

Leuenberger Texte Heft 11
Leuenberg Documents Vol. 11

Konsultationen
zwischen der
Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und
der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in
Europa (GEKE)

Consultations
between the
Conference of European Churches (CEC)
and the Community of Protestant Churches
in Europe (CPCE)

Wittenberg/ Phanar
25.-27.6.2004/ 27.-30.4.2006

Eds. Michael Beintker – Martin Friedrich – Viorel Ionita

Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2007 Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main
Gesamtherstellung: Druckerei und Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main und Butzbach
ISBN 978-3-87476-560-2

Inhalt/Contents

Vorwort der Herausgeber	5
Preface by the Editors	8

1. Lutherstadt Wittenberg 2004

Kommuniqué	11
Communiqué	15

Referate/Papers

Einführung	19
Introduction	24

Wilhelm Hüffmeier

Die eine Kirche und ihre Einheit

Aspekte aus der Sicht der orthodoxen Theologie	29
The One Church and its Unity. Some Considerations from the Viewpoint of Orthodox Theology	70

Grigorios Larentzakis

Die eine Kirche und ihre Einheit. Bemerkungen zu

Grigorios Larentzakis' gleichnamigem Papier	106
The One Church and its Unity. Commentary on Grigorios Larentzakis' Paper of the Same Title	119

Christoph Marksches

2. Phanar (Istanbul) 2006

Kommuniqué	131
Communiqué	136

Referate/Papers

The Leuenberg Agreement: An Orthodox Approach	140
Die Leuenberger Konkordie – Ein orthodoxer Ansatz	145

Metropolit Gennadios of Sassima

Unity and Catholicity of the Church	150
Einheit und Katholizität der Kirche	165
<i>Risto Saarinen</i>	
Identität als Gemeinschaft	
Bausteine orthodoxer Ekklesiologie	182
Identity as Communion	
Basic Elements of Orthodox Ecclesiology	198
<i>Konstantinos Delikostantis</i>	
Die Taufe – ein sakramentales Band kirchlicher Einheit 214	
Baptism – A Sacramental Bond of Church Unity	242
<i>Hans-Peter Grosshans</i>	
Die Taufe und die Einheit der Kirchen. Orthodoxe Aspekte 268	
Baptism and the Unity of the Churches. Orthodox Views....	294
<i>Grigorios Larentzakis</i>	
Abkürzungen/ Abbreviations	320

Vorwort

Vom 28. November bis zum 1. Dezember 2002 fand in der Orthodoxen Akademie in Chania auf Kreta die erste Konsultation zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) statt. Vertreter und Vertreterinnen aus orthodoxen sowie altorientalischen Kirchen und aus lutherischen, reformierten und unierten Kirchen erörterten miteinander Fragen der reformatorischen Ekklesiologie, wie sie sich auf Grund der auf der vierten Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft 1994 verabschiedeten Studie „Die Kirche Jesu Christi“¹ für das ökumenische Gespräch zwischen orthodoxen und reformatorischen Kirchen ergaben. Die Texte dieser Konsultation sind 2004 veröffentlicht worden.²

Die Konsultation in Chania bildete den Auftakt zu weiteren Gesprächen. Es folgten die Konsultation in der Leucorea in Lutherstadt Wittenberg (25. bis 27. Juni 2004) und die Konsultation im Phanar in Istanbul (27. bis 30. April 2006), wo es zu einer Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen Seiner Allheiligkeit Bartholomaios I. kam, der den Konsultationsprozess stark unterstützt hat.

Nachdem in Chania das reformatorische Verständnis der Kirche erörtert worden war, galt die Konsultation in Wittenberg der Darstellung und Diskussion der orthodoxen Ekklesiologie. Sie wurde von Prof. Dr. Grigorios Larentzakis/Graz unter dem Thema „Die eine Kirche und ihre Einheit. Aspekte aus der

¹ Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Im Auftrag des Exekutiv Ausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. v. Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt a.M. 1995 (= Leuenberger Texte 1).

² Konsultation zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen und der Leuenberger Kirchengemeinschaft zur Frage der Ekklesiologie, hg. v. Wilhelm Hüffmeier und Viorel Ionita, Frankfurt a.M. 2004 (= Leuenberger Texte 8).

Sicht der orthodoxen Theologie“ vorgestellt. Prof. Dr. Christoph Marksches/Berlin antwortete darauf in einem Korreferat und eröffnete die Befragung der orthodoxen Sicht aus der Perspektive reformatorischer Ekklesiologie.

In Würdigung des anregenden Verlaufs der ersten beiden Konsultationen kam es zu der dritten Konsultation im Phanar. Diese diente vornehmlich der theologischen Vertiefung und der sich anschließenden Frage nach konkreten Annäherungen und Vereinbarungen. Die Teilnehmenden beschäftigten sich eingehend mit der Katholizität und Einheit der Kirche und hörten dazu Vorträge von Prof. Dr. Risto Saarinen/ Helsinki und Prof. Dr. Konstantinos Delikostantis/ Athen. In einer zweiten Phase wurden Fragen der Tauflehre und -liturgie erörtert. In seinem Vortrag aus protestantischer Sicht erläuterte Dr. Hans-Peter Grosshans/ Tübingen (jetzt Genf) die Taufe als sakramentales Band kirchlicher Einheit, während Prof. Dr. Grigorios Larentzakis/ Graz die orthodoxen Aspekte von Taufe und Einheit der Kirchen thematisierte. In den dazu geführten Diskussionen traten aufschlussreiche Übereinstimmungen, aber auch das Erfordernis weiterer Klärungen hervor. Demgemäß wurde die gemeinsame Weiterarbeit zur Frage einer möglichen gegenseitigen Anerkennung der Taufe beschlossen.

Im vorliegenden Band werden die auf der zweiten Konsultation in Wittenberg und auf der dritten Konsultation im Phanar gehaltenen Vorträge und Verlautbarungen dokumentiert und der Öffentlichkeit vorgestellt. Damit möchten die Herausgeber ihren jeweiligen Mitgliedskirchen und ökumenischen Partnern den Verlauf des auf Kreta begonnenen Konsultationsprozesses bekannt machen und zu weiteren, ähnlich gelagerten Gesprächen anregen. Der Ökumenismus lebt vom Willen zu gemeinsamer konzentrierter theologischer Arbeit, von der Offenheit für die Fragen des anderen und vom grenzüberschreitenden Geist der Geschwisterlichkeit des Glaubens. Das haben die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Konsultationen während ihrer Gespräche immer wieder erfahren dürfen. Dazu können sie nicht kräftig genug ermutigen.

Unser Dank gilt den Referenten, die ihre Texte für den Druck bearbeitet haben, und denjenigen, die sich um die Übersetzungen ins Englische oder Deutsche verdient gemacht haben: Isa-

bel Best, John Bowden, Ulla Gassmann, Dagmar Heller, Hera Moon, Renate Sbeghen. Ein besonderer Dank gebührt Prof. Dr. Martin Friedrich, der den Band mit der ihm eigenen Sorgfalt und Umsicht redaktionell betreut hat.

Michael Beintker

Viorel Ionita

Münster und Genf, Januar 2008

Preface

The first consultation between the Conference of European Churches (CEC) and the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) took place in the Orthodox Academy, Chania, Crete from 28 November to 1 December 2002. Representatives of Orthodox and Old Oriental churches and of Lutheran, Reformed and United churches discussed questions of Reformation ecclesiology which arose from the ecumenical conversation between Orthodox and Reformation churches on the basis of the study *The Church of Jesus Christ*,¹ which was approved by the General Assembly of the Leuenberg Church Fellowship in 1994. The texts of this consultation were published in 2004.²

The consultation in Chania formed the starting point for further conversations. There followed the consultation in the Leucorea study centre in Lutherstadt Wittenberg (25 – 27 June 2004) and the consultation in the Phanar in Istanbul (27 - 30 April 2006), at which there was a meeting with the Ecumenical Patriarch His All Holiness Bartholomew I, who strongly supported the process of consultation.

The Reformation understanding of the church having been discussed in Chania, the consultation in Wittenberg was devoted to the depiction and discussion of Orthodox ecclesiology. It was introduced by Prof. Dr. Grigorios Larentzakis of Graz under the title “The One Church and its Unity. Some Consid-

¹ *The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity*. Edited on behalf of the Executive Committee for the Leuenberg Church Fellowship by Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt/ Main 1995 (= Leuenberg Documents 1).

² *Consultation between the Conference of European Churches and the Leuenberg Church Fellowship on Ecclesiology*, ed. Wilhelm Hüffmeier and Viorel Ionita, Frankfurt/ Main 2004 (= Leuenberg Documents 8).

erations from the Viewpoint of Orthodox Theology”. Prof. Dr. Christoph Marksches of Berlin responded in a supplementary paper and opened up the questioning of the Orthodox view from the perspective of Reformation ecclesiology.

The assessment of the stimulating course of the first two consultations led to the third consultation in the Phanar. This served primarily to provide more theological depth and to tackle the question of concrete approaches and agreements which arose from them. The participants investigated the catholicity and unity of the church in depth and to this end heard lectures by Prof. Dr. Risto Saarinen of Helsinki and Prof. Dr. Konstantinos Delikostantis of Athens. Questions of baptismal doctrine and liturgy were discussed in a second phase. In his lecture from a Protestant perspective Dr. Hans-Peter Grosshans of Tübingen, now in Geneva, explained baptism as a sacramental bond of church unity, whereas Prof. Dr. Grigorios Latenzakis of Graz took as his theme the Orthodox aspects of baptism and the unity of the churches. In the discussions that took place there were illuminating agreements, but also a demand for further clarifications. Accordingly it was resolved that further joint work should be done on the question of a possible reciprocal recognition of baptism.

This volume documents and presents to the public the lectures given and declarations made at the second consultation in Wittenberg and at the third consultation in the Phanar. In it the editors want to communicate to their member churches and ecumenical partners the course of the consultation progress which began in Crete and stimulate them to similar conversations. Ecumenism lives by the will for shared concentrated theological work, by openness to the questions of the other and a spirit of being brothers and sisters in a faith which transcends boundaries. The participants in the consultations have been able to experience this time and again during their conversations. They cannot encourage it too strongly.

Our thanks are due to the speakers who have worked on their texts for publication and to those who have made the translations into English or German: Isabel Best, John Bowden, Ulla Gassmann, Dagmar Heller, Hera Moon, Renate Sbeghen. We are particularly grateful to Prof. Dr. Martin Friedrich, who was

responsible for the editorial work with his distinctive care and concern.

Michael Beintker

Viorel Ionita

Münster and Geneva, January 2008

1. Lutherstadt Wittenberg 2004

**Konferenz Europäischer Kirchen
Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa
- Leuenberger Kirchengemeinschaft -**

2. Konsultation über die Frage der Ekklesiologie

K O M M U N I Q U É

**Wir glauben „die eine, heilige, katholische und apostolische
Kirche“
(Charta Oecumenica I)**

Vom 25. bis 27. Juni 2004 fand im Tagungszentrum „Leuco-rea“ in Lutherstadt Wittenberg, dem Ursprungsort der Reformation, eine Konsultation zur Frage der Ekklesiologie statt. Sie war von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – vormals Leuenberger Kirchengemeinschaft – gemeinsam organisiert worden. Mit der Konsultation wurden die 2002 in der Orthodoxen Akademie von Kreta aufgenommenen Gespräche zur ökumenischen Bedeutung der Lehre von der Kirche Jesu Christi fortgesetzt. Auch an diesem zweiten Treffen nahmen Bischöfe, Theologinnen und Theologen aus orthodoxen wie altorientalischen Kirchen und aus den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa teil. Ebenso war ein Gast aus der Porvoorer Kirchengemeinschaft anwesend. Alle diese Kirchen gehören zur KEK.

Nachdem in Kreta die 1994 auf der vierten Vollversammlung der GEKE verabschiedete Studie „Die Kirche Jesu Christi“ (Leuenberger Texte 1, Frankfurt/Main 1995) erörtert worden war, diente diese Konsultation der Darstellung und Diskussion der orthodoxen Ekklesiologie. Prof. Dr. Grigorios Larentzakis/

Graz hielt den Hauptvortrag über „Die eine Kirche und ihre Einheit. Aspekte aus der Sicht der orthodoxen Theologie“. Prof. Dr. Christoph Marksches/ Berlin antwortete darauf in einem Korreferat und kommentierte die orthodoxe Sicht aus der Perspektive reformatorischer Ekklesiologie.

Die Referate wurden eingehend diskutiert. Die Väterüberlieferung der Alten Kirche und die Bekenntnisaussagen von Konstantinopel (381) erwiesen sich als fruchtbare ökumenische Potentiale für beide Seiten. Es zeigte sich jedoch, dass gemeinsame Begriffe oft unterschiedlich gefüllt und interpretiert werden. Eine bleibende ökumenische Aufgabe besteht darin, die damit verbundenen Missverständnisse aufzuhellen wie die Differenzen darzustellen. Ein charakteristisches Beispiel begegnete bei der Frage, ob die orthodoxe Anwendung des Begriffes „Mysterion“ auf die Wirklichkeit der Kirche dasselbe zum Ausdruck bringt wie die reformatorische Unterscheidung von Grund und Gestalt der Kirche.

Kritisch wurde der Exklusivismus angesprochen, nach dem es außerhalb einer bestimmten Kirche keine Wahrheit und kein Heil gibt. Sowohl in soteriologischer als auch in ekklesiologischer Hinsicht lasse sich nicht einfach zwischen „Dinnen“ und „Draußen“ unterscheiden. Damit sei auch ein neues Verständnis von Häresie und Schisma impliziert. Menschen können die Grenzen des Heils nicht von sich aus bestimmen. So werden die vorhandenen Probleme als gemeinsame Schwierigkeiten in der Kirche Jesu Christi betrachtet, und sie fordern deshalb dazu heraus, nicht das Trennende, sondern das Gemeinsame in den Vordergrund zu stellen und bewusster zu machen.

Im Verlauf der Diskussionen wurde folgendes als Ausdruck gemeinsamer Positionen deutlich: Die Ekklesiologie kann nur im komplexen Kontext der Trinitätslehre, der Christologie, der Pneumatologie, der Soteriologie und der theologischen Anthropologie angemessen behandelt werden; die Vernachlässigung einer dieser Perspektiven führt unweigerlich zu Verkürzungen. Die Universalkirche setzt sich nicht aus ergänzungsbedürftigen Teilkirchen zusammen, sondern existiert als Gemeinschaft von gleichwertigen Ortskirchen, ohne wesensmäßige Über- und Unterordnungen. Denn die Ortskirche ist durch alle kirchlichen Wesensmerkmale ausgezeichnet, die das Heil der Menschen ermöglichen. Die Vorstellung der Liebe, die die drei Personen der Trinität verbindet und in der sie sich gegenseitig durch-

dringen (Perichorese), erweist sich als wichtiger Impuls für das Verständnis kirchlicher Einheit.

Übereinstimmung besteht über die grundlegende Bedeutung der vier Wesensattribute der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche. Freilich zeigten sich Unterschiede bei der Interpretation der einzelnen Attribute und ihrer Zuordnung zur erfahrbaren Gestalt der Kirche. Über das Verständnis der Heiligkeit der Kirche, insbesondere auf dem Hintergrund der reformatorischen Auffassung, dass die Kirche als Volk Gottes auch als Sünderin bezeichnet werden kann, kam es zu einer längeren Aussprache. Nach orthodoxer Auffassung kann die Kirche als Leib Christi nicht sündigen. In der Auffassung, dass die Heiligkeit der Kirche ein Geschenk Gottes an Menschen ist, die in jedem Gottesdienst ihre Sünden bekennen, zeichnete sich eine grundlegende Gemeinsamkeit ab. Für die reformatorischen Kirchen bildet das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche die Hauptaussage, gleichzeitig wollen sie mit dem Hinweis auf die Fehlbarkeit und Vergebungsbedürftigkeit zum Ausdruck bringen, dass die Kirche nicht mit dem eschatologischen Reich Gottes identifiziert werden darf.

Als Aufgabe zur Weiterarbeit wurde die Klärung des Attributs der Apostolizität empfohlen, insbesondere die Frage nach verschiedenen Formen der apostolischen Sukzession und nach dem Verhältnis von Heiliger Schrift und Tradition sowie der Autorität der altkirchlichen Konzilien. Auch die in Kreta gestellte 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, konnte nicht näher erörtert werden und bedarf weiterer ausführlicher Überlegungen. Dabei ist die Bedeutung der Sakramente, insbesondere der Eucharistie, zu erörtern.

Wortgottesdienste sowie Andachten waren ein wichtiger Bestandteil der Konsultation, die in einer sehr konstruktiven wie gastfreundlichen Atmosphäre stattfand. Sie wurde von den Beteiligten als gutes Beispiel für den ökumenischen Dialog eingeschätzt, bei dem man sich gegenseitig zu verstehen sucht, ohne sich gegenseitig belehren zu wollen. Gemeinsam wurde der Tag der Übergabe der Confessio Augustana am 25. Juni 1530 gewürdigt. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer empfehlen der Konferenz Europäischer Kirchen und der Gemeinschaft

Evangelischer Kirchen in Europa die Fortsetzung des Dialoges. Bei den weiteren Gesprächen sollte auch eingehend bedacht werden, wie das gemeinsame Zeugnis und der gemeinsame Dienst der Kirchen im zusammenwachsenden Europa gestärkt werden können und wie die Gespräche dem Leben der beteiligten Kirchen zugutekommen können.

Lutherstadt Wittenberg, Leucorea, den 27. Juni 2004

Liste der Teilnehmenden

GEKE-Delegation: Prof. Dr. Michael Beintker (EKD), Oberkirchenrat Dr. Michael Bünker (Ev. Kirche A.B. in Österreich), Pfarrerin Dr. Caterina Dupré (Chiesa Valdese), Dr. Juhani Forsberg (Ev.-Luth. Kirche Finnlands), Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller (EKD), Oberkirchenrätin Dr. Christina Kayales (VELKD), Prof. Dr. Christoph Marksches (HU Berlin), Rev. Dr. Peter McEnhill (Church of Schotland)

KEK-Delegation: Ciprian D. Burlacioiu (Rumänische Orthodoxe Kirche), Prof. Dr. Anestis Keselopoulos (Griechische Kirche), Prof. Dr. Dimitra Koukoura (Ökumenisches Patriarchat), Prof. Dr. Grigorios Larentzakis (Ökumenisches Patriarchat), Dozent Dr. Nicolae Moşoiu (Rumänische Orthodoxe Kirche), Prof. Dr. Alexandros Papaderos (Ökumenisches Patriarchat), S.E. Bischof Dr. Yeznik Petrossian (Armenische Apostolische Orthodoxe Kirche), Erzpriester Veikko Purmonen (Finnische Orthodoxe Kirche), Diakon Alexander Vasyutin (Russisch Orthodoxe Kirche)

Berater: Prof. Dr. Reinhard Frieling (Marburg), Rev. Canon Dr. Charles Hill (Porvoo-Gemeinschaft)

Gast: PD Dr. Hans-Peter Grosshans (Tübingen)

Gastgeber: Propst Siegfried Kasparick (Lutherstadt Wittenberg)

Stab: GEKE: Präsident Dr. Wilhelm Hüffmeier (Leiter des Sekretariats), KR Dr. Christine-Ruth Müller

KEK: Rev. Dr. Keith Clements (Generalsekretär), Prof. Dr. Viorel Ionita (Studiensekretär)

Dolmetscher: Dr. Tamara Hahn, Vikar Stephan Johanus

**Conference of European Churches
Community of Protestant Churches in Europe
– Leuenberg Church Fellowship –**

2. Consultation about the question on ecclesiology

COMMUNIQUE

**We believe in “one, holy, catholic, and apostolic Church”.
(Charta Oecumenica I)**

From 25 to 27 June 2004 a consultation on the question of ecclesiology took place in the study centre “Leucorea” in Lutherstadt Wittenberg, the place of origin for the Reformation. This consultation was jointly organised by the Conference of European Churches (CEC) and the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) – formerly called Leuenberg Church Fellowship. With this consultation the conversations which had begun in 2002 in the Orthodox Academy in Crete about the ecumenical significance of the teachings on the Church of Jesus Christ were continued. Also in this second meeting, the participants were bishops, male and female theologians from Orthodox and Ancient Oriental Churches, as well as the Lutheran, Reformed and United Churches of the Leuenberg Church Fellowship. A guest from the Porvoo Communion was also present. All these Churches are CEC members.

After the discussion in Crete of the study “The Church of Jesus Christ” (Leuenberg Documents 1, Frankfurt/Main 1995), which was adopted in 1994 at the fourth general assembly of the CPCE, the purpose of this consultation was to describe and discuss the Orthodox ecclesiology. Prof. Dr. Grigorios Larentzakis/Graz presented the main paper on “The One Church and Its Unity. Some Considerations from the Viewpoint of Orthodox Theology”. Prof. Dr. Markschies/Berlin responded with a follow-up paper and commented on the Orthodox perspective from the viewpoint of the Reformation ecclesiology.

Both papers were intensely discussed. The teachings of the Church Fathers and the confessional statements of Constantin-

ople (381) were perceived as fruitful ecumenical potentials for both sides. It turned out, however, that common terms are often used with different contents and interpreted differently. A remaining ecumenical task is to enlighten misunderstandings connected to this fact and to point out differences. A characteristic example was found in the question, whether the Orthodox use of the term “Mysterion” for the reality of the **Church** expresses the same as the Protestant distinction between foundation and shape of the Church.

Exclusivism according to which there is no truth and no salvation outside a certain Church was critically considered. In soteriological as well as in ecclesiological respect, it is not possible to distinguish simply between “inside” and “outside”. This also implies a new understanding of heresy and schism. Human beings cannot determine the boundaries of salvation by themselves. Thus the existing problems are understood as common difficulties in the Church of Jesus Christ, they encourage therefore not to emphasise what is separating the Churches but to highlight what Churches have in common and to make them aware of this.

Within the course of the discussion, the following was found as an expression of common positions: Ecclesiology can only be dealt with properly within the context of the doctrine of the trinity, the context of Christology, pneumatology, soteriology and theological anthropology. Ignoring any one of these perspectives leads inevitably to reductions. The universal Church is not compiled of incomplete part-churches, but exists as a community of equally valid local churches, without any overriding importance or subordination of any of these churches. The local church is supplied with all the marks of the nature of the Church, which enable the salvation of human beings. The idea of love, which binds together the persons of the Trinity and in which they interpenetrate each other (perichoresis), has come to be an important impulse for the understanding of the unity of the Church.

Agreement exists on the basic meaning of the four essential attributes of unity, holiness, catholicity and apostolicity of the Church. However, differences were apparent concerning the interpretation of each of the attributes and their relation to the shape of the Church, which can be experienced. The understanding of the holiness of the Church, especially against the

background of the Reformation perspective that the Church as the people of God can also be called a sinner, led to a longer discussion. According to the Orthodox opinion the Church as the body of Christ cannot sin. In the understanding that the holiness of the Church is a gift of God to human beings, who confess their sins in every worship service, basic common features emerged. For the Protestant Churches the confession of the holiness of the Church is the main statement, and at the same time, with the reference to the fallibility and the need of forgiveness for the Church they want to express that the Church cannot be identified with the eschatological Kingdom of God.

As a task for further work, the clarification of the attribute of apostolicity was recommended, especially the question of different forms of the apostolic succession and the relationship between Holy Scripture and Tradition as well as the authority of the Councils of the early Church. Also the question which was raised in Crete, as to how far the understanding of unity in the Leuenberg Agreement can be a model for the unity between Churches of the Reformation and Orthodox Churches. Despite many commonly stressed positive elements, this could not be discussed more closely and needs further detailed consideration. In doing so the significance of the sacraments, Eucharist in particular, should be discussed more intensively.

Services of the Word as well as prayers were an important part of the consultation, which took place in a very constructive and hospitable atmosphere. This was valued by the participants as a good example for ecumenical dialogue, in which people try to understand each other, rather than trying to teach one another. Together the issuing of the *Confessio Augustana* on June 25th 1530 was honoured. The participants recommend to the Conference of European Churches and the Leuenberg Church Fellowship the continuation of dialogue. The continuing talks should consider how the common witness and the common service of the Churches in a Europe which is growing together can be strengthened and how the life of the participating Churches can be given the benefit of the talks.

Lutherstadt Wittenberg, 27 June 2004

List of participants

CPCE Delegation: Prof. Dr. Michael Beintker (EKD), Oberkirchenrat Dr. Michael Bünker (Ev. Church of the A.C. in Austria), Rev. Caterina Dupré (Chiesa Valdese), Dr. Juhani Forsberg (Ev-Lutheran Church of Finland), Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller (EKD), Oberkirchenrätin Dr. Christina Kayales (VELKD), Prof. Dr. Christoph Marksches (HU Berlin), Rev. Dr. Peter McEnhill (Church of Scotland)

CEC Delegation: Ciprian D. Burlacoiu (Romanian Orthodox Church), Prof. Dr. Anestis Keselopoulos (Church of Greece), Prof. Dr. Dimitra Koukoura (Ecumenical Patriarchate), Prof. Dr. Grigorios Larentzakis (Ecumenical Patriarchate), Lecturer Dr. Nicolae Moşoiu (Romanian Orthodox Church), Prof. Dr. Alexandros Papaderos (Ecumenical Patriarchate), H.E. Bishop Dr. Yeznik Petrossian (Armenian Apostolic Orthodox Church), Archpriest Veikko Purmonen (Finnish Orthodox Church), Deacon Alexander Vasyutin (Russian Orthodox Church).

Advisers: Prof. Dr. Reinhard Frieling (Marburg), Rev. Canon Dr. Charles Hill (Porvoo Communion)

Guest: Lecturer Dr. Hans-Peter Grosshans (Tübingen)

Host: Adjunct Bishop Siegfried Kasparick (Lutherstadt Wittenberg)

Staff:

CPCE: President Dr. Wilhelm Hüffmeier (Director of the Secretariat), KR Dr. Christine-Ruth Müller

CEC: Rev. Dr. Keith Clements (General Secretary), Prof. Dr. Viorel Ionita (Study Secretary)

Interpreters: Dr. Tamara Hahn, Rev. (cand.) Stephan Johanus

Einführung

Wilhelm Hüffmeier

Einführung heißt im Blick auf unsere Konsultation dreierlei. Es heißt 1. Erinnern an den Anfang unserer konsultativen Gespräche, 2. den Kontext beschreiben, in dem wir hier in Wittenberg und in Europa im Jahre 2004 zusammenkommen und 3. Ziele andeuten für den Fortgang unserer Gespräche.

Zunächst die Erinnerung an die Anfänge unseres theologischen Dialogs in der Orthodoxen Akademie zu Chania auf Kreta vom 28. November bis 1. Dezember 2002. Die Ekklesiologie war unser Thema, näherhin die evangelische Ekklesiologie anhand des Dokumentes „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“. Dieses Dokument ist aus evangelischer Sicht insofern hoch bedeutsam, als sich in ihm lutherische, reformierte und unierte Kirchen Europas erstmalig seit der Reformation auf ein gemeinsames Kirchenverständnis geeinigt haben. Das Dokument wurde auf der Vollversammlung der damals noch Leuenberger Kirchengemeinschaft genannten Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa in Wien 1994 ohne Gegenstimmen angenommen.

Die in Chania gehaltenen Vorträge mitsamt dem abschließenden Kommunique sind inzwischen in den Leuenberger Texten Nr. 8 erschienen und in Ihren Händen. Wichtig für die Erinnerung an diese Anfänge unseres Dialogs sind vor allem die im Kommunique festgehaltenen „gemeinsamen Positionen“ sowie diejenigen Aussagen des Ekklesiologiedokumentes, die aus orthodoxer Sicht als „erklärungsbedürftig“ und als „kontrovers“ bezeichnet wurden.

Mit Freude erinnere ich an die im Abschlusskommunique genannten gemeinsamen Positionen. Dazu gehören zentral das Bekenntnis zum dreieinigen Gott, in dessen wirksamem Wort die eine christliche Kirche gründet, und das Wissen darum, dass die Kirche nur in der steten Rückkehr zum apostolischen Zeugnis wahre Kirche bleiben kann. Gerade dieses Bekenntnis

zum dreieinigen Gott und dieses Wissen um das Bleiben im apostolischen Zeugnis schließen es aus, den Titel des Ekklesiologiedokumentes im Sinne einer christomonistischen Begründung der Ekklesiologie zu deuten. Die Kirche Jesu Christi ist nach evangelischem Verständnis so sehr die Kirche des dreieinigen Gottes wie nach dem Zeugnis der frühen Kirche aus der Erkenntnis Jesu Christi als des Sohnes Gottes das Bekenntnis zur göttlichen Trinität erwachsen ist. Das Wissen um den Ursprung und die Kontinuität der Kirche von den Anfängen bis auf den heutigen Tag, so wurde weiterhin gemeinsam festgestellt, verpflichte und befähige zur Bemühung um die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit.

Zur Erinnerung an die gemeinsamen Positionen muss nun aber für den Fortgang der Gespräche auch die Erinnerung an aus orthodoxer Sicht Erklärungsbedürftiges und Kontroverses im Verständnis des Dokumentes „Die Kirche Jesu Christi“ hinzutreten. Zu Ersterem gehört die Darlegung der Bedeutung der Rede vom gemeinsamen Verständnis des Evangeliums als Rechtfertigungsbotschaft und seines Bezugs zu den Sakramenten Taufe und Abendmahl. Dazu gehört weiterhin die Entfaltung dessen, was die Kriterien reiner Predigt und einsetzungsgemäßer Feier der Sakramente ist und in welchem Sinne zwischen der geglaubten und der sichtbaren Kirche unterschieden werden darf. Diese Unterscheidung meint ja keine Trennung, vielmehr macht sich die geglaubte Kirche in Wort und Sakrament sichtbar wie Gott in Jesus Christus Mensch wurde. Ebenso drängt der eine Leib Jesu Christi zu der gemeinsamen Bezeugung der Einheit der Kirche.

