humankind to the gospel of the coming of the Kingdom of God in word and action” (85).

Hence, in all reflections on the church, querying the “origin and foundation of the church” goes hand in hand with the query for “what the church lives by” (87). Completely in line with the Reformation understanding of the gospel, the origin of the church is sought in the justifying action of the triune God. What makes the church be the church in the first place and precedes all human reactions and actions, is the justifying, liberating action of God which is witnessed through the preaching of the gospel and celebrated through the sacraments. “The church *has its foundation* in the Word of the triune God. It is the *creature of the Word calling for faith* by which God reconciles and relates the alienated and rebellious human race to himself by justifying and sanctifying it in Christ, by renewing it in the Holy Spirit and by calling it to be his people” (88). According to this, the church is understood as God's people chosen in Christ, “gathered and nurtured by the Holy Spirit, on its way through time towards its consummation in the Kingdom of God” (ibid.).

God's justifying action aims at humans and lays claim on them for the witness and service under the gospel. In other words, it "does not exclude *independent* and *free* human *action*, but provides a foundation for it and qualifies it, requires it and creates space for it as the freedom of faith" (89). In all that humans do in and for the church, in all that they give forth as witness of the gospel, it is crucial that the all-encompassing action of God should keep the space due to him, which should not be hindered by any human pretension to take up the position of God. This sensitive matter is tackled incisively: "People recognise what God alone can do and thereby become free to do what is entrusted to them. This provides them with the foundation to shape the community of believers, its order and ministries in the freedom of faith, to tolerate differences and to respond to historical transformations in church and society, but shows them also the limits of such activity" (ibid.).

With the sovereign action of the triune God projected to the church, the church receives its mission as witness to salvation – called "as witness to the gospel in the world" to be an "instrument of God for the actualisation of God's universal will to salvation" (103). The church can fulfil this mission only by remaining in Christ, "the infallible sole instrument of salvation" (ibid.). Thus, the church under the gospel cannot claim to be infallible. Neither, according to the Reformation understanding, can it be regarded as a direct mediator of salvation. Its role as an instrument of God to implement his will to salvation stands and falls with its concentrated orientation towards the church-founding action of God itself.

This is clearly illuminated in several places of the study:

Firstly, God and his Spirit remain the exclusive agents which lead humans to the assurance of faith; human action cannot bring about the assurance of faith. It follows that "God's action in creation, reconciliation and consummation cannot, according to the insight of the Reformers, be vicariously assumed or continued on his behalf by the church" (91). In fact, the study counters the church's overconfidence in the history of salvation, which raises it to the state of acting on its own in the redemptive action of God in the world. No aspect

of being the church allows it to continue or just wish to continue God's action, because it would then enter into a cooperating relation with God's exclusive action. This disagrees with the message of justification on which the church is founded. Institutions and traditions of the church may deserve the highest respect, but they cannot be "invested with the authority of God" (91). The confession of God's action as the foundation and goal of the church thus "reminds the church of the *limits of all human activity* – even in the church" (ibid.).

Secondly, this induces the church to recall its role as *witness* to the event of salvation. According to the biblical understanding, a witness stands behind the fact to be testified. He allows himself to be eclipsed. His function as a witness is not important for its own sake; it is important because it serves others (cf. John 1:8). Accordingly, the activity of the church "must point away from itself": "It is a *witness* to the justifying action of the triune God. The activity of the church occurs under the responsibility to witness credibly, competently and invitingly to the grace of God as the salvation of the world. The practice of the church gains credibility when the life of the church in all its forms points to God" (ibid.).

Thirdly, a church which constantly acts as a witness to salvation, always wanting to be transparent for God's salvation-bringing initiatives, retreats when God himself comes – when he sets up his eternal kingdom of glory. Which role will the church play in the kingdom of God? No particularly outstanding role, actually, as the study reveals, since the difference between the church and the world will then be effaced, God being all in all (1 Cor. 15:28) (cf. 109). We notice the Reformation caveat against the church's arrogation relating to the history of salvation in this statement again: "Faith expects the universal revelation of the Kingdom of God and *not the church as the consummation of all ways and works of God*" (108). It is likely that it should happen that way in order for the *communio sanctorum* assembled before God in the Eschaton to look up only to Christ, their Saviour and Redeemer, not to their identity as church.

3. *Constructive Relation of the Foundation and Shape of the Church*

Origin gives rise to shape. But what kind of shape? Whoever thinks instantly of the empirical social shape of the church here, must be corrected. Even the phenomenon of shape is a theologically describable one: “In its historical life the church expresses itself as the body of Christ” (90). The image of the body whose head is Christ “contains itself the *relationship* of all the different talents and tasks in the unity of the church” (ibid.). The relationship of the various talents and tasks certainly implies, however, some given social and institutional forms. Otherwise, the body of Christ would be an empty body. It is a well-known fact that the Apostle Paul brought the image of the body of Christ to the fore in order to make clear the organisational correlation of the talents in the congregation (cf. 1 Cor. 12:12-26). The human action rooted in the body of Christ aims at involving all members in the building-up of the congregation.

Here we certainly have to make a clear distinction between the church of faith (*credo ecclesiam*) and the visible Christian community: “On the one hand, the church is an *object of faith* and on the other, it is at the same time a *visible community*, a social reality that can be experienced in the diversity of historical forms and shapes” (91). The relationship between the church of faith and the visible church is expected to be a most constructive one: “The visible church has the task of witnessing in its shapes and forms to its original nature” (ibid.). Here it is worth taking note: the shape should witness to the original nature of the church, hence it has a character of witness. The study makes this point clear in the description of the attributes of the church of faith by pointing out how the unity, holiness, catholicity and apostolicity of the church of faith procure space in the historical community, orientating, renewing and shaping itself (cf. 90f.). The marks (*notae*) of the true church also imply the shaping. A worship service must be organised in such a way that it meets the criteria of *pura doctrina evangelii* and *recta administratio sacramentorum* as named in Confessio Augustana VII. Here again, a specified understanding of ministry is implicated through public preaching and the right ad-

ministration of the sacraments. This understanding of ministry entails the question about the relation of ministry and ministries, universal priesthood of all the baptised, responsibility of *all* Christians for witness and service (cf. 94–102). It is tangibly explicit how the church gains shape by orientating itself towards these two elementary marks. By referring back to the basic difference between the foundation and shape, one obtains the following criterion: “It is the criterion of appropriate ecclesial practice that the origin of the church in God’s justifying action is witnessed and becomes recognisable through it” (101).

Besides foundation and shape, the mission of the church is considered a third ecclesiological core aspect according to which it should be “an instrument of God for the actualisation of God’s universal will to salvation” (101) in its witness to the gospel. This also implicates the level of shape. It is now remarkably and consequently in line with the Reformation that the mission of the church becomes concrete and specific as the “commission of Christians” (104ff.). In this, the study takes up the ecclesiological four step of *leiturgia*, *martyria*, *diakonia* and *koinonia* (39–43).

Leiturgia signifies the commission of Christians to worship God and nurture the worshiping community. The value attached to liturgy is clearly conveyed here: for the life of Christians the gathering of the congregation for worship has “a *fundamental* and *permanent* significance” because “through the celebration of worship, Christians experience and witness the origin and character of their whole life in faith” (104). In proclaiming and hearing the gospel and in celebrating the eucharist, Christians “turn to the foundation of the church in God’s justifying action” (ibid.).

Martyria commits Christians to public witness to the truth of the gospel – even under the conditions of the modern pluralistic society as expounded in Chapter II (110–118). *Diakonia* aims at the Christian service of witnessing in various fields of life and social problems. *Koinonia* describes the Christian commission towards the community – a reconciled community of daily repentance and renewal in which all social forms, natural, social and national, are encompassed and

transcended, and reflected in consistence with the image “that the community of God with humanity in creation, reconciliation and consummation is the foundation and goal of human community and the community with the whole of creation” (108).

4. *Self-Perception of the Church before Its Lord*

We can believe in the Church of Jesus Christ as “*the one, holy, catholic (universal), apostolic church*” (92) as confessed in the ecumenical creed of Christianity. Whenever the church is mentioned in singular in this qualified way, it means the one, holy, catholic, apostolic church “in all churches” (ibid.).¹³ It is present in a hidden way in churches of different traditions (cf. 85). The church of faith is a trans-confessional reality transcending de facto the schisms and divisions of Christianity. Its essential attributes are hidden through its origin in God’s action. The same is true of the attribute of unity (92). In the same manner it applies to the other attributes, too. The church is intrinsically *one* on the strength of God’s action founding it. That’s why according to the understanding of the Reformation its unity is “not an ideal still to be achieved by the churches’ own activity, but it has been given to Christians and to the churches as the work of God” (ibid.). Consequently, individual churches are faced with the task to “witness in visible ways to this gift of God as the foundation for living fellowship among the churches in the diversity of their historical shapes” (ibid.) – to express what they originally are.

The essential attributes of the church describe a reality beyond one’s free disposal whose origin lies in the action of God reconciling and wanting to consummate reconciliation. Nonetheless, this unavailable reality will enfold itself in the concrete historical churches – it will be witnessed and come to expression in all forms of shape and organisation of church’s

13. The following pointer is of vital importance for the understanding of the church in singular or plural: “In the study the plural ‘churches’ always refers to the different historical shapes of the one, holy, catholic and apostolic church; the singular refers normally to the church of faith, unless there are additional adjectives like ‘visible’, ‘concrete’ etc.” (85, note 2).

being. Meanwhile we have learned from experience that this self-enfolding of the reality betokened in the essential attributes can be repeatedly called into question and obscured through the empirical existence of the historical churches. Unity and catholicity have not been perceived in a way to foster the togetherness and practised community of Christians. Apostolicity is often jeopardised due to the church's practice of witness unduly departing from its origin in the apostolic tradition or even running counter to it. The attribute of holiness entirely confronts the historical churches more with their failure than with the authenticity of their existence before God.

For that reason Christians and churches are constantly called to repentance. This insight springs directly from the contemplation of the attribute of holiness: the church is holy as far as "God has overcome the power of sin in Jesus Christ, sanctifies people in the Holy Spirit by the assurance of forgiveness and thus gathers them together to be the community of saints" (ibid.). Holiness is a "gift of God to the church as a community of justified sinners" (ibid.). Because the church is first and foremost the object of justifying action of God, it must "time and again confess its guilt knowing itself to be the 'greatest sinner' (M. Luther)" (ibid.). The view that the church *as church* – i. e. not only in its particular members – can sin and needs as much forgiveness as they do, is inevitable from the Reformation view. Hence the church of Christ faces not only its redeemer, but also its judge. According to the witness of the New Testament, the tribunal even begins with "the household of God" (1 Peter 4:17, cf. 109). Christ alone and nobody else is its ultimate judge: "The fact that the house of God is also *considered worthy* of judgement relativises and at the same time exalts it as the community of pardoned sinners" (101).

One may recognise a genuine Reformation impetus in this critical self-perception: Reformation as the church's movement of returning to its origin in repentance, back to its unavailable reality of God-given unity, holiness, catholicity and apostolicity. It is no coincidence that in the paragraph on the dialogue with other religions the observance of the First Commandment is emphatically imposed on the church itself: faith is and remains a critique of religion, and such a critique is "directed

against false worship of God in the church” (118). It is no coincidence that the deliberations leading to the dialogue with Judaism prompt the eminently self-criticising view regarding the failure of the church to help the Jews (cf. 115–117). By the same token the churches should be reminded that they should be recognised by their confession of faith and their witness of life, and that they should bear it in mind especially in a modern, open and pluralistic society (cf. 118), because in this situation the clarity of their confession appears to be particularly prone to interference.

The study on the church regards the church as the body of Christ, above all in its historical life. This image expresses “*how the church lives and in what it has its continued existence*” (90). By speaking of Christ as the *head* (Col. 1:18, Eph. 1:15) of the body, we underline especially “that the church does not have the ground for its unity in itself but in Christ as its living and acting Lord” (ibid.). The whole existence of the church is thus dependent on Christ’s action in it. As there are many factors hindering or even preventing the action of Christ in the church, churches are committed to continuing reflection and introspection. The impetus of the Reformation aims at the church looking up at Jesus Christ as the foundation of its life. Thus the apostolic being of the church includes the “continuous self-examination of the shape of the church in the light of its origin” (102, cf. 93 referring to the “*ecclesia semper reformanda*”).

5. Unity and Church Fellowship

The 16th century Reformation understood the unity of the church departing from its origin and consequently as community of word and sacrament (cf. 119). It is in the light of this understanding of the unity that the Leuenberg Agreement and the fellowship of the churches of the pre-Reformation and Reformation of different confessions came into being. Further, it is with this understanding of church unity articulating the target concept of the “unity in reconciled diversity” (122) that the study on the church wishes to make a continuative contribution towards ecumenical dialogue.

What is the criterion of recognising a church as belonging to the one, holy, catholic and apostolic church? The Reformers formulated for that matter two distinguishing features (*notae ecclesiae*) which verify this affiliation. Those are the “true proclamation of the gospel and the celebration of the sacraments in accordance with their institution” (94, cf. above 2), hence the “fundamental features of the visible life of the church through which the origin of the church presents itself and through which a church holds fast to its origin” (*ibid.*). Whether a church is the true church or not can be determined only in the light of these distinguishing features. There are of course further marks of the true church through which God’s grace presents itself, e.g. the order of the ministry of the word, worship service, and the Christian life (cf. 94f.). These distinguishing features are by no means so “unambiguous” (95) as the two fundamental marks which directly verify the origin of the church. They can, through their plurality, manifest the manifold spiritual and organisational abundance of the churches, but each of them comes after and is subordinate to the two fundamental features, since it can be derived from and ascribed to them.

The common understanding of the gospel constitutes the prerequisite for fellowship in word and sacrament. Based on this, the same path is consistently sought for ecumenical dialogues, too, as the one which the Reformation churches followed to reach the Leuenberg Church Fellowship. What matters here is the fundamental consensus in the understanding of the gospel; to be more precise, a) in a common wording of what churches and Christians experience within themselves as the justifying action of God, and b) in a common conviction about the cardinal position of the message of God’s free grace as the “measure for all the church’s preaching” (120 with LA 12, for the whole 120f.). It should be emphasised that these are not *minimum conditions* at all. We learn from experience, also in ecumenical dialogues, that we should rather think of *maximum conditions* since the message of God’s free grace cannot be thought and said to be demanding enough, all the more so if it should be fruitful as the criterion for all the preaching in word and sacrament.

Conversely, however, this is precisely what gives churches a high degree of freedom in their dealings with each other. "The consensus in the understanding of the gospel can and will find expression in a *legitimate variety* of doctrinal forms" (121). According to the Reformation view, this allows room for a plurality in the understanding of the concrete organisation of the ecclesiastical ministry and the church governing. It is founded on the consensus that the ordained ministry is *de rigueur*. "The institution of the ministry by Christ for the proclamation of the word and the administration of the sacraments and the fact that this ministry belongs to being the church requires full agreement" (ibid.). In contrast, the special shape and the structures of this ministry and of the church belong to the scope of the legitimate historical and local diversity which is not called into question by the church fellowship (cf. ibid.). Of course it must be emphasised in this context that the diversity should not be misinterpreted as all-embracing. The concept of diversity itself requires "constant theological assessment in its relationship to the origin and the mission of the church so that it remains legitimate diversity" (ibid.). Against this backdrop, ecumenical dialogues are to be understood not only as a search for the sustaining consensus in the understanding of the gospel, but also as an inevitable process of clarification in view of mutual theological examination of varied phenomena of being the church in the light of the origin of the church.

When a consensus in the understanding of the gospel has been reached between the churches, they can mutually *recognise* one another as being the true church of Jesus Christ. This recognition can be declared unilaterally, when one church concedes that another has a fundamental commonness in the understanding of the gospel (cf. 122). In this way the Reformation churches can credit the churches of other confessional traditions with the celebration of the sacrament of baptism consistent with the institution and recognise the validity of the baptism performed there. They can welcome Christians of other denominations to Lord's table in eucharistic hospitality. "Wherever a church or an ecclesial community displays the marks of the true church it is to be recognized as part of the one, holy, catholic and apostolic church. If necessary, this has to be done unilaterally" (126).

This one-sidedness is of course anything but an ideal state. But it can permit beginning and soften attitudes. Wherever the marks of the true church is found, “one has to expect the possibility of reaching a doctrinal consensus about the common gospel” (ibid.). This can in turn bring about the declaration of church fellowship – church fellowship not along the line of the mono-structured model of unity but perfectly in that autocephalic diversity as revealed explicitly in the community life of the Orthodox churches in particular. The Reformation churches definitely prefer with all clarity the *unity in reconciled diversity* as the model of church fellowship. The churches seek to live up to the unity as experienced only as God’s gift to the churches (cf. 120) by the knowledge of God’s sustaining free grace and the pursuit of a common understanding of the gospel, i.e. that which sustains them. They become one only through Christ’s power to gain shape and to shape within and among them. The differences existing among them lose their significance as dividing factors and henceforth become something visible which they actually are in Christ: inspiring wealth and charismatic diversity to serve the whole Christianity.

Translated from German by Hera Moon

Ekklesiologie in der Leuenberger Kirchengemeinschaft: Bemerkungen aus orthodoxer Sicht¹

Grigorios Larentzakis

Es ist für mich immer erfreulich und hoffnungsversprechend, wenn konkrete ökumenische Schritte zur Verwirklichung der kirchlichen Einheit unternommen werden. So ist auch die hiesige Konsultation ein solcher ökumenischer Schritt, der das erfreuliche Ereignis des Abschlusses der Leuenberger Konkordie voraussetzt und auf nächste Schritte perspektivisch hinweisen soll. Das Thema der Ekklesiologie gehört zu den Themen einer ökumenischen Perspektive.

Es muss zunächst festgestellt werden, dass viele meinen, eine Definition der Kirche, also eine genaue Ekklesiologie könne es nicht geben. Man kann nicht genau definieren, was Kirche ihrem Wesen nach ist, denn sie ist das *Mysterium ecclesiae* einerseits und andererseits ist sie Leben und nicht Theorie.² Metropolit Damaskinos sagt dazu: „Die undefinierbarkeit ist der beste Beweis ihrer Lebendigkeit... Als Leib Christi ist sie (d.h. die Kirche) Fülle (Pleroma). Sie ist wesentlich Leben und übersteigt jede Definition.“³ Auch im Westen sind die Definitionsversuche nachreformatorisch und aus diesem Grunde meist polemisch. Es ist auch bekannt, dass die Ekklesiologie selbst als theologische Disziplin im Vergleich zu anderen theologischen Disziplinen einen relativ jungen Zweig der Theologie darstellt.⁴ In den 60er Jahren gab es sogar die Schwierig-

-
1. Referat gehalten am 30. November 2002 in der Konsultation zur Frage der Ekklesiologie in Kreta (Orthodoxe Akademie), organisiert von der Konferenz Europäischer Kirchen und der Leuenberger Kirchengemeinschaft.
 2. Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie, in: *Orthodoxes Forum* 2(1988), 227f.
 3. *Damaskinos Papandreou*, (*Metrop. der Schweiz*), Kann man die Kirche definieren? Einige ekklesiologische Überlegungen, *Katholische Nachrichten Agentur / Ökumenische Information*, Nr. 44, 2.11.1997, 5.
 4. Vgl. *Franz Dvornik*, *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966, 16.

keit einer Unklarheit über die Einordnung der Ekklesiologie ins Ganze der Theologie.⁵ D.h. dass der Versuch der Darstellung der Ekklesiologie bzw. auch ein ekklesiologisches Dokument als ein solcher Versuch verstanden werden muss, der die Frage, was Kirche ist, nicht in erschöpfender Weise beantworten kann, obwohl wichtige und unverzichtbare ekklesiologische Aspekte artikuliert werden können, die für die kirchliche Einheit hilfreich sind.

Es ist ja allgemein bekannt, dass der Begriff *Ecclesia* (Εκκλησία) eine mehrfache Bedeutung hat, wie auch der Begriff Kirche. Damit wird nicht nur ein sprachlich-philologisches Problem angesprochen, sondern ein inhaltliches, wenn also aufgrund von unterschiedlichen Ausgangs- und Konfessionspositionen über Kirche gesprochen wird, und dies auch innerhalb jeder Kirche. Wenn wir aber über die Kirche im ökumenischen Kontext sprechen wollen, ist es evident, dass die Vielfalt der Verstehensmöglichkeiten vermehrt werden und konsequenterweise die Verständigungsmöglichkeit erschwert wird. Aus diesem eigentlich selbstverständlichen Grund ist es daher erforderlich, bei jedem ökumenischen Dialog über die Kirche vorher klarzustellen, worüber wir sprechen. Sonst gibt es zusätzliche Schwierigkeiten und ein aneinander Vorbeireden. Ich war selbst nicht selten Zeuge einer solchen schwierigen Auseinandersetzung, denn die Dialogpartner verwendeten zwar den Begriff Kirche, meinten aber nicht das Gleiche. Auch im Dialog zwischen der Katholischen und der Reformatorischen Kirchen gibt es das Problem der Vereinbarkeit der unterschiedlichen ekklesiologischen Auffassungen „Kirche als Sakrament“ und „Kirche als ‚große Sünderin‘“, eine Problematik, die bei der Behandlung der ekklesiologischen Frage in der Leuenberger Konkordie bewusst war.⁶ Diese Auffassungen prallten auf einander auch bei einem ökumenischen Gespräch zwischen einem orthodoxen und einem evangelischen Theologen, wo ich dabei war und in dem eben die zwei genannten

5. Vgl. *J. Ratzinger*, LThK, Bd. 6, 1961², 173.

6. Vgl. *Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994*, hg. v. *Wilhelm Hüffmeier* und *Christine-Ruth Müller*, Frankfurt am M. 1995, S. 19.

Auffassungen, die reformatorische und die katholische, die aber hier auch als die orthodoxe gilt,⁷ vertreten wurden.

Dennoch wird also immer wieder die Frage gestellt: Was verstehen wir unter Kirche? Um dann in der Konsequenz zu fragen: Welche Einheit der Kirche wollen wir haben?

Diese Fragestellungen werden u.a. auch in der *Charta Oecumenica* zusammengefasst, wo es heißt: „Noch verhindern wesentliche Unterschiede im Glauben die sichtbare Einheit. Es gibt verschiedene Auffassungen, vor allem von der Kirche und ihrer Einheit, von den Sakramenten und den Ämtern. Damit dürfen wir uns nicht abfinden. Jesus Christus hat uns am Kreuze seine Liebe und das Geheimnis der Versöhnung offenbart; in seiner Nachfolge wollen wir alles uns Mögliche tun, die noch bestehenden kirchentrennenden Probleme und Hindernisse zu überwinden.“ (I,1). In diesem kurzen Absatz der *Charta Oecumenica* sind mehrere Feststellungen und Anforderungen ganz dicht zusammengefasst, die auch unseren Dialog unmittelbar betreffen. Zunächst wird festgestellt, dass wesentliche Unterschiede im Glauben existieren, die die Verwirklichung der vollen Kirchengemeinschaft verhindern. Welche sind es? Eine erste diagnostische gemeinsame Aufgabe des Ökumenischen Dialogs. Zweitens wird aber auch konkret das Thema unserer hiesigen Begegnung angesprochen und deutlich gemacht, dass wir unterschiedliche Ekklesiologien haben, die unmittelbar mit der Art und Weise der Verwirklichung der kirchlichen Einheit zusammenhängen. Welche sind also die unterschiedlichen Ekklesiologien? Die Leuenberger Konkordie ist einen Schritt weiter gegangen und hat im Jahre 1994 bei ihrer 4. Vollversammlung in Wien den Versuch unternommen, den ekklesialen Status der Konkordie in einem ekklesiologischen Dokument zu artikulieren, um dann von der Leuenberger *Kirchengemeinschaft* zu sprechen, was, so meine ich, auf eine ekklesiologische Voraussetzung hinweist, die sie mit der genannten ekklesiologischen Fundierung zu legitimieren sucht. Dies muss man von vornherein als einen positiven Schritt ansehen, nicht nur für die evangelischen,

7. Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Im Mysterium leben. Entwicklung in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen, in: *Orthodoxes Forum* 2(1988), 5ff.

reformatorisches Kirchen, sich auf ein solides ekklesiales Fundament zu stellen, sondern auch als einen tatsächlich gesamtökumenischen Beitrag für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Als einen solchen Beitrag versteht sich ja selbst die Leuenberger Kirchengemeinschaft, und als solchen akzeptieren, begrüßen und respektieren wir sie auch.

Das **ekklesiologische Dokument**. Was gleich auffällt, zunächst ohne es zu qualifizieren, ist, dass die westlichen theologischen Auseinandersetzungen zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Reformation im Blickfeld waren.⁸ Andererseits wurde beabsichtigt, das Kirchenverständnis durch diese ekklesiologische Darstellung als Konsequenz der reformatorischen Rechtfertigungslehre durchsichtig zu machen,⁹ wobei die europäische Dimension zunächst als Rahmen vorgesehen war. Dies ist richtig damit begründet, dass eben in den letzten Jahren, vor allem nach 1989 die soziopolitischen Umwälzungen in Europa, bzw. in Süd-, Südost- und Osteuropa vollzogen sind, die die Kirchen vor neue Herausforderungen gestellt haben. Tatsächlich wird nun die Frage sehr intensiv gestellt: Welchen Beitrag können die Kirchen dabei leisten, welche Hoffnungen und Erwartungen hegen die Menschen auch bei ihren alltäglichen, gesellschaftlichen Problemen an die Kirchen? Dass dabei die Klarstellung, was und wer die Kirche ist, sinnvoll und notwendig ist, ist evident. Genauso evident und von orthodoxer Seite ebenfalls begrüßenswert ist, dass die Kirchen auch für das gesellschaftliche Leben der Menschen, die Kirchenmitglieder sind und Kirche direkt bilden, einen wichtigen Beitrag leisten, denn die Kirchen leben nicht in einem luftleeren Raum, weg und abgehoben von der irdischen Realität, obwohl auch mir wohl bekannt ist, dass „die Zugehörigkeit zu einer Kirche nicht mehr selbstverständlicher Bestandteil gesellschaftlichen Lebens ist“, wie das Dokument richtig feststellt.¹⁰ Dennoch erwarten die Menschen vielerlei Unterstützung und ethische Hinweise in der heutigen Welt, und sie erwarten, dass die Kirchen ihre Verantwortung gemeinsam wahrnehmen.

8. Vgl. Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst, S. 19.

9. Ebd.

10. Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst, 1.2, S. 21.

Tatsächlich haben wir keine Alternative zu dieser gemeinsamen Verantwortung, und deshalb müssen wir als Kirchen auch gemeinsam die „Notwendigkeit“ spüren „in der Kraft des selben Ursprungs und desselben Auftrags in derselben Welt zu kooperieren.“¹¹

Im **I. Kapitel** wird das Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen bestimmt und für den Ursprung und Grund der Kirche das rechtfertigende Handeln des dreieinigen Gottes bekannt.¹² Somit wird der dreieinige Gott als das Fundament der Kirche und die Quelle ihres Wirkens anerkannt, womit jede menschliche Herkunft einer nur sozial-bestimmten und sozial-erfassten Kirche zurückgewiesen wie auch eine aus sich erfolgte Wirkung der Kirche abgelehnt wird. Dies entspricht auch der orthodoxen Auffassung. Der dreieinige Gott ist selbst der Handelnde: „Im Wirksamwerden dieses allumfassenden Handelns Gottes hat die Kirche ihren Ursprung und bleibenden Grund“.¹³ Dabei ist die pneumatologische Dimension des lebendigen Zeugnisses des Evangeliums und der Verwirklichung der Gemeinschaft von zentraler Bedeutung, die aus orthodoxer Sicht sehr zu begrüßen ist. „Der *Geist Gottes* vereinzelt nicht, sondern *vereint*.“¹⁴ Allerdings erinnert der nächste Satz an eine „filioquistische“ Auffassung über den Heiligen Geist, mit einer die Personalität des Hl. Geistes relativierenden Feststellung, die hier als Definition des Heiligen Geistes nicht notwendig wäre: „Er (d.h. der Hl. Geist) ist die aus der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes kommende Kraft zur Gemeinschaft...“¹⁵ Sonst bezeugt m. E. der ganze Text, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist gemeinsam und perichoretisch handeln.

Die christologische Fundierung der Ekklesiologie spielt in diesem Dokument auch eine sehr wichtige Rolle: Die Kirche als Leib Christi.¹⁶ Sinnvoll ist die Klarstellung, dass die Kirche

11. Wachsende Gemeinschaft, 1. 3, S. 22.

12. Wachsende Gemeinschaft, I, 1, S. 24.

13. Wachsende Gemeinschaft, I, 1. 1.2, S. 25.

14. Wachsende Gemeinschaft, I, 1. 1.3, ebd.

15. Ebd.

16. Wachsende Gemeinschaft, I, 2.2, S. 27.

Jesu Christi sich nicht nur in ihrer sichtbaren und sozialen Wirklichkeit erschöpft. „Die Kirche ist einerseits *Gegenstand des Glaubens* und andererseits – zugleich – eine *sichtbare Gemeinschaft*, eine soziale Wirklichkeit, die in der Vielzahl der geschichtlichen Gestalten erfahrbar ist.“¹⁷ Dass innerhalb der konkreten sichtbaren Wirklichkeit der Kirche, in ihren Strukturen und Handlungen auch menschliches, d.h. unvollkommenes Handeln geschieht, ist evident. Die Kirche, die in diesem Dokument als Kirche-Gegenstand des Glaubens charakterisiert wird und die sichtbare Gemeinschaft stellen, in der Sprache der orthodoxen Theologie, doch den Gott-menschlichen Charakter der Kirche dar, in der eben auch menschliches Tun, mit allen Konsequenzen zu finden ist. Dieses relativ menschliche Handeln verhindert aber nicht oder vielmehr setzt das göttliche Handeln voraus, als Handeln Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, ein Handeln, das sicherlich nicht ersetzt werden kann und das wir unbedingt benötigen. Dies ist unser Glaube und unsere Zuversicht.

Die vier Wesenseigenschaften der Kirche, wie sie im Glaubensbekenntnis vom 2. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) formuliert sind, zeigen noch einmal diese doppelte Dimension der Kirche, die vertikale und die horizontale. Die *Einheit* der Kirche ist, wie es richtig im Dokument festgehalten wird, „in der Einheit des dreieinigen Gottes“ begründet, in dem sie auch ihren Ursprung hat.¹⁸ Ich würde auch hier ergänzen, dass die Einheit des dreieinigen Gottes das Urbild und das Vorbild der kirchlichen Einheit ist, auch gemäß Joh. 17, „Wie ich in dir und du in mir bist...“ Die Aufgabe der Kirchen ist daher, diese Einheit als Einheit in der Vielfalt zu verwirklichen und nicht nur sichtbar Zeugnis zu geben „in der Verschiedenheit ihrer geschichtlichen Gestalten.“¹⁹ Denn damit ist dem Missverständnis Raum gegeben, den status quo der verschiedenen Kirchen bzw. ihrer Verschiedenheit unverändert zu belassen und die Gemeinschaft bzw. Einheit der Kirchen einfach zu erklären. Die *Heiligkeit*

17. Wachsende Gemeinschaft, I, 2. 2.2, S. 27.

18. Wachsende Gemeinschaft, I, 2. 2.3, S. 28.

19. Ebd.

der Kirche bzw. der Kirchenmitglieder hat ihren Ursprung ebenfalls in Gott. Auch hier wird die trinitarische Dimension der Soteriologie in der Kirche deutlich ausgesprochen. Wenn aber die Kirche als die „größte Sünderin“ mit Martin Luther bezeichnet wird²⁰, besteht damit die Möglichkeit, auch die Kirche, an die geglaubt wird und welche ihren Grund und ihre Existenz beim dreieinigen Gott hat, miteinzuschließen, was nicht richtig wäre. Dass Menschen, Mitglieder der Kirche, auch hohe Amtsträger und Würdenträger, unabhängig von Position und Amt, auch größte Sünder sein können, kann nicht bezweifelt werden. Ich glaube, hier muss auch die Frage: Kirche als Mysterium und Kirche der Sünder oder „Kirche-Sünderin“ genauer analysiert und richtig beantwortet werden.

Die *Katholizität* der Kirche gehört ebenfalls Kraft ihres Ursprungs zu den Wesenseigenschaften der Kirche. Damit ist jede Einschränkung der Kirche zu vermeiden. Mit dieser Formulierung des Dokuments kann eigentlich auch jede konfessionelle Angst – unsere Kirche könnte von der hier angenommenen Römisch-Katholischen Kirche vereinnahmt werden – überwunden werden wie auch jede konfessionelle Übertreibung – mit dem Begriff *Katholisch* sei nur die Römisch-Katholische Kirche als die wahre Kirche überhaupt – nicht aufkommen. Die quantitative und qualitative *Katholizität* der Kirche ist also überkonfessionell. Aus diesem Grunde wäre es eigentlich nicht erforderlich, im Glaubensbekenntnis diesen Begriff mit anderen, weniger adäquaten Begriffen zu übersetzen bzw. zu ersetzen, wenn dieses Glaubensbekenntnis auch in den Gottesdiensten der eigenen Gemeinden verwendet wird.

Hilfreich könnten auch die Formulierungen über die *Apostolizität* der Kirche sein. „Die reformatorische Wahrnehmung der apostolischen Sukzession ist die *stete Rückkehr zum apostolischen Zeugnis*. Sie verpflichtet die Kirche zur authentischen und missionarischen Bezeugung des Evangeliums von Jesus Christus in der Treue zur apostolischen Botschaft (vgl. 1 Kor 15,1-3), der sie ihr Dasein verdankt.“²¹ Mit dieser Formulierung und mit der nachfolgenden pneumatologischen Fun-

20. Wachsende Gemeinschaft, I, 2. 2.3, S. 29.

21. Ebd.

dierung will das Dokument m.E. die rein mechanische, juristische und „magische“ apostolische Sukzession nur durch die Handauflegung der Bischöfe nicht nur vermeiden, sondern auch korrigieren. Tatsächlich versteht die Orthodoxe Kirche die *apostolische Sukzession* auch nur innerhalb der Gesamtkirche und nur in Verbindung mit dem Glauben der Gesamtkirche. Denn die Bischöfe sind auch nur innerhalb der Kirche zu verstehen und in Gemeinschaft mit dem Pleroma, also mit Klerikern und Laien, niemals jedoch isoliert und abgehoben vom Ganzen der Kirche. Die Handauflegung während der Bischofsweihe innerhalb der eucharistischen Synaxis und nur in Verbindung mit ihr bedeutet nur das sichtbare Zeichen der ganzheitlichen Wirklichkeit und schließt die historische Kontinuität nicht aus, sondern ein. Eine Garantie für das Verbleiben der Amtsträger oder sogar der Bischöfe im wahren Glauben innerhalb der Kirche gibt es auch übrigens nicht. Bischöfe und Patriarchen und Päpste sind genauso wie andere Kirchenmitglieder vom wahren Glauben abgefallen und von der Kirche synodal bzw. konziliar verurteilt worden. Somit verfügt das kirchliche Amt tatsächlich nicht über die Offenbarung Gottes in Christus. Klärende Gespräche wären hier notwendig und sinnvoll.

Die Orthodoxe Kirche ist auch der Auffassung, dass es, weil es eben keine Garantie für das Verbleiben in der Wahrheit und in der wahren Kirche gibt, einen Abfall vom Glauben geben kann, und zwar sowohl von einzelnen Personen als auch von Gruppen und Teilen der Kirche selbst. Insofern ist es klar, dass Teilkirchen zu falschen Kirchen werden können, wie das Dokument feststellt.²² Meine Frage aber lautet hier: Wie und wodurch wird diese Verfälschung einer Kirche festgestellt? Und wenn eine solche Verschiedenheit festgestellt wird auch im Wesentlichen der christlichen Lehre, kann man dann trotzdem die Gemeinschaft in einer solchen Verschiedenheit erklären und verwirklichen? Reichen die „*notae*“ bzw. die „*Wahrzeichen*“ aus? Wer stellt fest, ob die Predigt des Evangeliums *rein* ist und die Sakramente „einsetzungsgemäß“ gefeiert werden?²³ Und noch eine Frage: warum werden die

22. Wachsende Gemeinschaft, I, 2. 2.4, S. 30.

23. Wachsende Gemeinschaft, I, 2. 2.4.1, S. 30.

Wesensmerkmale als „Eigenschaften der gegläubten Kirche“²⁴ bezeichnet, um dann von den Kennzeichen der wahren Kirche, von den klassischen Kennzeichen²⁵ – die später *fundamentale Kennzeichen* genannt werden²⁶ – und anschließend von den weiteren Kennzeichen zu sprechen? Kann man die sichtbare Kirche von der geglaubten Kirche so trennen und in der Konsequenz die sichtbare Kirche von allen diesen Wesensmerkmalen ausschließen? Noch eine Differenzierung ist mir nicht ganz klar, obwohl diese als Klärung bezeichnet wird: „Um der Klarheit willen muss also unterschieden werden zwischen den *Kennzeichen des christlichen Lebens* und den *Kennzeichen der wahren Kirche*, d.h. Wort und Sakrament.“²⁷ Steht z.B. das Sakrament mit dem christlichen Leben nicht in Verbindung? Im Dokument wird doch weiter mit Nachdruck betont: „Umgekehrt bleibt das christliche Leben selbst auf Wort und Sakrament und auf ihre Pflege und Ausgestaltung angewiesen.“²⁸ Intensiver wird später im Dokument bei der Behandlung der Bestimmung der Kirche der Zusammenhang, das Erfassen des Lebens in einem ganzheitlichen Sinn, für alle Bereiche des Lebens mit Nachdruck hervorgehoben: „Es gibt keine Dimension des Lebens, für die der Zuspruch des Evangeliums nicht gilt, und es gibt keinen Bereich des Lebens, für den Gottes Gebot nicht Orientierung gewährt.“²⁹

Die Kirche als Volk Gottes (1 Petr 2,9f) und die Universalität des Heils sind wichtige Aspekte der Ekklesiologie und der Soteriologie,³⁰ die in der Frühkirche und in der Patristik nicht unbekannt sind. Allerdings besteht die Gefahr eines Christomonismus, wenn die Kirche in ihrer soteriologischen Aufgabe „in Christus bleibt, dem unfehlbaren einzigen Instrument des Heils.“³¹