Kontrovers blieben darüber hinaus folgende Punkte: Die Bezeichnung der Kirche als „Sünderin“ und die Möglichkeit von Kirchengemeinschaft im Sinne von versöhnter Verschiedenheit bei vorerst bleibenden Unterschieden in Bekenntnis und Lehre sowie die in solcher Kirchengemeinschaft mögliche eucharistische Gemeinschaft. Dabei gilt, dass nach evangelischem Verständnis die Kirche weder von ihren Gliedern getrennt werden kann noch, dass ihre Heiligkeit sie sündlos macht. Der, der seine Kirche liebt, heiligt sie, obwohl er ihre Verfehlungen kennt und gerade, „weil sie heilig ist, vermag sie um Vergebung zu bitten“.

Der ganze Diskurs in Chania wurde schließlich immer wieder begleitet von der Frage, inwieweit das Einheitsverständnis der

Leuenberger Konkordie trotz vieler gemeinsam hervorgehobener positiver Züge ein hilfreiches Modell für die Einheit zwischen den Kirchen der Reformation und der orthodoxen Kirche darstellen kann. Gerade diese Frage bedarf weiterer ausführlicher Erörterung, ebenso wie die Frage nach der die Studie „Die Kirche Jesu Christi“ leitende Unterscheidung zwischen dem Grund und der Gestalt der Kirche des dreieinigen Gottes und möglicher Entsprechungen in der orthodoxen Ekklesiologie. Für die Praxis spielt endlich die Frage eine große Rolle, wie das gemeinsame Zeugnis und der gemeinsame Dienst der Kirchen im zusammenwachsenden Europa gestärkt werden können.

Ich komme zum zweiten Teil meiner Einführung, d. h. zur Beschreibung des Kontextes, in dem wir uns treffen. Wittenberg ist der Ort, von dem aufgrund intensivster Beschäftigung mit der Bibel und den Zeugnissen der frühen Kirche die theologischen Fragen Luthers und Melanchthons an die römisch-katholische Kirche ausgingen, die schließlich gegen den Willen des Reformators zur Bildung der reformatorischen Kirchen lutherischer Prägung in Europa geführt haben. Diese Kirchen haben sich ihrerseits nicht als Bruch mit der Kirche der Apostel und frühkirchlichen Väter verstanden, sondern als Rückkehr zum apostolischen Zeugnis in einer Situation, in welcher dieses Zeugnis in der römisch-katholischen Kirche unsichtbar gemacht und verdunkelt worden war. Gegenseitige Verwerfungen waren die Folge, ohne deren Aufarbeitung und Überwindung kirchliche Einheit nicht sein kann. Auch das haben wir in Chania bestätigt.

Wittenberg ist heute ein wichtiger Ort der Erinnerung an diese Reformation, aber zugleich auch ein Ort evangelischen Gemeindelebens und ein Ort, und an dem evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen im Predigerseminar für den Dienst an Wort und Sakrament ausgebildet werden. Erinnerung an die Reformation, kirchliches Leben aus dem Evangelium und Ausbildung zum Pfarrdienst sind Kennzeichen Wittenbergs heute, das seit 1817 zu einer unierten Kirche mit vornehmlich lutherischer Prägung gehört. Das ist der nähere Kontext.

Der weitere Kontext ist das zusammenwachsende Europa, das wir als Bezugsfeld unserer Bemühungen wahrnehmen müssen. Es ist das Europa der sich ausweitenden Europäischen Union, aber auch das Europa, in dem mit der Europäischen Union

neue Grenzen gesetzt werden, auch zwischen den Kirchen verschiedener konfessioneller Prägungen. Es ist auch das Europa der Säkularisierung, der Entkirchlichung, des Glaubensschwundes sowie des expandierenden religiösen Individualismus und Pluralismus. Es ist zugleich das Europa, in dem durch politische und soziale Umbrüche die Verarmung weiterer Bevölkerungskreise bewirkt wurde. Es ist schließlich das Europa, das Mühe hat, sich in dem zur Ratifizierung anstehenden Verfassungsvertrag zu dem gemeinsamen christlichen Erbe zu bekennen, das aber umgekehrt in derselben Verfassung Konsultationen politischer Gremien mit religiösen und kirchlichen Gremien verankert hat. Es ist in jedem Fall das Europa, das nach mehr Gemeinsamkeit der christlichen Kirchen ruft. Nicht nur im Sinne des Bekenntnisses und der Lehre, sondern auch des Zeugnisses für und des Dienstes an der Welt. Kirchlich gesehen ist dieses Europa freilich auch ein Europa verschiedener Einheitsmodelle und nicht selten heftiger Kritik an den unterschiedlichen Einheitsmodellen. Aus allen diesen Gründen ist Europa, kirchlich gesehen, der Raum, in dem die christlichen Kirchen auf Verständigung über den ökumenischen Weg ausgerichtet sein müssen, wenn sie ihren Auftrag erfüllen und Einfluss nehmen wollen auf die Zukunft Europas.

Damit bin ich schon beim dritten Teil meiner einführenden Bemerkungen. Ich frage: Welches könnten Ziele unseres Dialoges sein? Es ist im Zusammenhang der Gespräche über das Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ in Chania betont worden, dass dieses Dokument zum einen aus dem Gegenüber von reformatorischen Kirchen und römisch-katholischer Kirche denkt, zum anderen im Blick auf die Existenz der Kirchen in pluralistischen Gesellschaften. Deshalb ist eine der ersten Aufgaben unseres Dialogs ein gründliches Kennen- und Verstehenlernen unterschiedlicher christlicher Denk- und Sprachtraditionen sowie die Einkehr in verschiedene Frömmigkeits- und Gottesdienstweisen. Diese wechselseitige Einkehr muss verbunden werden mit der gemeinsamen Einkehr in das, was die apostolische Botschaft und die frühkirchliche Tradition zu denken gibt, die uns verbindet und die doch unterschiedlich wahrgenommen wird. Das alles sollte Wege bahnen helfen zu weiteren Schritten für mehr praktische Gemeinsamkeit auf gemeinsam erkanntem und bekanntem Grund. Solch gemeinsamer Grund ist nicht zuletzt die gegenseitige Anerkennung der Taufe auf den dreiei-

nigen Gott, ist doch die Taufe ein wichtiges Band kirchlicher Einheit im Glauben und in der Liebe.

Mögen unsere Gespräche dazu helfen, dass einzelne Christen und unsere Kirchen Zeugen des dreieinigen Gottes in der säkularen Welt werden. „Zeuge sein“, so hat es der französische Kardinal Suhard einmal gesagt, „heißt nicht: Propaganda treiben. Es heißt nicht: schockieren. Es bedeutet und meint, etwas Geheimnisvolles in seinem Wesen zu haben. Es heißt, so zu leben, dass dieses Leben unerklärlich wäre, wenn es Gott nicht gäbe“.

Introduction

Wilhelm Hüffmeier

To introduce has, in case of our consultation, three meanings. It means 1. to remember the beginning of our consultative talks, 2. to describe the context of our meeting here in Wittenberg and in Europe in 2004, and 3. to point to the objectives for the further process of our talks.

Let me begin by looking back on the beginnings of our theological dialogue which took place in the Orthodox Academy of Crete in Chania from 28 November to 1 December 2002. Our subject was ecclesiology, more precisely, the Protestant ecclesiology based on the document “The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity”. This document is extraordinarily significant from the Protestant point of view, as it is the first consensus on the understanding of the church among the Lutheran, Reformed and United churches in Europe since the Reformation era. The document was unanimously adopted at the General Assembly of the Community of Protestant Churches in Europe, then called Leuenberg Church Fellowship, in Vienna in 1994.

The papers given in Chania along with the final communiqué have meanwhile been published as No. 8 of the Leuenberg Document series and are in your possession. In retrospect of the beginnings of our dialogue, the important points are above all the “common positions” underscored in the communiqué and also those statements made in the ecclesiology paper which were designated as “requiring clarification” and “controversial” from the Orthodox point of view.

I remember with spiritual joy the common positions mentioned in the final communiqué. They mainly concern the witness to the triune God on whose effective Word the one Christian Church is founded, and the knowledge that the church can remain the true church only in the continuous return to the apostolic witness. It is this witness to the triune God and this knowledge of remaining in the apostolic witness that preclude any

interpretation of the title of the ecclesiology paper in the sense of a christomonistic foundation of ecclesiology.

According to the Protestant understanding, the Church of Jesus Christ is the Church of triune God to the same extent that according to the witness of the Early Church the confession of the divine trinity arose from the recognition of Jesus Christ as the son of God. Further, it was declared jointly that the realisation of the origin and continuity of the church from the beginnings to the present day obligates and enables us to work towards the restoration of unity.

In order to advance our dialogue, we now have to move on from the common positions to the points requiring – in Orthodox view – clarification and controversies in the understanding of the document “The Church of Jesus Christ”. The points requiring clarification include the following: the way of expressing the significance of speaking of a common understanding of the gospel as message of justification and its relation to the sacraments of baptism and eucharist; the line of reasoning regarding what are the criteria for pure preaching and the administration of the sacraments as instituted in the gospel; and in what sense distinction can be made between the church of faith and the visible church. This distinction does not mean separation. Moreover, the church of faith makes itself visible in and through word and sacraments as God himself was made visible becoming a human being in Jesus Christ. In the same manner the body of Christ moves towards a visible common testimony of the unity of the church in him. The points remaining controversial are the following: whether the church can be described as a “sinner”; whether a fellowship in the sense of reconciled diversity is possible with still remaining confessional and doctrinal differences; whether such a fellowship would permit eucharistic fellowship. According to the Protestant understanding of the church, neither can it be separated from its members, nor is it true that the holiness of the church turns her without sin. He who loves his church sanctifies her in spite of her sin, and the church, for being holy, can ask for forgiveness.

The whole discussion in Chania was accompanied by the recurring question, to what extent the understanding of unity as expounded in the Leuenberg Agreement, despite many positive features of common emphasis, may represent a useful model for unity between the churches of the Reformation and the

Orthodox Church. This question in particular needs further extensive discussion, so does the question as to the distinction between the foundation and the shape of the church of the triune God which is the main subject of the study “The Church of Jesus Christ”, and also the question of finding possible correspondences in the Orthodox ecclesiology. Finally, the question as to how the churches’ common witness and service may be strengthened in the integrating Europe plays an important role for the practical experience.

Let me get to part 2 of my introduction that is the description of the context or our encounter. It is from the town Wittenberg that the theological questions and impulses of Luther and Melancthon, on the grounds of the most thorough study of the bible and the testimonies of the old church, set out towards the Catholic Church, leading – against the will of the Reformers – to the establishment of the reformation churches of Lutheran denomination in Europe. These churches never saw themselves as breaking away from the church of the apostles and ancient church fathers, but as returning to the apostolic witness in a situation when this witness was clouded and obfuscated in the Roman Catholic Church. Mutual condemnations that resulted from this need to be cleared and overcome if the church is to be one again. We confirmed that, too, in Chania.

Today Wittenberg is an important place of the remembrance of that reformation, but at the same time a place where church presents itself from the gospel and where protestant ministers are trained at the Theological Seminary for their service in word and sacrament. The remembrance of the reformation, the life of the church from the gospel and the training for parish service distinguish Wittenberg today, which has been part of the united church of predominantly Lutheran denomination since 1817. That is the more immediate context.

The wider context is a coalescing Europe we need to be aware of in the field of our endeavours. It is the Europe of an expanding European union, but also the Europe where, along with the European Union, new borders were also set between churches of different denominations. It is also the Europe of secularization, a growing distance between people and the church, of dwindling faith, as well as expanding of religious individualism and pluralism. At the same time, it is a Europe where political and social upheaval made for the impoverishment of

large portions of society. Finally, it is the Europe that had some trouble acknowledging its common Christian heritage in its Constitutional treaty now to be ratified, but which has, on the other hand and in that same Constitutional treaty, made obligatory consultations between political and religious bodies. It is, in any case, the Europe that calls for more common endeavours of the Christian Churches. Not only in terms of confession and doctrine, but in terms of witness and ministry to the world as well. From the point of view of the churches, this Europe is also a Europe of diverse models of unity and, more often than not, of harsh criticism of the different models of unity. All these are reasons for Europe to be the place where Christian Churches have to aim for a better and ecumenical understanding, if they want to fulfil their task and be an influence in the future of Europe.

And so I have already reached the third part of my introductory remarks. Let me ask: Which might be the goals of our dialogue? In the context of the talks on the document “The Church of Jesus Christ” in Chania, it has already been stressed that this document derives its thoughts from out of the Reformation churches being counterpart to the Roman Catholic Church, on the one hand, and from out of the existence of the churches in pluralistic societies, on the other hand. And so one of the first tasks of our dialogue will be to get to know and understand the different Christian language traditions and ways of thinking thoroughly as well as contemplating the diversity of modes of piety and worship. This mutual contemplation has to be associated with the common contemplation on what the apostolic message and early church tradition gives to think, that connects us but at the same time is perceived in different ways. All this has to result in the attempt to pave the way for further steps towards more practical cooperation on already acknowledged and familiar common grounds. Such common ground is, last but not least, the mutual acknowledgment of baptism in the name of the triune god, baptism being an important link of church unity in faith and in love.

May our discussions help individual Christians and our churches to become witness to the triune God in a secular world! The French Cardinal Suhard once said: “To be witness doesn’t mean to make propaganda, it doesn’t mean to shock. It means to have something mysterious in one’s nature. It means

to live, so that this life would inexplicable if God did not exist.”

Die eine Kirche und ihre Einheit

Aspekte aus der Sicht der orthodoxen Theologie

Grigorios Larentzakis

Wir glauben „die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“

Durch diese Beschreibung aus dem großen, ökumenischen Glaubensbekenntnis des zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381) ist nicht nur unser Glaube an die Kirche bezeugt, sondern sind auch ihre Wesensmerkmale zum Ausdruck gebracht. Das ist die gültigste Definition der Kirche.

Das gestellte Thema gehört sicherlich zu den schwierigsten Fragen der ökumenischen Anstrengungen, aber auch zu den wichtigsten! Heute wird hier in mehrfacher Hinsicht eine Antwort von mir erwartet: 1. Was ist die wesentliche Position und Auffassung der Orthodoxie über die Kirche? 2. Wo liegen die Grenzen zwischen der wahren und der falschen Identität der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ und 3. welche Einheit wollen wir bei allen ökumenischen Anstrengungen erreichen, um die volle Kirchengemeinschaft zu verwirklichen?

Wichtig scheint es mir, bei der Beantwortung unserer Fragen die Begriffe mit derselben Bedeutung zu verwenden. Sonst besteht die Gefahr, dass man aneinander vorbei redet, obwohl man die gleichen Begriffe verwendet. Viele Missverständnisse sind deshalb entstanden und zu unüberwindlichen Problemen geworden. Dies gilt in besonderer Weise für den Begriff Kirche bzw. Ecclesia.

Hier werde ich versuchen, einige Aspekte aus der Sicht der orthodoxen Theologie über die gestellten Fragen zu vermitteln. Dabei muss ich feststellen, dass die hier dargestellten Aspekte keine spätere „Erfindung“ der Orthodoxen Kirche im konfessionellen Sinne sind, sondern ihre Fundamente und ihre Quellen aus der Frühkirche her rühren. Das ist die feste Überzeugung der Orthodoxen Kirche und Theologie, eben in der Kontinuität

aus den Anfängen des Christentums, den damaligen Glauben im diachronen Wachstum der Kirche auch heute zu vertreten und zu leben.

Wenn man den soteriologischen Aspekt mitberücksichtigt, ist es nicht einfach zu bestimmen, wer wegen seiner religiösen Auffassungen vom Heil ausgeschlossen werden muss! Wer kann das definitiv entscheiden? Wenn man juristisch-kirchenrechtlich an das Problem herangehen will, dann können klare Antworten und Schlussfolgerungen ausgesprochen werden. Darf man aber diese Vorgangsweise in absoluter Form anwenden? Kann man die *Akribie* immer und ausnahmslos anwenden? Kann man das menschliche Leben oder sogar das religiöse Leben so exakt definieren und juristisch erfassen bzw. reglementieren, um dann das ἀνάθεμα, die Exkommunikation auszusprechen, was schließlich Ausschluss von der Heilsgemeinschaft und aus dem Heil bedeuten würde? Was bedeutet die *Ökonomie*¹ und wo kann sie angewandt werden?² Sicherlich nur *innerhalb* der Kirche und durch die Kirche. Aber ist die Frage nach der wahren Kirche nicht die Zentralfrage unseres hier gestellten Themas?

Eine der schwierigen Fragen stellt also grundsätzlich das Kriterium der wahren Kirchlichkeit dar und konsequenterweise natürlich auch die Frage, was man unter Kirche versteht, denn es gibt viele divergierende Auffassungen von Kirche. Orthodoxer-seits muss auch gesagt werden, dass die Ekklesiologie ohne die Triadologie, die Christologie, die Pneumatologie und natürlich ohne die Soteriologie nicht verstanden werden kann. Alle diese theologischen Aspekte befinden sich in einer perichoretischen Beziehung zueinander und sie können, ja sie dürfen von einander nicht isoliert werden.

¹ Vgl. Meliton, Metr. von Heliopolis, später von Chalzedon, Die Wiederbegegnung von Ostkirche und Westkirche, in: Orthodoxie und zweites Vatikanum, hg. v. Franz Hummer, Wien u.a. 1966, 107.

² Vgl. Damaskinos Papandreou, Orthodoxe Kriterien kirchlicher Einheit, in: Una Sancta 44, 1989, 117.

*Das Mysterium der Kirche*³

Nach orthodoxer Auffassung muss ebenfalls festgestellt werden, dass es eine exakte und in erschöpfender Weise das Wesen der Kirche an sich⁴ ausdrückende Definition nicht geben kann.⁵ Die Kirchenväter haben keinen solchen Versuch unternommen, und die meisten der orthodoxen Theologen folgen ihnen bei dieser sinnvollen Zurückhaltung, denn die Kirche stellt auf keinen Fall eine nur sozial erfassbare Organisation, oder nur einen „Verein“ mit konkreten Statuten dar. Sie darf auch nicht nur mit der Verwaltung oder mit den Amtsträgern der Kirche identifiziert werden. Die Kirche bedarf der Organisation und sie kann ohne die Amtsträger nicht existieren, sie ist aber mehr als das. Sie stellt ein *Mysterium* dar; sie hat die horizontale Dimension, aber ohne die vertikale kann sie nicht existieren, oder sie ist nicht die wahre Kirche Christi, bzw. die Kirche des Dreieinigen Gottes. Ihr Ursprung, ihre Quelle, ihr Fundament, ihr Urbild und Vorbild und ihre Kraft liegen im Dreieinigen Gott selbst. Und dies ist tatsächlich eine alte, von der Frühkirche und von den Kirchenvätern mehrfach bezeugte Auffassung über die geistige Kirche, πνευματική Ἐκκλησία⁶. Johannes Karmiris, ein orthodoxer Dogmatiker, belegt diese Auffassung mit mehreren Verweisen aus der Hl. Schrift und der Patristik und meint, dass der Anfang der Kirche beim ewigen Ratschluss Gottes liegt, genau so wie der ewige Ratschluss für die Schöpfung der Welt und für ihre Rettung durch

³ Vgl. Grigorios Larentzakis, Im Mysterium leben. Entwicklungen in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen, in: *Orthodoxes Forum* 2, 1988, 5ff.

⁴ Vgl. Johannes (Zizioulas) von Pergamon, Anregungen zum Plan einer Studie über Ekklesiologie, in: *Glauben und Kirchenverfassung 1985-1989. Sitzung der Kommission Budapest 1989*, hg. v. G. Gaßmann, Frankfurt a.M. 1990, 135.

⁵ Vgl. Johannes Karmiris, Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία, Athen 1973, 18.

⁶ Vgl. etwa Klemens von Rom, Epist. 2 XIV, 2. hg. v. F. X. Funk, Tübingen 1901, 202: „... τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλ’ ἀνωθεν· ἦν γὰρ πνευματική.“ Dieses ἀνωθεν bedeutet hier „von Anfang an“. Vgl. Klemens von Alex., Paedagogos 1, VI, 27, 2, SC 70, 160. Vgl. auch ders., Stromata 6, 13, 106, 3 GCS 52, 485.

seinen Sohn, Jesus Christus.⁷ Georg Galitis formuliert: „Aus diesem Mysterium erklärt sich, dass es keine befriedigende Definition für die Kirche gibt, mindestens nach orthodoxem Glaubensverständnis. Auch das Neue Testament definiert das Wesen der Kirche nicht, sondern spricht darüber in Bildern und in Geheimnissen ...“⁸ Johannes Chrysostomos betont mit Nachdruck, dass wir die Kirche wie in einem Bild beschreiben, indem wir das Wort metaphorisch verwenden: „Ὡς ἐν εἰκόνι τὴν Ἐκκλησίαν ὑπογράφοντες, μεταφορικῶς χρώμενοι τὸν λόγον.“⁹ Erwähnenswert ist, dass es im Zweiten Vatikanum eine sehr intensive Diskussion des Entwurfs „Über die Kirche“ gegeben hat und dass das vorgesehene erste Kapitel „Wesen der streitenden Kirche“ durch das Kapitel über das „Mysterium der Kirche“ ersetzt wurde.¹⁰

Die Kirche braucht natürlich ihre organisierten Strukturen, ihre kanonischen Grenzen, sowohl in den einzelnen Diözesen als auch in den größeren Kirchen- Einheiten, der Autonomen und Autokephalen Kirchen mit einer gegenseitigen Respektierung ihrer Zuständigkeit, ohne willkürliche Einmischungen in die Nachbarkirchen. All das widerspricht aber auch nicht der Tatsache, dass die Kirche einen lebendigen Organismus darstellt, der nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen ist, als eine lebendige und wachsende Koinonia.

⁷ Vgl. J. Karmiris, Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία, 19ff. Vgl. auch Eph. 3, 9. 11; 2. Tim. 1, 9; Johannes von Damaskus, In Ephes. 3, PG 95, 836.

⁸ Georg Galitis, Eingliederung in die Kirche nach dem Neuen Testament, in: Taufe und Firmung, hg. v. Ernst Chr. Suttner, Regensburg 1971, 9.

⁹ Chrysostomos, In Psalm. 44, 10, PG 55, 199. Über die Bilder der Kirche bei Athanasius und Eusebius vgl. Grigorios Larentzakis, Einheit der Menschheit – Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius von Alexandrien, (Grazer Theologische Studien 1), Graz ²1981, 42ff. Mehr darüber siehe in: Hugo Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964.

¹⁰ Vgl. Grigorios Larentzakis, Im Mysterium leben (s. Anm. 3), 8ff.

*Die Grenzen der Kirche*¹¹

Wie stellt sich in dieser Frage die orthodoxe Position dar? Sie ist nicht uniformistisch, denn einerseits identifizieren viele die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ mit der Orthodoxen Kirche, andere Formulierungen sehen die Orthodoxe Kirche in der Fortsetzung der Identität und Kontinuität mit der Kirche der Ursprünge, d. h. mit der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“.

Der Metropolit Damaskinos Papandreou betrachtet z. B. die Lösung des ekklesiologischen Problems als eine wichtige Voraussetzung für den Erfolg des ökumenischen Dialogs und für die Realisierung der kirchlichen Gemeinschaft. Er betont mit Nachdruck, dass die orthodoxen Vertreter-Mitglieder der verschiedenen ökumenischen Kommissionen keine Möglichkeit haben, zu verhandeln oder irgendwelche Konzessionen zu machen a) über die kanonischen Grenzen der Orthodoxen Kirche und b) auch nicht über ihr Verhältnis zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, in der die unverfälschte heilsbringende Wahrheit bewahrt wird. Diese Feststellungen werden als selbstverständliche ekklesiologische Voraussetzungen betrachtet.¹² Die Konsequenz einer solchen absoluten ekklesiologischen Auffassung aus der Sicht der Orthodoxen Kirche, meint Metropolit Damaskinos, ist, „dass die Orthodoxe Kirche, indem sie ihre kanonischen Grenzen mit den Grenzen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche als identisch betrachtet, die Lehre über die direkte Vergabe der göttlichen Gnade vom Herrn auch an die außerhalb ihrer kano-

¹¹ Vgl. Theodoros Nikolaou, *Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche*, in: ÖR 21, 1972, 316ff.

¹² Damaskinos, Metropolit von der Schweiz, *Θεολογικοί Διάλογοι. Μία ὀρθόδοξος προοπτική*, Thessaloniki 1986, 112: „*Ἡ πρὸς τὰ μέλη τῶν ὀρθοδόξων ἐπιτροπῶν ὄλων διμερῶν θεολογικῶν διαλόγων δοθεῖσα ἐκκλησιαστικὴ ἐξουσιοδότησις δὲν παρέχει εἰς αὐτὰ καὶ τὴν εὐχέρειαν συζητήσεων ἢ ὑποχωρήσεων ἃ εἰς τὴν περὶ τῶν κανονικῶν ὀρίων τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας διδασκαλίαν καὶ β' εἰς τὴν διδασκαλίαν περὶ τὴν σχέσιν αὐτῆς πρὸς τὴν μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν, ἐν ἣ διαφυλάσσεται ἀκαινοτόμητος ἡ σωτηριώδης ἀλήθεια τῆς πίστεως. Αὐταὶ θεωροῦνται ἀυτονόητοι ἐκκλησιολογικαὶ προϋποθέσεις.*“

nischen Grenzen befindlichen Häretiker oder Schismatiker nicht akzeptiert. Sie steht fest in der patristischen Tradition, dass die Vergabe der göttlichen Gnade vom Heiligen Geist nur innerhalb jener Kirche geschieht, die den authentischen einen Leib Christi in der Heilsgeschichte realisiert.¹³ Er fragt sich aber selber, ob es eine Kirche außerhalb dieser Kirche geben kann, und er beantwortet dies positiv, wenigstens dort, wo die Einheit des Glaubens und die mit ihm sehr eng verbundene apostolische Sukzession vorhanden sind.¹⁴ In einem anderen Zusammenhang sagte er: „Ich denke, man muss in der Tat auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: ‚dürfen wir miteinander kommunizieren?‘ - sondern auch: ‚Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?‘“¹⁵ Die faktische Anerkennung der anderen Kirchen ist also evident.¹⁶ Auch die Gesamtorthodoxie verabschiedete in der III. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz in Chambésy im Jahre 1986 ein Dokument über die "Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt", in dem es u. a. heißt: „Die Orthodoxe Kirche, die die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche ist, ist

¹³ Ebd., 117.

¹⁴ Ebd., 136.

¹⁵ In: Raymund Erni/ Damaskinos Papandreou, Metr., Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie, Freiburg/Schweiz 1974, 91f. Vgl. auch Damaskinos Papandreou, Die Vorbereitung der Panorthodoxen Synode – Aktuelle theologische Fragen und Überlegungen, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, hg. v. Pro Oriente, Innsbruck 1976, 190. Diesen Gedanken nahm auch Joseph Ratzinger auf und stellte fest: „... nicht nur immer nach der Vertretbarkeit der Einigung, der Anerkennung des anderen, sondern noch viel nachdrücklicher nach der Vertretbarkeit des Getrenntbleibens zu fragen, denn nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung.“ (J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Ökumenisches Forum 1, 1977, 38, und in: Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit, hg. v. Pro Oriente, Innsbruck 1979, 213). Diesen Gedanken sprach auch Papst Johannes Paul II. in Konstantinopel aus, bei seinem Besuch beim Ökumenischen Patriarchen Dimitrios am 29. und 30. November 1979: „Wir müssen uns nicht so sehr fragen, ob wir die volle Communio verwirklichen können, sondern vielmehr, ob wir das Recht haben, getrennt zu bleiben.“ In: Grigorios Larentzakis und Justinus Greifeneder, Der Besuch des Papstes Johannes Paul II. beim Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. (29.-30. November 1979), in: Ostkirchliche Studien 29, 1980, 185.

¹⁶ Vgl. Meliton, Die Wiederbegegnung (s. Anm. 1), 107.

sich ihrer Verantwortung für die Einheit der christlichen Welt voll bewußt. Sie erkennt die faktische Existenz aller Kirchen und Konfessionen an und glaubt, daß all die Beziehungen, die sie mit ihnen unterhält, auf einer möglichst raschen und objektiven Klärung der ganzen ekklesiologischen Frage beruhen müssen ...“¹⁷ Was bedeutet nun dies, fragen sich viele nichtorthodoxe Theologen, bemerkt Metropolit Damaskinos.¹⁸ Worauf stützt sich dieses Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche? Nach welchen Kriterien geschieht die Unterscheidung zwischen Kirchen und Konfessionen? Ist es möglich, dass eine Kirche, wenn sie ihre Grenzen mit denen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche gleichsetzt, auch anderen Kirchen dasgleiche Selbstverständnis zuerkennt, ohne sich selbst zu relativieren? All das sind tatsächlich sehr empfindliche und dringend notwendige Fragen, betont Metropolit Damaskinos.¹⁹ Bischof Hilarion Alfejev von Wien stellt fest: „Der orthodoxe Christ darf auch nicht vergessen, dass einzig und allein Gott weiss, wo die Grenzen der Kirche sind.“²⁰

Darüber hat sich die Orthodoxe Kirche tatsächlich, offiziell und formell, d.h. durch eine gesamtorthodoxe Synode, noch nicht geäußert. Deshalb gibt es auch keine einheitliche Meinung.²¹ *Theodoros Nikolaou* stellt über die Grenzen der Kirche fest: „Seit dem großen Schisma hat es nie eine Einmütigkeit gegeben, was die Haltung der Orthodoxie den anderen Christen gegenüber betrifft. So entwickelten sich zwei Auffassungen: es gibt einerseits die ‚Henotiker‘ (die die Einheit anstreben) und andererseits die ‚Anthenotiker‘ (die der Einheit widerstreben). Die zweite Gruppe war immer – besonders früher – die stärkste. Diese Zwiespältigkeit wurde ermöglicht, weil keine Synode der gesamten Orthodoxen Katholischen Kirche eine in diesem Punkt verbindliche Entscheidung getroffen hat.“²²

¹⁷ Deutsch in: *Una Sancta* 42, 1987, 7.

¹⁸ Damaskinos, *Θεολογικοί Διάλογοι* (s. Anm. 12), 135.

¹⁹ Ebd., 135f.

²⁰ Hilarion Alfejev, *Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie*, Freiburg/Schweiz 2003, 146.

²¹ Vgl. Jean Meyendorff, *Schwesterkirchen – Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis*, in: *Pro Oriente* (Hg.), *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Innsbruck 1976, 50.

²² Th. Nikolaou, *Die Grenzen der Kirche* (s. Anm. 11), bes. 325.

Dennoch hat sich die Orthodoxe Kirche insofern geäußert, als sie faktisch die anderen Kirchen nicht ignoriert, sondern sie zum Dialog zur Wiederherstellung der kirchlichen und sakramentalen Koinonia einlädt und sie für dieses Anliegen initiativ aufsucht. So z. B. in der Enzyklika des Ökumenischen Patriarchates aus dem Jahre 1920, die „an alle Kirchen Christi überall“ gerichtet wurde, also auch an die nichtorthodoxen *Kirchen*, mit dem initiativen Vorschlag für die Gründung eines „Kirchenbundes“, einer „Κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν“, trotz der vorhandenen dogmatischen Differenzen.²³ Das Ökumenische Patriarchat nahm also diese ökumenische Initiative in Angriff, „die bislang in der Kirchengeschichte ohne ihresgleichen war“, wie der Pionier der Ökumene Visser't Hooft für diesen wichtigen Beitrag des Ökumenischen Patriarchates in Verbindung mit der Gründung des Weltkirchenrates feststellte.²⁴ Diese Initiative und die Teilnahme der Gesamtorthodoxie an der Gesamtökumene, wie auch an den verschiedenen offiziellen theologischen Dialogen mit der Grundbedingung des gegenseitigen Respekts auf der Ebene der Gleichheit, ἐπί ἴσοις ὅροις²⁵ bezeugen doch den neuen ekklesiologischen Ansatz,

²³ Sendschreiben des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel an die Kirchen Christi überall, in: B. Ohse, Der Patriarch, Athenagoras I. von Konstantinopel. Ein ökumenischer Visionär, Regensburg 1968, 222ff.

²⁴ W.A. Visser't Hooft, Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt a.M. 1983, 7.

²⁵ So hat die zweite Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos 1963, den Vorschlag des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. akzeptiert, „der ehrwürdigen Römisch-Katholischen Kirche den Beginn eines Dialogs zwischen den beiden Kirchen *unter gleichen Bedingungen* ἐπί ἴσοις ὅροις vorzuschlagen.“ Zit. bei D. Savramis, Ökumenische Probleme der neugriechischen Theologie, Leiden/Köln 1964, 103. Der Ökumenische Patriarch Athenagoras I. gab eine Neujahrsbotschaft am 1. Jänner 1959 heraus, die praktisch die unmittelbare Antwort auf den Aufruf des Papstes Johannes XXIII. vom 30. Oktober 1958 zur Einheit darstellt. In diesem wichtigen Dokument stellt der Patriarch die richtigen Bedingungen eines echten Dialogs zwischen den christlichen Kirchen dar. Nachdem er den Aufruf des Papstes begrüßte, sagte er ausdrücklich, dass nicht nur gesprochen werden darf, sondern auch konkrete Taten gesetzt werden müssen und zwar „im Geist der Gleichheit, Gerechtigkeit, geistlicher Freiheit und gegenseitiger Achtung“ (ἐν πνεύματι ἰσότητος, δικαιοσύνης, ἐλευθερίας πνευματικῆς καὶ ἀλληλοσεβασμοῦ). Diese Botschaft griechisch und in deutscher

der die alten Häresiologien überwinden kann, ohne die vorhandenen Probleme zu verwischen.²⁶

Die Begriffe *Schisma-Häresie* haben ja eine lange Geschichte. Eine relative Unsicherheit ist diesbezüglich auch festzustellen.²⁷ *Schisma* wird benutzt, um die jurisdiktionellen, verwaltungsmäßigen Spaltungen innerhalb der Kirche zu definieren, *Häresie* dagegen, um die glaubensmäßigen Differenzen und Abweichungen zum Ausdruck zu bringen. Kann man heute diese Begriffe für die Beziehungen der verschiedenen nicht in *Communio* stehenden Kirchen anwenden? Metropolit von Ephesos Chrysostomos Konstantinidis stellt dies in Frage, wenn er bezüglich der Möglichkeit der Interkommunion sagt: „*Ekklesiologie und Häresiologie*. Die ökumenische Diskussion hat die Bedeutung der Ekklesiologie erwiesen. Blieben wir nämlich bei der herkömmlichen starren ekklesiologischen beziehungsweise häresiologischen Position, wäre ein Gespräch über Interkommunion nicht denkbar; die theologische und kanonistische Literatur alter Art erweist sich in beiden Kirchen als negativer Faktor. Erst auf Grund des ekklesiologischen Neuansatzes ergaben sich in unseren Kirchen Aufgeschlossenheit und Bedürfnis für eine Diskussion der Interkommunion.“²⁸ M. E. hat diese Feststellung allgemeine Gültigkeit.

Auf dieser Basis konnte auch Nikos Nissiotis bei der III. Vollversammlung des Weltkirchenrates in Neu Delhi sagen: „Es gibt keine ‚Schismatiker‘, vielmehr stellen die geschichtlichen Kirchen in ihren Spaltungen einen schismatischen Zustand der

Übersetzung in: G. Larentzakis, Die Neujahrsbotschaft von 1959 des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. Der Anfang eines neuen Klimas, in: Ostkirchliche Studien 21, 1972, 187-197, hier 196.

²⁶ Vgl. Th. Nikolaou, Die Grenzen der Kirche (s. Anm. 11), 326f.

²⁷ Vgl. Johannes Dantine, Häresie, Schisma, Apostasie, in: Ökumenellexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen, hg. v. H. Krüger u.a., Frankfurt a.M. ²1987, 510ff.

²⁸ Chrysostomos Konstantinidis, jetzt Metropolit von Ephesos, Interkommunion aus der Sicht der Orthodoxie, in: Eucharistie Zeichen der Einheit. Erstes Regensburger Ökumenisches Symposium, hg. v. Ernst Chr. Suttner, Regensburg 1970, 89. Vgl. Mesrob Krikorian, Anathema, Schisma und Häresie, in: Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 2, Wien 1974, 143ff.

einen ungeteilten Kirche dar.“²⁹ Vlassios Pheidas meint, dass durch die Aufhebung der Exkommunikationen aus dem Jahre 1054 zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche am 7. Dezember 1965 „sozusagen die kanonische Entscheidung aufgehoben wurde und das *endgültige Schisma* von Ost und West in eine *schismatische Situation* gewandelt.“³⁰

Der ekklesiologische Neuansatz bedeutet also eine neue Haltung und Gesinnung dem Partner gegenüber mit einer wichtigen ekklesiologischen Bedeutung. Dadurch werden die vorhandenen Probleme als gemeinsame Probleme innerhalb der Kirche Christi betrachtet und sie fordern deshalb heraus, das Gemeinsame, nicht das Trennende in den Vordergrund zu stellen. Auch dadurch werden der soteriologische und ekklesiologische Exklusivismus und die überbetonte Autarkie überwindbar.³¹ Der frühere Metropolit von Chalzedon Meliton stellt über die Bedeutung der Ökumenischen Bewegung fest: „Auf diese Weise führt die ökumenische Bewegung die getrennten Kirchen ... aus dem Zustand der Einsamkeit, der vollständigen Autarkie in allen Dingen heraus, und führt sie trotz der oftmals großen Unterschiede untereinander zu dem neuen Zustand der Annäherung, der gegenseitigen Kenntnisnahme, der Zusammenarbeit und des Austausches.“³² Und der Metropolit von Österreich Michael Staikos fragt sich: „Wie oft und wie lange stand im Vordergrund der ekklesiologische und soteriologische Exklusivismus, der die anderen als Abtrünnige und Häretiker und

²⁹ Nikos Nissiotis, In: Dokumentarbericht, hg. v. W. A. Visser't Hooft, Genf 1961, 550.

³⁰ Vgl. Vlassios Pheidas, Anathema und Schisma – Folgen der Aufhebung der Anathemata, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. KOINONIA – Erstes ekklesiologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, veranstaltet vom Stiftungsfonds Pro Oriente in Zusammenarbeit mit dem Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy, und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, Rom. Referate und Protokolle. Wien-Lainz vom 1. bis 7. April 1974. Hg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Innsbruck u.a. 1976, 100.

³¹ Vgl. Grigorios Larentzakis, Die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Ansporn zur intensiveren ökumenischen Arbeit der Kirchen, in: ÖR 34, 1985, 433ff.

³² Meliton, Die Wiederbegegnung (s. Anm. 1), 106.

Schismatiker, außerhalb der wahren Kirche und vom Heil ausgeschlossen betrachtete? Dies darf nicht ignoriert oder bagatelisiert werden, denn dann gäbe es keine Chance auf Metanoia, auf Reue, auf Besserung und Überwindung der Zerrissenheit und der Fehler der Vergangenheit.“³³

Daraus folgt die konkretere, aber nicht minder schwierige Frage: Wer gehört also tatsächlich der wahren Kirche an, wer partizipiert wirklich an der Heilsgemeinschaft und schließlich, wer erreicht wirklich sein Heil? Das bedeutet, dass in unserem Zusammenhang die *soteriologische* Frage unabdingbar mitberücksichtigt werden muss. Denn es geht schließlich um das Heil aller Menschen, auch in der Ekklesiologie!

Dieses Thema ist ja älter und beschäftigte selbst die Kirchenväter. Wer ist wirklich „drinnen“ und wer ist „draußen“? Gregor von Nazianz ist diesbezüglich sehr eindeutig. Wie es viele gibt von den unsrigen, also von den Mitchristen innerhalb der Kirche, die aber in Wirklichkeit nicht mit uns sind, weil ihre Lebensführung sie vom gemeinsamen Leib entfremdet, genauso sind es viele, die sich außerhalb von uns befinden, die aber den Glauben durch ihre Lebensführung erreichen und sie bedürfen nur des Namens, während sie die Realität besitzen. D. h. sie haben zwar den Namen „Christen“ nicht, de facto sind sie es aber und sie befinden sich de facto auch innerhalb der Kirche, als des gemeinsamen Leibes.³⁴ Daraus müssen wir die Schlussfolgerung ziehen, dass das Christsein und die Zugehörigkeit zur wahren Kirche nicht nur eine formale und theoretische, auch nicht nur eine kirchenrechtliche Angelegenheit ist,

³³ Michael Staikos, Metropolit von Austria, Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Wo ist die Grenze der Pluralität?, in: Ökumenisches Forum 25, 2002, 113.

³⁴ Gregor von Nazianz, Orat. 18, in patrem, 6, PG 35, 992B: „Ὅσπερ πολλοί τῶν ἡμετέρων οὐ μεθ' ἡμῶν εἰσιν, οὗς βίος ἀλλοτριῶι τοῦ κοινοῦ σώματος, οὕτω πολλοί τῶν ἐξῴθεν πρὸς ἡμῶν, ὅσοι τῷ τρόπῳ τὴν πίστιν φθάνουσι, καὶ δέονται τοῦ ὀνόματος, τὸ ἔργον ἔχοντες.“ Vgl. Emilianos Timiadis, Metr., Die orthodoxen Väter und die nichtchristlichen Religionen, in: Una Sancta 27, 1972, 166. Damit hängt auch die wichtige Feststellung vieler Kirchenväter zusammen, dass auch die alttestamentliche Zeit, ja die Zeit der Ureltern, der Genarchen des Menschengeschlechtes der wahren Kirche, als Heilsgemeinschaft angehören. Vgl. u.a. G. Larentzakis, Einheit der Menschheit (s. Anm. 9), 83ff. 217ff.

sondern mit dem konkreten Leben der Menschen bzw. der Christen sehr verbunden ist. Dabei zeigt sich der weite Horizont der Kirchenväter bezüglich der Heilsmöglichkeiten. Theorie und Praxis, Gesinnung und Leben sind wesentliche Voraussetzungen der Zugehörigkeit zur wahren Kirche.

Welche sind also die Kriterien und die Inhalte des christlichen Glaubens, die für die wahre Kirchlichkeit und das wahre Christsein unbedingt erforderlich sind? Ich werde hier den Versuch unternehmen, einige von diesen Kriterien anzudeuten.

Der Glaube an den Dreieinigen Gott – Das trinitarische Kirchenverständnis

Für die Orthodoxe Kirche ist der Glaube an den Dreieinigen Gott existentiell, sehr eng mit dem Christsein überhaupt verbunden und konsequenterweise für die Identität der wahren Kirche unabdingbar.³⁵ Die Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes stellt keine leere, kultische Formel dar; sie ist nicht nur deshalb wichtig, weil sie für die Gültigkeit der Taufe gemäß der Hl. Schrift (Mt 28, 19f) relevant, sondern weil sie für das neue Leben der Christen existentiell notwendig ist. Der Glaube an den Dreieinigen Gott ist der Glaube an das Zentrum unserer christlichen Existenz. Die Konsequenz daraus ist, dass ohne den Glauben an den Dreieinigen Gott auch keine wahre Kirche Christi existieren kann.

Für die Orthodoxe Kirche stellt diese Wirklichkeit nichts Neues dar, sondern die kontinuierliche Grundauffassung aus der Frühkirche. Der hl. Basilius z. B. betont mit Nachdruck: „Wodurch sind wir Christen? Durch den Glauben, wird man sagen. Auf welche Weise werden wir gerettet? Offenbar durch die Wiedergeburt in der Gnade der Taufe. Woher denn anders? Wenn wir anerkennen, dass diese Rettung durch den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist gewirkt wird, sollen wir dann die Form der Lehre, die wir übernommen haben, preisgeben?“³⁶ So deutlich ist der Stellenwert dieser Wirklichkeit des

³⁵ Vgl. Johannes Zizioulas, Anregungen zum Plan einer Studie (s. Anm. 4), 136: „Hier wird nun die trinitarische Theologie zu einer *conditio sine qua non* für eine Studie über Ekklesiologie.“

³⁶ Basilius, Über den Heiligen Geist X, 21e, eingeleitet und übersetzt von M. Blum, Freiburg i. Br. 1967, 48.

Dreieinigen Gottes für Basilius, dass er sich für sich selbst und für die anderen wünscht, diese Erkenntnis bis ans Ende des Lebens zu bewahren, verbunden mit dem Bekenntnis des Glaubens und der Lobpreisung.³⁷

Auch eine verkürzte Trinität, d.h. das Fehlen bzw. das Verwerfen der einen oder der anderen göttlichen Person muss vermieden werden, weil „irgendein Hinzufügen wie auch ein Wegnehmen offenbar das Verfehlen des ewigen Lebens bedeutet“.³⁸ Auch Gregor von Nazianz ist diesbezüglich kategorisch: „Hüte dich davor, auf irgendeine Weise diese eine und gleich verehrungswürdige Natur zu zerstückeln. Wenn man nämlich bei den Dreien etwas wegnimmt, dann vernichtet man das Ganze, oder genauer, man fällt selbst aus dem Ganzen heraus“.³⁹ Dies alles bedeutet, dass sowohl die Eingliederung in die Kirche, also die Ekklesiologie, als auch das Erreichen des ewigen Lebens, also die Soteriologie, ohne die Grundlage des Mysteriums des Dreieinigen Gottes nicht möglich ist. Das bedeutet noch konkreter, dass bei Vernachlässigung oder Relativierung dieses Glaubens die Frage nach der wahren oder nicht wahren Kirche gestellt werden muss.⁴⁰ Insofern hat der hl. Gregor von Nazianz sicherlich Recht, wenn er meint: „Uns steht der Friede nicht höher als das Wort der Wahrheit, so dass wir etwa ein Zugeständnis machten bloß um des Ruhms der Toleranz willen“.⁴¹ Und Adolf Martin Ritter dazu: „Diese Maxime sollten sich alle zum Gesetz machen, denen die Seelsorge und die Verwaltung des kostbaren göttlichen Wortes anvertraut ist!“⁴²

³⁷ Basilius, Über den Heiligen Geist, 22a-b, ebd., 48f.

³⁸ Basilius, Über den Heiligen Geist, XII, 23d-e, ebd., 51. Basilius befindet sich praktisch auch hier im guten Einvernehmen mit dem hl. Athanasius. Vgl. G. Larentzakis, Einheit der Menschheit (s. Anm. 9), 245.

³⁹ Gregor von Nazianz, Oratio 31, 12, Deutsch: Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden, Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar, hg. v. Joseph Barbel, Düsseldorf 1963, 245.

⁴⁰ Dies darf auch im Zusammenhang mit dem *Interreligiösen Dialog* nicht vernachlässigt werden.

⁴¹ Gregor von Nazianz, Abschiedsrede, 42, PG 36,473A.

⁴² A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Göttingen 1965, 266.

Nach orthodoxem Verständnis ist die Koinonia der Kirchen, die *Communio ecclesiarum* und das Verhältnis zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen und deren Einheit in erster Linie trinitarisch begründet.⁴³ Aus diesem Grunde legte die Orthodoxe Kirche größten Wert auf die trinitarische Erweiterung der Basis des *Weltkirchenrates*, was in Neu-Delhi bei seiner dritten Vollversammlung im Jahre 1961 auch geschehen ist. Die gleiche Fundierung der Mitgliedschaft der Kirchen auch bei der *Konferenz Europäischer Kirchen* ist deshalb für die Orthodoxe Kirche nur selbstverständlich.⁴⁴

Der Glaube an Jesus Christus – Christologische Ekklesiologie

Es ist nicht beabsichtigt, eine grundlegende Christologie darzustellen. Nur eines ist hier festzuhalten. Der Glaube an den menschengewordenen Logos, der für uns Menschen und für unser Heil die menschliche Natur angenommen hat, wahrer Gott und wahrer Mensch geblieben ist, so wie die Ökumenischen Konzilien formuliert haben, deren Glaubensentscheidungen bis heute normativen Charakter haben, ist eine unabdingbare Voraussetzung für die wahre Identität eines Christen und die wahre Identität der Kirche. Er, Jesus Christus, ist das Haupt der Kirche, die seinen Leib darstellt. Deshalb darf Er, also Jesus Christus, auch nicht von Seiner Kirche getrennt werden. Johannes Chrysostomos betont: „Wo das Haupt ist, ist auch der Leib. Wenn es getrennt ist, dann gibt es weder Haupt noch Leib.“⁴⁵ Gregor von Nyssa weiß sogar zu berichten, dass Paulus die Kirche

⁴³ Vgl. Grigorios Larentzakis, Trinitarisches Kirchenverständnis, in: Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, hg. v. W. Breuning, Freiburg u.a. 1984, 73-96; ders., Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie, in: Orthodoxes Forum 2, 1988, 235ff; St. Harkianakis, Die Entwicklung der Ekklesiologie in der neueren griechisch-orthodoxen Theologie, in: *Catholica* 28, 1974, 9; H. Alfejev, Geheimnis des Glaubens (s. Anm. 20), 119.

⁴⁴ Deshalb ist es z. B. auch erfreulich, dass bei der fünften Weltkonferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im August 1993 die trinitarische Koinonia als Hauptthema der Ökumene gewürdigt wurde. Vgl. Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 3. bis 14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente, hg. v. G. Gaßmann und D. Heller, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 67), Frankfurt a.M. 1994.

⁴⁵ Johannes Chrysostomos, In Ephes. 3, 2, PG 62, 26.

Christus nennt.⁴⁶ Und der orthodoxe Dogmatiker Karmiris formuliert: „Nachdem die Kirche der Leib Christi ist und er ihr Haupt ist, ist sie also mit dem ewigen Logos verbunden, so dass sie in ihm und durch ihn eine ewige Existenz hat.“⁴⁷ Die unverzichtbare Verbindung zwischen Christologie und Ekklesiologie auch für die Identität der Kirche formuliert Metropolit Damaskinos Papandreou folgendermaßen: „Der Bereich der Ekklesiologie war und ist der heikelste Bereich für den aktuellen ökumenischen Dialog. Alle an diesem Dialog teilnehmenden Kirchen sind aufgerufen, ihre ekklesiologischen Selektionen anhand des unabdingbaren Kriteriums der authentischen, durch alle Zeiten hindurch gültigen Beziehung zwischen Christologie und Ekklesiologie im ‚einen Leib Christi‘ neu zu bewerten. Denn jede Abweichung in der Ekklesiologie bedeutet auch eine entsprechende Abweichung in der Christologie. Wichtigstes Thema im aktuellen ökumenischen Dialog ist folglich – im Bereich der Ekklesiologie – die vollständigere und zur Übereinstimmung gebrachte Auswertung der Theologie des Leibes Christi, ‚der da ist die Kirche‘.“⁴⁸

Aus diesen gleichen Gründen kann man auch nicht einer „Jesusanischen Bewegung“ außerhalb oder gegen die Kirche angehören. Einen Glauben an Jesus Christus ohne die Kirche, Seinen Leib, das *Mysterium Ecclesiae*, kann es auch nicht geben. Wenn jemand dies für möglich hält oder mit dieser Position eine Bewegung bzw. eine Gemeinschaft initiieren und gründen will, bewegt er sich genauso wie die Anhänger jeder monophysitischen Prägung außerhalb der Grenzen des wahren christlichen Glaubens, außerhalb der wahren Kirche.

⁴⁶ Gregor von Nyssa, *In vita Mos.* PG 44, 385: „πολλαχῆ Χριστός ἡ Ἐκκλησία παρά τοῦ Παύλου κατονομάζεται.“ Vgl. J. Karmiris, *Ἐκκλησιολογία* (s. Anm. 5), 8 mit Verweisen auf mehrere Kirchenväter für die innigste Verbindung zwischen Jesus Christus und seiner Kirche.

⁴⁷ Ebd., 19: „Ἀφοῦ ἡ Ἐκκλησία εἶναι τό σῶμα τοῦ Χριστοῦ καί αὐτός εἶναι ἡ κεφαλή αὐτῆς, ἄρα εἶναι αὕτη ἡνωμένη μετά τοῦ αἰωνίου Λόγου τοῦ Θεοῦ, οὕτω δέ ἔχει ἐν αὐτῷ καί δι’ αὐτοῦ αἰωνίαν ὑπαρξιν.“

⁴⁸ D. Papandreou, *Orthodoxe Kriterien* (s. Anm. 2), 119.

Die Wirkung des Heiligen Geistes - Pneumatologische Ekklesiologie

In diesem Zusammenhang muss auch die große Bedeutung der Pneumatologie in der Orthodoxen Kirche gesehen werden. Die Bedeutung der Christologie in der Ekklesiologie darf also nicht verabsolutiert werden.⁴⁹ Der Hl. Geist ist die Seele der Kirche, ohne dessen Wirkung ihre Existenz und das Leben in ihr nicht vorstellbar wären. Die christologische und pneumatologische Dimension der Kirche betont Valer Bel, der somit ihre trinitarische Dimension besonders hervorhebt.⁵⁰ Die *epikletische Dimension* der sakramentalen Existenz, d.h. der feste Glaube von der existentiellen Wirkung des Hl. Geistes bei allen Sakramenten innerhalb der Kirche gehört zum wesentlichen Merkmal der kirchlichen Existenz. Das Charismatische und das Institutionelle gehören zusammen, wie das Christologische und das Pneumatologische. Die Epiklese ist ein Wesensbestandteil jeder heiligen bzw. heiligenden Handlung, denn die Anrufung des Hl. Geistes ist das Gebet, das der Priester in Gemeinschaft mit dem Volke Gottes im Zentrum jeder sakramentalen Handlung ausspricht, um vom Vater die Sendung seines Geistes auf die Materie des Sakramentes und auf alle Gläubigen zu erbitten, um sie – diese durch jenes – in den Geist-Leib des Auferstandenen zu integrieren: Keineswegs entmaterialisiert, sondern vollaufbelebt und belebend, vergöttlicht und vergöttlichend. Der Hl. Geist, der Paraklet nach der Verheißung Christi, ist das eigentliche Zentrum des Lebens der Kirche.⁵¹ Von der Taufe-Firmung bis zur Hl. Eucharistie, bis zu Priestertum, Ehe, Krankensalbung und Beichte, bei denen das charismatische Element deutlich erkannt werden kann. Dadurch kann der Dualismus zwischen dem „Institutionellen“ und dem „Charismatischen“ überwunden werden, wenn wir akzeptieren, dass die Christologie von der Pneumatologie nicht getrennt werden darf. „Im Geist wird das Institutionelle charismatisch und das Charisma-

⁴⁹ Vgl. Anastasios Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie, Münster 1999, 89f.

⁵⁰ Valer Bel, Hauptaspekte der Einheit der Kirche. Eine interkonfessionelle Untersuchung, Cluj-Napoca 1996, 7.

⁵¹ Michael Staikos, Das Wirken des Heiligen Geistes als Unterpfand der An- und Wiederkunft Christi. Die Bedeutung der Epiklese, in: Ökumenisches Forum 13, 1990, 71.

tische institutionell“, betont der Metropolit Johannes Zizioulas⁵² mit Verweis auf die bekannte Formulierung des hl. Irenäus: „Ubi Ecclesia ibi est spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic Ecclesia.“⁵³

Es ist sehr interessant, wie der hl. Basilius die heiligende Wirkung des Heiligen Geistes auf die Menschen beschreibt: „Durch ihn werden die Herzen erhoben, die Schwachen geleitet, die Fortschreitenden vollendet. Indem er die von jedem Makel Gereinigten erleuchtet, weist er sie durch die Gemeinschaft mit sich als Geisterfüllte aus. Wie helle und durchscheinende Körper, wenn Licht auf sie fällt, selbst zu glänzen anfangen und aus sich heraus ein eigenes Licht werfen, so strahlen die Geisttragenden, deren Seelen vom Geist erhellt worden sind, selbst geistig geworden, auch zu anderen diese Gnade aus.“⁵⁴

Unter diesen Aspekten ist es doch erfreulich, dass die pneumatologische Dimension wieder erkannt wird, dass man von der Kirche in der Kraft des Geistes sprechen will⁵⁵ und auch gemeinsam ökumenisch anerkennt, dass das ganze Leben der Kirche unter der Wirkung des Hl. Geistes steht und dass die Kirche selbst doch ein Mysterium darstellt mit einer vertikalen *und* horizontalen Dimension.⁵⁶

In diesem konkreten Leben sollen die Früchte des Heiligen Geistes wirksam werden, welche der heilige Paulus an die Galater in Erinnerung ruft: Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Selbstbeherrschung.⁵⁷

⁵² J. Zizioulas, Die pneumatologische Dimension der Kirche, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 2, 1973, 133-147, hier 140. Vgl. D. Papandreou, Der Heilige Geist als Garant der Wahrheit und der Freiheit, in: *MdKI* 30, Sonderheft, Oktober 1979, 7.

⁵³ Irenäus, *Adv. haer.* III, 24,1, SC 211,474.

⁵⁴ Basilius der Große, Über den Hl. Geist, IX, 20b-20c, M. Blum, 46.

⁵⁵ Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975.

⁵⁶ Vgl. Grigorios Larentzakis, *Im Mysterium leben* (s. Anm. 3), 5ff.

⁵⁷ Gal 5, 22-23. Vgl. Grigorios Larentzakis, Die Früchte des Heiligen Geistes im Leben der Kirche, in: *Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes. Neunter bilateraler theologischer Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26. Mai bis 4. Juni 1990 in Kreta*, hg. v. H. J. Held u. K. Schwarz (Studienheft 21), Hermannsburg 1995, 113-126.

Die *pneumatologische Dimension der synodalen Gemeinschaft* und somit der Konziliarität in der Kirche geben den Entscheidungen der Synoden und der Ökumenischen Konzilien, von der Verabschiedung der christlichen Dogmen bis zur Regelung von Verwaltungsfragen, bis zur Wahl der Bischöfe,⁵⁸ Erzbischöfe und Patriarchen, ein solides Fundament, über die rein demokratische Struktur hinaus. Auch hier verbinden sich die vertikale und die horizontale Dimension der kirchlichen Wirklichkeit. „Der Heilige Geist und wir haben beschlossen“ (Apg 15, 28), heißt es beim Apostelkonzil, das die biblische Grundlage der Konziliarität darstellt.