24. Wachsende Gemeinschaft, I, 2. 2.3, S. 28.

25. Wachsende Gemeinschaft, I, 2. 2.4.1, S. 30.

26. Wachsende Gemeinschaft, I, 2. 2.4.3, S. 31.

27. Wachsende Gemeinschaft, I, 2. 2.4.2, S. 31.

28. Wachsende Gemeinschaft, I, 2. 2.4.3, S. 31.

29. Wachsende Gemeinschaft, I, 3. 3.2, S. 38.

30. Wachsende Gemeinschaft, I, 3. 3.1f, S. 37.

31. Wachsende Gemeinschaft, I, 3. 3.2, S. 37f.

Die verschiedenen Bereiche des Handelns der Christen in Leitourgía, Martyria und Diakonia bringen sehr wichtige Aspekte für das konkrete Leben der Christen innerhalb der Kirche, sie bilden aber hier ein großes Ganzes, das zusammenhängt, von der Anrufung Gottes in Lobpreis, Dank, Bitte und Klage im trinitarischen Sinne, also in der vertikalen Dimension, ohne die horizontale zu vernachlässigen als Fürbitte für die Kirche, für den Staat und für die Nöte der Welt,³² um hier nur einiges zu nennen. Dass damit der Auftrag, Zeugnis und Martyria im Sinne einer öffentlichen Homologia zusammenhängt, versteht sich von selbst, und zwar ein Leben lang. Besonders begrüßenswert ist die Hervorhebung der Rolle der Familie bzw. der Eltern, die nicht nur für das christliche Bekenntnis von zentraler Bedeutung ist, sondern überhaupt für das Leben in der heutigen harten gesellschaftlichen Realität, in der die christliche Botschaft nicht nur als eine Theorie vermittelt wird, sondern sich als tätige Liebe, bzw. Diakonia bewähren muss als *Zeugnis und Dienst*.³³ Dazu möchte ich einen Text aus einem gesamtorthodoxen Dokument, aus der III. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz aus dem Jahre 1986, zitieren: „Seien wir uns bewusst: der Hunger, der heute die Menschheit plagt, und die enormen Ungleichheiten sprechen sowohl in unseren Augen als auch in denen des gerechten Gottes ein hartes Urteil über uns und unsere Zeit. Denn Gottes Wille, der auch heute nichts anderes als das Heil des konkreten Menschen hier und jetzt zum Ziel hat, verpflichtet uns, dem Menschen zu dienen und uns unmittelbar mit seinen konkreten Problemen auseinanderzusetzen. Getrennt von der diakonischen Sendung ist der Glaube an Christus sinnlos. Christsein bedeutet, Christus nachzufolgen und bereit zu sein, ihm im Schwachen, im Hungrigen und Unterdrückten und allgemein in jedem Hilfsbedürftigen zu dienen. Jeder andere Versuch, Christus unter uns real gegenwärtig sehen zu wollen, ohne ihn in dem zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie.“³⁴

32. Wachsende Gemeinschaft, I, 3. 3.3.1, S. 39.

33. Wachsende Gemeinschaft, I, 3. 3.3.2 und 3.3.3, S. 39f.

34. „Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der

Und wenn in der Kirche die Koinonia, die Förderung bzw. die Wiederherstellung der Gemeinschaft gefordert wird, dann wird richtig die Ganzheitlichkeit der menschlichen Existenz mit Gott in den Vordergrund gestellt: „Christen sind in Pflicht genommen, in ihrem Gemeinschaftsleben deutlich zu machen, dass die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung Grund und Ziel menschlicher Gemeinschaft und der Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung ist.“³⁵

Der letzte Absatz des I. Kapitels beinhaltet manche diskussionswürdigen Punkte. Mir kommt es vor, als ob dieser Absatz einen eingeschobenen Gedanken darstellt. Der Übergang zum II. Kapitel wäre vielleicht ohne diesen Absatz flüssiger. Aber kurz zum Inhalt: Auch hier haben wir das Thema der Sünde der einzelnen Christen und der Sünde der Kirche, was aus orthodoxer Sicht problematisch erscheint. Der Text lautet: „Dabei muss nach reformatorischem Verständnis zwischen den Sünden des einzelnen Christen und den Sünden der Kirche wohl unterschieden werden, sie dürfen aber nicht getrennt werden...“³⁶ Gibt es eine abstrakte Kirche ohne die einzelnen Christen? Gibt es eine heilige Kirche ohne die Christen, die heilig werden können? Also, gibt es eine Kirche, die eine „große Sünderin“ ist, weil sie die Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder ist? D.h. die Christen, ob sie Heilige oder Sünder sind, gehören doch der Kirche an. Wenn sie aber, also die Kirche, der Leib Christi ist, kann sie als solche die „große Sünderin“ sein? Auch wenn hier eine „strukturelle Sünde“ gemeint wäre, es gibt immer noch eine persönliche Verantwortung. Außerdem wird im Text die Stelle 2 Kor 5, 10 als Beleg für die Kirche zitiert: „Auch die Kirche wird in ihrer Schande und ihrer Ehre vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden (2. Kor 5,10). Allein Christus und sonst

Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen“. Der Text Deutsch in: *Una Sancta* 42(1987)15f. Dazu vgl. *Grigorios Larentzakis*, Für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt von heute. Ökumenische und orthodoxe Aspekte, in: *Ökumenisches Forum* 10(1987), 33f.

35. *Wachsende Gemeinschaft*, I, 3. 3.3.4, S. 42.

36. *Wachsende Gemeinschaft*, I, 4, S. 42.

niemand ist ihr letzter Richter.“³⁷ Diese Stelle spricht aber nicht von der Kirche als Ganzes oder als Institution, sondern von jedem einzelnen Christen, ἕκαστος: „Denn wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit *jeder* seinen Lohn empfangen für das, was *er* getan hat bei Lebzeiten, es sei gut oder böse.“ (2 Kor 5,10). In diesem Absatz haben wir auch die bekannte Differenzierung zwischen Kirche und Reich Gottes, eine Differenzierung, die dann möglich ist, wenn nur eine bestimmte Kirchen-Auffassung gemeint ist. Hier gibt es bereits eine lange westliche Diskussion mit einer umfangreichen Literatur. Es scheint also, dass der theologische Dialog sich auch mit dieser Frage zu befassen hat.

Das **II. Kapitel** wird dem wichtigen aktuellen Thema: „Die Gemeinschaft der Heiligen in der Gesellschaft der Gegenwart“³⁸ gewidmet. Die besonderen Aufgaben und Herausforderungen der Kirche bezüglich des Bekenntnisses, der Seelsorge, der Lebenshilfe, der prophetischen Kritik und der Mission in der pluralistischen Gesellschaft werden klar und zeugnishaft dargestellt, und obwohl die westlichen Gegebenheiten im Vordergrund stehen, kann hier sehr viel für eine effektive und ökumenische Zusammenarbeit gewonnen werden. Auch die Orthodoxe Kirche wird immer mehr mit solchen Entwicklungen innerhalb der wachsenden Europäischen Union konfrontiert, weshalb sie auch zu diesen Fragen intensiver und gemeinsam mit den bereits erfahrenen Kirchen zusammenarbeiten kann und muss. Das erkennbare Zeugnis des Evangeliums soll als christliches Leben in allen Lebensbereichen erkennbar werden.³⁹ Dies ist eine gemeinsame Herausforderung und ökumenische Aufgabe im neu werdenden Europa und wenn es nötig ist in Hoffnung widerstehen!

Das Gleiche gilt auch für die weiteren angeführten Verpflichtungen zum Dialog mit dem Judentum, mit anderen Religionen und Weltanschauungen.⁴⁰ Dabei geht es nicht nur um religiöse Diskussionen des gegenseitigen Verstehens, sondern

37. Wachsende Gemeinschaft, I, 4, S. 43.

38. Wachsende Gemeinschaft, II, S. 44ff.

39. Wachsende Gemeinschaft, II, 2.6, S. 48.

40. Wachsende Gemeinschaft, II, 3. 3.1-3.3, S. 48f.

auch des Zusammenlebens in Frieden und gegenseitiger Achtung, sowie darum, den Anliegen des Friedens, der Gerechtigkeit unter den Menschen und der Bewahrung der Integrität der Schöpfung zu dienen.⁴¹

„Zeugnis und Dienst“ in Verbindung mit dem Thema Amt und Ämter kann ich hier nicht genauer kommentieren. Es muss ein eigenes Referat dazu gehalten werden.⁴² Wenn allerdings hier von einem Weg zum Konsens innerhalb der reformatorischen Kirchen die Rede ist, kann es nur begrüßt werden. Die Zusammenhänge zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem ordinierten Amt werden hier genau aus den verschiedenen reformatorischen Traditionen, der lutherischen und der reformierten, dargestellt. Die Feststellung: „Aus beiden Traditionen heraus sind die Kirchen, die die Leuenberger Konkordie unterzeichnet haben oder an ihr beteiligt sind, sich darin einig, dass ‚das ordinierte Amt‘ zum Sein der Kirche gehört.“⁴³ Das war nicht immer so deutlich ausgesprochen und formuliert. Dies kann als eine Ausgangsposition für weitere auch ökumenische Gespräche dienen. Auch bei dem Satz: „Das ordinierte Amt allein und an sich garantiert nicht das wahre Sein der Kirche, sondern bleibt dem Worte Gottes untergeordnet“⁴⁴ glaube ich, dass alle Kirchen nichts einzuwenden haben. Eine solche Exklusivität und Abtrennung des „ordinierten Amtes“ vom Ganzen, vom Pleroma der Kirche vertritt, m.E. keine Kirche. Diskutiert werden muss, was „das ordinierte Amt“ selbst darstellt und wie es verstanden wird, wie auch „das Wort Gottes“ im Zusammenhang mit dem Amt. Denn die tatsächlich vorhandenen und im Kirchendokument selbst angesprochenen Differenzen innerhalb der reformatorischen Kirchen werden in der allgemeinen Ökumene nicht als belanglos betrachtet. Nicht nur das lutherische Amtsverständnis, sondern auch die Auffassung der EKD, wie sie im Dialog mit der Orthodoxie dargestellt wurde, zeigt

41. Wachsende Gemeinschaft, II, 3. 3.3, S. 51.

42. Sehr informativ ist die Darstellung von *Reinhard Frieling*, Amt. Laie – Pfarrer – Priester – Bischof – Papst, Ökumenische Studienhefte 13, Göttingen 2002.

43. Wachsende Gemeinschaft, I, 2. 2.5.1.1, S. 33.

44. Wachsende Gemeinschaft, ebd.

solche Merkmale, die als Ausgangspunkt für einen theologischen Dialog auch mit der orthodoxen Auffassung den Weg öffnen. Die diesbezüglichen Auffassungen aus dem Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD möchte ich hier zitieren: „Die orthodoxe Position hebt die bleibende Befähigung hervor, die dem Amtsträger durch die Weihe während der eucharistischen Versammlung verliehen wird. Dabei sind Epiklese und Handauflegung für die ‚apostolische Sukzession‘, d.h. für die Kontinuität und die Gemeinschaft des Glaubens der ganzen Kirche seit den Aposteln konstitutiv. Die reformatorische Position betont ebenfalls, dass dem Amtsträger durch Gebet (Epiklese) und Handauflegung bei der Ordination eine lebenslange Berufung (Vocatio) verliehen wird. Für die reformatorische Auffassung der ‚apostolischen Sukzession‘ ist jedoch meist nicht die historische Kontinuität seit den Aposteln entscheidend, sondern immer die zuverlässige Weitergabe des apostolischen Glaubens in der Gemeinschaft der ganzen Kirche.“⁴⁵

Sakramentales Leben

Immer wieder wird im Zusammenhang mit der Ekklesiologie auch das Sakramentale Leben erwähnt und in Verbindung gebracht: 1. wird immer wieder das Begriffspaar „*Wort und Sakrament*“ genannt. Und 2. das Charakteristikum der wahren Kirche erwähnt, „*Das Evangelium bezeugen und die Sakramente feiern*.“⁴⁶ Gerade hier müssen wir aber eine grundsätzliche Diskussion führen und diese Problematik aus der Sackgasse der scholastischen Theologie und der Problematik zwischen der evangelischen und der katholischen Kontroverstheologie herausführen, wenn wir auch einen Ost-West-Dialog führen sollen. Dann können wir m.E. sehr viele ökumenische Probleme behandeln, ohne uns auf die spezifischen Probleme der Wort-Theologie und der Sakramenten-Theologie zu beschränken. Die Problematik der Verwendung des Begriffs *sacramentum*

45. Ein Dialog der Liebe und der Einheit. Gemeinsame Bericht an die Leitungen des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland über den Stand des Bilateralen Theologischen Dialogs, Brandenburg, 6. Juli 2001, 6. Dokument in meinem persönlichen Archiv.

46. Wachsende Gemeinschaft, I, 1. 1. 3, S. 25f.

mit seiner profanen Bedeutung auch für theologische und kirchliche Inhalte, vor allem aber als Wiedergabe des dynamischen Begriffs *Mysterium*, verursachte sehr viele Probleme. Denn *sacramentum* ist ein eher juridischer Begriff, bedeutet Eid, Vertrag, Pfand usw. und brachte diese Merkmale auch in das religiöse Leben hinein, und zwar sowohl in der Ekklesiologie – Kirche als Sakrament oder als Ur-Sakrament usw. – als auch in der „Sakramenten-Theologie“ – z.B. Ehe als Vertrag usw. In diesem Sinne entwickelten sich auch die Schwierigkeiten über die Zahl der Sakramente, den Charakter der Sakramente, die Form und die Materie bei den Sakramenten, die historische Einsetzung der Sakramente usw. in der westlich bekannten scholastischen Methode. Ich stelle auch in diesem ekklesiologischen Dokument der Leuenberger Kirchengemeinschaft fest, dass die Rede von den zwei Sakramenten ist, Taufe und Abendmahl, womit eben die westliche Diskussion als Grundlage genommen wird, ob es sieben oder zwei Sakramente gibt oder nicht. Einerseits ist es verständlich, dass diese Fragestellung auch in diesem Dokument aufgenommen wurde, weil die westlichen Kirchen untereinander zunächst ihre ureigenen Probleme behandeln und lösen sollen, eben als Beitrag für die gesamtkirchliche Ökumene, andererseits aber, wenn diese Leuenberger Kirchengemeinschaft als Vorbild für die Gesamtökumene dienen will, muss sie aus der begrenzten und belastenden Problematik nur des Westens herauskommen.

Sakramentale Gemeinschaft als Abendmahlsgemeinschaft wird in diesem Dokument so dargestellt, wie es immer bekannt ist, wie sie sich aber von der orthodoxen Auffassung der Verwirklichung dieser vollen Kirchengemeinschaft nach dem Glaubenskonsens als Krönung und Folge wesentlich unterscheidet. Hier stehen sich die zwei bekannten Positionen gegenüber. Überrascht wurde ich allerdings bei der kategorischen Ablehnung eines Ausschlusses vom Abendmahl „aufgrund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse“⁴⁷. Natürlich ist es richtig, dass ein solcher Ausschluss „Verletzung des Leibes Christi“ und „eine christologische Häresie“⁴⁸ darstellt, aber dass aus rassi-

47. Wachsende Gemeinschaft, I, 2. 2.5.4, S.36.

48. Ebd.

schen Gründen ein Kommunion-Ausschluss denkbar war, hätte ich nicht gedacht.

Das III. Kapitel: „Die Einheit der Kirche und die Einigung der Kirchen.“⁴⁹ Dieses Kapitel ist sehr interessant, weil hier nicht nur die Kirchengemeinschaft der Kirchen, die in der Leuenberger Konkordie sich gefunden haben, mit dem Einheitsverständnis aus dem reformatorischen Kirchenverständnis dargestellt wird, sondern weil diese so begründete Kirchengemeinschaft als Beitrag für die allgemeine Ökumene und als Einheitsmodell, also als Vorbild für die Einheit aller christlichen Kirchen verstanden wird. Das Dokument stellt fest, dass die Verfasser der Leuenberger Konkordie kein neues Modell entwickeln wollten und mussten, sie haben auf die reformatorische Grundüberzeugung zurückgegriffen, die lautet: „Die Predigt des Evangeliums und die Feier der Sakramente, die den Glauben des einzelnen begründen und erhalten, begründen und erhalten auch die Gemeinschaft (communio) der Gläubigen in Christus, ihre Einheit in der Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen sowie die Einheit der Kirche.“⁵⁰ Immer wieder wird dann betont, dass die rechte Lehre des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente das ausreichende Fundament auch der Einheit sind. Die Konsequenz sei gegenseitige Anerkennung als wahre Kirche Jesu Christi, Anerkennung der Ordination und die Ermöglichung der Interzelebration.⁵¹ Dann folgt ein Satz, der für mich einiges in Frage stellt: „Dieses Einheitsverständnis der Konkordie kennt keine anderen Kriterien und Voraussetzungen als diejenigen, die auch innerhalb der einzelnen konfessionellen Variationen reformatorischer Theologie für die Kirche und ihre Einheit konstitutiv sind.“⁵² In diesem Satz wird zwar inhaltlich nichts gesagt, sondern es wird ein Prinzip zum Fundament gemacht: Das, was innerhalb jeder reformatorischen Kirche gilt. Und dies erinnert an den Anfang dieses ekklesiologischen Doku-

49. Wachsende Gemeinschaft, III, 52f.

50. Wachsende Gemeinschaft, III, 1. 1.1, S. 52.

51. Vgl. ebd. Mit den Verweisen auch auf den Text der Leuenberger Konkordie.

52. Ebd.

ments, wo es heißt: „Die Leuenberger Konkordie erklärt Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen sowie den ihnen verwandten vorreformatorischen Kirchen der Waldenser und der böhmischen Brüder in Europa. Die Verwirklichung dieser Kirchengemeinschaft in gemeinsamem Zeugnis und Dienst bedeutet die Zusammenarbeit von Kirchen sehr unterschiedlicher Prägung in Lehre, Geschichte und Frömmigkeit.“⁵³

Es gibt also Differenzen auch in der Lehre, aber sie werden als nicht kirchentrennend betrachtet. Trotzdem wird die Fortsetzung der Lehrgespräche empfohlen. Die Positionen, die sie früher hatten, werden beibehalten, und trotzdem wird eine Kirchengemeinschaft beschlossen und erklärt. Was hat dies möglich gemacht?

Die *Charta Oecumenica* verlangt Übereinstimmung im Glauben: „Um die ökumenische Gemeinschaft zu vertiefen, sind die Bemühungen um einen Konsens im Glauben unbedingt fortzusetzen. Ohne Einheit im Glauben gibt es keine volle Kirchengemeinschaft. Zum Dialog gibt es keine Alternative.“ (II, 6).