All das ist möglich, denn in der Hl. Schrift wird berichtet, dass der Heilige Geist handelt und wirkt und als eine konkrete göttliche Person in die Menschheitsgeschichte eingreift.⁵⁹ Er ist „der andere Tröster“, ὁ ἄλλος παράκλητος, den Jesus Christus senden will, wie uns das Johannesevangelium vermittelt (14,16). Gerade an dieser Stelle sind die personalen Züge des Heiligen Geistes sehr stark.⁶⁰ Der Heilige Geist ist es, der den Aposteln in ihrer Bedrängnis sagen wird, was sie sagen sollen⁶¹, d.h. der Heilige Geist tritt hier als *Lehrer* auf, genauso wie in Joh 16,13, wo der Heilige Geist die Apostel zur ganzen Wahrheit führen wird. Auch die Zuteilung der Charismen, wie er will (1 Kor 12,11), weist auf die Personalität des Heiligen Geistes hin.⁶²

All diese wichtigen Inhalte unseres Glaubens, der Trinität, Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie, wurden im

⁵⁸ Vgl. Grigorios Larentzakis, *Wie wird man Bischof in der Orthodoxen Kirche?*, in: *Demokratie und Kirche. Erfahrungen aus der Geschichte*, hg. v. Maximilian Liebmann, Graz u.a. 1997, 107ff.

⁵⁹ Vgl. Grigorios Larentzakis, *Die Teilnahme am trinitarischen Leben. Die Bedeutung der Pneumatologie für die Ökumene heute*, in: *Der Heilige Geist: Ökumenische und reformatorische Untersuchungen*, hg. v. Joachim Heubach, (Veröffentlichungen der Luther-Akademie e. V. Ratzeburg, Band 25), Erlangen 1996, 225-244.

⁶⁰ Vgl. B. Tsakonas, Ἡ περί Παρακλήτου-Πνεύματος διδασκαλία τοῦ Εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου, Athen 1978, 258f; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III. Teil, Freiburg u.a. ²1976, 157f.

⁶¹ Lk 12,11-12.

⁶² Vgl. Grigorios Larentzakis, *Heiliger Geist II*, in: *Ökumene-Lexikon* (s. Anm. 27), 304-307.

Glaubensbekenntnis vom 2. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) verbindlich formuliert. Für die Orthodoxe Kirche ist deshalb dieses Glaubensbekenntnis das einzige mit der normativen Autorität eines Ökumenischen Konzils, das in sämtlichen liturgischen und sakramentalen Bereichen verwendet wird und welches das Wesentliche unseres Glaubens zum Ausdruck bringt. Die Verwendung dieses Glaubensbekenntnisses in seiner Originalfassung stellt auch ein wichtiges Zeugnis für den rechten Glauben und somit auch für die wahre Kirchlichkeit dar. Mit diesem Glaubensbekenntnis bezeugen die neuen Bischöfe ihren rechten Glauben und dieses Glaubensbekenntnis wird bei der Taufe verwendet.

Der „gemeinsame Glaube der Christenheit hat im Symbol von Nizäa und Konstantinopel seinen für alle Folgezeit maßgeblichen Ausdruck gefunden. Im Unterschied zu anderen altkirchlichen Glaubenssymbolen ist dieser Text mit der Intention und mit dem Anspruch formuliert worden, eine für die ganze Christenheit verbindliche Zusammenfassung ihres Glaubens vorzulegen ...“⁶³ Tatsächlich stellt dieses Glaubensbekenntnis in seiner Originalfassung des Zweiten Ökumenischen Konzils den verbindenden und verbindlichen Text einer guten Zusammenfassung des Inhalts des christlichen Glaubens dar und deshalb kann es auch zum verbindenden Faktor für alle Kirchen werden, sich in der einen Kirche Christi, in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu finden.⁶⁴

⁶³ Wolfhart Pannenberg, *Gemeinschaft im Glauben*, in: Santiago de Compostela 1993 (s. Anm. 44), 118.

⁶⁴ Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: *Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird*, Frankfurt a.M./Paderborn 1991. Den weiten, aber sehr wichtigen Weg bis zu diesem Ergebnis der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung siehe zusammengefasst in: Grigorios Larentzakis, *Das Glaubensbekenntnis des 2. Ökumenischen Konzils (381) von Konstantinopel einst und heute. Einführung zum „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“*, in: *Ökumenisches Forum* 17, 1994, 73ff. Vgl. Wolf-Dieter Hauschild, *Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung*, in: *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)*, hg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg, Freiburg i.Br., Göttingen 1982, 48.

Kontinuität und Identität der ekklesialen Wirklichkeit

Der Faktor „Kontinuität“ hat in der diachronen Dimension durch die Jahrhunderte hindurch, von den Anfängen des Christentums bzw. der Kirche bis heute eine eminente Bedeutung. Diese Kontinuität steht mit der Identität und mit der Katholizität der Kirche in engster Verbindung und hat einen unverzichtbaren ekklesiologischen Selbstwert. Die Orthodoxe Kirche begründet damit ihr ekklesiales Selbstverständnis der Fülle. Dieser Anspruch „gründet sich auf dem Glauben und der Kontinuität der Kirche, indem er den apostolischen Glauben in seiner Fülle aufrecht erhält und die Traditionen als Gabe des Heiligen Geistes an alle Generationen hochhält.“⁶⁵ Diese Auffassung von Kontinuität und Identität des christlichen Glaubens hilft einerseits über die Identität auch der wahren Kirche nachzudenken und konsequenterweise nach den Kriterien für die Wiederherstellung der kirchlichen Koinonia in der Ökumene zu suchen. Metropolitan Damaskinos schlägt orthodoxerseits vor: „Die Orthodoxe Kirche ist willens, sich an dieser gemeinsamen Arbeit zu beteiligen als Zeuge, der den Schatz apostolischen Glaubens und apostolischer Tradition kontinuierlich bewahrt hat. Keine statische Restauration alter Formen wird erwartet, sondern vielmehr ein dynamisches Wiedererlangen des überzeitlichen Ethos, welches allein die echte Übereinstimmung ‚aller Zeitalter‘ garantieren kann.“⁶⁶ Die Kirche stellt demnach keine starre Organisation dar, sondern einen lebendigen *Organismus*, der im Wachstum steht, ohne die eigene Identität zu verlieren.⁶⁷

Legt man diese Voraussetzungen zugrunde, dann versteht man auch die kirchliche *Tradition* als solche nicht mehr als ein statisches, juridisches Element innerhalb der Kirche, sondern als ein dynamisches, lebendiges Wachstum der Kirche in der Kon-

⁶⁵ Nikos Nissiotis, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre ökumenische Bedeutung, in: *Kerygma und Dogma* 10, 1964, 165.

⁶⁶ Damaskinos Papandreou, Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht. Überlegungen und Perspektiven, in: *ÖR* 20, 1971, 278f.

⁶⁷ Grigorios Larentzakis, Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der Orthodoxen Kirche, in: *Anfänge der Theologie. XAPICTEION* Johannes B. Bauer zum Jänner 1987, hg. v. N. Brox u. a., Graz-Wien-Köln 1987, 356f.

tinuität des Glaubens und der Kirche selbst. Aus diesem Grunde ist es erfreulich, dass im offiziellen Theologischen Dialog zwischen der Gesamtorthodoxie und dem Lutherischen Weltbund diese Fragen geklärt wurden, das Kriterium Schrift und Tradition richtiggestellt und als eine wichtige Gemeinsamkeit akzeptiert wurde. Damit wurde auch das einseitig überbetonte Prinzip der *sola scriptura* richtig interpretiert und seine kirchentrennende Wirkung überwunden. Die ersten zwei Dokumente des genannten theologischen Dialogs, das erste über „Die göttliche Offenbarung“ aus dem Jahre 1985 in Allentown und das zweite über „Schrift und Tradition“ aus dem Jahre 1987 in Kreta, geben verbindliche Antworten auf unsere Fragen, die für die Feststellung der Identität der wahren Kirchlichkeit einen wichtigen Beitrag leisten. Die Verbindung zwischen dem Dreieinigen Gott, der göttlichen Offenbarung, der Hl. Schrift, und der Kirche wird sehr deutlich zum Ausdruck gebracht.⁶⁸ Das bedeutet, dass die Existenz der Hl. Schrift mit der Kirche und innerhalb der Kirche zu verstehen ist. Wenn man sogar die Fixierung des Kanons durch die vom Hl. Geist geführte Kirche berücksichtigt, bedeutet jede Benützung dieser Hl. Schrift außerhalb der christlichen Kirche oder sogar gegen die christliche Kirche einen eklatanten und im Grunde illegitimen Missbrauch.

Die Konsequenz der engen Verbindung zwischen der Hl. Schrift und der Kirche ist, wie im ersten Dokument ausgedrückt wird, dass deshalb auch das Dogma der Kirche nicht im Gegensatz zu den Hl. Schriften steht, sondern „das Dogma [wird] selbst zu einem dem Wechsel enthobenen Zeugnis der Wahrheit der Offenbarung. So ist unter der Leitung des Heili-

⁶⁸ Eine kurze Bewertung dieser beiden Dokumente in: Grigorios Laurentzakis, Schrift und Tradition aus der Sicht eines griechisch-orthodoxen Theologen, in: Ökumenisches Forum 12, 1989, 39ff. Zum offiziellen theologischen Dialog dieser Kirchen vgl. auch Michael Staiikos, *Sola scriptura sine traditione?* Aktuelle Perspektiven über „Schrift und Tradition“ im ökumenischen Dialog insbesondere zwischen der Orthodoxie und dem Lutherischen Weltbund, in: Kirche: Lernfähig in die Zukunft? Festschrift für Johannes Dantine zum 60. Geburtstag, hg. v. M. Bünker und Th. Krobath, Innsbruck-Wien 1998, 49ff.

gen Geistes die göttliche Offenbarung in der Kirche lebendig durch die Heilige Schrift und die Heilige Tradition“.⁶⁹

Das zweite Dokument von Kreta (1987), „*Schrift und Tradition*“, stellt fest, dass „das Heils-Evangelium, das uns durch das Wirken des Heiligen Geistes von der Kirche bis zum Ende der Zeiten vermittelt wird“, „die Heilige Tradition“ ist. Sie ist daher „der authentische Ausdruck der göttlichen Offenbarung in der lebendigen Erfahrung der Kirche als des Leibes des menschengewordenen Gottes.“⁷⁰

Was für eine Rolle spielt dann die Hl. Schrift innerhalb der wahren Kirche selbst? Das Dokument formuliert: „Die Funktion der Heiligen Schriften besteht darin, der Authentizität der lebendigen Erfahrung der Kirche dadurch zu dienen, daß die Heilige Tradition vor allen Versuchen der Verfälschung des wahren Glaubens (vgl. Hebr 4,12 u.a.) bewahrt wird, und nicht darin, die Autorität der Kirche, des Leibes Christi, zu untergraben.“⁷¹

Und wie ist das Jahrhunderte alte Problem der „*sola scriptura*“ zu überwinden? Die Vertreter des Lutherischen Weltbundes gaben dazu auch eine wichtige Erklärung. Im Dokument heißt es: „Die Orthodoxen nehmen mit Befriedigung die Versicherung der lutherischen Theologen zur Kenntnis, daß die Intention der Wendung ‚*sola scriptura*‘ es immer gewesen ist, auf die göttliche Offenbarung, Gottes Heilshandeln in Christus in der Kraft des Heiligen Geistes und somit auf die Heilige Tradition der Kirche hinzuweisen, wie sie in diesem Dokument beschrieben ist, und sich gegen menschliche Traditionen richtet, die die authentische Lehre der Kirche verdunkeln.“⁷²

Die Kontinuität des christlichen Glaubens und dessen Artikulation durch die Ökumenischen Konzilien haben bis heute eine zentrale Bedeutung. Dies bezeugte auch ein gemeinsames Dokument des genannten offiziellen theologischen Dialogs zwischen der Gesamthodoxie und dem Lutherischen Welt-

⁶⁹ Die göttliche Offenbarung § 5, nach: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. 2, hg. v. H. Meyer u.a., Paderborn u.a. 1992, 260-262, hier 261.

⁷⁰ Ebd., 263-266, hier 263 (§ 2f).

⁷¹ Ebd., 264f (§ 10).

⁷² Ebd., 265 (§ 11).

bund. Das diesbezügliche Dokument (Sandbjerg/Dänemark, 1993) lautet: „Die ökumenischen Konzile und die Autorität der Kirche und in der Kirche“. Darin ist zu lesen: „Sie (die Konzile) haben nicht nur historische Bedeutung, sondern sind für das kirchliche Leben unverzichtbar. ... Die Lehren der ökumenischen Konzile der Alten Kirche sind für den Glauben und das Leben unserer Kirchen heute normativ.“⁷³

Unser Glaubensbekenntnis und die vier Wesensmerkmale der Kirche

Hier sollen noch, nach dem bisher Gesagten, einige Aspekte orthodoxer Ekklesiologie formuliert werden.⁷⁴

Nach der Darstellung des Dreieinigen Gottes wird im Glaubensbekenntnis als eine natürliche Folge über die Kirche gesprochen, es werden ihre Existenz und deren Wesensmerkmale zum Ausdruck gebracht. Die Existenz der Kirche und ihre Gestaltung folgt in zwingender Weise aus der Urquelle jeder Existenz, nämlich aus dem trinitarischen Gott.

Die vier Wesensmerkmale der Kirche (eine, heilige, katholische, apostolische), die im Glaubensbekenntnis erwähnt werden, sind demnach Gaben und zugleich auch Aufgaben. Sie existieren in der Spannung des „schon“ und „noch nicht“ und sie dürfen weder getrennt noch als einzelne auf Kosten der jeweils anderen verabsolutiert werden. Sie befinden sich, wie D. Staniloae bemerkt, in gegenseitiger Durchdringung.⁷⁵

Die Kirche ist *eine*: Als eine Kirche wurde sie gewollt und gegründet. Was haben wir daraus gemacht? Nicht das Faktum der „Vielfalt“ der verschiedenen Ortskirchen ist das Problem, sondern die Spaltungen in viele gegeneinander feindlich gesinnte und verfremdete Kirchen, mit dem Anspruch auf Exklusivität für Wahrheit und Heil. Und genau dieser Skandal schadet der Glaubwürdigkeit der Kirche innerhalb ihrer Grenze, aber auch außerhalb, in der nichtchristlichen Welt, in der dann ihre Sinn-

⁷³ Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. 3, hg. v. H. Meyer u.a., Paderborn u.a. 2003, 96-99, hier 97 (§ 3f).

⁷⁴ Vgl. Grigorios Larentzakis, Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Graz Wien Köln ²2001, 165f.

⁷⁵ Dumitru Staniloae, Orthodoxe Dogmatik II, Zürich u.a. 1990, 198.

haftigkeit und überhaupt ihre notwendige Bedeutung generell in Frage gestellt werden.

Die Kirche ist *heilig*: Die Heiligkeit der Kirche ist ebenfalls als Gabe und Aufgabe zu verstehen. Als der Leib Christi ist die Kirche in ihrer irdischen und himmlischen Dimension mehr als nur eine Organisation. Aus dieser Sicht heraus ist sie tatsächlich das Mysterium, an dem auch Gott selbst mitwirkt, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Als solche wird diese Kirche von den Orthodoxen als heilig, als nicht sündhaft betrachtet. Das bedeutet allerdings keinesfalls, dass innerhalb dieser Kirche keine Verbesserungen möglich wären, auch nicht, dass die Christen sündenlos, ohne Fehl und Makel wären. Kein Mensch, kein Christ, kein Glied der Kirche, gleich in welchem Stand und Amt und welcher Funktion, ist von der Möglichkeit einer Verfehlung, einer Sünde, auch eines Abfalls vom rechten Glauben ausgenommen. Jeder hat die Pflicht und Aufgabe, sich den Herausforderungen des Lebens mit allen seinen Kräften zu stellen, sich zu bessern, zu vervollkommen. Dass nicht immer und überall diese Gemeinschaftlichkeit bzw. die gewünschte Heiligkeit erlebt und praktiziert wird, wissen wir auch innerhalb der Orthodoxen Kirche, in der wir auch deshalb auf den Beistand und die Hilfe Gottes hoffen dürfen.

Die Kirche ist *katholisch*: Ihre *Katholizität* wird von der frühen Zeit ihrer Existenz attestiert. Oft wurde dieser Begriff diskutiert und ebenfalls oft missverstanden. Eine konfessionelle Interpretation bringt viele negativen Konsequenzen mit sich. „Katholisch“ wird mitunter oft als identisch mit „römisch-katholisch“ verstanden, auch bei vielen offiziellen Dokumenten der Römisch-Katholischen Kirche. Dies wird, wenn exklusiv verwendet, als eine konfessionelle Vereinnahmung des Begriffs bzw. als eine konfessionelle Übertreibung von den nicht-römisch-katholischen Christen betrachtet. In Konsequenz daraus wird eine konfessionelle Abwehr oder eine konfessionelle Angst vor allem bei evangelischen Christen verursacht, die nicht römisch-katholisch sein wollen oder von der Römisch-Katholischen Kirche nicht vereinnahmt werden wollen.

Aus diesem Grunde benützen sie bei der Verwendung des Glaubensbekenntnisses nicht den Begriff *katholisch*, sondern *allgemein* oder *christlich*. Auch der Rezeptionsprozess für die Annahme und stärkere Verwendung des ursprünglichen Textes dieses Glaubensbekenntnisses (also ohne *Filioque* und mit dem

Begriff *katholisch*), wie in den letzten Jahren immer wieder durch ökumenische Studien und von ökumenischen Organisationen auf Europa- und Weltebene vorgeschlagen, ist immer noch gescheitert.⁷⁶

Dabei wird vergessen, dass der Begriff *katholisch* sehr alt ist und dass das Zweite Ökumenische Konzil von Konstantinopel im Jahre 381, als es dieses Glaubensbekenntnis verabschiedete, sicherlich nicht unsere konfessionellen Streitigkeiten und Exklusivismen im Sinne haben konnte. *Katholisch* hat mehrere Bedeutungen, die zugleich auch gemeint sein können, womit die Breite und die Tiefe des Mysteriums der Kirche zum Ausdruck gebracht wird: *Katholisch* hat eine *quantitative*, aber zugleich auch eine *qualitative* Bedeutung. Quantitativ bedeutet es geographisch die Kirche überall, auf der ganzen Welt, heute; historisch, zeitlich die Kirche aller Zeiten durch die Jahrhunderte hindurch, von den Anfängen bis heute. Qualitativ ist die Kirche katholisch, d.h. die Kirche der Fülle der Wahrheit und Fülle des Heils, allumfassend. In diesem zweiten, also qualitativen Sinne wird auch jede *Ortskirche* katholisch genannt und verstanden. So versteht die Orthodoxe Kirche die Kirche Jesu Christi als katholisch, wie auch die Ortskirchen. So versteht sie sich selbst als die Orthodoxe, Katholische Ostkirche, so wie es das Glaubensbekenntnis meint.

Die Kirche ist *apostolisch*: Dieses Wesensmerkmal muss ebenfalls in doppelten Dimensionen verstanden werden. Die Apostolizität gewährt die Richtigkeit des Glaubens, der von Jesus Christus durch die Apostel weiter gegeben wurde. Sie bezeugt aber auch zugleich die Kontinuität dieses Glaubens und die Kontinuität der Kirche selbst von der Zeit der Apostel bis zu uns. Die Kontinuität hat mit der Identität des rechten Glaubens der Gesamtkirche zu tun. In dieser ganzheitlichen Dimension des Kirchenvolkes und nicht nur der hierarchischen Ordnung hat die Apostolische Sukzession in der Kirche ihre zeugenhafte

⁷⁶ Unverständlicherweise fällt zuletzt die Leitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands am 26. Juni 1997 einen solchen negativen Beschluss, und zwar bezogen sowohl auf das „Filioque“ als auch auf das „katholisch“. Die dabei verwendeten Argumente sind weder ökumenisch orientiert noch überzeugend. Vgl. darüber G. Larentzakis, „Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde“, in: Ökumenisches Forum 20, 1997, 187ff.

Bedeutung. Natürlich darf Kontinuität nicht Stagnation oder Konservatismus bedeuten, sondern Wachstum und Erneuerung des lebendigen Organismus. Mit der Apostolizität wird also die Treue der Kirche zu Jesus und den Aposteln, aber auch der apostolische Eifer zur Verkündigung und zur Verwirklichung der Frohbotschaft ausgedrückt.

Apostolische Sukzession. Apostolischer Glaube und apostolische Tradition hängen also zusammen mit der Identität der wahren Kirche, die deshalb auch *apostolisch* ist. Gerade aus diesem Grund hat für die Orthodoxe Kirche auch die *apostolische Sukzession* eine eminente Bedeutung und ist daher für die wahre Kirchlichkeit unverzichtbar.⁷⁷ Allerdings muss man die orthodoxe Auffassung über die apostolische Sukzession von manchen vermeintlichen Positionen, Missverständnissen und Vorurteilen befreien. Die apostolische Sukzession darf nicht nur juristisch und statisch verstanden werden als eine direkte Linie nur von Handauflegungen von Bischof zu Bischof isoliert von der jeweiligen Kirche. So wie der Bischof mit seiner konkreten Ortskirche verbunden ist und ohne die Ortskirche bzw. die Gläubigen keine Existenzberechtigung hat, genauso muss auch die Existenz jeder Ortskirche in Verbindung mit ihrem Ortsbischof verstanden werden, d. h. in einem reziproken Verhältnis und in innigster Verbindung. Noch dazu ist der aktive, rechte Glaube des Bischofs Voraussetzung für sein Verbleiben in der christlichen Wahrheit und konsequenterweise in der wahren Kirche. Die Handauflegung ist im sakramentalen Akt der Weihe erforderlich, nicht jedoch an sich, sondern als Zeichen und Symbol und nur in Verbindung mit den vorhandenen Glaubens- und Kirchenvoraussetzungen. In dieser innigsten Gemeinschaftlichkeit⁷⁸ mit dem wichtigen ekklesialen Charakter hat die apostolische Sukzession ihre Berechtigung und ihren unabdingbaren Sinn. Nur so kann sie auch als Kriterium der Kontinuität des rechten, apostolischen Glaubens und der wahren Kirche verstanden werden, natürlich in der doppelten Dimension der diachronen, durch die Jahrhunderte hindurch und der synchronen Koinonia der Kirchen. „Der Bischof ist Nach-

⁷⁷ Vgl. Grigorios Larentzakis, Die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt (s. Anm. 31), 436f.

⁷⁸ Vgl. Grigorios Larentzakis, Sakramentales Leben und kirchliches Amt aus der Sicht der Orthodoxen Kirche, in: Ökumenisches Forum 9, 1986, 125.

folger der Apostel nicht in sich selbst, d. h. als Individuum, sondern als das Haupt der Gemeinschaft.⁷⁹ Denn jede Verabsolutierung einer Kirche oder eines Bischofs, oder der Bischöfe von den Gläubigen verursacht auch ihre Isolierung. Damit ist die Schisma- und Häresiegefahr auch gegeben.

„So kann die Kirche ihren Sendungsauftrag gegenüber der Welt nur erfüllen, solange sie selbst als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ständig erneuert wird.“⁸⁰

Ortskirche und Universalkirche

Es sei hier festgehalten, dass in der Orthodoxen Kirche die Kirchenlehre nicht von der Universalkirche, sondern von der Ortskirche ausgeht. Jede Ortskirche ist, wie gesagt, qualitativ eine *katholische* Kirche, wie es auch die Kirchenväter verstanden haben. Denn sie beinhaltet alle kirchlichen Wesensmerkmale, die das Heil der Menschen ermöglichen, unabhängig von ihrer Größe, Rangordnung, und von ihrem Stand. Die Ortskirche darf man daher nicht als *Teilkirche* bezeichnen, denn der Begriff *Teilkirche* weist auf Wesensmängel hin. Die Universalkirche besteht demnach nicht durch das Addieren von ergänzungsbedürftigen *Teilkirchen*, sondern sie existiert als Gemeinschaft von Ortskirchen (*Communio Ecclesiarum*). Sie ist eine Gemeinschaft von gleichwertigen Ortskirchen,⁸¹ ohne wesensmäßige Über- und Unterordnungen, obwohl eine gewisse Rangordnung möglich und sinnvoll ist. Die Universalkirche existiert also nur, weil die konkreten Ortskirchen in einer Gleichzeitigkeit existieren.

Wichtig ist primär die erlösende (soteriologische) Dimension jeder Ortskirche, die Möglichkeit des Heils in jeder Ortskirche,

⁷⁹ Johannes Zizioulas, Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie, in: *Der priesterliche Dienst V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht*, hg. v. H. Vorgrimler, (*Quaestiones Disputatae* 50), Freiburg u.a. 1973, 104. Vgl. ders., *Δύο ἀρχαῖαι παραδόσεις περί Ἀποστολικῆς Διαδοχῆς καί ἡ σημασία τῶν*, in: *Ἀντίδωρον πνευματικόν, Γερασίμου Κονιδάρη*, Athen 1981, 683.

⁸⁰ *Gemeinsam den einen Glauben bekennen* (s. Anm. 64), 95.

⁸¹ Vgl. A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie*, in: N. Afanassieff u.a., *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961, 131.

in der Eucharistie gefeiert werden kann. So ist die Hl. Eucharistie kirchenkonstitutiv.⁸² Dies wird in der orthodoxen Theologie als *Eucharistische Ekklesiologie* bezeichnet.⁸³

Wie wird diese Auffassung der Ortskirche in ihrem Verhältnis zur Universalkirche und in der Gemeinschaft der Kirchen theologisch begründet? Nach orthodoxer Auffassung dient die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen als Urbild und Vorbild der Ortskirchen; gemäß dem letzten Gebet Jesu, das als sein Testament betrachtet werden kann, „Alle sollen eins sein: wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin.“ (Joh 17, 21). Es handelt sich also hier um die perichoretische Beziehung in gegenseitiger Durchdringung. Es ist die auf Liebe fundierte Gemeinschaft der drei gleichwertigen göttlichen Personen, ohne Unterordnung (Subordination). In diesem Sinne müssen also auch die Ortskirchen in ihrem Verhältnis zur Universalkirche verstanden und respektiert werden.⁸⁴

Hier ist zu erwähnen, dass auch die Konferenz Europäischer Kirchen im Jahre 1982 eine theologische Konsultation unter dem Thema: „Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Welt“ durchführte. Wichtig sind die drei Unterthemen: „Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit (das Verhältnis zwischen Natur und Person)“, „Trinität als Modell der Einheit (das Verhältnis zwischen Einheit und Gemeinschaft, Universalem und Lokalem)“ und „Christliches Zeugnis (das Verhältnis zwischen Spiritualität und Verantwortung)“. Im Bericht der Sektion zum zweiten Unterthema wird festgestellt: „Das gemeinschaftliche Verhältnis wird aber nicht nur bei den einzelnen Christen verwirklicht, sondern findet seinen Vollzug auch bei den Ortskirchen in der Gemeinschaft bzw. *Communio* der vielen Kirchen als Universalkirche. So wie die göttlichen Personen wirkliche Personen sind, so sind auch die Ortskirchen wirkliche Kirchen mit der Fülle des sakramentalen und ekklesialen Charakters (katholisch) im Vollzug des eucharistischen

⁸² Vgl. G. Larentzakis, Über die Bedeutung der Ortskirche (s. Anm. 43), 233f.

⁸³ Ebd. Vgl. Paul Evdokimov, *Ἡ Ὁρθοδοξία*, Thessaloniki 1972, 172 mit Verweisen auch an N. Afanassieff.

⁸⁴ Vgl. G. Larentzakis, Über die Bedeutung der Ortskirche, 235f. Vgl. auch ders., Trinitarisches Kirchenverständnis (s. Anm. 43), 86f. Auch St. Harkianakis, Die Entwicklung der Ekklesiologie (s. Anm. 43), 9.

Mysteriums und nicht nur Teile von einem Ganzen. Die gesamte Kirche Christi wird nicht durch das Addieren der Teilkirchen verwirklicht, sondern durch die Gemeinschaft der Ortskirchen in gegenseitiger Durchdringung (Perichorese) zum Ausdruck gebracht. Die konziliare Gemeinschaft der Kirchen findet sich demnach in der trinitarischen Auffassung integriert.⁸⁵

Einheit der Kirche als gelebte Gemeinschaft von Schwesternkirchen

Zunächst möchte ich doch eine grundsätzliche Vorfrage stellen, denn ich habe manchmal den Eindruck, dass sie noch nicht ausreichend, vor allem aber nicht generell und von allen positiv beantwortet wird; vielleicht, ja hoffentlich irre ich mich. Also: Wollen wirklich alle die Ökumene? Wollen wirklich alle die Verwirklichung der vollen Kirchengemeinschaft? Und wenn ja, wollen wir alle die gleiche Gemeinschaft, vor allem mit den gleichen Dimensionen und Konsequenzen?

Ich bin nicht erfreut, wenn ich meine Befürchtungen aussprechen muss. Manchmal habe ich den Eindruck, dass der ökumenische Aspekt oder der ökumenische Programmpunkt bei größeren kirchlichen, konfessionellen Veranstaltungen fast zu einer üblichen Notwendigkeit geworden ist. Es ist opportun, wenn bei solchen Veranstaltungen auch der ökumenische Programmpunkt berücksichtigt wird. Wenn dies stimmt, dann verliert er sein Grundanliegen und wird missbraucht. Ich verallgemeinere nicht. Meine persönliche, über dreißigjährige Erfahrung erlaubt mir auch, mich über großartige, selbstlose und unermüdliche ökumenische Weggefährtinnen und Weggefährten zu freuen, bei kleineren und bei großen echten ökumenischen Ereignissen und echten ökumenischen Fortschritten, wofür ich diesen Menschen und Gott gegenüber dankbar bin. Der Höhepunkt für mich war die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung im Juni 1997 in Graz.