Einheit in der Vielfalt

Wo sind die Grenzen zwischen notwendiger Einheit und legitimer, sinnvoller und notwendiger Vielfalt? Was heißt z. B. „Das gibt ihnen (den Gläubigen) den Boden ... Unterschiede zu tolerieren...(oder) In der Freiheit des Glaubens...“?⁵⁴ Wie weit ist man frei, etwas zu glauben oder nicht, und was? „*Mut zum Wandel*“⁵⁵ klingt sehr dynamisch! Wo liegen aber auch hier die Grenzen zwischen Kontinuität und Erneuerung? Dass es sich dabei um eine sehr sensible Frage handelt, ist mir bewusst, und sie wird ja auch innerhalb der Orthodoxen Kirche immer wieder gestellt.⁵⁶ Im Dokument steht zwar,

53. Wachsende Gemeinschaft, 1.4, S. 22.

54. Wachsende Gemeinschaft, I, 1. 1,4, S. 26.

55. Ebd.

56. Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch. Eine orthodoxe Betrachtung, in: Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für Prof. Theodor

”Den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen ist es möglich, gemeinsam zu unterscheiden zwischen den Punkten, in welchen eine volle *Übereinstimmung* nötig ist, und den Fragen, wo *legitime Vielfalt* vorhanden sein kann.”⁵⁷ Das Kriterium, das hier erwähnt wird, nämlich das gemeinsame Verständnis des Evangeliums als Rechtfertigungsbotschaft besagt aber nicht, ob dies auch zum Inhalt der Lehre gehört oder nicht. Denn Unterschiede in der Lehre sind nicht gemeinschaftswidrig. Es werden verschiedene Begriffe verwendet: Die reine Predigt und die einsetzungsgemäße Feier der Sakramente, das gemeinsame Verständnis des Evangeliums, die Predigt des Evangeliums und die Feier der Sakramente, nach reinem Verstand das Evangelium predigen und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß reichen usw. Auf der anderen Seite heißt es, dass die Unterschiede im Bekenntnis und in der Lehre die Erklärung der Gemeinschaft nicht beeinträchtigen usw. Hier frage ich mich noch einmal, was sind die Inhalte des Bekenntnisses und der Lehre? Haben sie mit dem Inhalt der Botschaft des Evangeliums nichts zu tun? Das ekklesiologische Dokument bringt ein Beispiel, in dem klar werden soll, was *volle Übereinstimmung und legitime Vielfalt* bedeutet: Das Amtsverständnis. ”Für die LK gehört die gegenseitige Anerkennung der Ordination zu den zentralen Aussagen der Erklärung der Kirchengemeinschaft”.⁵⁸ Dies ist verständlich und wichtig. Dann sagt aber das Dokument nicht, was diese Ordination ist oder bedeutet, sondern dass das Amt von Christus eingesetzt wurde im Dienste der Wortverkündigung und der Sakramentenverwaltung, dass dieses Amt zum Kirchesein hinzugehört und dass dies der vollen Übereinstimmung bedarf. Was für ein Amt von Jesus eingesetzt wurde, wird nicht erwähnt, sondern nur, dass es eingesetzt wurde. Und ich glaube, gerade hier liegt das ökumenische Problem. Dass wir es hier mit einem Problem zu tun haben, und zwar auch innerhalb der reformatorischen Kirchen, ist ja auch in der Leuenberger Kirchengemeinschaft bekannt. Im ekklesiologischen Dokument werden die sog. *Tampere Thesen* zitiert. In

Nikolaou, hg. V. *Konstantin Nikolakopoulos, Athanasios Vletsis und Vladimir Ivanov*, Frankfurt am Main 2002, 551ff.

57. Wachsende Gemeinschaft III, 1. 1.3, S. 53.

58. Wachsende Gemeinschaft III, 1. 1.3, S. 53f.

der These 1 heißt es: "Die lutherische Tradition versteht zwar dieses Amt mehr vom kirchengründenden Wort her; die reformierte Tradition sieht dagegen dieses Amt mehr als zur rechten Ordnung der Kirche gehörig."⁵⁹ Die EKD hat sogar in ihrem Dialog mit dem Russisch-Orthodoxen Patriarchat erklärt, dass für sie (EKD) das Amt kein Sakrament sei, wie Taufe und Abendmahl, aber es „sakramentalen Charakter“ hat.⁶⁰

Zur legitimen Vielfalt sagt das Dokument: "Aber die besondere Gestalt sowie die Strukturen dieses Amtes und der Kirche gehören in den Bereich der legitimen geschichts- und ortsbedingten Vielfalt. Diese Vielfalt stellt die Kirchengemeinschaft nicht in Frage."⁶¹

Manchmal habe ich den Eindruck, dass die Unterschiede relativiert werden, nicht als störend, nicht als trennend hingestellt und sogar als Beweis und Manifestation von Freiheit, Mut, Ausdauer usw. betrachtet werden. Zwar wird auch immer wieder die Gemeinschaft und die Einheit als etwas Wichtiges genannt, aber zugleich die Verschiedenheit als von Gott gegebene Gabe bezeichnet. Natürlich gibt es verschiedenen Charismen innerhalb der Kirche (1. Kor 12,12-31; Röm. 12,4-8). Alle diese von Gott geschenkten Charismen sollen aber dem gleichen Ziel dienen, dem gleichen Inhalt des selben Glaubens, damit die Einheit des Leibes Christi in einer reichhaltigen Ausdrucksvielfalt gefördert wird. Das Hauptgewicht liegt hier nicht in der Verschiedenheit, sondern in der Einheit des Leibes, das aus vielen notwendigen Gliedern zusammengesetzt ist. Das Prinzip der Einheit in der Vielfalt ist keine neue

59. Wachsende Gemeinschaft I, 2. 2.5.1.1, S. 33.

60. In: Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession. Neunter bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 12. Bis 17. Oktober 1981 im Schloß Schwamberg bei Kitzingen, hg. V. Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Studienheft 16). Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 49, Frankfurt a.M. 1984, S. 28.

61. Wachsende Gemeinschaft III, 1.3, S. 54.

Erfindung der Ökumeniker, sondern ein genuin christliches Prinzip seit der Frühkirche.⁶²

Auf alle Fälle ist der theologische, ökumenische Dialog wichtig und notwendig, und deshalb kann ich das, was im ekklesio-logischen Dokument empfohlen wird, nur begrüßen: "Doch ist auch nicht eine beliebige Vielfalt gemeint. Differenzen, die das gemeinsame Evangeliumsverständnis betreffen, stellen die Kirchengemeinschaft als Gemeinschaft an Wort und Sakrament in Frage und bedrohen oder verhindern damit die Einheit der Kirche. Ihr kirchentrennender Charakter bedarf der Überwindung. Der theologische Dialog hat in solchen Fällen die Differenzen in den Lehrgestalten daraufhin zu überprüfen, ob sie in unterschiedlicher Gestalt dennoch das gemeinsame Evangeliumsverständnis enthalten, das Kirchengemeinschaft ermöglicht, oder nicht."⁶³ In diesem Sinne muss also der theologische Dialog auch mit der Orthodoxen Kirche geführt werden, wie das Dokument es sich wünscht.⁶⁴

Dass die Rezeption der Ergebnisse der ökumenischen Dialoge auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens erforderlich ist, ist auch evident.⁶⁵ Ebenfalls ist es verständlich, dass eine Unterscheidung zwischen Erklärung und Verwirklichung der Kirchengemeinschaft gemacht werden muss. Wenn aber die Verwirklichung als fortdauernder Prozess charakterisiert wird,⁶⁶ besteht die Gefahr eines möglichen Missverständnisses, dass eben die notwendigen Voraussetzungen einer notwendigen Übereinstimmung noch nicht erreicht wurden, bzw. auch offen bleiben und als sich im fortdauernden Prozess befindlich verstanden werden können. Verwirklicht und im fortdauernden Prozess befindlich kann dann als gleichbedeutend verstanden werden und die Notwendigkeit des Abschlusses eines solchen Prozesses nicht mehr angestrebt werden. Die unterschiedlichen Ergebnisse in den anschließenden Darstellungen des Dokuments in

62. Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung, in: Ökumenisches Forum 8(1985), 65-87.

63. Wachsende Gemeinschaft III, 1. 1.4, S. 54.

64. Wachsende Gemeinschaft III, 1. 1.4, S. 55.

65. Wachsende Gemeinschaft III, 2. 2.1, S. 55.

66. Ebd.

der Theologie und in den organisatorischen Folgerungen, vor allem aber im Bemühen um Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst, zeigen den schwierigen Weg eines solchen Prozesses, obwohl hier alle Partner-Kirchen aus der reformatorischen Tradition kommen. Und ich meine, dass es sich dabei nicht nur um strukturelle Schwächen handelt.

Ich möchte auch hier wiederholen, dass dieser Prozess der Leuenberger Kirchengemeinschaft als ein wichtiger Beitrag für die Gesamtökumene betrachtet und geschätzt werden kann. Ob dieser Prozess als Einheitsmodell für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit als Gemeinschaft aller christlichen Kirchen gelten kann, muss als offene Frage mit vielen positiven Anhaltspunkten bleiben. Allerdings ist es richtig, was im letzten Absatz festgestellt wird, dass Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie erklärt werden muss, wenn eine Verständigung zwischen Kirchen erfolgt.⁶⁷ Ich würde hier meinen, nicht nur im Sinne der Leuenberger Konkordie. In diesem Absatz bleibt für mich noch eine Frage offen, die eigentlich durch das ganze Dokument im Hintergrund vorhanden ist. Warum muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, auch eine lehrmäßige Verständigung über das gemeinsame Evangelium zu gewinnen auch mit den Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften, die die Kennzeichen der wahren Kirche aufweisen?⁶⁸ Was ist der „lehrmäßige“ Inhalt und der Inhalt der Kennzeichen einer wahren Kirche? Befinden sich diese Kennzeichen der wahren Kirche außerhalb der christlichen Lehre einer Kirche?

Schrift und Tradition

Obwohl dieses Thema vorläufig zurückgestellt wurde⁶⁹, hoffe ich sehr, dass dieses Thema auf der Grundlage der gemeinsam verabschiedeten Dokumente des offiziellen Theologischen Dialogs zwischen der Gesamtorthodoxie und dem Lutherischen Weltbund behandelt wird. Auch dieser Punkt gehört zu der Frage der Kompatibilität ökumenischer Dialoge und bilateraler Vereinbarungen.

67. Wachsende Gemeinschaft III, 4, S. 58.

68. Ebd.

69. Wachsende Gemeinschaft, S. 19

Rechtfertigung und Ökumene

Im Dokument wird immer wieder die zentrale Bedeutung der Rechtfertigung in den verschiedensten Variationen als wesentliches und unverzichtbares Merkmal reformatorischer Theologie und Ekklesiologie erwähnt. Darüber wurde zwar zwischen der Katholischen und der Evangelischen Kirche eine Gemeinsame Erklärung am 31. Oktober 1999 unterzeichnet, ich meine aber, dass diesbezüglich auch ein Dialog zwischen den reformatorischen Kirchen und der Orthodoxie durchgeführt werden sollte, zumal die Leuenberger Konkordie ökumenisches Einheitsmodell für alle Kirchen sein möchte. Es betrifft zwar unmittelbar die beiden Kirchen des Westens, dennoch kann dieses Ereignis die Orthodoxe Kirche auch nicht unberührt lassen, obwohl natürlich von Anfang an und unabhängig von den internen Schwierigkeiten zwischen der Römisch-Katholischen und der Evangelischen Kirche das Thema der Rechtfertigung zwischen der Orthodoxen und den beiden westlichen Kirchen diskussionswürdig ist. D.h. konkreter, dass „die Rechtfertigungslehre“ eine westliche Betrachtungsweise der Erlösung des Menschen darstellt, die mit der orthodoxen Auffassung nicht deckungsgleich ist. Aus diesem Grunde und obwohl nicht unmittelbar betroffen, ist es auch sinnvoll, von orthodoxer Seite einige Bemerkungen zur Rechtfertigungslehre zu machen, damit der ökumenische Dialog auch diese Dimension ansatzweise bekommt, zumal die Synode der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich festgestellt hat, „dass die angestrebte Gemeinschaft auf die Beteiligung aller Kirchen der weltweiten Christenheit ausgerichtet ist“. Diese Absicht ist gut, weshalb aber die diesbezügliche Auffassung der weltweiten Christenheit, also auch der anderen Kirchen berücksichtigt werden könnte oder sollte, und zwar auch bei den Verhandlungen im bilateralen Rahmen.

Für die Evangelische Kirche und Theologie und für die Leuenberger Konkordie ist also dieses Thema der Rechtfertigung zum Identitätsmerkmal geworden, d.h., um mit Prof. Hans Friedrich Geisser den bekannten Sachverhalt zu wiederholen: „Die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben sei der *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, der Glaubensartikel, mit

dem die Kirche steht und fällt.⁷⁰ Nun, wie verhält man sich als Nicht-Angehöriger dieser Ecclesiae diesem kategorischen und apodiktischen Prinzip gegenüber, das zunächst nicht einmal eine Diskussion zulässt, geschweige denn eine Modifizierung erlaubt? Kann dies als ein Punkt der legitimen Vielfalt seitens der Leuenberger Kirchengemeinschaft auch in Bezug auf die Orthodoxe Kirche gelten? Ein orthodoxer Theologe kann dieses Kennzeichen nicht als exklusives Kirchenkriterium ohne weiteres akzeptieren, auch wenn er weiß, dass im Hintergrund der Auffassung Luthers die paulinische Auffassung, die Gebete der Psalmen und die Übung der Buße in der mittelalterlichen Kirche stehen.⁷¹ Geisser gibt aber offen zu, dass „auch vielen Gliedern unserer eigenen Kirchen heute nicht mehr ohne weiteres verständlich ist, warum die Verkündigung der Rechtfertigung eine so entscheidende Bedeutung besitzen soll.“⁷² Er meint sogar, dass heute das Wort Rechtfertigung fremd geworden sei und dass diesbezüglich viele Missverständnisse und Missbräuche entstanden sind.⁷³ Evangelischerseits ist Geisser nicht allein. R. Hermann sagt auch: „Die Rechtfertigung aber zum Mittelpunkt eines dogmatischen Systems zu machen, trägt man mit Recht Bedenken.“⁷⁴

Hat die unterschriebene gemeinsame Erklärung alle diese Bedenken zerstreut? Auch über die Bedeutung des Begriffs „Rechtfertigung“? Dieser Begriff wird immer wieder verwendet, aber es werden immer wieder große Anstrengungen unternommen, um diesen Begriff zu erläutern und zu interpretieren. Der Evangelische Bischof von Wien, Sturm, betrachtet diese gemeinsame Erklärung als „eine gute Basis, weiterzuarbeiten in der Hoffnung und Zuversicht auf den Heiligen Geist, den Christus verheißen hat, dass er seine Gemeinde ‚in aller Wahrheit leiten‘ wird. (Joh. 16,13).“ Dieser Prozess bzw.

70. *H.F. Geisser*, Rechtfertigung bei Martin Luther, in: *Luther et la réforme Allemande dans une perspective oecuménique*, hg.v. Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique, Chambésy-Genève 1983, 127.

71. Ebd., 128.

72. Ebd., 127.

73. Ebd.

74. *R. Hermann*, Rechtfertigung, III. Dogmatisch, in: *RGG* 5(1961), 841.

dieses Ereignis „darf also nicht nur eine bilaterale Geschichte bleiben: Es soll vielmehr alle Kirchen ermuntern und inspirieren, die multilateralen Konsequenzen daraus zu erkennen und in ökumenischer Offenheit gemeinsam zu prüfen“, wie der Metropolit von Austria, Michael Staikos, als der damalige Vorsitzende des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich feststellte.⁷⁵

Dies alles bedeutet, dass sowohl innerhalb der evangelischen Kirche, als auch in der Leuenberger Kirchengemeinschaft, in der Ökumene im Westen und gesamtchristlich ein klärendes Gespräch unerlässlich ist. Auf alle Fälle muss ich hier feststellen, dass nicht nur die bilaterale Gemeinsame Erklärung, auch nicht nur die Leuenberger Konkordie uns interessiert, sondern dass der Inhalt der Rechtfertigungslehre, d.h. die Erreichung des Heils aller Menschen, doch alle Kirchen bzw. alle Christen betrifft. D.h., wenn ich richtig sehe, ist mit dieser unterschriebenen Gemeinsamen Erklärung der Dialog weder zwischen der Römisch-Katholischen und der Evangelischen Kirche noch zwischen diesen beiden Kirchen und den anderen Kirchen auch in der konkret angesprochenen Thematik der Rechtfertigung als beendet zu betrachten. Und wenn die Leuenberger Konkordie und das Ekklesiologische Dokument von Wien die Rechtfertigungslehre so zentral hervorhebt, muss eben auch von den anderen Kirchen mitdiskutiert werden.

Dazu einige orthodoxe Bemerkungen⁷⁶

Zunächst eine sprachliche Bemerkung, die aber nicht nur eine sprachliche ist. Der Begriff „Rechtfertigung“ hat einen direkten Bezug zum Recht. Wenn die Lehre von der Rechtfertigung wirklich, wie immer wieder auch in der Gemeinsamen Erklärung hervorgehoben wird, „nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre (ist). Sie steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind. Sie ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche

75. Gemeinsame Erklärung, 5.

76. Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Rechtfertigung aus der Sicht der Orthodoxen Kirche, in: Ökumenisches Forum 23/24(2000/2001), 263ff.

unablässig auf Christus hin orientieren will.“⁷⁷ Wenn also die Rechtfertigungslehre all das bedeutet, dann wäre die ganze christliche Lehre und die Heilsbotschaft des Evangeliums nur von der juristischen Sicht her zu betrachten und zu verstehen. Sowohl dieser Aspekt als auch die hier beanspruchte Exklusivität und Absolutheit müssen aber orthodoxerseits diskutiert werden.

Es muss am Anfang betont werden, dass in der Zeit des ersten Jahrtausends – Balanos spricht von den ersten 15 Jahrhunderten⁷⁸ – keine Systematisierung der Erlösungslehre, der Soteriologie bzw. der Rechtfertigungslehre – wenn man diesen Begriff auch verwenden will – unternommen wurde. Daher haben die Kirchenväter in ihren Gelegenheitspredigten oder Schriften den einen oder den anderen Aspekt hervorgehoben, ohne die anderen auszuschließen. Vor allem haben sie mit Nachdruck auf das Mysterium der Heilsökonomie hingewiesen.⁷⁹ Dabei handelt es sich um ein Mysterium, das der Mensch nicht analysieren oder in erschöpfender Weise ergründen und artikulieren kann. Auf eine systematische Darstellung mit dem Anspruch der Vollständigkeit muss also von vornherein verzichtet werden, wie auch auf eine exklusive Behandlung der Soteriologie nur im Zusammenhang oder nur auf dem Fundament der „Rechtfertigung“. Denn auch beim Apostel Paulus selbst ist die „Rechtfertigung“ nur ein Teilaspekt der Erlösungslehre überhaupt. Paulus verwendet auch nicht *nur* den Begriff δικαίωσις, sondern noch viele andere, wodurch die Mehrdimensionalität der Erlösung zum Ausdruck gebracht wird.

So z.B.:

- 1) καταλλαγή, ἀποκαταλλαγή (Versöhnung)
- 2) σωτηρία (Erlösung)
- 3) ἁγιασμός (Heiligung)
- 4) ἀπολύτρωσις (Rettung)
- 5) ἐλευθερία (Freiheit)

77. Gemeinsame Erklärung, Absatz 18, S. 11.

78. *D. Balanos*, Ἡ περί δικαίωσης διδασκαλία τῆς Ὁρθοδόξου Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας ἐπί τῆ βάσει τῶν πηγῶν, Athen 1904, 6.

79. *P. Nellas*, Ἡ περί δικαίωσης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, Πιρᾶις 1975, 24.