Dennoch meine ich auch, dass parallel dazu konfessionelle Ängste stärker geworden sind. Eine latende oder manifeste Angst breitet sich da und dort aus, die konfessionelle Identität

⁸⁵ Die versöhnende Kraft der Trinität, Bericht der Studienkonsultation der Konferenz Europäischer Kirchen 22.-26. November 1982, Goslar, hg. v. Konferenz Europäischer Kirchen, Genf 1983, 97f.

und der konfessionelle Einfluss könnten durch die ökumenischen Bemühungen und durch mögliche Kompromisse leiden oder beeinträchtigt werden. Die daraus entstehenden Folgen sind: Eine noch schädlichere konfessionelle Konkurrenz auch bei den zeitgenössischen soziopolitischen Umwälzungen, selbst im neu werdenden Europa, wie auch die Gefahr der Stärkung der Apologetik, der Machterweiterung und eines konfessionellen Fundamentalismus, was nicht nur für die Ökumene abträglich ist. All das kann geschehen, wenn das konfessionelle historisch Gewachsene zum selbstgenügsamen, zum autarken Identitätsmerkmal für das Christsein selbst geworden ist. Und wenn es da und dort ökumenische Rückschritte gibt, ist schuld daran „die von mir radikal abgelehnte konfessionelle Selbstgenügsamkeit“,⁸⁶ so Oscar Cullmann, dessen Meinung ich auch teile. Das bedeutet, dass im Bereich des Christlichen eine Verschiebung auf Kosten der Wesensbestimmung erfolgt ist. Dem *historisch Gewachsenen* wird daher vor dem *Wesentlichen* Priorität gegeben. Wenn wir aber dem Wesentlichen die Priorität einräumen, haben wir keinen Grund für konfessionelle Ängste oder Angst vor der echten Ökumene und dem echten Anliegen, alles daran zu setzen, um die volle Kirchengemeinschaft zu erreichen. Dann können wir angstfrei uns dem ökumenischen Anliegen widmen, ohne unsere konfessionelle Ausprägung aufgeben zu müssen.

Ist nun die gewünschte Einheit uniformistisch oder als Einheit in der Vielfalt zu verstehen? Die orthodoxe Antwort ist ohne Wenn und Aber: *Einheit im Wesentlichen des christlichen Glaubens, Vielfalt in den Ausdrucksformen und Ausprägungen dieses Glaubens und des christlichen Lebens.*

Sodann gleich die nächste Frage, die unerlässlich ist: Wo liegen die Grenzen zwischen der notwendigen *Einheit des Glaubens* und der sinnvollen, legitimen und notwendigen *Vielfalt* in der Kirche?⁸⁷ Diese Fragen sind sicherlich nicht leicht zu be-

⁸⁶ O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen ²1990, 11.

⁸⁷ Vgl. G. Larentzakis, *Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der Orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung*, in: *Ökumenisches Forum* 8, 1985, 65ff. Vgl. ders., *Βασικαί ἀρχαί τηρήσεως καί ἀποκαταστάσεως τῆς χριστιανικῆς ἐνότητος, ὀρθόδοξοι ἀπόψεις*, in: *Ἐπιστημονικὴ Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων*

antworten. Nur eines kann man doch mit Sicherheit jetzt schon feststellen: Es wäre zu leichtfertig und würde keine Hilfe für die notwendigen Klarstellungen bedeuten, wollte man alles, d.h. jede beliebige Interpretation und Auffassung im Bereich des Inhalts des Glaubens Christi als sinnvolle und legitime Vielfalt gelten lassen. Auch wenn man sich eine solche Haltung unter dem Mantel der Toleranz oder des Friedens, ja sogar der Praktikabilität der kirchlichen Einheit vorstellte, kann sie nicht als das Hauptziel der Ökumene akzeptiert werden, denn die Vielfalt allein gewährleistet nicht die notwendige inhaltliche Identität im Wesentlichen des christlichen Glaubens, bietet keine Orientierung und stellt keine Wegweisung für das Leben und für das Heil der Menschen dar. In der Ökumene kann also nicht bloß der *status quo* der verschiedenen Kirchen akzeptiert werden, um danach eine friedliche Koexistenz zu erreichen. Dies kann nur als eine Vorstufe betrachtet werden. Unter diesem Aspekt muss auch das Modell der *versöhnten Verschiedenheit* hinterfragt werden.

Vielleicht wird die Frage noch verschärft, wenn man anders fragen muss: Welche Einheit müssen wir wollen? Dadurch wird diese Frage aus der individuellen bzw. konfessionellen Beliebigkeit herausgenommen, um den Willen des Herrn für die Einheit der Kirche zu suchen.

Die von Jesus Christus gewünschte Einheit

Gerade diesbezüglich haben wir eine klare Aussage Jesu, wie sie uns vom Evangelisten Johannes im 17. Kapitel überliefert wurde. Es handelt sich um das letzte Gebet Jesu, praktisch um sein Testament, das wir zu realisieren haben. Meistens wird nur der erste Teil des bekannten Satzes Jesu zitiert: „... auf dass alle eins seien“ (Joh 17, 21). Die Fortsetzung dieses Satzes zeigt aber auch das *Ziel* und die *Methode* der Verwirklichung der christlichen Koinonia. „... gleich wie Du, Vater, in mir und ich in Dir bin; dass auch sie in uns seien, damit die Welt glaubt, dass Du mich gesandt hast“. Somit wird hier der Wille Jesu deutlich, dass das Urbild und Vorbild der kirchlichen Einheit die Einheit bzw. die Koinonia der drei göttlichen Personen durch das Band der Liebe ist und dass diese Einheit auch die

Χάλκης, Bd 1, Athen 1987, 323 mit vielen Hinweisen aus der alten Kirche und aus der heutigen Orthodoxie.

Koinonia mit den drei göttlichen Personen zum Ziel hat. Die Verwirklichung dieser Ziele der Koinonia betrachtet Jesus sogar als Zeugnis der Glaubwürdigkeit seiner Sendung überhaupt: Damit die Welt glaubt, dass Du mich gesandt hast. Die in diesem Kapitel von Jesus beschriebene Einheit ist keine theoretische Verständigung oder etwa eine formalrechtliche, vertragliche Übereinstimmung, sondern eine soteriologische, d.h. für die τελείωσις, für die Vervollkommnung und für das Heil der Menschen notwendige, und das bedeutet für das konkrete Leben existentiell sehr wichtige. Jesus dazu: „Ich in ihnen und Du in mir, so dass sie vollkommen seien im Einssein ...“ (Joh 17,23). Der hl. Athanasios sieht in dieser trinitarischen soteriologischen Dimension das Fundament der christlichen Einheit.⁸⁸ Einheit des göttlichen Wesens in der Vielfalt der gleichwertigen und wesensgleichen göttlichen Personen, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Dumitru Staniloae formuliert diese Überzeugung folgendermaßen: „Die Kirche ist das Immanente, das das Transzendente in sich schließt; sie ist Gemeinschaft mit den trinitarischen göttlichen Personen, die von unendlicher Liebe zur Welt erfüllt sind, und darin befindet sie sich in einer unaufhörlichen Bewegung der Selbsttranszendierung in der Liebe.“⁸⁹ Und noch weiter: „Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Liebe, die immer neu aus den Quellen der innertrinitarischen Liebesbeziehungen gespeist wird.“⁹⁰

Das bedeutet ganz konkret, dass die Orthodoxe Kirche die Verwirklichung einer gelebten Gemeinschaft sucht, die als *Einheit im Wesentlichen des christlichen Glaubens und als Vielfalt in den Ausdrucksformen und Ausprägungen dieses einen Glaubens in den verschiedenen Kirchen verstanden und gelebt wird*.

Es ist erfreulich, dass das auf Realisierung und Rezeption wartende gemeinsame erste Dokument des offiziellen Theologischen Dialogs zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche aus dem Jahre 1982 diese Auffassung der Ortskirche und der Gesamtkirche als die gemeinsame Lehre unserer Kirchen formuliert. Dort heißt es wörtlich: „In einem noch tieferen Sinn ist die eine und einzige Kirche, weil der eine

⁸⁸ Athanasius, C. Ar. III, 22, PG 26, 368Cf. Vgl. dazu G. Larentzakis, Einheit der Menschheit (s. Anm. 9), 236.

⁸⁹ D. Staniloae, Orthodoxe Dogmatik II (s. Anm. 75), 162f.

⁹⁰ Ebd., 172.

und einzige Gott die Gemeinschaft von drei Personen ist, Gemeinschaft von vielen Gemeinden, zugleich ist die Ortskirche Gemeinschaft von Personen. Die eine und einzige Kirche ist identisch mit der Koinonia der Kirchen. Einheit und Vielfalt erscheinen hier als so eng miteinander verbunden, daß die eine ohne die andere nicht bestehen kann.⁹¹ Und genau hier können wir sehr viele alte ekklesiologische, ökumenische Probleme überwinden, indem man auf Grund dieses gemeinsamen Dokuments feststellen kann, dass die Ortskirchen in ihrer Fülle eine *Communio*, eine Gemeinschaft mit allen Konsequenzen bilden ohne Subordination, ohne irgendeine Unterordnung und Unterwerfung.

Die Einheit in der Vielfalt

Diese Einheit kann in einer polyzentrischen, föderativen Gemeinschaft von autonomen kirchlichen Strukturen gelebt werden, in einer von der Geschichte her durch die Jahrhunderte bezugten liturgischen Vielfalt bis hin zu einer reichhaltigen und sicherlich nicht uniformistischen Artikulierung des einen und desselben Glaubens. In unseren Ohren müssen die Worte des hl. Athanasius klingen, der betont, dass es sinnlos ist, wegen der Begriffe und der Wörter gegeneinander zu polemisieren.⁹² Auch die Worte des hl. Gregor von Nazianz von seiner Abschiedsrede aus dem 2. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) warnen uns bis heute: „Hört auf über Begriffe zu

⁹¹ „Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Mysteriums der Heiligen Dreieinigkeit“ III, 2, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung 2* (s. Anm. 69), 538. Dazu mehr bei G. Larentzakis, *Die Heilige Dreieinigkeit und die Einheit der Kirche*. Zum Münchner Dokument des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, in: *Für Kirche und Heimat*. FS für Franz Loidl, Wien-München 1985, 159.

⁹² Athanasius, *Tom. ad Antioch.* 8, PG 26, 805C: „μηδέν πλέον ἀλλήλους ἀνακρίνειν μηδέ λογομαχεῖν ἐπ’ οὐδέν χρήσιμον, μήτε ταῖς τοιαύταις λέξεσι διαμάχεσθαι, ἀλλά τῷ Φρονήματι τῆς εὐσεβείας συμφωνεῖν.“ Vgl. auch G. Larentzakis, *Einheit der Menschheit* (s. Anm. 9), 271.

streiten.“⁹³ In diesem Sinne versteht also die Orthodoxe Kirche die kirchliche Einheit.

Eine bloße friedliche Koexistenz oder eine von oben herab tolerierte Existenz des Anderen darf also nicht das angestrebte Ziel sein. Auch eine kirchliche Gemeinschaft nur auf der Basis der Gastmöglichkeit, der Gastfreundschaft und der Gastbereitschaft öffnet zwar die geschlossenen Türen der ausgrenzenden Exklusivität und vermeidet Polemik und gegenseitige Bekämpfung, vielleicht auch die schädliche konfessionelle Konkurrenz, schafft aber nicht die von Jesus selbst gewünschte kirchliche Einheit und gelebte Koinonia.

Vor mehr als zwanzig Jahren, im Jahre 1977, anlässlich des fünfzigjährigen Jubiläums der Gründung von „Glauben und Kirchenverfassung“, fragte auch Jürgen Moltmann: „Welche Einheit?“. Er stellte damals fest: „Die Ökumenische Bewegung sucht die Einheit der Kirche in der *Wahrheit Jesu Christi*; nicht mehr und nicht weniger. Was sie von innen her bewegt, ist das ‚hohepriesterliche Gebet‘ Jesu, das er nach Johannes vor seiner Passion an den Vater richtete: ‚... auf dass sie alle eins seien‘ (Joh 17, 21).“⁹⁴ Dann sagte er: „Mit Recht haben ostkirchliche Theologen westliche Pragmatiker immer wieder darauf hingewiesen, dass die Fortsetzung jenes Gebetes sagt, *welche* Einheit gemeint ist: ‚... gleichwie Du, Vater, in mir und ich in Dir; dass auch sie in uns seien, damit die Welt glaube, Du habest mich gesandt‘. Die Einheit der Kirche, um die Jesus betet und die wir suchen, kann keine andere sein, als Einheit mit der Dreifaltigkeit und Einheit in der Dreifaltigkeit. Das geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes, der den Vater mit dem Sohn verbindet. Es ist die Einheit in der Liebe Gottes und zugleich damit die Einheit in Gott, der in sich selbst Liebe *ist*. Diese *Einheit Christi* in der Kirche sucht die ökumenische Bewegung; nicht mehr, aber auch nicht weniger.“⁹⁵ Diese eindeutigen Feststellungen von Moltmann spiegeln tatsächlich auch die Grundauffassung der Orthodoxen Kirche zur gesuchten Einheit wider. Und die Konferenz Europäischer Kirchen stellte in der

⁹³ Gregor von Nazianz, Orat. 42, Abschiedsrede, 16, PG 36, 477A. Vgl. G. Larentzakis, Vielfalt in der Einheit (s. Anm. 87), 68.

⁹⁴ J. Moltmann, Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens, in: ÖR 26, 1977, 287-296, hier 289.

⁹⁵ Ebd.

erwähnten theologischen Konsultation „Über die versöhnende Kraft der Trinität“ fest: „Kirchliche Einheit und Gemeinschaft bedeutet nicht Uniformität. Die Einheit in der Vielfalt auf der Basis des trinitarischen Vorbildes drückt auch den Reichtum und die Dynamik der kirchlichen Gemeinschaft aus.“⁹⁶

Wenn ich jetzt sehe, dass diese Fundierung der christlichen Einheit nicht nur von orthodoxer Seite immer wieder gefordert wird, sondern auch von evangelischer immer mehr als sehr wichtig betrachtet wird – nicht nur von Moltmann – und schließlich auch von römisch-katholischer Seite bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil an mehreren Stellen, vom offiziellen Theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, wie auch von ökumenischen Organisationen,⁹⁷ dann kann ich nur meine Freude zum Ausdruck bringen, weil wir bei der Fundierung der christlichen Einheit nicht nur eine Konvergenz, sondern einen wichtigen Konsens gefunden haben, den wir sehr ernst nehmen, um daraus die konkreten Schritte zu setzen. Es handelt sich dabei um eine unabdingbare gemeinsame Verantwortung, die daraus entsteht und zwar ohne Alternative. Der Auftrag Jesu für die Verwirklichung der kirchlichen bzw. christlichen Einheit ist verbindlich und zugleich verbindend. Er ist Gabe und Aufgabe. Er zeigt den *Weg* und das *Ziel*. Und dieser Auftrag hat auch konkrete Konsequenzen sowohl für die Art der Verwirklichung der kirchlichen Koinonia, als auch für das konkrete Leben der Menschen in unseren Kirchen, also auch für das gesellschaftliche Leben selbst.

Daher ist die Frage der Ökumene, der Wiederherstellung der christlichen Gemeinschaft eine existentielle Frage des Christentums. Eine zerspaltene Kirche ist unglaubwürdig nach außen, aber auch nach innen. Wir verlieren unsere Glaubwürdigkeit, aber auch das Recht, von anderen, etwa von den Politikern oder von den Generälen, Zusammenarbeit und Frieden zu verlangen, wenn wir selbst seit Jahrhunderten unfähig sind, unsere Schwierigkeiten und trennenden Probleme zu überwinden. Daher bleibt die Dringlichkeit dieser gemeinsamen ökumenischen Aufgabe aufrecht.

⁹⁶ Die versöhnende Kraft der Trinität (s. Anm. 85), 98.

⁹⁷ Vgl. G. Larentzakis, Trinitarisches Kirchenverständnis (s. Anm. 43).

Unterwegs zur vollen Kirchengemeinschaft

Ich bin überzeugt, wir haben sehr viele Konsenspapiere und Konvergenzerklärungen. Sie wurden mit viel Mühe und Aufwand und mit ehrlichem Engagement vorbereitet, endredigiert und verabschiedet. Das, was wir dringend benötigen, ist das Vorantreiben des Rezeptionsprozesses und der allmählichen, aber bewussten und konkreten Umsetzung in die Praxis in allen diesen Bereichen, in denen bereits ein Konsens erreicht wurde. Man darf nicht auf alles warten, bis man etwas in die Praxis umsetzt. Vor allem dürfen diejenigen, die sehr oft im Auftrag ihrer Kirchen in ökumenischen Kommissionen tätig sind, von ihren ökumenischen Zentralen nicht desavouiert werden. Mein Wunsch wäre also, überall dort, wo wir auch partielle Fortschritte erreicht haben, diese in das konkrete Leben unserer Kirchen einzuführen und zu verwirklichen, von der Berücksichtigung in unserer theologischen Ausbildung und in Zusammenarbeit unserer Theologischen Fakultäten,⁹⁸ bis hin zur Anwendung in unserem kirchlichen bzw. christlichen Leben.⁹⁹

Gegenseitige Respektierung des Christseins

Denn zunächst wird man Christ. Zwar wird man Christ nicht in einem luftleeren Raum, sondern innerhalb einer Gemeinschaft, d.h. innerhalb einer Kirche. Es bleibt also das Konstitutivum der Mitgliedschaft innerhalb einer Kirche das Faktum, dass man im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen

⁹⁸ Vgl. auch die *Charta Oecumenica* II, 3. Erfreulich und hoffnungsvorsprechend ist auch die im Gang befindliche Initiative der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz, der Konferenz Europäischer Kirchen und der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Förderung einer strukturellen, ökumenischen Zusammenarbeit aller Theologischen Fakultäten in Europa mit dem langfristigen Ziel der „Schaffung einer *Ökumenischen Konferenz Europäischer Theologischer Fakultäten, Hochschulen und Institute*“. Die erste gesamteuropäische Konsultation dazu fand in Graz vom 4. bis 7. Juli 2002 statt unter dem Thema „Die Zukunft der Theologie“. Die Dokumentation in: *Ökumenisches Forum* 25, 2002, 201-304 und als Sonderdruck hg.v. Viorel Ionita, Gerhard Larcher u. Grigorios Larentzakis.

⁹⁹ Vgl. Alexandros Papaderos, Nicht am Volk und am Leben vorbei. Reflexionen über Rezeption, in: *Una Sancta* 38, 1983, 207f.

Geistes Christ wird, d.h. Träger des Namens Christi, mit allen Konsequenzen einer neuen Existenz, eines neuen Lebens.

Gerade zu diesem Punkt ist mir eine Publikation von meinem verehrten Lehrer für Dogmatik in Erinnerung, vom jetzigen Metropoliten von Ephesos Chrysostomos Konstantinidis, der über Christuslehre (Christologie), Christenlehre (Christianologie) und Einheit geschrieben hat. Vor mehr als vierzig Jahren, im Jahre 1962, betonte der weitsichtige Hierarch des Ökumenischen Patriarchates, dass man „bei den ökumenischen Bemühungen für die christliche Einheit nicht im Bereich der ekklesiologischen Sackgassen bleiben darf. Es muss der Gedanke bewusster gemacht werden, dass jeder Christ, bevor er als Mitglied dieser oder jener Kirche oder Konfession beurteilt oder betrachtet wird, der er auch oft zufällig angehört, zunächst als Christ beurteilt werden müsse. Denn es muss vor allem berücksichtigt werden, dass, weil er Christ ist, er auch Mitglied seiner Kirche oder Konfession wird. Das bedeutet, dass die Persönlichkeit jedes Gliedes der Kirche nicht die kirchliche Institution, in der er lebt und existiert, gestaltet, sondern zuerst und hauptsächlich Christus selbst.“¹⁰⁰ In diesem Sinne, sagt Metropolitan Chrysostomos, wird die Kirche von Jesus Christus und den Christen aufgebaut. Und die Christen, die Glieder des Leibes Christi, gestalten und fördern in ihrer Einheit die Einheit der Kirche.¹⁰¹ Das Göttliche und das Menschliche begegnen sich in der Kirche, deren Haupt Christus selber ist und deren Seele der Heilige Geist.

D.h., dass wir uns gegenseitig als Christen respektieren und schätzen müssen. Damit sind noch nicht alle Probleme beseitigt, doch eine wichtige Voraussetzung für den weiteren Weg und die konkreten Konsequenzen gegeben.

Die Amtsfrage

Ein weiterer Punkt, bei dem die konfessionellen Geister sich scheiden und ökumenische, fast unüberwindliche Schwierigkeiten angemeldet werden, ist die *Amtsfrage*. Auch hier habe

¹⁰⁰ Chrysostomos Konstantinidis, Metropolitan von Myra (zuletzt von Ephesos), Χριστολογία, χριστιανολογία καί ενότης, in: 'Ορθοδοξία 37, 1962, 364ff, hier 365.

¹⁰¹ Ebd., 366.

ich den Eindruck, dass die lebendige Gemeinschaft nicht zum Tragen kommt, denn dieses Thema wird im Westen hauptsächlich mit fast nur scholastischen Kategorien diskutiert. Damit entstehen zusätzliche Schwierigkeiten im evangelisch-orthodoxen Verhältnis, denn je nach Situation und Bedarf und Einstellung werden entweder katholische oder evangelische Argumente benutzt. Auch hier die klassischen Fragen: Ist das Amt ein Sakrament, genauso wie die Taufe und die Eucharistie? Also hier auch die scholastische Ausgangsposition von den Sieben Sakramenten, die auch im zweiten Jahrtausend von uns im Osten leider in der gleichen Form übernommen wurde, mit allen Konsequenzen der theologischen Auseinandersetzung und der ökumenischen Problematik bis heute. Die theologische Methode der Scholastik ist sogar in den theologischen Dialog zwischen der Evangelischen und der Russisch-Orthodoxen Kirche, also außerhalb ihres Entstehungsortes, eingedrungen. Bei den Ergebnissen des Dialogs im Schloss Schwanberg bei Kitzingen lesen wir: „Nach orthodoxer Lehre ist das Priestertum ein Sakrament wie Taufe, Eucharistie und andere. Nach lutherischer Auffassung besitzt die Ordination zum kirchlichen Amt sakramentalen Charakter; allerdings ist ein ausschließlich an Taufe und Eucharistie orientierter Sakramentsbegriff auf sie nicht anwendbar.“¹⁰² Ist das Amt ein Sakrament, oder hat es nur sakramentalen Charakter? Und ich frage mich hier: Warum dieses Festhalten beider Dialogpartner an der scholastischen Diktion? M.E. wäre es sehr hilfreich, nicht nur beim lutherisch-orthodoxen Dialog, sondern auch beim lutherisch-katholischen, wenn man lutherischerseits das ausspricht, was man mit dem Amtsverständnis meint und wie dieses Amt auch realisiert und praktiziert wird. Wenn zum Beispiel bei der Ordination der Dreieinige Gott und der Heilige Geist angerufen wird, entspricht dies der Epiklese und die Handauflegung erfolgt ohne dies nicht nur vom ordinierenden Bischof bzw. Superintendenten, sondern auch vom Presbyterium, bei dieser Handlung innerhalb des Gottesdienstes und vor der mitfeiernden Gemeinde. Bei einer eventuellen zweiten Amtseinführung ist eine zweite Ordination auch nicht mehr nötig, weil die erste Ordination nach wie vor wirksam bleibt. Und schließlich bleibt auch nach der Pensionierung der Amtsträger ihre Befähigung, die Sakra-

¹⁰² Zitiert in: G. Larentzakis, Die Früchte des Heiligen Geistes (s. Anm. 57), 124.

mente und die Verkündigung des Wortes Gottes zu verwalten, bis ans Lebensende aufrecht. Was bedeutet also diese Auffassung und diese Praxis beim kirchlichen Amt der Lutherischen Kirche? Wo sind die Hauptunterschiede zum Amtsverständnis der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche? Wir sollen es so formulieren, wie wir wollen; wichtig ist, dass die inhaltliche Übereinstimmung im Wesentlichen zum Ausdruck kommt. Die Frage muss aber auch gestellt werden, ob die vorher erwähnte Charakteristik des lutherischen Amtsverständnisses innerhalb der evangelischen Gemeinschaft ungeteilte Zustimmung findet. Was bedeutet also dieses „Bleibende“ im Amtsverständnis der Evangelischen Kirche? Ich weiß, dass der Ausdruck *character indelebilis* sofortigen Widerspruch hervorbringt, auch bei manchen Orthodoxen. Es geht aber nicht nur um den Begriff! Dies solle Gegenstand unseres Dialogs werden, damit wir auch hier mit einem vielleicht neuen Ansatz einen lebendigeren Weg mit konkreten Perspektiven beginnen.

Im Bereich des Amtes haben wir natürlich noch ein sehr großes ökumenisches Problem, das wir nicht ignorieren dürfen. Papst Paul VI. sagte es bereits im Jahre 1967: „Wir wissen es wohl, dass das größte Hindernis auf dem Wege des Ökumenismus das Papsttum ist.“ Auch Papst Johannes Paul II. kennt dieses Problem, das er gemeinsam in einem ökumenischen Dialog behandeln und lösen will. Wiederholt hat er sich diesen ökumenischen Dialog zu diesem Problem gewünscht. Das erste Mal in Rom am 6. Dezember 1987 anlässlich des Besuches des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios, das zweite Mal in Salzburg in der evangelischen Christuskirche am 26. Juni 1988 während eines ökumenischen Gottesdienstes vor den Vertretern aller christlichen Kirchen in Österreich und u.a. in seiner ökumenischen Enzyklika „*Ut unum sint*“ aus dem Jahre 1995.

Von orthodoxer Seite¹⁰³ kann daher der Bischof von Rom als Erster Bischof der Christenheit anerkannt werden. Aufgrund

¹⁰³ Vgl. Grigorios Larentzakis, Ἡ Ἐκκλησία Ρώμης καὶ ὁ Ἐπίσκοπος αὐτῆς. Συμβολή εἰς τὴν ἔρευναν τῶν σχέσεων Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως βάσει πατερικῶν πηγῶν (Εἰρηναῖος, Βασίλειος, Χρυσόστομος), *Ανάλεκτα Βλατάδων* 45, Thessaloniki 1983, 151; ders., Das Papstamt aus orthodoxer Sicht, in: *Papstamt – Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt*, hg. v. Silvia Hell u. Lothar Lies, Innsbruck-Wien 2000, 123f. Vgl. auch ders., *Das Papstamt in orthodoxer Sicht*, in:

der Entscheidungen der gemeinsamen Ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends und nach der Überwindung der noch vorhandenen Schwierigkeiten, kann für den Bischof von Rom der erste Rang für die Gesamtkirche, ohne Wenn und Aber, als Papst und Patriarch der Römisch-Katholischen Kirche anerkannt werden. Als Primas, als *primus inter pares* mit allem Respekt und mit vielen Diensten und Aufgaben des *Ersten* Bischofs der gesamten christlichen Kirche. Dies ist nicht nur etwas Ehrenvolles. Als *Erster* Bischof der Christenheit hätte er die Möglichkeit, nach einvernehmlichen Vereinbarungen und innerhalb einer synodalen Struktur, Ökumenische Konzilien einzuberufen, den Vorsitz zu führen, koordinierende Handlungen zu setzen und noch andere gesamtchristliche Aufgaben zu übernehmen, gemäß der neuerlichen Vereinbarungen eben des auch vom Papst gewünschten gemeinsamen Ökumenischen Dialogs. Eine solche Perspektive ist m. E. nicht nur zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche möglich, sondern zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und auch den anderen Kirchen des Ostens und des Westens.

Schließen möchte ich mit den Feststellungen und den Verpflichtungen aus der *Charta Oecumenica*, in der 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 Kreuz seine Liebe und das Geheimnis der Versöhnung geoffenbart; in seiner Nachfolge wollen wir alles uns Mögliche tun, die noch bestehenden kirchentrennenden Probleme und Hindernisse zu überwinden.“

Wir verpflichten uns,

– der apostolischen Mahnung des Epheserbriefes zu folgen und uns beharrlich um ein gemeinames Verständnis der Heilsbotschaft Christi im Evangelium zu bemühen;

– in der Kraft des Heiligen Geistes auf die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi in dem einen Glauben hinzuwirken, die ihren Ausdruck in der gegenseitig anerkannten Taufe und in

Papstamt – pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven, hg. v. Walter Fleischmann-Bisten, Göttingen 2001, 84-120.

der eucharistischen Gemeinschaft findet sowie im gemeinsamen Zeugnis und Dienst.“ (I,1)

Und: „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.

Wir verpflichten uns,

– den Dialog zwischen unseren Kirchen auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen gewissenhaft und intensiv fortzusetzen sowie zu prüfen, was zu den Dialogergebnissen kirchenamtlich verbindlich erklärt werden kann und soll.“ (II, 6).

The One Church and Its Unity
Some Considerations from the Viewpoint of
Orthodox Theology

Grigorios Larentzakis

**We believe in
“one holy catholic and apostolic church”**

This description from the great ecumenical confession of faith of the Second Ecumenical Council of Constantinople in 381 not only testifies to our belief in the church, but also expresses the essential marks of the church. This is the most valid definition of the church.

Our theme is surely one of the most difficult questions facing ecumenical efforts, but also one of the most important. The response expected from me here today has several parts:

1. What is the essential position and concept of the church from the Orthodox viewpoint?
2. Where do the boundaries lie between the true and the false identity of the “one holy catholic and apostolic church”?
3. What is the unity which we want to achieve with all our ecumenical efforts, in order to make full communion among the churches a reality?

It seems important to me, in answering these questions, that we define our terms as having the same meaning. Otherwise we are in danger of talking past one another, even though we are using the same words. Many misunderstandings have arisen in this way and become problems which defy solution. This is especially true of the word “church”, or *ecclesia*.

I will try to communicate here some considerations from the Orthodox viewpoint on the questions posed. I must note first of all that the considerations I will present were not “invented” later by the Orthodox Church in the confessional sense, but

have their foundations and their sources in the early church. It is the firm conviction of the Orthodox Church and its theology that it represents and lives to this day, in continuity with the beginnings of Christianity, that early faith carried on throughout the historical growth of the church.

If one takes the soteriological aspect into consideration, it is not easy to determine who should be excluded from salvation because of his or her religious conceptions! Who can decide that definitively? If the problem is approached from a legal viewpoint, on the basis of church law, clear answers and conclusions can be given. But can this way of proceeding be applied absolutely? Does the meticulous position always apply, without exception? Can human life, or even religious life, be defined and legally conceived or regulated with such precision that one can pronounce ἀνάθεμα, excommunication, which ultimately means exclusion from the community of salvation and from salvation itself? What does the *economy of salvation*¹ mean and how can it be applied?² Surely only *within* the church and through the church. But isn't the question of what is the true church the central question with which our theme here confronts us?

One of the difficult questions, then, is fundamentally that of the criterion for the true church and consequently, of course, the question of what we understand as church, for there are many divergent conceptions of the church. On the Orthodox side it must also be said that ecclesiology cannot be understood without triadology, Christology, pneumatology and of course soteriology. All these theological aspects are perichoretically inter-related and cannot and may not be taken in isolation from one another.

¹Cf. Meliton, Metropolitan of Heliopolis (later of Chalcedon), "Die Wiederbegegnung von Ostkirche und Westkirche" in *Orthodoxie und zweites Vatikanum*, ed. Franz Hummer, Vienna 1966, 107.

² Cf. Damaskinos Papandreou, "Orthodoxe Kriterien kirchlicher Einheit", in *Una Sancta* 44, 1989, 117.

*The mystery of the church*³

In the Orthodox view, it must also be taken into consideration that an exact and exhaustive definition which expresses the essence of the church in itself⁴ is not possible.⁵ The church fathers made no such attempt, and most Orthodox theologians follow them in sensibly abstaining from such a definition. For the church is in no way an organisation which can be defined at a merely social level, as an “association” with practical statutes. Neither can it be identified only with the administration or officials of the church. The church needs its organisation, and it cannot exist without its office-bearers, but it is more than that. It represents a *mystery*. It has its horizontal dimension, but it cannot exist without its vertical dimension; otherwise it is not the true church of Christ, that is, the church of God the Three in One. Its origin, its source, its foundation, its archetype and example and its strength come from the very Triune God. And this is indeed an ancient concept of the spiritual church, πνευματική Ἐκκλησία⁶, to which the early church and the church fathers have often borne witness. The Orthodox dogmatist John Karmiris documents it with several Scriptural and patristical references and says that the church’s origin lies in the eternal wisdom and will of God, just as God’s eternal will ordained the creation of the world and its salvation through the Son of God, Jesus Christ.⁷ George Galitis says it this way: “From this mystery we understand that there is no satisfactory definition of the church, at least not in the Orthodox understanding of the faith. Neither does the New Testament define

³ Cf. Grigorios Larentzakis, “Im Mysterium leben. Entwicklung in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen”, in *Orthodoxes Forum* 2, 1988, 5ff.

⁴ Cf. John (Zizioulas) of Pergamon, “Suggestions for a Plan of Study on Ecclesiology”, in *Faith and Order 1985-1989. The Commission Meeting at Budapest 1989*, ed. Thomas F. Best. Geneva 1990, 209-215.

⁵ Cf. John Karmiris, Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία, Athens 1973, 18.

⁶ See for example Clement of Rome, *Epistle 2 XIV*, ed. F.X. Funk, Tübingen 1901, 202.

⁷ Cf. John Karmiris, Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία, 19ff. Cf. also Eph. 3:9-11; 2 Tim. 1:9; John of Damascus, In Ephes. 3, PG 95, 836.

the essence of the church, but rather speaks of it in images and mysteries...”⁸ St. John Chrysostom emphasises strongly that we describe the church as in an image, by using the word metaphorically: “Ὡς ἐν εἰκόνι τὴν Ἐκκλησίαν ὑπογράφοντες, μεταφορικῶς χρώμενοι τὸν λόγον.”⁹ It is worth mentioning that at the Second Vatican Council there was a very intensive discussion of the draft text “On the Church”, and that the proposed first chapter, “The Essence of the Disputing Church” was replaced by a chapter on the “Mystery of the Church”.¹⁰

Of course the church needs its organisational structures, its canonical limits, in each individual diocese as well as in the larger church units, the autonomous and autocephalous churches, with mutual respect for their jurisdictions and without arbitrary interference in one’s neighbour church. All this, however, does not deny the fact that the church is a living organism, which should be seen as dynamic rather than static, a living and growing *koinonia*.

*The boundaries of the church*¹¹

What is the Orthodox position on this question? It is not uniform, for many identify the “one holy catholic and apostolic church” with the Orthodox Church, while other formulations see the Orthodox Church as the successor to the identity and continuity of the original church, that is, of the “one holy catholic and apostolic church”.

For example, Metropolitan Damaskinos Papandreou regards the solution of the ecclesiological problem as an important precondition for success in the ecumenical dialogue and for realisation of communion among the churches. He emphasises strongly that the Orthodox representatives who are members of

⁸ Georg Galitis, “Eingliederung in die Kirche nach dem Neuen Testament”, in *Taufe und Firmung*, ed. Ernst Chr. Suttner, Regensburg 1971, 9.

⁹ John Chrysostom, In Psalm. 44, 10, *PG* 55, 199.

¹⁰ See Grigorios Larentzakis, *Im Mysterium Leben* (see n. 3), 8ff.

¹¹ Theodoros Nikolaou, “Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche”, in *ÖR* 21, 1972, 316ff.

various ecumenical commissions have no room to negotiate or make any concessions on a) the canonical boundaries of the Orthodox Church or b) on its relationship to the one holy catholic and apostolic church which preserves the unadulterated truth that brings salvation. These statements are regarded as natural preconditions for an understanding of the church.¹² The consequence of such an absolute ecclesiological conception in the view of the Orthodox Church, according to Metropolitan Damaskinos, is “that the Orthodox Church, in identifying its canonical boundaries with those of the one holy catholic and apostolic church, does not accept the teaching that God’s divine grace is also given directly to heretics or schismatics who are outside its canonical boundaries. It stands fast on the patristical tradition that divine grace is imparted by the Holy Spirit only within that church which realises the one, authentic Body of Christ within salvation history.”¹³ However, he asks whether there can be a church outside this church, and he answers this in the affirmative, at least wherever the unity of the faith and the apostolic succession which is closely associated with it are present.¹⁴ In another context he said: “I think that we must indeed ask, on the other side also, not only ‘are we allowed to share Communion’, but also ‘are we allowed to deny one another Communion?’”¹⁵

Thus the recognition that there are in fact other churches is clear.¹⁶ And Orthodoxy as a whole, at the Third Preconciliar Pan-Orthodox Conference at Chambésy in 1986, adopted a document on the “Relations of the Orthodox Church with the Whole Christian World”, which said among other things: “The Orthodox Church, which is the one holy catholic and apostolic church, is fully aware of its responsibility for the unity of the Christian world. It recognises the existence in fact of all

¹² Damaskinos, Metropolitan of Switzerland, *Θεολογικοί Διάλογοι. Μία ὀρθόδοξος προοπτική*, Thessaloniki 1986, 112.

¹³ *Ibid.*, 117.

¹⁴ *Ibid.*, 136.

¹⁵ In Raymund Erni/ Damaskinos Papandreou, Metropolitan, *Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie*, Freiburg (Switzerland) 1974, 91f.

¹⁶ Cf. Meliton, Metropolitan of Heliopolis, “Die Wiederbegegnung von Ostkirche und Westkirche” (see n. 1), 107.

churches and confessions and believes that all the relations which it maintains with them must be based on the clarification, as soon and as objectively as possible, of the whole ecclesiological question...¹⁷

Metropolitan Damaskinos remarks that many non-Orthodox theologians will wonder what this means.¹⁸ What is the basis for this self-understanding of the Orthodox Church? What are its criteria for distinguishing between churches and confessions? Is it possible for a church which equates its boundaries with those of the one holy catholic and apostolic church to recognise the same self-understanding on the part of other churches, without relativising its own self-understanding? All of these are indeed very sensitive and urgently necessary questions, says Metropolitan Damaskinos.¹⁹ Bishop Hilarion Alfeyev of Vienna notes that “Orthodox Christians should not forget that God alone knows where the boundaries of the church are”.²⁰

On this point indeed the Orthodox Church has not yet officially and formally, that is, through a Pan-Orthodox Synod, made a statement. Thus there is no unity of opinion in this regard.²¹ Theodoros Nikolaou notes, on the boundaries of the church, “Since the Great Schism there has never been unanimity in the attitude of Orthodoxy towards other Christians. So two views have developed: on one side are the *Henotiker*, those who seek unity, and on the other the *Anthenotiker*, those who resist it. The second group has always been the strongest, especially in earlier times. This contradictory situation was made possible because no synod of the entire Orthodox Catholic Church has ever taken a binding decision on this point.”²²

¹⁷ Provisional translation from German as quoted from *Una Sancta* 42, 1987, 7.

¹⁸ Metropolitan Damaskinos, *Θεολογικοί Διάλογοι* (see n. 12), 135.

¹⁹ *Ibid.*, 135-136.

²⁰ Hilarion Alfeyev, *Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie*, Freiburg (Switzerland) 2003, 146.

²¹ Cf. John Meyendorff, “Schwesterkirchen – Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis”, in Pro Oriente (ed.), *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Innsbruck 1976, 50.

²² Th. Nikolaou, “Die Grenzen der Kirche“ (see n. 11), esp. 325.

However, the Orthodox Church has expressed what it thinks to the extent that it does not in actual fact ignore the other churches, but invites them to a dialogue on how the *koinonia* of churches and sacraments may be re-established, and it takes the initiative in seeking out other churches for this purpose. For example, the Ecumenical Patriarchate's Encyclical of 1920, which was addressed to "all churches of Christ in every place", thus also to the non-Orthodox churches, made an initial proposal for the founding of a "federation of churches", a "Κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν", despite the existing differences in dogma.²³ Thus the Ecumenical Patriarchate took this ecumenical initiative, which had no precedent in church history, as the ecumenical pioneer W.A. Visser 't Hooft noted in regard to this important contribution of the Ecumenical Patriarchate towards the founding of the World Council of Churches.²⁴ This initiative, and the participation of Orthodoxy as a whole in the ecumenical movement as a whole as well as in the various official theological dialogues, on the fundamental condition of respect for one another at the level of equals,²⁵ bear witness to the new ecclesiological approach which can overcome the old concepts of heresy without covering over the problems which are present.²⁶

The terms *schism* and *heresy* have a long history. One can also note a relative uncertainty in using them.²⁷ *Schism* is used to designate jurisdictional, administrative splits within the church.

23 "Encyclical of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople to the Churches of Christ in Every Place", 1920, in *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*, ed. Michael Kinamon and Brian E. Cope, Geneva and Grand Rapids 1997, 11-14.

24 W.A. Visser't Hooft, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, Geneva repr. 1987.

25 The Second Pan-Orthodox Conference, Rhodes 1963, agreed to the proposal of Ecumenical Patriarch Athenagoras I to propose to the Roman Catholic Church that a dialogue be started between the two churches "under equal conditions ἐπὶ ἴσοις ὅροις" (Provisional tr. from German in D. Savramis, *Ökumenische Probleme der neu-griechischen Theologie*, Leiden/Cologne 1964, 103).

26 Cf. Th. Nikolaou, "Die Grenzen der Kirche" (see n. 11), 326-327.

27 Cf. J. Dantine, "Häresie, Schisma, Apostasie", in *Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen*, ed. H. Krüger et al., Frankfurt a.M. 1987, 510ff.

Heresy, on the other hand, expresses differences and deviations at the level of belief. Can these concepts be used today for the relations among the various churches which are not *in communio*? Metropolitan Chrysostomos (Konstantinidis) of Ephesus questions this, saying with reference to the possibility of intercommunion: “[With regard to] *ecclesiology and heresiology*, the ecumenical conversation has proved the importance of ecclesiology. If we stayed with the rigid traditional ecclesiological position on heresy, there could be no discussion of intercommunion. The theological and canonical literature of the old kind has proved to be a negative factor in both churches. Only by taking a new ecclesiological approach have our churches attained openness to, and the need for, a discussion of intercommunion.”²⁸ I consider this observation to be generally valid.

On this basis, Nikos Nissiotis also was able to say, at the Third Assembly of the World Council of Churches in New Delhi, “There are no ‘schismatics’, but the historic churches in their division represent a schismatic situation in the One Undivided Church.”²⁹ Vlassios Pheidas says that the annulment, on 7 December 1965, of the excommunication in force since 1054 between the Orthodox and Roman Catholic churches, “the canonical decision was, so to speak, annulled and the *definitive schism* of East and West was transformed into a *schismatic situation*.”³⁰

²⁸ Chrysostomos Konstantinidis (now Metropolitan of Ephesus), “Interkommunion aus der Sicht der Orthodoxie”, in *Eucharistie, Zeichen der Einheit. Erstes Regensburger Ökumenisches Symposium*, ed. Ernst Chr. Suttner, Regensburg 1970, 89.

²⁹ Nikos Nissiotis, “The Witness and the Service of Eastern Orthodoxy to the One Undivided Church”, in *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement: Documents and Statements 1902-1975*, ed. Constantin G. Patelos, Geneva 1978, 231-241, here 239.

³⁰ Cf. Vlassios Pheidas, “Anathema und Schisma – Folgen der Aufhebung der Anathemata”, in *KOINONIA – Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*. First ecclesiological colloquium between Orthodox and Roman Catholic theologians. Foundation Pro Oriente in collaboration with the Chambésy Orthodox Centre of the Ecumenical Patriarchate and the Secretariat for Promoting Christian Unity of the Roman Catholic Church. Vienna-Lainz, 1-7 April 1974; pub. by Pro Oriente, Innsbruck/ Vienna/ Munich 1976, 100.

This new theological approach therefore signifies a new attitude and way of thinking about one's partner, which has an important ecclesiological meaning. The existing problems are regarded as being shared by all those within the church of Christ, challenging all to focus on what they have in common rather than that which divides them. This approach also makes it possible to overcome soteriological and ecclesiological exclusiveness and the overemphasis on self-sufficiency.³¹ Meliton, former Metropolitan of Chalcedon, observes with regard to the meaning of the ecumenical movement that "in this way, the ecumenical movement leads the divided churches ... out of their loneliness, their complete independence in all things, and despite the great differences which often exist among them, leads them towards a new condition of moving towards one another, recognising one another, working and sharing together."³² And Metropolitan Michael Staikos of Austria asks, "How often and how long have we kept the focus on ecclesiological and soteriological exclusiveness, seeing others as apostates, heretics and schismatics, outside the true church and excluded from salvation? This must not be ignored or trivialised, for then there would be no chance for *metanoia*, repentance, for correction and overcoming of the brokenness and the errors of the past."³³

From this follows the more concrete, but no less difficult question of who actually belongs to the true church, who really participates in the community of salvation, and finally, who actually obtains his or her salvation? This means that, in our context, the *soteriological* issue absolutely must be considered as well. For, even in ecclesiology, we are talking about the salvation of all people!

This is an old theme and the church fathers were already concerned about it. Who is really "in" and who is "out"? Gregory

³¹ Cf. Grigorios Larentzakis, "Die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Ansporn zur intensiveren ökumenischen Arbeit der Kirchen", in *ÖR* 34, 1985, 433ff.

³² Metropolitan Meliton, "Die Wiederbegegnung von Ostkirche und Westkirche" (see n. 1), 106.

³³ Michael Staikos, Metropolitan of Austria, "Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Wo ist die Grenze der Pluralität?" in *Ökumenisches Forum* 25, 2002, 113.

of Nazianzus is quite unambiguous about it. Just as there are many among us, among our fellow Christians within the church, who are not really with us because in their way of life they have alienated themselves from the Body in which we share, just so there are many who are outside, not part of us, but who have attained faith through their way of life, and they are lacking only the name, since they already possess the reality. That is, they do not bear the name of “Christians”, but in fact they are such and they are also *de facto* within the church and sharers in the one Body.³⁴ From this we must conclude that being a Christian and belonging to the true church is not only a formal and theoretical matter, and not only a matter of church law, but has very much to do with the concrete life of the person, of the Christian. Thus it is apparent that there is a wide horizon of possibilities for salvation among the church fathers. Theory and practice, frame of mind and way of life are important conditions for belonging to the true church.

What then are the criteria and the content of the Christian faith which are absolutely necessary for being truly church, for being truly Christian? I will attempt here to point out some of these criteria.

Belief in the Triune God - the Trinitarian understanding of the church

For the Orthodox Church, belief in the Trinitarian God is existential, closely bound up with being a Christian at all and consequently indispensable for the identity of the true church.³⁵ Baptism in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit is not just an empty cult formula; it is important not only because it is relevant for the validity of baptism through the Holy Spirit (Matthew 28:19-20), but because it is existentially necessary for the person’s new life in Christ. Belief in the Triune God is at the centre of our Christian life. Consequently, without belief in the Triune God, there can be no true Christian church.

³⁴ Gregory of Nazianzus, Orat. 18, in patrem, 6, PG 35, 992B.

³⁵ Cf. John (Zizioulas) of Pergamon, “Suggestions for a Plan of Study on Ecclesiology” (see n. 4), 211.

For the Orthodox church this reality is nothing new – it is the continuation of the basic conception of the early church. For example, St. Basil emphasises strongly: “What makes us Christians? Our faith, it is said. How are we saved? Obviously by being born again through the grace of baptism – how else? If we recognise that this salvation is the work of the Father and the Son and the Holy Spirit, should we then give up the form in which we received this teaching?”³⁶ This reality of the Trinitarian God is of such high importance for Basil that he wishes, for himself and for others, to preserve this insight throughout life, together with the confession of faith and the praise of God.³⁷

“Shortening” the Trinity, by leaving out or discarding one or another of the divine Persons, is also to be avoided, because “any addition or any subtraction would obviously mean to miss the way to eternal life”.³⁸ Gregory of Nazianzus also says categorically, “Take care that you in no way break apart this one nature, and that you honour it. For if you take away one of the Three, you annihilate the whole, or more precisely, you yourself fall out of it entirely.”³⁹ All this means that neither being part of the church (ecclesiology) nor gaining eternal life (soteriology) is possible without being based on the mystery of the Triune God. This means, more concretely, that if this belief is neglected or relativised, the question must be asked whether we are truly church or not truly church.⁴⁰ In this respect, St. Gregory of Nazianzus is surely right when he says, “We do not value peace more highly than the word of truth; thus we would not make a concession just for the sake of being known to be tolerant.”⁴¹ And Adolf Martin Ritter says: “These maxims all ought to be made into laws for those to whom the care of souls

³⁶ Basil, *On the Holy Spirit* X, 21e (provisional translation from the German translation, ed. M. Blum, Freiburg i. Br. 1967).

³⁷ *Ibid.*, X 22a-b.

³⁸ *Ibid.*, XII, 23d-e.

³⁹ Gregory of Nazianzus, *Oratio* 31, 12 (provisional translation from the German translation, ed. Joseph Barbel, Düsseldorf 1963).

⁴⁰ In the context of interreligious dialogue also, this must not be neglected.

⁴¹ Gregory of Nazianzus, *Farewell Speech*, 42, *PG* 36, 473A (provisional translation from the German).

and the administration of the precious divine Word is entrusted!”⁴²

According to the Orthodox understanding, the *koinonia* of the churches, the *communio ecclesiarum*, and the relationship between the universal church and the local churches and their unity, is founded first of all on the Trinity.⁴³ This is why the Orthodox Church values so highly the Trinitarian extension of the basic affirmation of the World Council of Churches, adopted at its Third Assembly in New Delhi in 1961. For the Orthodox Church it is only natural that church membership in the Conference of European Churches has the same basis.⁴⁴

Belief in Jesus Christ - Christological ecclesiology

There is no intention here to describe a basic Christology; we have just one point to be made. Belief in the *logos* made flesh, who for us human beings and for our salvation took on human nature, remaining truly God and truly human, as formulated by the Ecumenical Councils, whose decisions in matters of faith still have a normative character for us today, is an indispensable condition for the true identity of a Christian and the true identity of the church. Jesus Christ is the head of the church, and it represents his body. Therefore Jesus Christ may not be separated from his church. St. John Chrysostom emphasises: “Where the head is, there the body is also. If they are separated, there is no longer either head nor body.”⁴⁵ Gregory of Nyssa can even report that St. Paul called the church by the name of Christ.⁴⁶ And the Orthodox dogmatist Karmiris formulates it this way: “Since the church is the Body of Christ,

⁴² A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*. Göttingen 1965, 266.

⁴³ Cf. Grigorios Larentzakis, “Trinitarisches Kirchenverständnis”, in *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, ed. W. Breuning, Freiburg-Basel-Vienna 1984, 73-96.

⁴⁴ At the Fifth World Conference on Faith and Order, *koinonia* as the chief ecumenical theme was defined as Trinitarian. Cf. *On the Way to Fuller Koinonia*, Report of the Fifth World Conference on Faith and Order, Santiago de Compostela 1993, ed. Thomas F. Best and Günther Gassmann, Geneva 1994.

⁴⁵ John Chrysostom, In Ephes. 3,2, PG 62, 26 (provision translation from German).

⁴⁶ Gregory of Nyssa, In vita Mos., PG 44, 385.

mulates it this way: “Since the church is the Body of Christ, and he is its head, the church is thus bound to the eternal *logos*, and has an eternal existence in him and through him.”⁴⁷ The indispensable tie between Christology and ecclesiology, for the identity of the church as well, is formulated by Metropolitan Damaskinos Papandreou as follows: “The area of ecclesiology was and is the most delicate area for the current ecumenical dialogue. All churches participating in this dialogue are called upon to reassess their ecclesiological choices in the light of the indispensable criterion of the authentic relationship between Christology and ecclesiology, in the ‘one Body of Christ’, which remains valid through all the ages. For every deviation in ecclesiology means a corresponding deviation in Christology. Consequently the most important theme for the current ecumenical dialogue - in the area of ecclesiology - is a complete evaluation, agreed by the participants, of the theology of the Body of Christ, ‘for there is the church’.”⁴⁸

For these same reasons, one cannot belong to a “Jesus movement” outside the church or against it. There can be no such thing as belief in Jesus Christ without the church, his Body, the *mysterium ecclesiae*. Anyone who thinks this is possible, or who takes this position in order to found a movement or a community, is taking the same path as the adherents of any monophysitic group outside the bounds of the true Christian faith, outside the true church.

The work of the Holy Spirit - pneumatological ecclesiology

The great significance of pneumatology in the Orthodox Church must also be seen in this context. The significance of Christology in ecclesiology must therefore not be made absolute.⁴⁹ The Holy Spirit is the soul of the church, and without its work the existence of the church and life within it could not be imagined. The Christological and pneumatological dimensions

⁴⁷ Cf. John Karmiris, ‘Ορθόδοξος Ἐκκλησιολογία (see n. 5), 19 (provisional translation from German).

⁴⁸ Cf. D. Papandreou, “Orthodoxe Kriterien kirchlicher Einheit” (see n. 2), 119 (provisional translation from German).

⁴⁹ Cf. Anastasios Kallis, *Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie*, Münster 1999, 89-90.

of the church are emphasised by Valer Bel, and in so doing he especially brings out its Trinitarian dimension.⁵⁰ The epicletic dimension of sacramental life, that is the firm belief in the existential effect of the Holy Spirit in all the sacraments within the church, is one of the essential characteristics of church life. The charismatic and the institutional belong together, like the Christological and the pneumatological.

Epiclesis is an essential part of every sacred or consecrating act, for the prayer invoking the Holy Spirit is the one which the priest speaks, in communion with the people of God, at the centre of every sacramental act, asking the Father to send the Spirit upon the material elements of the sacrament and upon all the faithful, thus integrating them – the people through the elements – into the Spirit-Body of the Risen One. The earthly elements are in no way dematerialized, but rather are fully brought to life and made life-giving, made divine and bestowing divinity. The Holy Spirit, the Paraclete promised by Christ, is the true centre of the church's life,⁵¹ from baptism and confirmation to Holy Communion, to priestly ordination, marriage, anointing of the sick and confession, in which the charismatic element can clearly be recognised. In this way, the dualism between the "institutional" and the "charismatic" can be overcome, when we accept that Christology must not be separated from pneumatology. "In the Spirit, the institutional becomes charismatic and the charismatic becomes institutional," says Metropolitan John Zizioulas⁵², referring to the well-known formulation of St. Irenaeus: "*Ubi ecclesia ibi est spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia.*"⁵³

It is interesting how St. Basil describes the consecrating effect of the Holy Spirit on humankind: "Through him hearts are lifted up, the weak are guided, those who press forward are

⁵⁰ Valer Bel, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche. Ein interkonfessionelle Untersuchung*, Cluj-Napoca 1996, 7.

⁵¹ Michael Staikos, "Das Wirken des Heiligen Geistes als Unterpfand der An- und Wiederkunft Christi. Die Bedeutung der Epiklese", in *Ökumenisches Forum* 13, 1990, 71.

⁵² John Zizioulas, Die pneumatologische Dimension der Kirche, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 2, 1973, 133-147, 140 (provisional translation from German).

⁵³ Irenaeus, *Adversus haeresos* III, 24,1, *SC 211*, 474.

made perfect. By enlightening those who have been cleansed from every fault, he shows that they have been filled with the Spirit through communion with him. As bright and translucent bodies, when light falls upon, begin to shine themselves and give off their own light, so radiant are the bearers of the Spirit, whose souls are illumined by the Spirit so that they themselves become spiritual and illumine others with this grace.”⁵⁴

In view of these points, it is gratifying that the pneumatological dimension is being recognised anew, that people want to speak of the church as being “in the power of the Spirit”⁵⁵; that there is general ecumenical recognition that the entire life of the church is subject to the work of the Holy Spirit, and that the church itself is a mystery with a vertical *and* a horizontal dimension.⁵⁶

In practice in this life, the fruits of the Holy Spirit should be at work, of which St. Paul reminded the Galatians: love, joy, peace, patience, kindness, generosity, faithfulness, gentleness and self-control.⁵⁷

The *pneumatological dimension of synodal fellowship*, thus of conciliarity in the church, provides a solid foundation for the decision-making of synods and ecumenical councils, from the adoption of Christian dogma to settlement of administrative questions to the election of bishops,⁵⁸ archbishops and patriarchs, beyond the purely democratic conciliar structure. Here too, the vertical and horizontal dimensions of church reality work together. “For it has seemed good to the Holy Spirit and to us ...” said the council of the apostles (Acts 15:28), which represents the biblical foundation of conciliarity.

This is all possible because, as the Holy Scriptures report, the Holy Spirit acts and works and intervenes in human history as

⁵⁴ Basil the Great, *On the Holy Spirit* IX, 20b-20c (see n. 36).

⁵⁵ Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, New York/London 1977.

⁵⁶ Cf. Grigorios Larentzakis, “Im Mysterium leben“ (see n. 3), 5ff.

⁵⁷ Galatians 5:22-23.

⁵⁸ Cf. Grigorios Larentzakis, “Wie wird man Bischof in der Orthodoxen Kirche?” in *Demokratie und Kirche. Erfahrungen aus der Geschichte*, ed. Maximilian Liebmann, Graz-Wien-Cologne 1997, 107ff.

a real, divine Person.⁵⁹ The Spirit is the “other Helper”, ὁ ἄλλος παράκλητος, whom Jesus Christ promised to send according to the Gospel of John (14:16). Particularly this passage brings out strongly the personal characteristics of the Holy Spirit.⁶⁰ It is the Spirit who will tell the apostles what they should say in their hour of need⁶¹; the Holy Spirit is seen here as *teacher*, just as in John 16:13 where the Spirit will guide the apostles into all truth. The allotment of gifts as the Spirit chooses (1 Cor 12:11) also indicates the character of the Spirit.⁶²

All these important elements of our faith, the Trinity, Christology, pneumatology and ecclesiology, were definitively formulated in the *confession of faith* of the Second Ecumenical Council of Constantinople in 381. For the Orthodox Church, this is therefore the only creed with the normative authority of an ecumenical council, which is used in all liturgical and sacramental contexts and which expresses the essence of our faith. The use of this creed in its original version also bears witness to the true faith and thus to the true way of being the church. With this creed, newly consecrated bishops bear witness to their true faith, and this creed is also used in baptism.