- 6) υιοθεΐα (Adoption)
- 7) κληρονομία (Erbschaft)
- 8) παλλιγενεσία, ἀνακαίνισις, μεκαμόρφωσις⁸⁰
(Wiedergeburt, Erneuerung, Verklärung)

Warum müssen alle diese Begriffe bzw. Handlungen und Vorgänge nur als Interpretamenta des Begriffs und des Vorgangs der Rechtfertigung betrachtet und herangezogen werden? Z.B. im Absatz 22 der Gemeinsamen Erklärung mit dem Zwischentitel „4.2. *Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung*“ wird 1. Kor 1,30 zitiert. Im Text der Erklärung werden zwei Handlungen Gottes erwähnt: „Gott rechnet dem Menschen seine Sünde nicht an und er wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist. Beide Aspekte des Gnadenhandelns Gottes dürfen nicht voneinander getrennt werden. Sie gehören in der Weise zusammen, dass der Mensch im Glauben mit Christus vereinigt wird, der in seiner Person unsere Gerechtigkeit ist (1. Kor. 1,30): sowohl die Vergebung der Sünden, als auch die heiligende Gegenwart Gottes.“ Im Korintherbrief 1,29 selbst lesen wir: „Auf dass sich vor Gott kein Fleisch rühme.“ Also Gott hat uns alles geschenkt. Dann Vers 30: „Durch ihn aber seid ihr in Christus Jesus, welcher uns gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung.“ Während also in diesem Vers Paulus sagt, dass Jesus Christus für uns von Gott zur Weisheit σοφία *und* zur Gerechtigkeit δικαιοσύνη *und* zur Heiligung ἁγιασμός *und* zur Erlösung ἀπολύτρωσις gemacht wurde, wodurch die Mehrdimensionalität der Heilsökonomie mit dem *und* zum Ausdruck gebracht wird, wird in der Gemeinsamen Erklärung nur der Begriff *Gerechtigkeit* besonders hervorgehoben und zum Mittelpunkt von allem gemacht. Dadurch wird eine juristische Verengung des Heilshandelns Gottes herbeigeführt, wie auch die Dynamik und die Freiheit im Heilungsprozess relativiert.

Die Ganzheitlichkeit und Mehrdimensionalität des Erlösungsmysteriums, erweitert mit der Auffassung der θεώσις, also der Vergöttlichung als Endziel und Höhepunkt der Soteriologie,

80. Ebd., 20.

hat im Unterschied dazu die Orthodoxe Kirche und Theologie in ihrem Betrachtungshorizont.

Ich stelle aber fest, dass in den letzten Jahren eine sehr intensive Forschung auch von evangelischen Theologen zu sehr interessanten und für die Ökumene relevanten Ergebnissen gekommen ist.⁸¹ Es sei hier noch die Dissertation von Reinhard Flogaus zu erwähnen, der gegenüber der früheren, eher ablehnenden Haltung zur Vergöttlichungslehre, folgendermaßen urteilt, „dass Martin Luther selbst gelegentlich das altkirchliche Motiv der Vergöttlichung zustimmend aufgegriffen und in die Rechtfertigungslehre integriert hat.

Der ökumenische Dialog mit der Orthodoxie hat nun in den letzten Jahren zu einer verstärkten Beschäftigung mit diesen Stellen geführt und Anlass zu der Hoffnung gegeben, dass sich orthodoxe und lutherische Theologie vielleicht gerade hinsichtlich der Lehre von der Vergöttlichung des Menschen näher stehen, als man gemeinhin vermuten würde.“⁸² Er meint, die Beschäftigung mit dieser Frage innerhalb der evangelischen Kirche sei wichtig auch für die „rechte Fassung der Rechtfertigungslehre selbst“.⁸³ Es ist daher schade, dass die Gemeinsame Erklärung einerseits solchen Aspekten, die die Verengung des Rechtfertigungsbegriffs erweitern könnten und andererseits die breitere ökumenische Dimension auch mit der Orthodoxie berücksichtigen könnten, nicht Rechnung getragen hat. Hier ist also ein offenes, ökumenisch relevantes Thema für den Ökumenischen Dialog innerhalb und außerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft; auch mit der Orthodoxie.

Die Liebe als Quelle des Lebens

Der Ausgangspunkt, die bewegende Kraft und das Fundament der Rechtfertigung, der Erlösung, der Vervollkommnung und

81. Vgl. *Ulrich Asendorf*, Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers, in: *Luther und die Theosis*, Veröffentlichungen der Luther-Akademie e. V. Ratzeburg Bd. 16, hg. v. Joachim Heubach in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft, Helsinki, Erlangen 1990, 91. *Tuomo Mannermaa*, Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung, in: *Luther und die Theosis*, 11.

82. *Reinhard Flogaus*, Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1997, 5.

83. Ebd. 7.

der Vergöttlichung der Menschen ist die unermessliche und alles übersteigende göttliche Liebe des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes und nicht in erster Linie seine Gerechtigkeit. „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrundegeht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird“ (Joh. 3,16-17).

Abschließend möchte ich wiederholen, dass das ekklesiologische Dokument der Leuenberger Kirchengemeinschaft und die Leuenberger Kirchengemeinschaft selbst wichtige Initiativen und ökumenische Impulse geben, die einen wichtigen ökumenischen Beitrag darstellen und uns ermutigen, noch einige wichtige ökumenische Fragen gemeinsam in einem ökumenischen Dialog zu erörtern und nach Möglichkeit auch zu klären.

Ecclesiology in the Leuenberg Church Fellowship¹
Remarks from an Orthodox point of view

Grigorios Larentzakis, CEC

It is always a pleasure and a source of hope when concrete ecumenical steps are taken towards the achievement of the unity of the Church. The present consultation is one of such steps following the rejoicing approval of the Leuenberg Agreement and pointing to further such perspectives. Ecclesiology is part of the ecumenical perspective.

One first remark is that many believe that there is no clear definition of the Church, no precise ecclesiology that defines the essence of the Church, for it is the *mysterium ecclesiae* and on the other hand it is life not theory.² Metropolitan Damaskinos said in this respect : “The fact that it is undefinable is the best evidence of its being a living entity, it is beyond any definition.”³ In the West too, the attempts at giving a definition after the Reformation have most often been polemic attempts. A well known fact is also that ecclesiology itself is a fairly recent theological discipline beside the others.⁴ In the sixties, the problem became even more acute as to determine the place of ecclesiology within theology as a whole.⁵ There was no clear presentation of ecclesiology, no explicit document, stating clearly what the Church is, though a number of important ecclesiological aspects were articulated that are helpful for the search of Church unity.

-
1. Presentation on the 30th of November 2002 at the Consultation on Ecclesiology in Crete (Orthodox Academy), organised by the Conference of European Churches and the Leuenberg Church Fellowship.
 2. See *Grigorios Larentzakis*, Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie, in *Orthodoxes Forum* 2 (1988), p.227f.
 3. *Damaskinos Papandreou* (Metropolitan of Switzerland), Kann man die Kirche definieren? Einige ekklesologische Überlegungen, *Katholische Nachrichten Agentur – Ökumenische Information*, Nr. 44, 2.11.1997, p.5.
 4. *Franz Dvornik*, Byzanz und der römische Primat, Stuttgart 1966, p.16.
 5. *J. Ratzinger*, *LThK*, Vol. 6, 1961², p.173.

It is common knowledge that the notion of Ecclesia, Ἐκκλησία, has quite a number of meanings. And this is not just a linguistic issue, but an issue of contents, according to the confessional position even within each Church. When we want to speak about the Church in an ecumenical context, the possibilities of a definition are all the more numerous, which makes the agreement all the more difficult. For this obvious reason, it is necessary before any ecumenical dialogue about the Church to clarify what we are talking about. Otherwise, the dialogue becomes more strenuous, and there is the risk of talking beside the point. I have personally attended such discussions, when the participants used the notion of Church but did not mean the same thing. In the dialogue between Catholics and Protestants too the difficulty is to conciliate the different understandings of the “Church as a sacrament” and the “Church as a great sinner”, and the ecclesiological debate leading to the Leuenberg Agreement was quite aware of this problem.⁶ The same different understandings clashed during an ecumenical debate between an Orthodox and an Evangelical theologian, in which I was present and in which the Catholic understanding – which is also the Orthodox one⁷ – and the Protestant understanding were both represented.

Yet the question remains: what is our understanding of the Church? And consequently : what unity of the Church do we want?

These questions are also raised in the *Charta Oecumenica*: “Fundamental differences in faith are still barriers to visible unity. There are different views of the Church and its oneness, of the sacraments and ministries. We must not be satisfied with this situation. Jesus Christ revealed to us on the cross his love and the mystery of reconciliation; as his followers, we intend to do our utmost to overcome the problems and obstacles that still divide the Churches.” (I,1) This short

6. The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity, hg. *Wilhelm Hüffmeier*, Frankfurt/M. 1995, p.81.

7. *Grigorios Larentzakis*, Im Mysterium leben. Entwicklung in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen, in *Orthodoxes Forum* 2 (1988), p.5f.

section of the *Charta Oecumenica* sums up a number of questions and requirements, which concern also our dialogue. First of all, it states that there still are substantial differences in faith which prevent the establishment of full Church fellowship. Which are they? To find an answer is the first diagnostic common task of the ecumenical dialogue. Secondly, the topic of our consultation is addressed very concretely, when the text states that we have different ecclesiologies directly linked to the achievement of unity. What are they? The Leuenberg Agreement went a step further, in its 1994 fourth General Assembly in Vienna, they attempted to articulate the ecclesial status of the Agreement in an ecclesiological document before speaking of the Leuenberg *Church Fellowship*, which I think refers to an ecclesiological prerequisite by which they tried to legitimate it. This is surely a positive step forward not only for the Protestant Reformation Churches, e.g. to set a strong ecclesial base, but it is indeed a fully ecumenical contribution for the re-establishment of Church unity. And the Leuenberg Church fellowship itself was meant as such a contribution, and this is why we can respect and accept it.

The ecclesiological document

What is striking at first is that it was the western theological debate between the Roman Catholic Church and the Reformation that was in view⁸ – and I say this without any qualification. On the other hand, the purpose was to clarify, by this ecclesiological presentation, the understanding of the Church as deriving from the Reformation doctrine of justification,⁹ and this, first of all, within the European framework. This was justified in so far as, in recent years, especially after 1989, when after the social and political sweeping changes in Europe, more precisely in southern, southwestern and eastern Europe, the Churches were confronted by new challenges. The question was precisely: what contributions can the Churches make, what are the hopes and expectations of the people from the Churches in the midst of their social plight? It is obvious that it became necessary to define clearly what the Church is.

8. The Church of Jesus Christ, p.81

9. Ibid.

It is also obvious – and that is also so for the Orthodox Church – that the Churches have to contribute to the social well-being of the people, who are their members and who make up the Church, for the Churches do not live in a vacuum, away from the earthly reality, though I know that, according to the document, “being a member of a Church is no longer an obvious aspect of social life.”¹⁰ Yet, people expect various forms of support and ethical direction from the Church and they ask the Churches to take on their common responsibility. And indeed there is no alternative to this common task and that is why the Churches must become aware together of the “necessity of co-operating in the name of their common origin and their common calling in the same world.”¹¹

In the **first chapter**, the essence of the Church is confessed as being the community of the saints and its origin as the justifying act of the triune God.¹² Thus the triune God is recognised as the foundation of the Church and the source of its actions, which disclaims any human foundation of a Church as a socially determined and socially defined entity as well as one that would grow out of its activities. This corresponds to the Orthodox understanding. The triune God is the one that acts: “It is in this all embracing activity of God that the Church is founded and is sustained.”¹³ Thus the pneumatological dimension of the living witnessing of the Gospel and the fulfilment of fellowship are of utmost importance, which is quite in agreement with the Orthodox view. “*The Spirit of God* does not *isolate* but *unites*.”¹⁴ Of course, the sentence that follows calls to mind a “filioque” conception of the Holy Spirit, with its statement that relativises the person of the Holy Spirit, which would not be necessary for its definition: “The Spirit is the power of community originating from the oneness of the Father and the Son. ...”¹⁵ In all other respects, the text

10. Ibid, 1,2 p.84.

11. Ibid. 1,3 p.84.

12. Ibid. I,1 p.87.

13. Ibid. I,1.2 p.88

14. Ibid. I,1. 1,3. p.89

15. Ibid.

states that the Father and the Son and the Holy Spirit act together and in a perichoristic way.

The christological foundation of the Ecclesia is also a very important aspect: the Church as Body of Christ.¹⁶ What is quite meaningful is the clear statement that the Church of Jesus Christ is not just its visible and social manifestation. “On the one hand, the church is the *object of faith* and on the other, it is at the same time a *visible community*, a social reality that can be experienced in the diversity of historical forms and shapes.”¹⁷ It is obvious that within the concrete and visible reality of the Church, in its structures and activities, there are also mere human aspects, i.e. imperfect manifestations. The Church, characterised in this document as object of faith, and the visible community represent, in the language of Orthodox theology, the divine-human nature of the Church, in which human actions take place with all their consequences. But these human actions are not obstacles to but rather presuppose the act of God the Father and the Son and the Holy Spirit, an act which cannot be replaced by any other. This is our faith and our assurance.

The four essential features of the Church as they are stated in the creed of the 2nd Ecumenical Council of Constantinople (381) also express this twofold dimension of the Church, the vertical dimension and the horizontal dimension. The *authenticity* of the Church is founded, as stated correctly in the document, “in the unity of the triune God”, in whom it originates.¹⁸ I would add here, that the unity of the triune God is the archetype and the model of Church unity, according to John 17: “*I in Thee and Thou in me*”. The task of the Church is, therefore, to achieve this unity as unity in plurality and not only to witness visibly to it “in the diversity of its historical forms.”¹⁹ For this may lead to the misunderstanding that the status quo of the different Churches or their diversity be left as they are and that the fellowship or the unity

16. Ibid. I,2.2.

17. Ibid. I,2.2.2 p.91.

18. Ibid. I,2.2,3 p.92.

19. Ibid.

of the Church be just a statement. The *holiness* of the Church or of its members has also its origin in God. Here again the trinitarian dimension of soteriology in the Church is stated explicitly. But calling the Church, according to Martin Luther, “the greatest sinner”²⁰, may entail that the Church in which we believe and which is founded in and owes its existence to the triune God, is in its turn considered “the greatest sinner”, which would not be right. There is no doubt that Church members, Church leaders and dignitaries, irrespective of their position and function, can be “great sinners”. I think that here too the issue: Church as mystery and the Church of sinners or “Church a sinner” should be analysed very closely and receive a correct answer.

The *catholicity* of the Church, because of its origin, also belongs to the essence of the Church. Any restriction here must be avoided. This formulation in the document can help overcome all confessional fears, such as : ‘our Church might be swallowed up by the Roman Catholic Church’, as well as any confessional exaggeration saying that the notion of *catholicity* applies only to the Roman Catholic Church as being the only true Church. The quantitative and qualitative *catholicity* of the Church is therefore above all confessional considerations. Therefore, replacing this notion in the creed with any less adequate notion would not be necessary in the creed used in the worship service of one’s parish.

The statements about the apostolicity of the Church in the document are also helpful: “The Reformation understanding of the apostolic succession is the *constant return to the apostolic witnessing*. It commits the Church to an authentic and missionary witnessing of the gospel of Jesus Christ in faithfulness to the apostolic message (see I Corinthians 15, 1–3), to which it owes its existence.”²¹ By this statement and the following pneumatological foundation, the document intends not only to avoid the mere mechanical, legal and “magical” apostolic succession through the imposition of hands by the bishop, but

20. Ibid. I,2.2.3 p.92.

21. Ibid. I,2.2.3 p.92.

also to correct it. Indeed, the Orthodox Church too understands the *apostolic succession* only as within the global Church and only in relation to the faith of the whole Church. For the bishops are to be understood only within the Church and in communion with the *pleroma*, that is with the clerics and the lay people, never isolated and detached from the Church as a whole. The imposition of hands at the bishop's consecration within the eucharistic synaxis and in relation with it is only the visible sign of the all embracing reality while not excluding but including the historical continuity. There is in fact nothing that warrants the dignitaries or even the bishops remaining in the true faith within the Church. There are bishops and patriarchs and popes that have renounced the true faith just as other members of the Church and have been sentenced by synods or councils. That means that the ecclesiastical office does not own the revelation of God in Christ. It would be necessary and meaningful to discuss and clarify this issue.

The Orthodox Church too shares the view that, because there is nothing that guarantees that one remains in the truth and in the true Church, apostasy is possible for individuals as well as for groups of people even within the Church.²² This means that a part of a Church can become a false Church, as stated in the document. But my question would be: how and by what means is such a falsification identified? And when such a divergence is discovered also in the essence of the doctrine, has the communion still a meaning and can it be implemented? Do the *notae*, or the *distinctive features* suffice? Who ascertains whether the Gospel is proclaimed *purely* and the sacraments celebrated as they have been instituted?²³ And another question is : why does the document speak of the fundamental features as “features of the Church in which we believe,”²⁴ and then goes on speaking of the features of the true Church, the classical features²⁵ – which later on are called *the fundamental features*²⁶ – and then of the other characteristic features? Can

22. Ibid. I,2.2.4. p.93.

23. Ibid. I,2.2.4.1 p.93.

24. Ibid. I,2.2.3 p.28.

25. Ibid. I,2.2.4.1 p.30.

26. Ibid. I,2.2.4.3 p.31.

the visible Church be separated from the Church in which we believe and consequently deprive the visible Church of all these essential features? There is another distinction that I do not understand, though it is presented as a clarification: “For clarity sake, we must make a distinction between the *characteristic features of Christian life* and *the characteristic features of the true Church*, that is word and sacrament.”²⁷ Is the sacrament not related to Christian life? But the document goes on emphasising that “Conversely, Christian life depends on word and sacrament and their observance.”²⁸ Later on, when addressing the calling of the Church, the document stresses more intensely this relation as embracing all the aspects of life : “No dimension of life is excluded from the exhortation of the Gospel and there is no aspect of life that cannot find its bearings in God’s commandment.”²⁹

The Church as the people of God (I Peter 2, 9f) and the universality of salvation are two important aspects of ecclesiology and soteriology,³⁰ also well known in the primitive Church and in the patristic theology. There is however the risk of christomonism, when the Church in its soteriologic task “remains in Christ, the only infallible instrument of salvation.”³¹

The various activities of the Christians in leitourgia, martyria and diakonia are emphasised as important concrete aspects of Christian life within the Church, but here they are presented as a whole in relation to the invocation of God in doxology, thanksgiving, prayer and complaint in the trinitarian mode, that is in the vertical dimension, without neglecting the horizontal dimension through intercession for the Church, the State and the troubles of the world, for instance.³² It is quite obvious that the calling, the witnessing and martyria are related as a public homologia, and this during the whole of life.

27. Ibid. I,2.2.4.2 p.31.

28. Ibid. I,2.2.4.3 p.31.

29. Ibid. I,3.3.2 p.38.

30. Ibid. I,3.3.1f. p.37.

31. Ibid. I,3.3.2. p.37f.

32. Ibid. I,3.3.3.1. p.39.

Of particular interest is the emphasis placed on the role of the family, the parents, which is not only of utter importance for the Christian witness, but also for today's harsh social reality, for it shows that the Christian message is not the proclamation of a theory, but that it has to prove its worth in everyday life, in diakonia as *witness and service*.³³ I would like to quote here a passage from an Orthodox document of the 3rd Preconciliar Panorthodox Conference in 1986: "Let us be aware that the hunger that is plaguing humanity nowadays and the enormous inequalities are a harsh judgement on us and on our time, as well in our eyes as in the eyes of God. For God's will, whose purpose still is the salvation of man here and now, commits us to serving people and to facing directly the challenges of concrete problems. Faith in Christ separated from the diaconial calling has no sense. To be a Christian means following Christ and being prepared to serve him in the weak, the hungry and the oppressed and in all those that need help. Any attempt to see Christ really present among us without looking for him in those who need our help is an empty ideology."³⁴

And when *koinonia* is promoted in the Church, that is the reestablishment of communion, the totality of human existence with God becomes a central dimension: "the Christians are committed to show by their life in communion that the communion of God with man in creation, reconciliation and fulfilment is the goal and aim of human community and the communion of man with the whole of creation."³⁵

The last section of the 1st chapter of the document contains interesting points for discussion. It is, in my view, as if this part is an interpolation. The transition to the 2nd chapter would have been more straightforward without it. Here again

33. Ibid. I,3.3.3.2 and 3.3.3 p.39f.

34. "Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen", German text in *Una Sancta* 42 (1987) 15f. See also *Grigorios Larentzakis*, Für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt von heute. Ökumenische und orthodoxe Aspekte, in *Ökumenisches Forum* 10 (1987) 33f.

35. *Wachsende Gemeinschaft*, I,3.3.3.4 p.42.

the topic of the sins of the individual Christians and the sins of the Church comes up, which in the Orthodox view is problematic. It says: “Here, according to the Reformation understanding, we must make a distinction between the sins of the individual Christians and the sins of the Church, but they must not be separated... .”³⁶ Is there an abstract Church without individual Christians? Is there a holy Church without Christians that could become saints? Is there a Church, which is the “greatest sinner”, because it is the fellowship of justified sinners? That is, the Christians, whether they are saints or sinners, are part of the Church. But if the Church is the body of Christ, can it be the “greatest sinner”? Even if the sin meant is a “structural sin”, this does not exclude a personal responsibility. Besides, the text quotes 2 Corinthians 5, 10 as concerning the Church too: “The Church must lay open its shame and its honour before the tribunal of Christ (2 Cor. 5:10). Christ alone is the ultimate judge and nobody else.”³⁷ But the passage of Corinthians does not speak of the Church as a whole, as an institution, but about each individual Christian (ἕκαστος): “For we must all have our lives laid open before the tribunal of Christ, where *each* must receive what is due to him for his conduct in the body, good or bad” (2 Cor. 5:10). In the same passage of the document there is the well-known distinction between Church and kingdom of God, which is only possible when a particular Church is meant. There has already been a long theological debate on this point in the West with extensive publications. It seems that the theological dialogue should also address this issue.

The 2nd chapter of the document deals with the important topical issue: “The community of the saints in the present day society.”³⁸ There is a clear presentation of the specific tasks and challenges of the Church, concerning confession, pastoral and social care, prophetic criticism and mission in a pluralistic society, and, though it addresses specifically the society of the West, much can be used for an efficient and ecumenical co-

36. Ibid. I,4 p.42.

37. Ibid. I,4 p.43.

38. Ibid. II p.44ff.

operation. The Orthodox Church too is more and more challenged by such issues within the growing European Union, which calls more and more intensely for a closer co-operation with the Churches already at work in this field. The Christian life in all spheres must be recognised as a clear witnessing of the Gospel.³⁹ This is a common challenge and an ecumenical task in the new developing Europe, and if necessary a critical opposition.

The same is true for the further commitment to dialogue with Judaism, with other religions and with ideologies.⁴⁰ It must not only be a dialogue on the religious issues in view of a better mutual understanding, but also on peaceful cohabitation, mutual respect, and contribute to peace, justice and the integrity of creation.⁴¹

This is not the place to comment more closely on the issue of “Witness and service” in relation to the problem of the ministry and ministries. This would need a separate presentation.⁴² If in the document, this topic is meant to be a step forward to a consensus within the Churches of the Reformation, all the better. The relationship between the universal priesthood and the ordained ministry is presented here based on the various Protestant traditions, the Lutheran and the Reformed. The text states: “The Churches stemming from the two traditions that have signed the Leuenberg Agreement agree that the ‘ordained ministry’ is part of the essence of the Church”⁴³. This has not always been expressed so explicitly. It can be used as a starting point for further ecumenical discussion. The statement : “The ordained ministry alone and in itself does not warrant the true essence of the Church, it remains subordinated to the word of God,”⁴⁴ is, I think, acceptable for all the Churches. No Church holds the view of the exclusive-

39. Ibid II,2.6 p.48.

40. Ibid. II,3.3.1-3.3 p.48f.

41. Ibid. II,3.3.3 p.51.

42. See *Reinhard Frieling*, Amt. Laie - Pfarrer - Priester - Bischof - Papst, Ökumenische Studienhefte 13, Göttingen 2002.

43. Wachsende Gemeinschaft I,2.2.5.1.1 p.33.

44. Ibid.

ness and the separation of the „ordained ministry“ from the rest of the Church, from the *pleroma*. To be debated is what the „ordained ministry“ as such represents and how it is to be understood, and equally the relation between the ministry and the “word of God”. For the differences mentioned in the document of the Churches of the Reformation tradition are not considered in the ecumenical world as irrelevant. Not only the Lutheran understanding of the ministry, but also that of the EKD, as presented in the dialogue with the Orthodox Church, propose such elements that can be starting points for a theological dialogue also with the Orthodox. I want to quote the views expressed in the dialogue between the EKD and the Ecumenical Patriarchate: “The Orthodox emphasise the permanent qualification bestowed on the priest through the consecration ceremony during the eucharistic assembly. The epiclesis and the imposition of hands for the ‘apostolic succession’, e.g. for the continuity and the communion of faith of the whole Church since the apostles, are constitutive elements. The Reformation position stresses that the prayer (epiclesis) and the imposition of hands during the consecration ceremony bestow on the priest a calling (*vocatio*). As for the ‘apostolic succession’, however, what is decisive for the Protestant tradition is most often not the historic continuity since the apostles, but the authentic transmission of the apostolic faith within the community of the whole Church”⁴⁵.

Sacramental life

Sacramental life is repeatedly mentioned in relation to ecclesiology. 1. “*Word and sacrament*” appear always together. 2. The characteristic feature of the true Church is “*to witness the Gospel and to celebrate the sacraments.*”⁴⁶ This a point, however, to be discussed in depth, and we must pull the problem out of the impasse of the scholastic theology and out of the Protestant and Catholic controversial theology, if we

45. Ein Dialog der Liebe und der Einheit. Gemeinsame Berichte an die Leitungen des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland über den Stand des Bilateralen Theologischen Dialogs, Brandenburg, 6.Juli 2001, 6. Documents in my private archives.

46. Wachsende Gemeinschaft I,1.1.3 p.25f.

want to have an East-West dialogue. Then only can we address many ecumenical issues, without being hampered by the specific problems of the word theology and of the sacramental theology. The use of the notion of *sacramentum*, with its secular meaning also for theological and ecclesial contents, but above all as a representation of the dynamic notion of *mysterium* has given rise to numerous problems. For *sacramentum* is rather a Jewish notion, meaning oath, contract, pledge, etc., – for instance marriage as a contract. This has given rise to the problem of the number of sacraments, the nature of the sacraments, the form of the sacraments, and the substance used, the historical institution of the sacraments, etc. according to the western scholastic methodology. In the ecclesiological document of the Leuenberg Church Fellowship, we find that there are two sacraments, baptism and holy communion, following the debate in the West whether there are seven or two. On the one hand, it is natural that this issue has been taken up in the document, because the western Churches wanted to solve among themselves their own problems, as a contribution to the broader ecumenical debate, on the other hand, if the Leuenberg Church Fellowship wants to be an ecumenical model, it must free itself from the restrictive and overwhelming problems of the West.

Sacramental fellowship as eucharistic fellowship is described in the document as expected, but it is fundamentally different from the Orthodox understanding of the full ecclesial fellowship which is achieved through faith consensus as its crowning consequence. The two positions are thus opposed. I was surprised, however, by the categorical rejection of the principle of refusing the Holy Communion because of “belonging to a specific race.”⁴⁷ It is quite right that such a refusal is an “offence of the body of Christ” and “a christological heresy,”⁴⁸ but I never expected that the exclusion from the Holy Communion could be justified by racial considerations.

47. Ibid. I,2.2.5.4 p.36.

48. Ibid.

The 3rd Chapter: “The unity of the Church and the unification of the Churches.”⁴⁹ This is a very interesting chapter: it not only presents the Church fellowship of the Churches which have united in the Leuenberg Agreement, on the basis of their common understanding of the Church deriving from the Reformation understanding, but also presents this fellowship as a contribution to ecumenism and as a model of unity, a paradigm for the unity of all Christian Churches. The document notes that the drafters of the Leuenberg Agreement did not want or felt obliged to develop a new model, they referred to the fundamental convictions of the Reformation, which say: “The proclamation of the Gospel and the celebration of the sacraments, which are the foundations and the sustenance of the faith of each and everyone, are also the foundation and the sustenance of the community (*communio*) of the believers in Christ, of their unity in the Church, the communion of the saints, and of the unity of the Church.”⁵⁰ The document emphasises again and again that the just doctrine of the Gospel and the just administration of the sacraments are a sufficient foundation for unity. The consequence is the mutual recognition as the true Church of Jesus Christ, the mutual recognition of ordination and the possibility of inter-communion⁵¹. Then there is a statement which raises questions for me: “This understanding of unity in the Agreement needs no other criteria and prerequisites than such as are also constitutive within each of the confessional variations of the theology of the Reformation for the Church and its unity.”⁵² Nothing substantial is stated in this sentence, but a principle is stated that becomes a founding base, namely that which is determining in each Church of the Reformation. This recalls the beginning of the ecclesiological document: “The Leuenberg Agreement declares Church fellowship between Lutheran, Reformed and United Churches as well as with the pre-reformation Waldensan Church and the Church of the Czech Brethren in Europe which are akin to them. The

49. *Ibid* III, 52f.

50. *Ibid*. III,1.1 1.p.52.

51. *Ibid*. With references to the text of the Leuenberg Agreement.

52. *Wachsende Gemeinschaft* III,1.1.1 p.52.

establishment of this Church fellowship in common witness and service means the co-operation between Churches of different definitions of doctrine, history and piety.”⁵³

There are therefore doctrinal differences, but they are not considered as Church divisive. And yet the document recommends the pursuit of the dialog between the Churches. Their previous positions are maintained and yet a Church fellowship is decided and declared. How was this possible?

The *Charta Oecumenica* requires consensus in faith . „In order to deepen ecumenical fellowship, endeavours to reach a consensus in faith must be continued at all cost. Only in this way can Church communion be given a theological foundation. There is no alternative to dialogue.“ (II, 6)

Unity in plurality

Where are the borders between necessary unity and legitimate, meaningful and necessary plurality? What does it mean, for instance, when the document says: “This gives them [the believers] a solid ground ... to tolerate differences ... (or) in the freedom of faith”? ⁵⁴ How free am I to believe something or not and to believe what? “*Courage to change*”⁵⁵ – a very dynamic call! But again where are the limits between continuity and renewal? I am quite aware that this is a sensitive question, and it comes up again and again within the Orthodox Church.⁵⁶ The document says that “The Lutheran, Reformed, and United Churches have the possibility of making a distinction between those points in which a full *consensus* is necessary, and those where *legitimate plurality* can be accepted.”⁵⁷ The criterion alluded to here, namely the common understanding of the Gospel as the good news of justification, does not say

53. Ibid. 1.4 p.22.

54. Ibid. I,1.1.4. p.26.

55. Ibid.

56. See *Grigorios Larentzakis*, Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch. Eine orthodoxe Betrachtung, in *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West*, Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou, ed. V.Konstantin Nikolakopoulos, Athanasios Vletsis und Vladimir Ivanov, Frankfurt amMain 2002, 551f.

57. Wachsende Gemeinschaft III,1.1.3 p.53.

whether this is also a doctrinal statement or not. For doctrinal differences are not adverse to communion. Various notions are used: pure proclamation, celebration of the sacraments according to their institution, common understanding of the Gospel, proclamation of the Gospel according to the true understanding, and administration of the sacraments according to the word of God, etc. On the other hand, the text says that the confessional and doctrinal differences do not affect the declaration of fellowship, etc. And again my question is: what are the contents of the confession and of the doctrine? Have they nothing to do with the contents of the message of the Gospel? The document gives an example clarifying what *full consensus and legitimate plurality* means; it concerns the understanding of the ministry: “For the Lutheran Church, the mutual recognition of ordination is central to the declaration of Church fellowship.”⁵⁸ This is clear and important. But the document does not say what ordination is or means, but only says that the ministry was instituted by Christ for the proclamation of the word and the administration of the sacraments, that the ministry belongs to the essence of the Church and that this requires full consensus. What aspect of the ministry was instituted by Jesus is not mentioned, only that it was instituted. And here lies the ecumenical problem. That this is a problem indeed and also within the Churches that make up the Leuenberg Church Fellowship is a well-known fact. The ecclesiological document quotes the *Tampere theses*. The 1st of them says: “The Lutheran tradition understands this ministry in the perspective of the Church founding word, the Reformed tradition considers this ministry as belonging to the just Church order.”⁵⁹ The EKD even stated in its dialogue with the Russian Orthodox Patriarchate that for them (the EKD) the ministry is not a sacrament, like baptism and holy communion, though it has a “sacramental nature.”⁶⁰

58. Ibid. III,1.1.3 p.53f.

59. Ibid. I,2.2.5.1.1 p.33.

60. In: Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession. Neunter bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 12. bis 17. Oktober 1981 im Schloss Schaumberg bei Kitzingen, ed. Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland

As for the legitimate plurality, the document says: "But the specific shape and structure of this ministry and of the Church belong to the legitimate historical and local plurality. This plurality does not put the Church fellowship into question."⁶¹

I have the feeling sometimes that the differences are being relativised, that they are not presented as being disturbing, or divisive, but as evidence and manifestation of freedom, courage, perseverance, etc. Communion and unity are again and again presented as being important, but, at the same time, diversity is considered as being God given. Of course there is a diversity of charismata in the Church (1 Corinthians 12, 12-31; Romans 12, 4-8). But all these gifts given by God are to serve the same purpose, the same contents of the same faith, so as to promote the unity of the body of Christ in a rich plurality of forms. What is important is not the plurality, but the unity of the body, which is made up of many necessary parts. The principle of unity in plurality is not a new invention of the ecumenists, but is an authentic Christian principle since the primitive Church.⁶²

In any case, the theological, ecumenical dialogue remains important and necessary, and that is why I can fully accept what the ecclesiological document recommends: "What is meant is not any kind of plurality. Divergences in the common understanding of the Gospel challenge the Church fellowship as a fellowship of word and sacrament and are a threat for or hinder the unity of the Church. Their divisive nature must be overcome. The task of the theological dialogue in this case is to examine whether the differences concerning the doctrinal structures maintain the common understanding of the Gospel though in different ways, whether they allow Church fellowship or not."⁶³ Theological dialogue must be practised along

(Studienheft 16). Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 49, Frankfurt am Main 1984, p.28.

61. Wachsende Gemeinschaft, III,1.3, p.54.

62. *Grigorios Larentzakis*, Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung, in Ökumenisches Forum 8 (1985) 65-87.

63. Wachsende Gemeinschaft III,1.1.4 p.54.

the same lines with the Orthodox Church, as recommended by the document⁶⁴.

What is also obvious is that the results of the ecumenical dialogue must be received at all levels of the Church.⁶⁵ It is obvious too that a distinction must be made between the declaration of Church fellowship and its achievement. Yet, if the achievement is considered as a continuous process⁶⁶, it may give rise to misunderstandings about whether the necessary prerequisites for a necessary consensus have been reached or whether they may remain in suspense and be reached in the course of the process. Thus, achievement and continuous process may be understood as synonymous and the necessity of reaching a solution be left open. The different conclusions to which the document arrives in its theological reflection and the organisational inferences that ensue, and more specifically in its endeavour to reach a common understanding of witness and service, show the difficulties that such a process meets, even though all the partner Churches belong to the Reformation tradition. And these weaknesses are not only structural.

I would like to stress again that the process of the Leuenberg Agreement can be considered and valued as an important contribution to ecumenism. The question whether this process can be accepted as a paradigm for the re-establishment of Church unity, of a fellowship of all Christian Churches, must be left open, though it contains many positive indications. What is right too in any case is what the document says at the end of this chapter, namely that a Church fellowship in the sense of the Leuenberg Agreement must be declared when there is a consensus between the Churches⁶⁷. I would say not only in the sense of the Leuenberg Agreement. One question remains open for me in this paragraph, a question that runs through the whole document. Why raise the idea of reaching a doctrinal agreement on the common Gospel also with Churches that have the essential features of the true Church?⁶⁸

64. Ibid. III,1.4. p.55.

65. Ibid. III,2.2.1 p.55.

66. Ibid.

67. Ibid. III,4. p.58.

68. Ibid. III,4.

What are the “doctrinal” contents and the contents of the features of a true Church? Do these features exist outside the Christian doctrine of a Church?

Scripture and tradition

Though this topic has been deferred,⁶⁹ I hope that it will be addressed on the basis of the adopted common documents of the official theological dialogue between the Orthodox Church and the Lutheran World Federation. This point is part too of the issue concerning the compatibility of ecumenical dialogue and bilateral agreement.

Justification and oikumene

The document mentions repeatedly the central place of justification as an essential and absolutely necessary feature of Reformation theology and ecclesiology. A common statement was signed on this issue by the Catholic Church and the Lutheran Church on October 31st 1999. And I think that this point should also be taken up by a dialogue between the Orthodox Church and the Churches of the Reformation, especially as the Leuenberg Agreement would like to be an ecumenical model for all Churches. Of course, it more directly concerns the two Churches of the West, but it cannot leave the Orthodox Church indifferent, for, independently of the internal problems on this point between the Roman Catholic Church and the Protestant Churches, justification has been from the beginning a topic deserving a debate between the Orthodox Church and the two Churches of the West. The point is, concretely, that the “doctrine of justification” as an essential approach to the salvation of mankind does not coincide with the Orthodox understanding. Therefore, and though it is not an immediate concern, it would be good to have some Orthodox views on the doctrine of justification, so that the ecumenical dialogue may also have this issue on its agenda, especially as the Synod of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Austria noted that “the fellowship in view counts on the participation of all the Churches in world Christianity”. It is a good idea, but that is why the views

69. Ibid. p.19.

of world wide Christianity that is also of the other Churches concerning this topic could and should be taken into consideration, too, in bilateral discussions.

For the Protestant Church and the Protestant theology, and for the Leuenberg Agreement, justification has become an identity feature, e.g. in the words of Professor Hans Friedrich Geisser: “the doctrine of justification by faith alone is the *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, the article of faith by which the Church stands or falls.”⁷⁰ What then is the stand of someone who does not belong to these *Ecclesiae*, who does not share the categorical and apodictic principle, which is not disputable, nor even open to any modification? Is this principle, as a point of legitimate plurality for the Leuenberg Church Fellowship, applicable in the Orthodox Church? An Orthodox theologian cannot simply accept this feature as an exclusive criterion for a Church, even when he is aware that behind Luther’s position there are Paul’s views, the prayers of the Psalms, and the practise of penitence in the medieval Church.⁷¹ Geisser admits though that “many members of our own Churches no longer understand nowadays, why the proclamation of justification should have such a decisive importance.”⁷² He even thinks that the word ‘justification’ has become a foreign word and that it has given rise to many misunderstandings and misuses.⁷³ And Geisser is not alone on the Protestant side to say so. R. Hermann, for instance, says: “To place justification in the very centre of a dogmatic system is questionable.”⁷⁴

Has the endorsed common declaration disseminated all these doubts? Also those about the notion of “justification”? It is used again and again, but more and more endeavours are

70. *H. F. Geisser*, *Rechtfertigung bei Martin Luther*, in *Luther et la Réforme allemande dans une perspective oecuménique*, éd. Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique, Chambésy - Genève, 1983, p.127.