The “common Christian faith was expressed in the symbol of Nicaea and Constantinople in a way that was to become authoritative for all later periods of the church. As distinct from other symbols of the faith from the patristic periods, this text was formulated with the intention and claim to provide a representative summary of the faith for the whole church.”⁶³ Indeed, this confession of faith, in its original version from the Second Vatican Council, represents the definitive and unifying text of a

⁵⁹ Cf. Grigorios Larentzakis, “Die Teilnahme am trinitarischen Leben. Die Bedeutung der Pneumatologie für die Ökumene heute”, in *Der Heilige Geist: Ökumenische und reformatorische Untersuchung*, ed. Joachim Heubach, Erlangen 1966, 225-244.

⁶⁰ Cf. R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, vol. 3, London and Tunbridge Wells 1982, 74-75.

⁶¹ Luke 12:11-12.

⁶² Cf. Grigorios Larentzakis, “Heiliger Geist II”, in *Ökumene-Lexikon* (see n. 27), 304-307.

⁶³ Wolfhart Pannenberg, “Communion in Faith”, in *On the Way to Fuller Koinonia* (see n. 44), 114.

good summary of the content of the Christian faith, and thus can become a unifying factor for all the churches to find themselves in the one holy catholic and apostolic church of Christ.⁶⁴

Continuity and identity of the ecclesial reality

Continuity is a factor which has been of utmost importance in the historical dimension through the centuries, from the beginnings of Christianity and the church until today. Continuity is closely tied up with the identity and catholicity of the church and has an indispensable ecclesiological value. The Orthodox Church makes it the foundation of its ecclesial self-understanding of fullness. This claim “is founded on the faith and continuity of the one church, by keeping the apostolic faith extant in all its fullness and upholding the traditions as the gift of the Holy Spirit to all generations.”⁶⁵ This conception of continuity and identity of the Christian faith helps, on the one hand, to reflect on the identity of the true church, and consequently to seek criteria for re-establishing the *koinonia* of the church in the ecumenical realm. Metropolitan Damaskinos proposes, on behalf of the Orthodox side: “The Orthodox Church is willing to participate in this common task as a witness which has preserved the treasure of the apostolic faith and apostolic tradition continuously. We do not expect a static restoration of old forms, but rather a dynamic regaining of the timeless ethos which alone can guarantee a true accord among ‘all the ages’”.⁶⁶ Thus the church is not a rigid organisation, but rather a living *organism*, which is growing without losing its own identity.⁶⁷

⁶⁴ *Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*, a study document of the Commission on Faith and Order, Geneva, new edition 1999.

⁶⁵ Nikos A. Nissiotis, “Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre ökumenische Bedeutung“, *Kerygma und Dogma 10*, 1964, 165 (English: “Is the Vatican Council Really Ecumenical?“, in *Ecumenical Review 16*, 1964).

⁶⁶ Damaskinos Papandreou, “Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht. Überlegungen und Perspektiven“, in *ÖR 20*, 1971, 278-279.

⁶⁷ Grigorios Larentzakis, “Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der Orthodoxen Kirche“, in *Anfänge der*

With these conditions as its basis, one no longer understands the church tradition as such as a static, legalistic element within the church, but as the dynamic, living growth of the church in the continuity of faith and of the church itself. Thus it is gratifying that this issue has been cleared up in the official theological dialogue between all the Orthodox churches and the Lutheran World Federation, that the criterion of Scripture and tradition has been given its proper place and accepted as an important one which we hold in common. Thus the one-sided over-emphasis on the principle *sola scriptura* has been properly interpreted and its dividing effect on the churches has been overcome. The first two documents of this theological dialogue, on “The Divine Revelation” (Allentown, Pennsylvania, 1985) and “Scripture and Tradition” (Crete 1987), give definitive replies to our questions and make an important contribution to establishing the identity of the true church. The connections among the Trinitarian God, the divine revelation, the Holy Scriptures and the church are very clearly expressed.⁶⁸ That means that the Holy Scriptures are to be understood as existing with the church and within the church. When the canon is considered as having been established by the church under the guidance of the Holy Spirit, then any use of the Holy Scriptures outside the Christian church or even against the Christian church represents a flagrant and basically illegal abuse.

In consequence of the close connection between the Holy Scriptures and the church, as the first document says, church dogma is not opposed to the Holy Scriptures, but rather “the dogma becomes an unchangeable witness to the truth of the revelation. Thus under the guidance of the Holy Spirit, divine revelation is living in the church through Holy scripture and Holy Tradition.”⁶⁹

The second, 1987 document, from Crete, “Scripture and Tradition”, notes that the Gospel, this “*euangelion*’ of salvation ...

Theologie. XAPICTEION Johannes B. Bauer zum Jänner 1987, ed. N. Brox et al., Graz-Vienna-Cologne 1987, 356-357.

⁶⁸ For a brief evaluations of both documents, see Grigorios Larentzakis, “Schrift und Tradition aus der Sicht eines griechisch-orthodoxen Theologen”, in *Ökumenisches Forum* 12, 1989, 39ff.

⁶⁹ “The Divine Revelation” § 5, in *Growth in Agreement Vol. II*, ed. J. Gros, H. Meyer and W. Rusch, Geneva 2000, 223.

which by the operation of the Holy Spirit is communicated to us by the church to the end of the ages, is the holy tradition.” Therefore it is “the authentic expression of divine revelation in the living experience of the church, the Body of the Word incarnate.”⁷⁰

What is then the role of the Holy Scriptures within the true church itself? The document formulates it this way: “The function of holy scriptures is to serve the authenticity of the church’s living experience in safeguarding the holy Tradition from all attempts to falsify the true faith (cf. Hebrews 4:12 etc.), not to undermine the authority of the church, the Body of Christ.”⁷¹

And how to overcome the centuries-old problem of the *sola scriptura*? The representatives of the Lutheran World Federation made an important statement on this as well. The document says: “Orthodox hear with satisfaction the affirmation of the Lutheran theologians that the formula ‘*sola scriptura*’ was always intended to point to God’s revelation, God’s saving act through Christ in the power of the Holy Spirit, and therefore to the holy Tradition of the church, as expressed in this paper, against human traditions that darken the authentic teaching in the church.”⁷²

The continuity of the Christian faith and its articulation by the ecumenical councils are of central importance to this day, as witnessed by another common document of the same official theological dialogue between all the Orthodox churches and the Lutheran World Federation. The 1993 document, from Sandbjerg, Denmark, says, under the heading “The ecumenical councils and the authority of the church and in the church”: “They (the councils) are not merely of historical significance but are irreplaceable events for the Church’s life ... The teachings of the ecumenical councils of the early Church are normative for the faith and life of our churches today”⁷³

⁷⁰ Ibid., 224 (§ 2f).

⁷¹ Ibid., 225 (§ 10).

⁷² Ibid. (§ 11).

⁷³ *LWF Today* 5/1993, 10-11.

Our confession of faith and the four essential marks of the church

Following what has been said above, some aspects of Orthodox ecclesiology will be presented here.⁷⁴

Following the presentation of the Triune God, as a natural consequence the creed speaks of the church, of its existence and its essential characteristics. The existence of the church and its form arise necessarily from the primary source of all existence, that is, from the Trinitarian God.

The four essential marks of the church (one, holy, catholic and apostolic) which are mentioned in the creed, are accordingly both gifts and tasks for the church. They exist in the tension between “already” and “not yet”, and they are neither to be separated nor to be used as absolutes, one at the expense of another. As Dumitru Staniloae has observed, they interpenetrate one another.⁷⁵

The church is *one*; it was intended and founded as one church. What have we made of it? The problem is not the “diversity” of the different local churches, but rather the divisions into many churches which are alienated from and hostile to one another, with exclusive claims to the truth and to salvation. This is the scandal which damages the credibility of the church, both within its own bounds and outside in the non-Christian world, where it faces general questions as to whether it has any meaning or even any necessary importance.

The church is *holy*; its holiness is also to be understood as both gift and task. As the body of Christ, the church is more than an organisation, in both its dimensions, earthly and heavenly. In this view it is indeed a mystery in which the very God is at work, as Father, Son and Holy Spirit. As such, the church is regarded by the Orthodox as holy and without sin. However, this does not mean in any way that improvements are not possible within this church, nor that Christians are without sin, without fault or beyond reproach. No human being, no Christian, no member of the church, in whatever status, office or function, is

⁷⁴ Cf. Grigorios Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Graz-Vienna-Cologne 2001, 165-166.

⁷⁵ Dumitru Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik II*, Zürich et.al. 1990, 198.

beyond the possibility of error or a sin, even that of falling away from the true faith. Each has the duty and the task of meeting the challenges of life with all his or her powers, of self-improvement, of working towards perfection. That this sense of community, this desired holiness is not experienced and practised everywhere and always, we know too within the Orthodox Church, where we too hope that God will stand by us and help us.

The church is *catholic*; its catholicity has been affirmed since its early days. This concept is often discussed and as often misunderstood. There are many negative consequences of a confessional interpretation. In addition, “catholic” is often misunderstood as identical with “Roman Catholic”, even in many official documents of the Roman Catholic Church. When it is used thus exclusively, it is regarded by non-Roman Catholics as a confessional monopolisation of the concept, or as a confessional exaggeration. The consequence is a confessional defensiveness or confessional anxiety, especially among Protestant Christians, who do not want to be Roman Catholics or be monopolised by the Roman Catholic Church.

This is why they do not use the term *catholic* when saying the creed, substituting the word *universal* or *Christian*. The process of reception for the acceptance and more frequent use of the original text of this creed (that is, without the *filioque* and with the term *catholic*) has still not succeeded, though it has been proposed again and again by ecumenical studies and by ecumenical organisations, both Europe-wide and world-wide.⁷⁶

It is being forgotten that the concept *catholic* is very old, and that the Second Council at Constantinople in the year 381, when it adopted this creed, certainly did not have our confessional disputes and claims to exclusivity in mind. *Catholic* has several meanings which can all be intended, which express the mystery of the church in its breadth and depth. *Catholic* has a quantitative and also a qualitative meaning. Quantitatively it affirms, geographically, the church everywhere, throughout the world today, and historically, the church of all the ages, through the centuries, from its beginnings until today. Qualita-

⁷⁶ For the arguments, see G. Larentzakis, “Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen ...” in *Ökumenisches Forum* 20, 1997, 187ff.

tively the church is catholic in that it is the church of the fullness of truth and of the fullness of salvation, all-embracing. In this second, qualitative sense, every local church is called catholic and understood as such. Thus the Orthodox Church understands the church of Jesus Christ as catholic, including the local churches, and it understands itself as the Eastern Orthodox Catholic Church, in the sense of the creed.

The church is *apostolic*; this essential characteristic must also be understood in two dimensions. Apostolicity preserves the right faith as it has been passed on from Jesus Christ by the apostles. It also bears witness to the continuity of this faith and the continuity of the church itself from the time of the apostles to our time. This continuity has to do with the true faith of the church as a whole. In this dimension of the entire people of the church, and not only of the hierarchical order, the apostolic succession has its witnessing significance in the church. Continuity, of course, should not mean stagnation or conservatism, but rather growth and the renewal of the living organism. Apostolicity thus expresses the faithfulness of the church to Jesus and the apostles, but also the apostolic zeal to proclaim and to make real the Good News.

The Apostolic Succession. The apostolic faith and apostolic tradition are thus connected with the identity of the true church, which is therefore also *apostolic*. This is why the *apostolic succession* has such great importance for the Orthodox Church, and why it is indispensable for the church truly to be the church.⁷⁷ However, the Orthodox concept of the apostolic succession must be cleared of many suppositions, misunderstandings and prejudices. The apostolic succession must not be understood in a legalistic and static way, as a direct line consisting only of the laying on of hands from bishop to bishop, in isolation from the church to which each belonged. Just as the bishop is bound to his concrete local church, and has no right to exist as a bishop apart from the local church and the faithful, so the existence of each local church must also be understood in connection with its local bishop, in a reciprocal and most intimate relationship. Furthermore, the active and real faith of the bishop is a condition for his remaining within the truth of

⁷⁷ Cf. Grigorios Larentzakis, Die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt (see n. 31), 436-437.

Christianity and consequently within the true church. The laying on of hands is necessary in the sacramental act of consecration, not in itself, but rather as a sign and symbol, and only in the context of the existing prerequisites for faith and for the church. It is from this intimate mutuality⁷⁸ with important ecclesial characteristics that the apostolic succession derives its legitimacy and its indispensable meaning. Only in this way can it be understood also as a criterion for the continuity of the true apostolic faith and of the true church, in both senses – the diachronic, persisting through the centuries, and the synchronic *koinonia* of the churches. “A bishop is the successor to the apostles, not in himself as an individual, but as the head of the community.”⁷⁹ For any attempt to make an absolute out of a church or a bishop, or of bishops apart from the community of faith, brings about their isolation. It also incurs the danger of schism or heresy.

“Thus the Church can fulfill its mission to the world only in so far as it is itself continuously renewed as the one, holy, catholic and apostolic Church.”⁸⁰

Local church and universal church

It should be noted here that in the Orthodox Church the doctrine of the church begins, not with the universal church, but with the local church. As we have said, every local church has the quality of a *catholic* church, which was also the understanding of the church fathers. For this includes all the essential marks of the church, which make the salvation of humankind possible, quite apart from a church's size, rank or status. A local church should not be called *part* of the church, for the concept of *part* indicates that something essential is lacking. The church universal does not consist of adding together *parts* of the church which are in need of completion; instead, the

⁷⁸ Cf. Grigorios Larentzakis, “Sakramentales Leben und kirchliches Amt aus der Sicht der Orthodoxen Kirche”, in *Ökumenisches Forum* 9, 1986, 125.

⁷⁹ John Zizioulas, “Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie”, in *Der priesterliche Dienst V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht*, ed. H. Vorgrimler, Freiburg-Basel-Vienna 1973, 104.

⁸⁰ *Confessing the One Faith* (see n. 65), 89.

church universal is a communion of local churches, or *communio ecclesiarum*. It is a communion of local churches which are all of equal value,⁸¹ with no essential higher and lower rankings, although a certain order by rank is possible and meaningful. The church universal therefore only exists because the local churches exist concretely and simultaneously.

Of primary importance is the saving (soteriological) dimension of every local church, that the possibility of salvation can be celebrated in the Eucharist in every local church. So the Holy Eucharist constitutes church.⁸² In Orthodox theology this is called *Eucharistic ecclesiology*.⁸³

What is the theological basis of this conception of the local church in relation to the church universal and the communion of the churches? In the Orthodox view, the communion of the three divine Persons serves as epitome and example for the local churches, according to the last prayer of Jesus, which can be regarded as his testament: "... that they may all be one. As you, Father, are in me and I am in you ..." (John 17:21). Thus we are speaking here of a perichoretic relationship of interpenetration. This is the communion, founded on love, among the three divine Persons who are of equal value, none subordinate to another. In the same way, local churches must be understood and respected in their relationship to the church universal.⁸⁴

It should be mentioned here that the Conference of European Churches also held a theological consultation in 1982 on the theme, "The Reconciling Power of the Trinity in the Life of the Church and the World". The three sub-themes were important: "The Reconciling Power of the Trinity (the relationship between nature and Person)"; "Trinity as a Model for Unity (the relationship between unity and communion, universal and local)"; and "Christian Witness (the relationship between spirituality and responsibility)". The report of the section on the second sub-theme noted: "This communal relationship is, how-

⁸¹ Cf. Alexander Schmemmann, "The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology", in *The Primacy of Peter*, ed. John Meyendorff. London 1963. 30-56.

⁸² Cf. G. Larentzakis, "Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie", in *Orthodoxes Forum 2*, 1988, 233-234.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., 235-236.

ever, not only realised in individual Christians, but also reaches its completion in the local churches by their sharing in the community or communion of the many churches in the universal Church. Just as the divine persons are real persons, so too the local churches are real churches fully sacramental and ecclesial in character (catholic) in the celebration of the eucharistic mystery; they are not merely parts of a whole. The whole Church of Christ is continued not by adding together part Church to part Church, but is expressed by the communion of local churches in mutual interpenetration (perichoresis). Conciliar community of churches is thus an integral part of the concept of the Trinity”⁸⁵

Unity of the church as lived in community with sister churches

First of all I would like to ask a fundamental question, since I sometimes have the impression that it has not been adequately answered, at least not positively, generally and by everybody; perhaps, I hope I am mistaken. Does everyone really want ecumenism? Does everyone really want full communion among the churches? And if so, do we all want the same communion, with the same dimensions and consequences?

I am not happy to have to express my fears about this. Sometimes I have the impression, at larger church and confessional events, that the ecumenical aspect, the ecumenical point on the agenda, has almost become a necessary evil. It is appropriate when the programme at such events does include the ecumenical aspect. But if what I am saying is true, then this aspect is losing its basic concerns and being misused. I am not saying this is a general trend. My personal experience over more than 30 years has allowed me also to rejoice in having generous, unselfish and untiring companions on the ecumenical journey, and over genuine ecumenical events both great and small and real ecumenical progress, for which I am thankful to these persons and to God. The high point for me was the Second European Ecumenical Assembly in June 1997 in Graz.

⁸⁵ In *The Reconciling Power of the Trinity*, report of a Study consultation of the Conference of European Churches, November 1982, Goslar, Germany, pub. by CEC, Geneva 1983, 89.

Even so, I am saying that, parallel to this progress, confessional anxieties have grown stronger. Whether it remains latent or is made manifest, fear is spreading here and there that confessional identity and confessional influence could suffer, or be diminished, by ecumenical efforts and possible compromises. The consequences of this are an even more harmful competition among confessions, in view of contemporary social and political upheavals, even in the new Europe which is developing; there are also the dangers of more forceful apologetics, of those who seek to extend their power and of confessional fundamentalism, which are detrimental not only to the ecumenical movement.

All this can happen when that which is confessional, which has developed through history, is made sufficient unto itself, is even made an independent, identifying mark of being Christian. When there is ecumenical backsliding here and there, it can be ascribed, as Oscar Cullmann said, to “the confessional self-sufficiency which I radically reject”,⁸⁶ and I share his opinion. This signifies that there has been a shift in Christianity, to the detriment of seeing what is essential. That which is *historical development* is being given priority over that which is *of the essence*. But if we give priority to the essential, we have no grounds for confessional anxieties or for fear of the really ecumenical, the real concern for doing everything to reach full communion among the churches. Then we can dedicate ourselves fearlessly to ecumenical concerns without giving up our confessional background.

But is the unity which we desire to be seen as uniformity, or unity in diversity? The Orthodox answer, without ifs or buts, is *unity in the essentials of the Christian faith, diversity in the forms of expression of this faith and practice of the Christian life*.

The next question which inevitably comes is, where are the boundaries between this necessary *unity of faith* and the mean-

⁸⁶ O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen ²1990, 11 (English: *Unity through Diversity*, transl. M.E. Boring, Philadelphia 1988).

ingful, legitimate and necessary *diversity* in the church?⁸⁷ Surely these questions are not easy to answer. Only one thing can be said right away, with certainty: it would be rash, and of no help in making the necessary clarifications, to allow everything, any interpretation and conception whatever of the contents of faith in Christ, to stand as meaningful and legitimate diversity. Even if such an attitude is clothed as tolerance or peace, or even as making Christian unity practicable, it cannot be accepted as the main goal of the ecumenical movement, for diversity alone does not guarantee the necessary identity of content in the essentials of the Christian faith; it does not offer guidance or point the way for human life or human salvation. In the ecumenical movement, then, we cannot simply accept the status quo of the various churches, so as to obtain peaceful coexistence. This can only be regarded as a preliminary step. Here even the model of *reconciled diversity* must be properly examined.

Perhaps the question becomes more sharply defined if we ask it another way: What is the unity which we must seek? This removes the question from individual or confessional arbitrariness, so that we may seek the Lord's will for the unity of the church.

The unity which Jesus wants

In this regard, we do have a clear statement from Jesus, passed on to us in the Gospel of John, in the 17th chapter. It is Jesus' last prayer, practically his last will and testament, which we have to carry out. Usually only the first part of Jesus' well-known sentence is quoted "... that they may all be one" (John 17:21). But the continuation of this sentence states the *goal* and the *method* for bringing about Christian *koinonia*: "As you, Father, are in me and I am in you, may they also be in us, so that the world may believe that you have sent me." Here the will of Jesus is made clear, that the epitome and example of Christian unity is the unity, the *koinonia*, of the three divine Persons in the bond of love, and that the goal of this unity is *koinonia* with the three divine Persons. Jesus regards the reali-

⁸⁷ Cf. G. Larentzakis, "Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der Orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung", in *Ökumenisches Forum* 8, 1985, 65ff.

sation of these goals of *koinonia* as testimony to the credibility of his sending: “so that the world may believe that you have sent me.”

The unity which Jesus describes in this chapter is no theoretical understanding, no formally legal agreement by contract, but rather a soteriological one, that is, one which is necessary for the *teleiosis*, for the perfection and salvation of humankind, and that means it is existentially very important for our concrete lives. Jesus says, “I in them and you in me, that they may be completely one ...” (John 17:23). In this Trinitarian, soteriological dimension, St. Athanasius sees the foundation of Christian unity.⁸⁸ It is the unity of the divine essence in the diversity of the divine persons, Father, Son and Holy Spirit, all equal and equally essential. Dumitru Staniloae formulates this conviction as follows: “The church is the immanent which contains the transcendent within itself; it is communion with the divine Persons of the Trinity, who are full of infinite love for the world, and in this the church finds itself in an unending movement of self-transcendence in love.”⁸⁹

And again: “The church is a community of love, which is always being nourished anew from the sources of the relations of love within the Trinity.”⁹⁰

This means very concretely that the Orthodox Church seeks to realise a life of communion which *is understood and lived as unity in the essentials of the Christian faith and as diversity in the forms of expression and practice of this one faith in the different churches.*

It is gratifying that the first common document of the official theological dialogue between the Roman Catholic and Orthodox Churches, of 1982, which is waiting for reception and implementation by the churches, formulates this conception of the local church and the universal church as the common doctrine of our churches. It says: “... because the one and only God is the communion of three Persons, the one and only church is a communion of many communities and the local church a communion of persons. The one and unique church

⁸⁸ Athanasius, *Contra Arianos III*, 22, *PG* 26, 368C-369.

⁸⁹ D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik II* (see n. 75), 162-163.

⁹⁰ *Ibid.*, 172.

finds her identity in the *koinonia* of the churches. Unity and multiplicity appear so linked that one could not exist without the other.”⁹¹ And precisely here we can overcome many old ecclesiological, ecumenical problems by taking note that, on the basis of this common document, local churches in their fullness form a *communio*, a communion with all its consequences, without subordination, without any of them being of lower rank or subject to another.

Unity in diversity

This unity can be lived out in a polycentric, federated community of autonomous church structures, in a liturgical diversity to which history has testified through the centuries, becoming a rich and certainly not uniform articulation of one and the same faith. The words of St. Athanasius must echo in our ears, that polemics against one another’s words and concepts make no sense.⁹² The words of Gregory of Nazianus, in his farewell speech to the Second Ecumenical Council in Constantinople (381), also warn us still today: “Stop quarrelling over words.”⁹³ This is therefore the sense in which the Orthodox Church understands Christian unity.

The goal which we seek must also not be seen as merely peaceful coexistence, or condescendingly tolerating the existence of others. Even a communion of churches based on the possibility of inviting one another, of hospitality and being ready to do so, though it opens the closed doors of exclusivity and avoids polemics and fighting one another, perhaps even harmful competition between confessions, does not create the church unity and the living in *koinonia* which Jesus wanted.

Over twenty years ago, in 1977, at the 50-year jubilee of Faith and Order, Jürgen Moltmann also asked, “What unity? The dialogue between the traditions of the East and the West.” He noted at that time: “The ecumenical movement seeks the unity

⁹¹ “The Mystery of the Church and the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity” III, 2, in *Growth in Agreement II* (see n. 69), 657-658.

⁹² Athanasius, Tom. ad Antioch. 8, PG 26, 805C.

⁹³ Gregory of Nazianzus, Oration 42, “Farewell Speech” 16, PG 36, 477A.

of the church in the *truth of Jesus Christ*, no more and no less. What motivates it from within is the ‘high priestly’ prayer of Jesus which, according to the Gospel of John, he addressed to his Father before his Passion: ‘... that they may all be one’” (John 17:21).⁹⁴ Then Moltmann said, “Theologians of the Eastern church have been right to keep pointing out to the pragmaticians of the West, that this prayer goes on to say *what* unity is intended: ‘As you, Father, are in me and I am in you, may they also be in us, so that the world may believe that you have sent me.’ The unity of the church, for which Jesus prayed and which we seek, can be none other than unity with the Trinity and unity in the Trinity. This takes place by the power of the Holy Spirit, who binds the Father and the Son together. It is unity in God’s love and thus unity in God, since God’s self *is* love. This *unity of Christ* in the church is what the ecumenical movement seeks; no more than that, but no less.”⁹⁵ These unambiguous statements by Moltmann indeed also reflect the basic conception of the Orthodox Church on the unity we seek. And, at the above-mentioned theological consultation “On the Reconciling Power of the Trinity”, the Conference of European Churches said: “Church unity and community does not mean uniformity. Unity in multiplicity on the basis of the trinitarian model also expresses the wealth and dynamism of the community of the Church”⁹⁶

When I now see that this basis for Christian unity is being promoted again and again, not only by the Orthodox side, and being increasingly regarded as important by Protestants – not just by Moltmann – by Roman Catholics as well, including several passages in the Second Vatican Council documents, and in the official theological dialogue between the Roman Catholic and Orthodox Churches, as well as by ecumenical organisations,⁹⁷ I can only say how happy I am, because we are basing Christian unity not only on a convergence, but have found an important consensus which we take very seriously and from which we can derive concrete steps. It is an indispen-

⁹⁴ J. Moltmann, “Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens”, in *ÖR* 26, 1977, 287-296, here 289.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *The Reconciling Power of the Trinity* (see n. 85), 90.

⁹⁷ Cf. G. Larentzakis, “Trinitarisches Kirchenverständnis” (see n. 43).

sable common responsibility which arises here, and there is no alternative. Jesus' charge to us to realise church and Christian unity is binding on us; it also binds us together. It is a gift and a task. It points to the *way* and the *goal*. And this charge also has concrete consequences, both for the kind of realisation of church *koinonia* and for the real lives of the people in our churches, thus even for the life of our society.

So the ecumenical question, that of re-establishing of Christian communion, is an existential question for Christianity. A divided church is not credible either outwardly or inwardly. We lose our credibility, but also the right to demand cooperation and peace from others, from politicians or generals for instance, since we have been for centuries unable to overcome our own difficulties and problems of division. Therefore the urgency of this common ecumenical task remains.

On the way to full communion among the churches

I am convinced that we have a great many consensus papers and convergence statements. They were prepared and edited and adopted at the cost of great effort and expense. What we urgently need is for the reception process to be taken forward, and the gradual, but conscious and concrete putting into practice of agreements in all these areas in which a consensus has already been reached. We should not be waiting for everything else before we begin putting what we have into practice. Above all, those who are often active in ecumenical commissions on behalf of their churches should not be repudiated by their central ecumenical offices. Thus I would like to see, everywhere where we have obtained even partial steps forward, these steps being introduced into the concrete life of our churches and realised there, from inclusion in theological training, in cooperation with our faculties of theology,⁹⁸ to their implementation in the lives of our churches and of Christians.⁹⁹

⁹⁸ Cf. the CEC *Charta Oecumenica*, II, 3.

⁹⁹ Cf. Alexandros Papaderos, "Nicht am Volk und am Leben vorbei. Reflexionen über Rezeption", in *Una Sancta* 38, 1983, 207-208.

Mutual respect among Christians

For we become Christians first of all; and one does not become a Christian in a vacuum, but within a community, that is, within a church. And a constitutive fact of membership in a church is that one becomes a Christian in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit. That is, one becomes a bearer of Christ's name, with all the consequences which that has for a new existence, a new life.

On this point, a publication of my revered dogmatics teacher comes to mind, Chrysostomos Konstantinidis, now Metropolitan of Ephesus, in which he wrote about Christology, the study of Christianity, and unity. Over 40 years ago, in 1962, this far-seeing hierarch of the Ecumenical Patriarchate emphasised that "in ecumenical efforts toward Christian unity, one must keep away from ecclesiological dead-end streets. The thought must be held more consciously that every Christian, before being regarded or judged as a member of this or that church or confession, of which he or she is often a member purely by chance, must be regarded first of all as a Christian. It must be taken into consideration that one joins one's church or confession because one has become a Christian. This means that the personality of every church member is not shaped by the church institution within which he or she lives, but first and foremost by Christ himself."¹⁰⁰ In this sense, says Metropolitan Chrysostomos, the church of Jesus Christ and of Christians is built up. And Christians, the members of the Body of Christ, through their unity, shape and promote the unity of the church.¹⁰¹ The divine and the human encounter one another in the church, of which Christ is the head and the Holy Spirit is the soul.

This means that we must respect and treasure one another as Christians. It does not mean that all problems are solved, but it does represent an important prerequisite for continuing the journey, and for the concrete consequences.

¹⁰⁰ Chrysostomos Konstantinidis, Metropolitan of Myra (now of Ephesus), *Χριστολογία, Χριστιανολογία καί ενότης*, in: *Ὁρθοδοξία* 37, 1962, 364ff, here 365.