71. *Ibid.* p.128.

72. *Ibid.* p.127.

73. *Ibid.*

74. *R. Hermann*, *Rechtfertigung*, III. Dogmatisch, in *RGG* 5 (1961), p.841.

made to clarify and interpret it. The Protestant Bishop of Vienna, Sturm, considers the declaration as “a good basis for continuing the work, with the hope and confidence that the Holy Spirit, promised by Christ, will guide his people “into all the truth” (John 16:13). This process or event “must not remain a bilateral experience only; it should encourage and inspire all Churches to recognise its multilateral consequences and to examine them in ecumenical openness,” said Metropolitan Michael Staikos of Austria, as the moderator of the Austrian Ecumenical Council at that time.⁷⁵

All this points to the necessity of a clarifying debate within the Protestant Churches, the Leuenberg Church Fellowship, the oikumene in the West and in whole Christianity. In any case, I have to point out that our concern is not only in the common bilateral declaration, nor even only in the Leuenberg Agreement, but in the fact that the essence of the doctrine of justification, e.g. the salvation of all mankind, concerns all Churches, all Christians. And if I am right, the endorsed common declaration is not to be considered as the end of the dialogue either between the Roman Catholic Church and the Protestant Churches, or between these two Churches and the other Churches, also as concerns the subject of justification. If the Leuenberg Agreement and the Vienna ecclesiological document give it such a central place, it will have to be taken up and discussed by all other Churches as well.

A few Orthodox remarks⁷⁶

First a linguistic consideration – which is not only linguistic. The notion “justification” refers directly to that of “justice, law”. If the doctrine of justification, as stated again and again in the common declaration, really is “not simply a part of the Christian doctrine of faith, it has an essential relation to all Christian truths concerning faith, which are to be considered as forming an indissociable whole; it is an indispensable criterion, which means to direct constantly the whole life and practice of the Church towards Christ.”⁷⁷ If this is what the

75. Gemeinsame Erklärung, 5.

76. *Grigorios Larentzakis*, Rechtfertigung aus der Sicht der Orthodoxen Kirche, in *Ökumenisches Forum* 23/24 (2000/2001) p.263f.

77. Gemeinsame Erklärung, § 18, p.11.

doctrine of justification means, the Christian doctrine and the message of salvation of the Gospel would be considered and understood only in the light of legal principles. This aspect as well as the exclusiveness and absoluteness of this criterion require an Orthodox contribution to the debate.

To begin with, it must be pointed out that during the first centuries – Balanos speaks of the first fifteen centuries⁷⁸ – no attempts were made to systematise the doctrine of salvation – though the notion was used. That is why the Fathers of the Church have emphasised one aspect or another in their sermons or writings, without giving it priority. What they pointed out emphatically was the mysterium of the economy of salvation,⁷⁹ a mysterium that is beyond the capacity of human reason to analyse and which cannot be sounded and articulated exhaustively. So, we have to do without any full systematic exposition of the subject, as we have to do without an exclusive treatment of soteriology in relation to or based on “justification”. For the apostle Paul too considers “justification” as a part of the doctrine of salvation. He does not use only the term δικαίωσις, but many others, which point to the plurality of dimensions of the notion of salvation.

Thus he uses:

- 1) καταλλαγή, ἀποκαταλλαγή (reconciliation)
- 2) σωτηρία (salvation)
- 3) ἁγιασμός (sanctification)
- 4) ἀπολύτρωσις (saving)
- 5) ἐλευθερία (freedom)
- 6) υἱοθεία (adoption)
- 7) κληρονομία (inheritance)
- 8) παλιγγενεσία, ἀνακαίνισις, μεκαμόρφωσις (regeneration, renewal, transfiguration).⁸⁰

Why should all these terms be considered and used only as interpretamenta of the notion and process of justification? For

78. *D. Balanos*, 'Η περί δικαίωσης διδασκαλία τῆς Ὁρθοδόξου Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας ἐπί τῆ βάσει τῶν πηγῶν, Athens 1904, p.6.

79. *P. Nellas*, 'Η περί δικαίωσης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, Piräus 1975, p.24.

80. *Ibid*, p.20.

instance section 22 of the document with the title “4.2. *Justification as forgiveness of sins and restoration*” quotes 1 Cor 1:30. In the explanation of this passage, two acts of God are mentioned: God does not impute his sins to man and he arouses active love in him through the Holy Spirit. These two aspects of God’s active grace must not be separated. They belong together, so that man is united in faith to Christ, who in his person is our righteousness (1 Cor 1:30), he is both the forgiveness of sins and the holy presence of God. The passage in the letter to the Corinthians says, verse 1, 29: “there is no place for human pride in the presence of God”, e.g. everything is God’s gift; and then verse 30: “You are in Christ Jesus by God’s act, for God has made him our wisdom; he is our righteousness; in him we are consecrated and set free”. Whereas Paul says that Jesus Christ has been made wisdom σοφία *and* righteousness δικαιοσύνη *and* in him we are consecrated ἁγιασμός *and* set free ἀπολύτρωσις – and this succession of statements expresses the pluridimensional nature of salvation –, the document stresses only the notion of *justification* and makes it the central aspect. This reduces the salvation act of God to a legal act and relativises the dynamics and the freedom that are inherent to the salvation process.

The wholeness and pluridimensional nature of the salvation mysterium, amplified by the notion of θέωσις (theosis), as the ultimate goal and the summit of soteriology, is the approach of the Orthodox Church and theology, in contrast to that of the document. But I see that in the recent years, Protestant theologians have come in their very intense research work to very interesting conclusions relevant for ecumenical discussion.⁸¹ I may just mention the dissertation of Reinhard Floghaus, who, in contrast to the rather negative former views about theosis, states: “that Martin Luther himself occasionally approved of the ancient idea of theosis and integrated it in the doctrine of justification.”

81. Ulrich Asendorf, Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers in Luther und die Theosis, Veröffentlichungen der Luther - Akademie e. V. Ratzeburg Bd. 16, ed. Joachim Heubach in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft, Helsinki, Erlangen 1990, p. 91. Tuomo Mannermaa, Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung, in Luther und die Theosis, p.11.

The ecumenical dialogue with the Orthodox Church has recently taken up this problem and there is hope that the Orthodox theology and the Lutheran theology have found with the doctrine of theosis more common ground, more than has generally been expected.⁸² Reinhard Flogaus considers that the fact that this issue is being addressed within the Protestant Church is an important step towards a “just examination of the doctrine of justification itself.”⁸³ Thus it is regrettable that the common ecclesiological declaration did not take this aspect into consideration, which, on the one side, would have prevented the narrowing of the notion of justification and, on the other, would have broadened the ecumenical dimension also as to the Orthodox position. Here there is therefore an open theme, ecumenically relevant, for the ecumenical dialogue within and outside of the Leuenberg Church Fellowship and also with the Orthodox Church.

Love, the source of life

The starting point, the driving power and the foundation of the justification, salvation, fulfilment and theosis of man is the incommensurable divine love, surpassing everything, of the Father, and the Son, and the Holy Spirit, and not first of all his righteousness. “God loved the world so much that he gave his only Son, that everyone who has faith in him may not die but have eternal life. It was not to judge the world that God sent his Son into the world, but that through him the world might be saved” (John 3, 16-17).

To conclude, I would like to say again that the ecclesiological document of the Leuenberg Agreement and the Leuenberg Church Fellowship itself have opened important initiatives and given ecumenical impulses, which are an ecumenical contribution and which encourage us to discuss some important ecumenical issues together in an ecumenical dialogue and possibly clarify them.

Translated from German by the CEC Language Service

82. *Reinhard Flogaus*, Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1997, p.5.

83. *Ibid.* p.7.

**Bericht über die
„Konsultation zur Frage der Ekklesiologie“
der Konferenz Europäischer Kirchen und
der Leuenberger Kirchengemeinschaft**

vom 28. November – 1. Dezember 2002
in der orthodoxen Akademie, Chania, Kreta

Donnerstag, den 28. November 2002

1. Eröffnungsgottesdienst
abends in der Kapelle der Orthodoxen Akademie. Leitung:
Prof. Ionita unter Beteiligung von orthodoxen und evangeli-
schen Mitgliedern der Konsultation.

Freitag, den 29. November 2002

2. Morgengebet (evangelisch)
Frau Pfarrerin Caterina Dupré, Auslegung von Psalm 126.

3. Begrüßung durch Prof. Ionita und Präsident Hüffmeier,
persönliche Vorstellung der Teilnehmer, Beschreibung der
Entstehungsgeschichte und Ausgangslage der Konsultation
(setting the scene).

4. Referat Prof. Ionita, „Die theologischen Dialoge der Or-
thodoxen Kirchen mit den Kirchen der Reformation“.

In der Aussprache wird betont, dass die weltweiten und bilate-
ralen orthodox-evangelischen Dialoge zwar beachtliche theolo-
gische Annäherungen im Bereich der Gotteslehre, der Christo-
logie, der Sakramentenlehre sowie zum gemeinsamen Zeugnis
und Dienst an der Welt enthalten, aber keines der Dialog-
ergebnisse in den an den Dialogen beteiligten Kirchen und
Kirchengemeinschaften formell rezipiert worden ist. Zugleich
falle auf, dass, abgesehen vom Dialog zwischen der orthodoxen
Kirche und dem Lutherischen Weltbund, die Frage der Ekkle-
siologie bisher in den Dialogen ausgeklammert worden sei.
Deshalb könne die Konsultation zur Ekklesiologie zwischen

der KEK und der Leuenberger Kirchengemeinschaft eine wichtige Weiterführung der theologischen Verständigung bedeuten, zumal auf evangelischer Seite ein gemeinsamer lutherisch-reformierter Text vorliege, der von einer Vollversammlung der LKG einstimmig angenommen worden ist.

Des Weiteren wird von einigen Teilnehmern festgestellt, dass man im Blick auf die Gesprächspartner zum einen die Unterscheidung zwischen Diasporakirchen und Mutterkirchen, zum anderen den Leuenberger Ansatz von einer Konkordie her auf Konsense in Lehrfragen hin beachten müsse.

Schließlich wird auf die geänderte gesellschaftspolitische Situation in Europa hingewiesen. Durch die Überwindung des politischen Ost-West-Gegensatzes, die Gemeinsamkeit in der Europäischen Union wie deren bevorstehende Erweiterung sei eine Situation größerer Offenheit, größeren gegenseitigen Interesses und größerer Gesprächs- und Gastfreundschaft entstanden. Dieser Situation, die zunächst nur allgemein für die Bürger in Europa gelte, müssten sich auch die Kirchen stellen. Über die politischen Kontakte in Europa hinaus sei eine Art „Kairos“ gegeben, dass auch die Christen und Kirchen aufeinander zugehen.

5. Die Referate von Präsident Hüffmeier, „Die Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (LKG): Grund, Aufgaben, Ziele“ und Prof. Beintker „Die Studie ‚Die Kirche Jesu Christi‘ aus evangelischer Sicht“ werden aus zeitlichen Gründen gemeinsam diskutiert. Die Diskussion bezieht sich schwerpunktmäßig auf folgende theologische Einsichten und Fragen:

5.1. Die Hervorhebung fundamentaler Gemeinsamkeiten zwischen orthodoxer Ekklesiologie und dem Dokument „Die Kirche Jesu Christi“: Kirche wird verstanden als Werk des dreieinigen Gottes. Ihre Einheit, Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität sind als Gabe Gottes begriffen. Die Kirche Jesu Christi lebt in ihrem Gottesdienst (Liturgie). Sie ist Anbetungs-, Glaubens- und Zeugnisgemeinschaft. Die Kirche des Glaubensbekenntnisses ist nicht von der real existierenden Kirche zu trennen.

5.2. Die Feststellung, dass Gesprächspartner der reformatorischen Kirchen in „Die Kirche Jesu Christi“ vornehmlich die römisch-katholische Kirche sei. Trotz der Orientierung an den Glaubensaussagen des Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 und der Hervorhebung der Feier des Gottesdienstes als Kennzeichen der wahren Kirche ist orthodoxe Ekklesiologie nicht konkret genug im Blick. Diese Tatsache birgt in sich Probleme, aber auch den Auftrag, die in der Studie gemachten Aussagen über die Kirche in den evangelisch-orthodoxen Dialog zu übersetzen.

5.3. Die Studie „Die Kirche Jesu Christi“ erinnert die Gesprächspartner überdies an ein grundsätzliches Sprach- und Begriffsproblem, das nach Verdeutlichung im evangelisch-orthodoxen Dialog verlangt. Von beiden Seiten wird festgestellt, dass sich in der gesamten Kirchen- und Dogmengeschichte viele Beispiele finden, wonach eine Wahrheit des Glaubensbekenntnisses in verschiedenen Begriffen, Worten und Bildern ausgedrückt werden konnte, z. B. Hypóstasis und Prósopon in der altkirchlichen Trinitätslehre. Theologische Verständigung müsse dementsprechend die Gemeinsamkeiten in und hinter den unterschiedlichen Ausdrucksweisen entdecken.

5.4. Die sich im evangelisch-orthodoxen Dialog stellenden Sachprobleme der Studie „Die Kirche Jesu Christi“ wurden vor allem im Blick auf vier Sachverhalte diskutiert:

5.4.1. Die Unterscheidung von geglaubter und sichtbarer Kirche. Dazu wird auf orthodoxer Seite die Identität von geglaubter und sichtbarer Kirche hervorgehoben. Anderenfalls werde die Kirche zu einer transkonfessionellen Realität und man müsse sich fragen, wo und worin sie denn bestehe. Die evangelischen Vertreter erklären, dass sich die geglaubte Kirche in den Kirchen substantiiere und nicht von ihnen, etwa so wie ein Ideal oder eine Utopie von der Wirklichkeit, losgelöst werden könne.

5.4.2. Die Frage nach der Definition dessen, was Evangelium ist. Dazu machen die evangelischen Vertreter darauf aufmerksam, dass das Evangelium nicht auf die paulinische Theologie begrenzt

werden könne, sondern Evangelium sei das in den Evangelien wiedergegebene Zeugnis von Jesus Christus als dem Sohn Gottes und dem Heiland der Welt, wie es Paulus pointiert in der Rechtfertigungsbotschaft oder als Wort vom Kreuz ausgelegt hat und wie es in den Bekenntnissen der Kirche bestätigt worden ist.

5.4.3. Die Aussage der Studie, dass „die Kirche selbst immer wieder Anlass (hat), ihre Schuld zu bekennen, sich als ‚größte Sünderin‘ (M. Luther) zu wissen“ (Die Kirche Jesu Christi, 27). Dazu betonen die orthodoxen Vertreter, dass eine solche Aussage ihrer Lehre fremd sei. Orthodoxe Theologie bestehe vielmehr darauf, dass die Kirche als Leib Christi nicht sündig ist und nicht sündigen könne. Die evangelischen Vertreter erläutern, dass die Rede von der Kirche als größte Sünderin zunächst ihren historischen Ort in Luthers Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche seiner Zeit hatte, aber theologisch in der Unterscheidung der Kirche als Werk Gottes (Leib Christi) und als Gemeinschaft der begnadigten Sünder, die eben Sünder sind und bleiben, wurzele. In diesem Zusammenhang wird auf Artikel 20 der „Porvoorer Gemeinsamen Feststellung“ (1992) hingewiesen. Dort heißt es: „Die Kirche ist eine göttliche, heilige und die gegenwärtige Endlichkeit transzendierende Realität; als eine menschliche Institution hat sie aber zugleich an der Gebrochenheit der menschlichen Gemeinschaft in ihrer Mehrdeutigkeit und Gebrechlichkeit teil. Die Kirche ist immer zu Umkehr, Reform und Erneuerung aufgerufen und hat sich ständig auf die Gnade und Vergebung Gottes zu verlassen“.

5.4.4. Die Frage nach dem Verhältnis von christologischem und trinitarischem Denken. Dazu erklären die orthodoxen Vertreter, dass sie in der starken Betonung der Christologie in „Die Kirche Jesu Christi“ die Gefahr einer Verengung der ekklesiologischen Perspektive sehen. Es fehle deshalb auch die kosmische Dimension der Kirche, ihre Präexistenz, ihr Schon-Dasein in der vom Alten Testament bezeugten Heilsgeschichte, ihr Dasein unter den Heiden etc. Die evangelischen Vertreter machen darauf aufmerksam, dass die Trinitätslehre und die Christologie für neueres evangelisches Denken aufs

engste zusammengehören, ja einander gegenseitig rufen. Nur ein trinitarisches Gottesverständnis kann Jesus Christus als Heil der Welt zur Sprache bringen. Das muss sich auch in der Ekklesiologie niederschlagen. Evangelische und Orthodoxe bekennen den Christus Pantokrator. Deshalb hat Luther die Formel Cyprians „extra ecclesiam nulla salus est“ in „extra Christum nulla salus est“ umformuliert.

Es wird gemeinsam festgestellt, dass die angesprochenen Probleme weiterer und vertiefter Klärungen bedürfen.

6. Abendgebet in der Kapelle der orthodoxen Akademie, Erzpriester Purmonen.

Samstag, den 30. November 2002

7. Göttliche Liturgie am Tag des heiligen Apostels Andreas, Zelebrant: Erzbischof Prof. Jeremiasz.

8. Referat von Prof. Larentzakis, „Die Studie ‚Die Kirche Jesu Christi‘ aus orthodoxer Sicht“.

In der Aussprache drängen sich wiederum mehrere Sachverhalte in den Vordergrund:

8.1. Die Frage nach einer gemeinsamen ökumenischen Methode und der Vorbildlichkeit der Leuenberger Konkordie für die Ökumene.

Dazu wird von orthodoxer Seite die Intention der Konkordie, nämlich der Einheit der Kirche zu dienen und zur eucharistischen Gemeinschaft zu führen, begrüßt, zugleich aber festgestellt, dass es sich hier um ein reformatorisches Modell handelt. Konvergenzen zu dem orthodoxen Einheitsmodell der Kirche des 1. Jahrtausends werden darin gesehen, dass die Leuenberger Konkordie sich mit ihrem Verständnis des Evangeliums „auf den Boden der altkirchlichen Symbole stellt“ (Artikel 12) und auch die Studie „Die Kirche Jesu Christi“ das altkirchliche Erbe groß macht.

Andererseits wird von orthodoxer Seite gefragt, was dieses Modell der „versöhnten Verschiedenheit“ denn bedeutet. Ist

das Modell der Einheit in der Vielfalt ein typisch westliches Modell? Gibt es Gemeinsamkeiten mit einem der Orthodoxie eher entsprechenden Kontinuitätsmodell, für das auch die Confessio Augustana in Artikel 8 steht?

8.2. Was heißt gemeinsames Verständnis des Evangeliums? Dazu wird von orthodoxer Seite gefragt, ob sich das gemeinsame Verständnis des Evangeliums in der Wiederholung reformatorischer Lehrsätze, speziell der Rechtfertigungsbotschaft, erschöpft und wie es sich zu den Kanonischen Entscheidungen des 1. Jahrtausends verhält.

Von evangelischer Seite wird darauf geantwortet, dass das gemeinsame Verständnis des Evangeliums in der Tat der tragende Grund der Leuenberger Konkordie und der Leuenberger Kirchengemeinschaft ist. Es sei kein schmaler, sondern ein breiter Grund, kein Minimalkonsens, sondern ein Konsens, der schon Gemeinsames und Wachstum in der Gemeinschaft miteinander verbindet. In den Abendmahlsartikeln der Konkordie werden die kontroversen, kirchentrennenden Begriffsprägungen des 16. Jahrhunderts verlassen, und es wird ein neues biblisches Verständnis zur Überwindung einstiger Gegensätze gewonnen. Was den Rechtfertigungsbegriff angeht, so enthält er eine juristische und eine ökonomische Begrifflichkeit, aber Luther entfaltet die Rechtfertigungslehre eben gerade nicht juristisch. Sowohl in der Intention als auch in der Begrifflichkeit sind im gemeinsamen Verständnis des Evangeliums Elemente enthalten, die ost-west-übergreifend sind.

Von orthodoxer Seite wird hinzugefügt, dass mit solchen hermeneutischen Vorgaben ein gemeinsamer Weg beschritten werden kann. Es gebe auch in der Alten Kirche Vorbilder dafür, dass das Gleiche mit anderen Worten gesagt wird. Wenn man die Sache hat, folgen die Worte daraus unmittelbar.

8.3. Konziliare ökumenische Entscheidungen, der Weg der Kirche und das Wirken des Heiligen Geistes.

Von orthodoxer wie von evangelischer Seite wird darauf hingewiesen, dass sich nicht alle konziliaren Entscheidungen der frühen Kirche durchgesetzt haben, dass auch Bischöfe an fast allen Häresien der frühen Kirche beteiligt waren, dass also

streng darauf geachtet werden muss, was unter der Leitung des Heiligen Geistes in der Kirche rezipiert worden ist.

8.4. Was bedeutet die Unterscheidung von Grund, Gestalt und Bestimmung der Kirche?

Von orthodoxer Seite wird betont, dass man über Dogmen nicht abstimmen kann. Dogmen sind die Grundwahrheiten des Christentums. Dazu kommen konfessionsprägende Eigenheiten. Die Dogmen des 1. Jahrhunderts sind nicht Errungenschaften der orthodoxen Kirche, sondern gemeinsames Glaubensgut. Die Unterscheidung von Grund und Ziel der Kirche bzw. Bestimmung der Kirche in der Studie „Die Kirche Jesu Christi“ ist auch von orthodoxer Seite zu bejahen, insofern als Grund der Kirche das Wirken des dreieinigen Gottes zur Sprache kommt und als Ziel das Heil der Menschen. Dabei sei unter dem Gesichtspunkt der Gestalt auch die Frage des Kontextes, in dem die Kirche lebt, zu diskutieren.

8.5. Ekklesiologie und das Leben der Kirche

Von allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern wird eine Forderung von orthodoxer Seite bejaht, dass die Ekklesiologie der Kirche in Richtung auf eine „existentielle Ekklesiologie“ entwickelt werden muss. Es gehe darum, die Wirklichkeit des Lebens der Kirche zu beschreiben und darin Gemeinsamkeiten oder Konvergenzen, aber auch Unterschiede festzuhalten. Doch wie weit können die Unterschiede reichen; etwa im Taufverständnis? Ist es möglich, den Exorzismus, der in der Alten Kirche konstitutiv zur Taufe gehörte, wegzulassen? Genügt es, einfach nur im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen? Ähnliche Fragen lassen sich an Auflösungen im Ritual der Trauung stellen. In wieweit lassen sich solche Auflösungen und Veränderungen mit dem Wirken des Heiligen Geistes identifizieren? Es muss immer wieder gefragt werden, was dient der Kirche von ihrem Grund und von ihrer Bestimmung her.

9. Entwurf eines Kommuniqués

Dem Plenum wird ein von Erzbischof Jeremiasz, Prof. Markschies, Prof. Larentzakis und Prof. Frieling entworfener Text

präsentiert und diskutiert. Es wird eine Überarbeitung gewünscht, in der deutlicher unterschieden wird zwischen dem, was wir gemeinsam sagen können, und dem, worin unterschiedliche bis gegensätzliche Auffassungen bestehen, und woüber weitere Gespräche geführt werden sollten.

10. Abendgebet mit Bischof Koppe und Frau OKRätin Kayales

Sonntag, den 1. Dezember 2002

11. Teilnahme am Gottesdienst in dem nahe gelegenen Kloster, in dem die Göttliche Liturgie zelebriert wird und der Metropolit von Pergamos, Johannes Zizioulas, predigt.

12. Verabschiedung der Erklärung und Auswertung der Tagung.

Die überarbeitete Fassung des Kommuniqués wird vorgetragen, diskutiert und mit einigen Veränderungen einstimmig angenommen. Den auftraggebenden Gremien soll die Fortsetzung des Dialogs empfohlen werden.

Es wird verabredet, über die Tagung einen Bericht zu erstellen und ihn zusammen mit der Dokumentation zu veröffentlichen.

Prof. Ionita und Präsident Hüffmeier sprechen den Dank an die Teilnehmer und Teilnehmerinnen und die Dolmetscherinnen aus.

Im Anschluss an die Konsultation nehmen die Mitglieder der Konsultation an der Feierlichkeit zur Ernennung des Metropoliten von Pergamos, Johannes Zizioulas, als Mitglied der Orthodoxen Akademie von Kreta teil.

Wilhelm Hüffmeier

Viorel Ionita

**Report on the
“Consultation on Ecclesiology”
of the Conference of European Churches
and the Leuenberg Church Fellowship**

28 Nov. – 1 Dec. 2002
in the Orthodox Academy of Crete

Thursday, 28 November 2002

1. Opening Service (ecumenical) in the evening at the chapel of the Orthodox Academy:
Prof. Ionita presided over the opening service assisted by Orthodox and Protestant participants of the consultation.

Friday, 29 November 2002

2. Morning Prayer (Protestant):
Rev. Caterina Dupré interpreted Psalm 126.

3. Prof. Ionita and President Hüffmeier greeted the delegates, and the delegates introduced themselves. By way of setting the scene, a brief description was made on the background history and starting position.

4. *Prof. Ionita's lecture “Theological Dialogues between Orthodox and Reformation Churches”*

In the ensuing discussion it was underlined that the worldwide and bilateral Orthodox-Protestant dialogues, despite significant theological rapprochement in the doctrines on God, Christ and sacraments and in the common witness and service to the world, none of the outcomes of these dialogues had been officially received by the participating churches and church fellowships. At the same time it was noticeable that the question of ecclesiology had not been discussed in the dialogues apart from one between the Orthodox church and the Lutheran World Federation. Therefore the LCF-CEC consultation on ecclesiology may be an important continuation of theological communication, the more so as there was already a com-

mon Lutheran-Reformed text adopted unanimously at one of the LCF general assemblies.

Furthermore some participants remarked that, on the one hand, distinction should be made between diaspora and mother churches with regard to partners of dialogue, and on the other hand, attention should be paid to the Leuenberg method of reaching doctrinal consensus on the basis of the agreement already reached.

Finally the changed socio-political situation in Europe was mentioned. The overcoming of the East-West political conflict and the intercommunity in the European Union and its imminent enlargement had induced a greater openness, mutual interest and readiness for communication and hospitality. This situation, applicable at first only to European citizens in general, ought to be faced by the churches, too. Transcending political contacts in Europe, a sort of “Kairos” had set in for Christians and churches to come nearer to one another.

5. *The Lectures of President Hüffmeier “The Community of Protestant Churches in Europe (Leuenberg Church Fellowship): Foundation, Tasks, Objectives” and of Prof. Beintker “The Study ‘The Church of Jesus Christ’ from the Protestant Viewpoint”.*

Due to lack of time, these two lectures were discussed at the same time. The discussion concerned the following theological insights and questions:

5.1. Emphasis was put on the fundamental common features of the Orthodox ecclesiology and the document “The Church of Jesus Christ”: The church is understood as the work of the Triune God. Its unity, holiness, apostolicity and catholicity are perceived as God’s gift. The Church of Jesus Christ lives on its worship service (liturgy). It is a community of worship, faith and witness. The church of faith cannot be separated from the visible church.

5.2. It was remarked that the Roman Catholic Church was the main interlocutor of the Reformation churches in “The Church of Jesus Christ”. While orienting towards the state-

ments of belief of the Nicene-Constantinopolitan Creed of 381 and underlining the celebration of worship service as the mark of the true church, the Orthodox ecclesiology had not been sufficiently taken into account. This is a problematic point, but it also made it necessary to introduce the statements on the church already made in the study into the Protestant-Orthodox dialogue.

5.3. Moreover, the study “The Church of Jesus Christ” reminded both sides of the underlying linguistic and conceptual difficulties which require clarification in the Protestant-Orthodox dialogue. Both sides agreed that the history of church and dogmas showed many examples bearing the truth of faith in various concepts, words and images, e.g. hypóstasis and prósoyon in the Old Church’s doctrine of trinity. Common aspects in and behind different expressions must be found through theological talks.

5.4. The pragmatic problems raised in the Protestant-Orthodox dialogue as described in the study “The Church of Jesus Christ” were discussed with four major points in mind:

5.4.1. *The distinction between the church of faith and the visible church*

The Orthodox side emphasised the identity of the church of faith and the visible church. Otherwise the church would become a trans-confessional reality, and then the question would have to be answered as to where and wherein it exists. The Protestant representatives declared that the church of faith was substantiated in the churches and not by them, just as an ideal or utopia may be separated from the truth.

5.4.2. *The question of defining the gospel*

The Protestant representatives pointed out that the gospel cannot be limited to the Pauline theology; it bears witness to Jesus Christ as the Son of God and Saviour of the world as conveyed in the gospels, trenchantly interpreted by the Apostle Paul in the message of justification or as the Word of the Cross, and as affirmed in the church’s creeds.

5.4.3. The statement of the study that “the church itself, time and again, must confess its guilt knowing itself to be the ‘greatest sinner’ (M. Luther)” (The Church of Jesus Christ, 92). The Orthodox representatives stressed the fact that such a statement was alien to their teachings. On the contrary, Orthodox theology firmly declares that the church as the body of Christ is neither sinful nor liable to sin. The Protestant representatives explained that describing the church as a great sinner, though originating from Luther’s confrontation with the Catholic Church, is theologically rooted in the distinction of the church as God’s work (body of Christ) and the community of forgiven sinners who are and remain sinners. In this context reference was made to Article 20 of the “Porvoo Common Statement” of 1992. It stated: “The Church is a divine reality, holy and transcending present finite reality; at the same time, as a human institution, it shares the brokenness of human community in its ambiguity and frailty. The Church is always called to repentance, reform and renewal, and has constantly to depend on God’s mercy and forgiveness.”

5.4.4. *The question of the relationship between Christological and Trinitarian thoughts*

The Orthodox representatives declared that they saw the danger of restricted ecclesiological perspective in the strong stress placed on the Christology of “The Church of Jesus Christ”. It ran the risk of missing the cosmic dimension of the church, its pre-existence, presence in the salvation history as testified by the Old Testament, its presence among gentiles etc. The Protestant representatives pointed out that, in a new Protestant thinking, the Trinitarian doctrine and the Christology belong closely together, in fact refer to each other. Only a Trinitarian understanding of God can empower Jesus Christ as the Salvation of the world. This must be established in the ecclesiology, too. The Protestant and Orthodox Christians declared Christ Pantokrator. Luther reformulated therefore the Cyprian formula “extra ecclesiam nulla salus est” into “extra Christum nulla salus est”. It was agreed that these problems required more and deeper clarifications.

6. Evening prayer in the chapel of the Orthodox Academy, presided by Archpriest Purmonen.

Saturday, 30 November 2002

7. Divine liturgy for the Day of the St. Andrew the Apostle:
Celebrant: Archbishop Prof. Jeremiasz.

8. *Lecture by Prof. Larentzakis "The Study 'The Church of Jesus Christ' from Orthodox View".* The ensuing discussion concerned the following points:

8.1 *The question of a common ecumenical method and the role of the LCF as an ecumenical model*

The Orthodox side, while welcoming the intention of the Fellowship to serve the unity of the church and guide it towards community in Eucharist, pointed out that it is a Reformation model. Convergences towards the Orthodox model of unity of the first millennium are found in the fact that the LCF, with its understanding of the gospel, places itself "on the grounds of Old Church symbols" (article 12) and that the study "The Church of Jesus Christ" lay great emphasis on the Old Church heritage.

On the other hand the Orthodox side asked about the meaning of the model of "reconciled diversity". Is the model of unity in diversity a typically western model? Are there common grounds with the more Orthodox model of continuity, as mentioned in article 8 of the Confessio Augustana?

8.2. *What is the common understanding of the gospel?*

The Orthodox side asked if the common understanding of the gospel had not been worn out in the repetition of Reformation formulas, especially the message of justification, and how it related to the canonical decisions of the first century.

The Protestant side answered that the common understanding of the gospel was in fact the basis of the Leuenberg Agreement and the Leuenberg Church Fellowship. It is not a narrower,

but a broader ground, not a minimal consensus, but one enabling the common grounds to bring about the growth in the community. In the Article relating to the Eucharist, the controversial and church-dividing conceptual marks of the 16th century are given up in favour of promoting a new biblical understanding to overcome the past antagonism. As for the concept of justification, it had to be said that it is a juridical and economic term, but Luther develops the doctrine of justification in an entirely non-judicial sense. Both the intention and the conceptuality are part of the common understanding of the gospel.

The Orthodox side added that such hermeneutic specifications may provide a ground for a common path. There were examples in the Old Church, too, where the same matter is expressed in different ways. Once the case is set, words follow.

8.3. Conciliar Ecumenical Decisions, Church's way and the action of the Holy Spirit

Both Protestant and Orthodox sides remarked that not all the conciliar decisions of the Early Church encountered ready reception and even bishops were involved in almost all heresies of the Early Church, and consequently absolute care had to be taken to discern what was received in the church in guidance of the Holy Spirit.

8.4. What is the significance of differentiating the foundation, shape and mission of the church?

The Orthodox side stressed that there is no voting on dogmatic matters. Dogmas are the fundamental truths of Christianity. They are added by particularities specific to confessions. The dogmas of the first century are not the achievements of the Orthodox church, but common assets of faith. Differentiating the foundation and the mission of the church as described in the study "The Church of Jesus Christ" may be approved by the Orthodox, with the action of the Triune God considered as the foundation of the church and the salvation of humans as the goal. Regarding the aspect of shape, the question of the context in which the church lives should be addressed.

8.5. *Ecclesiology and the life of the church*

All the participants agreed to the demand of the Orthodox side that the ecclesiology of the church must be developed towards an “existential ecclesiology”. What counts is to describe the reality of church life and put down both common features, convergences and also differences. The question is to what extent the differences are acceptable – in baptism, for instance? Is it possible to leave out exorcism, which is an integral part of baptism in the Old Church? Would it suffice to give a baptism simply in the name of the Father, Son and Holy Spirit? Similar questions may be raised as to the annulment of the ritual of marriage. To what extent can such annulments and modifications identified with the action of the Holy Spirit? It has to be asked again and again what is helpful from the viewpoint of the foundation and mission of the church.

9. *Drafting a communiqué*

The plenum received and discussed the text drafted by Archbishop Jeremiasz, Prof. Markschies, Prof. Larentzakis and Prof. Frieling. Revision of the text was desired for a clearer distinction between the points which allow common statement, and the points which mark different or contrary views and thus necessitate further dialogues.

10. Evening prayer with Bishop Koppe and OKR Kayales.

Sunday, 1 December 2002

11. Participation in the worship service at the nearby monastery, celebration of divine liturgy, sermon by Metropolitan Johannes Zizioulas of Pergamia.

12. *Adoption of the declaration and evaluation of the meeting*

The revised version of the communiqué was read, discussed, and adopted unanimously with some amendments. The continuation of dialogue should be recommended to the commissioning bodies. It was agreed to draft a report on the consultation and to include it in the documentation.

Prof. Ionita and President Hüffmeier extended gratitude to the participants and the interpreters.

At the end of the consultation the participants attended the solemn ceremony for the appointment of Metropolitan Johannes Zizioulas of Pergamia as a member of the Orthodox Academy of Crete.

Wilhelm Hüffmeier

Viorel Ionita

Translated from German by Hera Moon

Teilnehmerliste

Delegierte

Vertreter aus der Orthodoxie:

Erzbischof Prof. Dr. Jeremiasz, Warschau,
Bischof Dr. Yeznik Petrossian, Etchmiadzin
Erzpriester Veiko Purmonen, Helsinki
Prof. Dr. Dimitra Koukoura, Thessaloniki
Prof. Dr. Grigorios Larentzakis, Graz
Prof. Dr. Alexandros Papaderos, Chania
Prof. Dr. Pribislav Simic, Belgrad
Dozent Dr. Nikolae Mosoiu, Brasov

Vertreter der Leuenberger Kirchengemeinschaft:

Prof. Dr. Michael Beintker, Münster
Oberkirchenrat Dr. Michael Bünker, Wien
PfarrerIn Caterina Dupré, Carrara
Oberkirchenrätin Dr. Christina Kayales, Hannover
Bischof Dr. Rolf Koppe, Hannover
Erzbischof Prof. Dr. Georg Kretschmar, St. Petersburg
Prof. Dr. Christof Marksches, Heidelberg
Prof. Dr. Risto Saarinen, Helsinki

Berater

Für die KEK und die Leuenberger Kirchengemeinschaft:

Prof. Dr. Reinhard Frieling, Marburg

Beobachter

Für die Porvoo-Kirchengemeinschaft:

Rev. Dr. Charles Hill, London

Stab

Prof. Dr. Viorel Ionita, KEK
Generalsekretär Dr. Keith Clements, KEK
Präsident Dr.Dr.h.c. Wilhelm Hüffmeier, LKG

Dolmetscherinnen

Frau Renate Braun
Frau Donata Coleman

List of Participants

Delegates

Orthodox Delegates:

Archbishop Prof. Jeremiasz, Warsaw
Bishop Dr. Yeznik Petrossian, Etchmiadzin
Archpriest Veiko Purmonen, Helsinki
Prof. Dimitra Koukoura, Thessalonica
Prof. Grigorios Larentzakis, Graz
Prof. Alexandros Papaderos, Chania
Prof. Pribislav Simic, Belgrade
Lecturer Nicolae Mosoiu, Brasov

LCF Delegates:

Prof. Michael Beintker, Münster
Senior Church Official Dr. Michael Bünker, Vienna
Rev. Caterina Dupré, Carrara
Senior Church Official Dr. Christina Kayales, Hanover
Bishop Dr. Rolf Koppe, Hanover
Archbishop Prof. Georg Kretschmar, St. Petersburg
Prof. Christof Marksches, Heidelberg
Prof. Risto Saarinen, Helsinki

Adviser

For CEC and LCF:

Prof. Reinhard Frieling, Marburg

Observer

For the Porvoo Communion:

Rev. Dr. Charles Hill, London

Staff

Prof. Viorel Ionita, CEC
General Secretary Dr. Keith Clements, CEC
President Dr.Dr.h.c. Wilhelm Hüffmeier, LCF

Interpreters

Ms. Renate Braun
Ms. Donata Coleman