¹⁰¹ *Ibid.*, 366.

The issue of ministry

A further point, on which confessional opinions differ and where ecumenical difficulties almost defying solution are reported, is that of *ministry*. Here too I have the impression that the living ecumenical community does not have much influence, for this topic is discussed in the West almost only in terms of scholastic categories. This causes additional difficulties in Protestant-Orthodox relations since, according to situation and need and attitude, either Catholic or Protestant arguments are used, and the classical questions: Is ministry a sacrament, like baptism and the Eucharist? Thus we have here the scholastic starting point with the seven sacraments, which we in the East unfortunately also took over in the same form during the second millennium, with all its consequences for theological disputes and ecumenical problems to this day.

The scholastic method has even entered into the theological dialogue between the Protestant and Russian Orthodox churches, thus outside its place of origin. In the report of the dialogue at Schwanenberg Castle near Kitzingen (Austria), we read: "According to Orthodox teaching, priesthood is a sacrament like baptism, the Eucharist and others. The Lutheran view is that ordination to the ministry of the church has a sacramental character; however, a concept of the sacraments which includes only baptism and the Eucharist is not applicable to ministry."¹⁰²

Is ministry a sacrament, or does it merely have sacramental character? And I ask here: why do both dialogue partners cling to the scholastic way of speaking? In my view it would be very helpful, not only in the Lutheran-Orthodox but also in the Lutheran-Catholic dialogue, if the Lutheran side would spell out its understanding of ministry, and the way in which ministry actually takes shape and is practised. For example, when the Triune God and the Holy Spirit are invoked during ordination, this corresponds to the epiclesis, and the laying on of hands in any case is performed not only by the ordaining bishop or su-

¹⁰² In G. Larentzakis, "Die Früchte des Heiligen Geistes im Leben der Kirche", in *Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes* (Ecumenical Patriarchate-EKD dialogue, Crete 1990), ed. H.-J. Held and K. Schwarz, Hermannsburg 1995, 124 (provisional translation from the German).

perintendent, but also by the presbyters, in a liturgical act within a worship service, in the presence of the congregation which joins in the celebration. In case the person is later installed in another office, a second ordination is not necessary since the first ordination is still valid. And even after ordained persons retire, they are still entitled to preach the Word of God and administer the sacraments, for the rest of their lives.

So what does this concept and practice of ministry mean in the Lutheran Church? What are the chief differences between it and the understanding of ministry in the Roman Catholic and Orthodox Churches? However we choose to formulate it, the important thing is that an agreement on the essentials of content be expressed. The question must, however, be asked as to whether the above characterisation of the Lutheran understanding of ministry would be unanimously agreed by the Protestant community. What is “permanent” in the Protestant church’s understanding of ministry? I know that the expression *character indelebilis* would arouse immediate objections, also from many Orthodox. But we are not just talking about this concept! This should be a topic for our dialogue, so that here too, with an approach that may be new, we can make a livelier start with concrete prospects.

In the area of ministry, of course, we still have a big ecumenical problem which we should not ignore. Pope Paul VI said it in January 1967: “We know very well that the greatest hindrance to ecumenism is the papacy.” Pope John Paul II is also aware of this problem, and wants to deal with it and solve it together with others in ecumenical dialogue. He has repeatedly expressed the wish to have this ecumenical dialogue on this problem. He said it the first time in Rome on 6 December 1987, on the occasion of the visit from Ecumenical Patriarch Dimitrios, and again in Salzburg in the (Protestant) Christ Church, on 26 June 1988 during an ecumenical worship service with representatives from all the Christian churches in Austria and, among other places, in his ecumenical encyclical *Ut Unum Sint* in 1995.

From the Orthodox side,¹⁰³ the Bishop of Rome can be recognised as the first Bishop of Christianity. According to decisions

¹⁰³ Cf. Grigorios Larentzakis, ‘Η Ἐκκλησία Ρώμης καί ὁ Ἐπίσκοπος αὐτῆς. Συμβολή εἰς τήν ἔρευναν τῶν σχέσεων

of the common ecumenical councils of the first millennium, and after the remaining difficulties have been overcome, the Bishop of Rome can be recognised as having the first rank in the church as a whole, without ifs or buts, as pope and patriarch of the Roman Catholic Church, as primate, as *primus inter pares*, with all respect and with many services and obligations accruing to the *First* Bishop of the entire Christian church. This is not just a question of honouring him. As *First* Bishop of Christianity he would have the possibility, following joint agreements and within a synodal structure, to call ecumenical councils and preside over them, to set up coordinating actions and to carry out still other tasks on behalf of Christianity as a whole, in accordance with further agreements made during the common ecumenical dialogue for which the Pope has asked. In my view, such a prospect is possible not only between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, but also between the Roman Catholic Church and the other churches of the East and the West.

I should like to close with the statements and commitments from the *Charta Oecumenica*, which says (I, 1.): “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.

We commit ourselves

– to follow the apostolic exhortation of the Letter to the Ephesians and persevere in seeking a common understanding of Christ’s message of salvation in the Gospel;

⁷ Ανατολής καί Δύσεως βάσει πατερικών πηγών (Ειρηναίος, Βασίλειος, Χρυσόστομος), *Ανάλεκτα Βλατάδων* 45, *Thessaloniki* 1983, 151; idem, “Das Papstamt in orthodoxer Sicht”, in *Papstamt – pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven*, ed. Walter Fleischmann-Bisten, Göttingen 2001, 84-120.

– in the power of the Holy Spirit, to work towards the visible unity of the Church of Jesus Christ in the one faith, expressed in the mutual recognition of baptism and in Eucharistic fellowship, as well as in common witness and service.”

And (II, 6.):

“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.

We commit ourselves

– to continue in conscientious, intensive dialogue at different levels between our churches, and to examine the question of how official church bodies can receive and implement the findings gained in dialogue.”

Die eine Kirche und ihre Einheit –
Bemerkungen zu Grigorios Larentzakis'
gleichnamigem Papier

Christoph Marksches

Vorbemerkung

Ein evangelischer Patristiker freut sich von Herzen, wenn er eine Ausarbeitung über zentrale Fragen der Ekklesiologie und der ökumenischen Zielvision liest, in der die Väter, also die Theologen der christlichen Antike, mit denen er sich tagtäglich beschäftigt, eine so prominente Rolle für die Argumentation spielen. Das könnte zwar auch in evangelischen Texten so sein – man denke nur an die herausgehobene Stellung der altkirchlichen Symbole und von Väterzitaten in einem zentralen Korpus von Bekenntnissen und Katechismen der lutherischen Reformation¹ –, ist aber aus vielerlei hier nicht zu verhandelnden Gründen im theologischen Alltagsgeschäft und in ökumenischen Dialogtexten häufig nicht der Fall². Man könnte sich angesichts dieser Tatsache einmal fragen, ob eine *gemeinsame* Lektüre dieser *gemeinsamen* Tradition nicht an vielen Punkten beide Gesprächspartner voranbringen würde. Besonders aufgefallen ist mir das dort, wo „die Einheit in der Vielfalt“ von Larentzakis als terminologische Vielfalt von Ausdrucksgestalten des einen Glaubens interpretiert und mit zwei Passagen aus dem Kontext eben des trinitätstheologischen Streites begründet

¹ BSLK 21-30 („die drei Haupt-Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi, in den Kirchen einträchtiglich gebraucht); 1101-1135 (*Catalogus Testimoniorum*).

² Vgl. dazu Christoph Marksches, Die altkirchlichen Väter – eine ökumenische Herausforderung?, in: „Zur Zeit oder Unzeit“. Studien zur spätantiken Theologie-, Geistes- und Kulturgeschichte. Hans Georg Thümmel zu Ehren, hg. v. A.M. Ritter, W. Wischmeyer u. W. Kinzig, Texts and Studies in the History of Theology 9, Mandelbachtal/ Cambridge 2004, 307-342.

wird³, den wir in akademischen Zusammenhängen gern als Höhepunkt der Spiegelfechtereier um Begriffe wie *homoousios* oder *homoios* empfinden. Tatsächlich bemühten sich Athanasius und Gregor von Nazianz, nicht eine abstrakte Formel (gar die „kappadozische Trinitätsformel“ der deutschen Dogmengeschichtsforschung⁴) mit aller Kraft durchzusetzen, sondern warben im Interesse des Kompromisses für die Zulassung bestimmter Begrifflichkeiten (nämlich der in Nicaea anathematisierten Rede von drei Hypostasen) – freilich in einer ganz bestimmten Interpretation, wie der *Tomus ad Antiochenos* des Athanasius ganz deutlich macht⁵. Auch Gregor von Nazianz unterschied zwischen dem Buchstaben von Begriffen und dem Sinn theologischer Sachverhalte; erstere müssen variabel gehalten werden, letztere in Übereinstimmung mit dem Alten und Neuen Testament festgehalten werden⁶. Diese im Interesse des Kompromisses seit 362 n.Chr. vertretene Position untersuchte auf der einen Seite sehr präzise Inhalt und Pragmatik bestimmter Begriffe („Wie nun meint ihr das denn? Oder weshalb benutzt ihr diese Ausdrücke überhaupt?“ fragte Athanasius nach Auskunft des *Tomus ad Antiochenos* eine bestimmte Gruppe von Theologen⁷), akzeptierte aber auf der Basis bestimmter Auslegungen auch von der eigenen abweichende und in anderer Bedeutung bereits verurteilte Begrifflichkeit. Diese eindrückliche Kombination von interpretatorischer Sorgfalt wie Großzügigkeit sollte in der Tat auch im ökumenischen Gespräch Vorbild sein. Ein spannender Prüfstein für die evangelische Theologie im Blick auf die Frage, wieweit sie sich diese

³ Larentzakis, *Die eine Kirche*, 61f mit Anm. 92 und 93.

⁴ Vgl. Christoph Marksches, *Gibt es eine einheitliche „kappadozische Trinitätstheologie“? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen neunizänischer Theologie*, in: ders., *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, 196-237.

⁵ Athanasius, *tom. ad Antioch.* 5,4 (Ath. Werke Bd.2, 345,5-14 Brennecke/ Heil/ Stockhausen). – Zur Interpretation des *Tomus* vgl. Christoph Marksches, „... *et tamen non tres Dii, sed unus Deus* ...“. Zum Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie, in: ders., *Alta Trinità Beata*, (286-309) 304-307.

⁶ Greg. Naz., or. 42 (PG 36, 477 A).

⁷ Athanasius, *tom. ad Antioch.* 5,4 (345, 5-14 Brennecke/ Heil/ Stockhausen).

Haltung zu eigen machen kann, ist sicher die Frage nach dem für orthodoxe Ekklesiologie so zentralen Begriff „Mysterium“. Kann er, wird er so erläutert, wie dies bei Larentzakis (mit Chrysostomus⁸) geschieht (nämlich als Hinweis auf die in metaphorischer Rede nicht unverhüllt zugängliche *ousia* eines Begriffes), unbefangener verwendet werden, als dies in der evangelischen Tradition gewöhnlich üblich ist?

Der naheliegenden Versuchung für den Patristiker, sich bei seinen Bemerkungen zum Papier von Grigorios Larentzakis schlicht aus Gründen der elementaren Freude über die Fülle patristischer Belege auf eben diese Punkte der Argumentation zu konzentrieren, ist im folgenden nur soweit nachgegeben, wie es (hoffentlich) der ökumenischen Verständigung dient. Das Hauptaugenmerk liegt vielmehr auf Fragen zu Passagen, die Gegenstände behandeln, die in der einen oder anderen Hinsicht noch der Klärung bedürfen. Dieser Zugang impliziert, dass die emphatische Zustimmung, die zu vielen Passagen ebenso möglich wie notwendig ist, knapp gehalten ist. Ich gliedere meine Ausführungen in zwei Punkte sehr unterschiedlichen Umfangs und behandle zunächst Wesen, Kennzeichen und Grenzen der Kirche und sodann die ökumenische Zielvision.

1. Wesen, Kennzeichen und Grenzen der Kirche

Jede halbwegs exakte Bestimmung von Rändern setzt eine Auffassung über das Zentrum voraus und impliziert eine Verhältnisbestimmung zur begrifflichen wie realen Umgebung. Insofern führt die Frage nach den Grenzen der Kirche sehr schnell auf die vorgängige Frage nach dem Wesen der Kirche und nach dem Verhältnis einer Kirche zu den anderen Kirchen. Wir sind gewohnt, je nach Temperament ängstlich, ärgerlich oder trotzig auf die Tatsache zu reagieren, dass das Kirchesein der evangelischen Kirchen – um vom Kirchesein einzelner gliedkirchlicher Zusammenschlüsse im Bereich der deutschen Kirchen einmal nicht zu reden – von einzelnen römisch-katholischen und orthodoxen Theologen bestritten wird. Da ist es zunächst einmal ganz hilfreich, sich klarzumachen, dass solche Positionen auch zum Grundbestand reformatorischer Ekklesiologie zählen konnten. Die strukturelle Konzentration der Kenn-

⁸ Chrysostomus, in Ps. 44,10 (PG 55, 199).

zeichen wahrer Kirche auf das (gepredigte mündliche) Wort (des Evangeliums) implizierte beispielsweise bei Luther, dass der Reformator Kirchen, in denen er eben dieses Wort verdunkelt oder gar ungepredigt sah, ihren Status als Kirche absprechen konnte. Schon lange vor den 1537 abgefassten „Schmalkaldischen Artikeln“, mit denen der alternde Luther eine Aufweichung seiner Position in den Verhandlungen um ein politisches Bündnis evangelischer Stände und in möglichen konziliaren Verhandlungen mit den Altgläubigen verhindern wollte⁹, finden sich bei ihm schroffe Äußerungen über das Kirche-Sein der römisch-katholischen Kirche. Im Verhältnis zur Kirche des Glaubens ist für Luther auch diese Kirche nicht *die* Kirche. In dieser Linie liegt auch, was er 1537 formuliert: „Wir gestehen ihn nicht, daß sie die Kirche seien, und sind’s auch nicht, und wollen [sie]’s auch nicht horen, was sie unter dem Namen der Kirchen gebieten oder verbieten“¹⁰. Im lateinischen Text klingt es ohne den bestimmten Artikel noch schärfer. *Nequaquam largitur ipsis, quod sint ecclesia, quia revera non sunt ecclesia*¹¹. Auch wenn seine grundlegende Unterscheidung (nicht: Trennung) einer sichtbaren von einer verborgenen (nicht einfach: unsichtbaren) Kirche¹² Luther davor bewahrt, die real existierenden Kirchentümer der evangelischen Kirche beispielsweise in Kursachsen unmittelbar mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu identifizieren, findet sich auch bei

⁹ Vgl. das umsichtige Referat über die Diskussion zu den Entstehungsbedingungen des Textes bei J. Bauer, Die Schmalkaldischen Artikel – Theologische Brisanz und politische Integration, in: Der Schmalkaldische Bund und die Stadt Schmalkalden. Seminar am 13./14. Oktober 1995 in Schmalkalden, hg. v. Verein für Schmalkaldische Geschichte und Landeskunde e.V., Wechmar 1996, 65-88.

¹⁰ BSLK 459,18-20.

¹¹ BSLK 459,36.

¹² Die, wie ich gezeigt zu haben meine, schon in den *Resolutiones* zur Leipziger Disputation von 1519 viel deutlicher von Augustinus geprägt ist, als wir gewöhnlich meinen: Ch. Marksches, Die Reformation – ihr Verständnis von Kirche einst und heute unter ökumenischen Aspekten, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 50, 2005, 575-589. Das Dokument „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“ der Leuenberger Kirchengemeinschaft (Leuenberger Texte 1, Frankfurt a.M. ³2001, 25) spricht von „gegläubter Kirche“ und „sichtbarer Wirklichkeit der Kirchen“.

ihm die von Larentzakis erwähnte „faktische Anerkennung“ der anderen Kirche¹³: Luther hat nie bestritten, dass Taufe, Abendmahl und Absolution auch in der altgläubigen Kirche gültig gespendet werden¹⁴. Dass dies vor allem im Blick auf die Taufe längst nicht allen orthodoxen Theologen und Hierarchen möglich ist, ist wohl einer der schwersten Probleme im Verhältnis beider Kirchen; umso wichtiger sind Erklärungen von orthodoxer Seite, die die Anerkennung der in der evangelischen Kirche gespendeten Taufe eindeutig festhalten.

Im Unterschied zur orthodoxen Theologie, deren offene Gesprächslage Larentzakis sehr sensibel nachzeichnet, differenziert die evangelische Theologie in aller Regel im Blick auf ihre ökumenischen Gesprächspartner nicht zwischen einer *faktischen* Anerkennung des Kirchenstatus der entsprechenden Kirchen und seiner expliziten Bejahung im Rahmen theologischer Theorie. Das liegt natürlich daran, dass sich in den Kirchen der Reformation spätestens seit den grundlegenden Klärungen der Leuenberger Konkordie, im Kern aber schon in einzelnen Strömungen barocker Theologie eine andere Akzentuierung bei der Rezeption des reformatorischen Erbes vollzogen hat: Wenn keinem Menschen von außen her anzusehen ist, ob das (gepredigte mündliche) Wort (des Evangeliums) in ihm Glauben geweckt hat, dann kann auch schlecht von einer grundsätzlichen Verdunkelung eben dieses Wortes in ganzen Kirchentümern ausgegangen werden. Wie in der orthodoxen Theologie ist auf dem Wege hin zu dieser Umakzentuierung ein Zurücktreten der Beschreibung der Lehre anderer Kirchen in den klassischen häresiologischen Termini festzustellen, ja überhaupt ein Zurücktreten der klassischen Häresiologie in der evangelischen Theologie seit dem neunzehnten Jahrhundert (von der Epoche der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Nationalsozialismus einmal abgesehen). So beschwerlich es im ökumenischen Dialog bleibt, dass Partner des Dialoges einander den vollen Kirchenstatus noch nicht explizit zugestehen können oder wollen, so sehr kann der Hinweis auf die einschlägigen Diskurse des sechzehnten Jahrhunderts die evangelische Seite zur Geduld und zur freundlichen Annahme von

¹³ Larentzakis, *Die eine Kirche*, 34.

¹⁴ Vgl. Bernhard Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981, 187 = WA 39/II, 167,8-168,1.

Schritten auf dem Wege zu einer vollständigeren Anerkennung ermutigen.

Wie stark solche Überlegungen zur theologischen Beschreibung des Verhältnisses von Kirchen mit der Frage nach dem *Wesen* von Kirche zusammenhängen, wird für einen evangelischen Theologen immer an der Frage nach ihren Grenzen deutlich: „Wer gehört also tatsächlich der wahren Kirche an ...?“¹⁵. Auch wenn kein Zweifel daran besteht, dass man die reformatorische Unterscheidung einer geglaubten Kirche und der sichtbaren Wirklichkeit von Kirchen bis in die Grotteske hinein missverstehen kann (übrigens auch und gerade in Literatur evangelischer Provenienz)¹⁶, wird eine evangelische Ekklesiologie doch immer empfehlen, eben diese Unterscheidung zur Grundlage aller Antwortversuche auf die nämliche Frage zu machen. Die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Kirche bezieht sich – wie die Leuenberger Kirchenstudie festhält (I 2.4, S. 28) – stets auf die *sichtbare* Kirche, nicht auf die geglaubte (die Luther auch geistliche bzw. innere Christenheit nennen kann¹⁷). Wenn klar ist, dass im Rahmen dieser Unterscheidung von sichtbarer und geglaubter Kirche keine Trennung intendiert wird, ja im Gegenteil die Tatsache einer leibhaften Gestalt und sichtbaren Wirklichkeit, „also das Faktum einer äußeren Struktur zum Wesen der Kirche als ‚Gemein-

¹⁵ Larentzakis, *Die eine Kirche*, 39.

¹⁶ Auch sehr feinsinnige Interpretationen können hier u.U. die Akzente falsch setzen, vgl. beispielsweise Johannes Heckel, „Die zwei Kirchen“. Eine juristische Betrachtung über Luthers Schrift „Vom Papsttum zu Rom“, in: ders., *Das blinde, undeutliche Wort „Kirche“*. Gesammelte Aufsätze, hg. v. S. Grundmann, Köln/Graz 1964, 111-131.

¹⁷ Luther, *Vom Papsttum*, WA 6, 297,1-9: „ist, wollen wir heysen ein geystliche, ynnerliche Christenheit, die andere, die gemacht und eusserlich ist, wollen wir heysen ein leypliche, euszerlich Christenheit, nit das wir sie vonn einander scheydenn wollen, sondern zu gleich als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geistlichen, nach dem leyp ein leyplichen menschen nenne, oder wie der Apostel pflegt ynnerlichen und euszerlichen menschen zunennen, also auch die Christlich vorsamlung, nach der seelen ein gemeyne in einem glauben eintrechtig, wie wol nach dem leyb sie nit mag an einem ort vorsamlet werdenn, doch ein iglicher hauff an seinem ort vorsamlet wirt“.

schaft der Glaubenden' dazugehört"¹⁸, dann wird diese spezifische Sprachgestalt augustinisch-lutherischer Tradition (die sich mutatis mutandis auch in der reformierten Tradition findet) vielleicht auch für andere Kirchen akzeptabel und könnte dabei helfen, über den Status einer rein faktischen Anerkennung des Kirche-Seins evangelischer Kirchen deutlich hinauszukommen. Wie verhält sich etwa die bei Larentzakis referierte „Spannung des ‚schon‘ und ‚noch nicht‘“¹⁹, von Gabe und Aufgabe²⁰ im Blick auf die klassischen vier *notae* zu der hier besprochenen evangelischen Unterscheidung von „zwei Kirchen“? Ist sie mit ihr identisch? Oder gilt sie nur im Bereich der sichtbaren Wirklichkeit der Kirchen? Und eine weitere Frage: Kann, da die Christuskonformität der Christen theologisch vor ihrer Existenz in einer konkreten Kirche steht, wie Larentzakis mit Bezug auf Chrysostomos Konstantinidis formuliert²¹, in dieser auf den Apostel Paulus zurückgehenden Figur eine Strukturparallele zu der evangelischen Differenzierung von geglaubter Kirche und sichtbaren Kirchen in der orthodoxen Theologie identifiziert werden?

Mit dem Hinweis auf die klassischen vier *notae* ist ein weiteres zentrales Thema angesprochen, das unmittelbar in ein Gespräch über Wesen und Grenzen der Kirche hineingehört: Denn für alle umfassenden Akte der Anerkennung ist – wie beispielsweise auch der Dialog evangelischer und anglikanischer Kirchen zeigt – schlechterdings entscheidend die Zahl und Art der *notae ecclesiae*, deren Vorhandensein jeweils für unabdingbar für das Kirche-Sein von Kirche gehalten wird. Hier besteht – auch und gerade nach den ausführlichen Passagen zu diesem Thema bei Grigorios Larentzakis – noch Klärungsbedarf über die Lehrbildungen der jeweiligen Kirchen und Theologien. Insofern ist die folgende Aufstellung durchaus vorläufig.

¹⁸ Gudrun Neebe, *Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae*, Berlin/New York 1997, passim; die Formulierungen aus einem Lehrbuch des Doktorvaters: Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York ²2000, 573. Härle erwähnt die Position Neebes (aaO. 126), ohne sich für sie zu entscheiden.

¹⁹ Larentzakis, *Die eine Kirche*, 51 mit Verweis auf D. Staniloae in Anm. 75.

²⁰ Ebd. 51f.

²¹ Larentzakis, *Die eine Kirche*, 65 mit Anm. 100f.

Die Leuenberger Kirchenstudie weist zunächst die klassischen Eigenschaften der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der geglaubten Kirche zu²², nennt als die klassischen Kennzeichen, die es erlauben, konkrete Kirchentümer „als Glied der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche anzuerkennen“ (S. 28) die reine Predigt des Evangeliums und die einsetzungsgemäße Verwaltung (S. 28: „Feier“) der Sakramente²³ und führt dann die terminologisch variable und in der Zahl nicht kanonisierte Reihe von *notae* auf, die in der lutherischen wie reformierten Tradition für die sichtbare Kirche aufgeführt werden (I 2.4.1 und 2.4.2, S. 28f.). Dies ist ein umfangreiches Ensemble von *notae*, deren Funktion sorgfältig unterschieden werden muss. Dass insbesondere die bunte Reihe von *notae*, die das *pure docetur et recte administrantur* konkretisieren, in der lutherischen Tradition ein systematisches Problem darstellt (nämlich das der konsensuellen Hierarchisierung innerhalb der Reihe)²⁴, ist offenkundig; dass die reformierte Integration der Kirchenzucht in die *notae* erhebliche Probleme machen kann, ist jüngst noch einmal indirekt an der Debatte über den Rheinischen Synodalbeschluss zur Kirchenzucht beim Abendmahl (von 2004) deutlich geworden.

Es wäre nun durchaus spannend, die bei Larentzakis genannten *notae* mit diesen lutherischen wie reformierten Reihen in Beziehung zu setzen. Dazu muss man zunächst die bei Larentzakis ausführlich besprochenen Kennzeichen knapp zusammenstellen und in Gruppen ordnen. Es sind dies, wenn ich recht sehe: *erstens* der unverkürzte Glaube an die Trinität, an die vollkommene Menschheit und Gottheit des einen Jesus Christus und an die Wirkung des Heiligen Geistes in der Predigt und den Sakramenten der Kirche, *zweitens* die noch weit über diesen in Konstantinopel 381 (und auf der Nachsynode 382²⁵)

²² S. Anm. 12, 26f (Ziffer I.2.3).

²³ CA VII (BSLK 61,4-7); zur Interpretation Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch Bd. II*, Berlin/New York 1998, 315.

²⁴ Eine über die Aufzählung in der Kirchenstudie hinausführende Zusammenstellung findet sich z.B. bei Lohse, *Luther* (s. Anm. 14), 186 (mit Belegen).

²⁵ Nachweise und Interpretationen bei Marksches, „kappadozische Trinitätstheologie“ (s. Anm. 4), 226-228.

sowie in Chalzedon 451 normierten Kernbestand von trinitätstheologischer und christologischer Lehrbildung hinausgehenden Kontinuitäten kirchlicher Tradition, insbesondere die Normativität der altkirchlichen Konzilien²⁶, *drittens* die klassischen *notae* der Einigkeit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Dabei beeindruckt, wie stark diese *notae* auf allen Ebenen kirchlicher Institutionalität zur Geltung gebracht werden, beispielsweise wenn die Ordnung innertrinitarischer Gemeinschaft in der Perichorese zugleich das Prinzip des Verhältnisses von Ortskirchen zur Universalkirche ist²⁷. Ein anderer Punkt ist die (aus der griechischen Trinitätstheologie auch in die lateinische hinübergewanderte) Vorstellung vom *vinculum trinitatis*, das zugleich als Modell von kirchlicher Einheit in Vielfalt dienen kann²⁸. Dass evangelische Ekklesiologie in solchen Grundarchitekturen stärker von der Trinitätstheologie geprägt sein könnte, als sie es – beispielsweise in der Leuenberger Kirchenstudie faktisch ist –, sollte man nicht bestreiten.

Solche Defizite in der Umsetzung der trinitätstheologischen Programmatik neuerer evangelischer Dogmatiken sind freilich kein wirklicher Stolperstein im ökumenischen Dialog zwischen evangelischen und orthodoxen Kirchen. Wir fragen daher zum Schluss dieses Abschnittes: Wo liegen im Blick auf diese von Larentzakis benannten *notae* große Probleme für das ökumenische Gespräch zwischen evangelischen und orthodoxen Kirchen? Ich nenne drei:

(1) Wenn wir von alltagspraktischen Fragen absehen, bleibt weiterhin im Blick auf die erste Gruppe von *notae* das leidige Problem des *filioque* zu nennen, leidig, weil der Kirchenhistoriker immer wieder feststellen muss, wie wenig grundlegende Aufarbeitungen des historischen Befundes zur Kenntnis genommen werden²⁹: Wenn deutlicher wahrgenommen werden

²⁶ Larentzakis, *Die eine Kirche*, 42, 50f.

²⁷ Larentzakis, *Die eine Kirche*, 56f.

²⁸ Larentzakis, *Die eine Kirche*, 59f. – Zur Traditionsgeschichte des Motivs, das vermutlich auf Eusebius von Caesarea zurückgeht, vgl. einen entsprechenden Exkurs bei Luise Abramowski, *Zur Trinitätslehre des Thomas von Aquin*, in: *ZThK* 92, 1995, (466-480) 468-471.

²⁹ Jüngst sehr gründlich: Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin/New York 2002 (eine knappe Zusammenfassung mit Hinweisen auf weitere

würde, dass sowohl die Reformulierung kappadozischer Trinitätstheologie bei Photius wie die Aneignung augustinischer Trinitätstheologie bei Anselm verkürzend und im Interesse eines bereits bestehenden Konfliktes auch zuspitzend erfolgte, dann könnte vermutlich auch leichter eingestanden werden, dass durchaus auch im Bereich griechischer Theologie des vierten und fünften Jahrhunderts ein *filioque* gelehrt und im Bereich westlicher Theologie dezidiert abgelehnt wurde – und diese dogmenhistorische Frage noch einmal davon zu trennen ist, ob es sinnvoll ist, im Konsens von Ost- und Westkirche beschlossene Bekenntnistexte einseitig zu erweitern³⁰. Ich frage also nur: Besteht hier wirklich Diskussions- oder eher nur Rezeptionsbedarf?

(2) Es hängt vermutlich mit der lebenswürdigen Sensibilität und Umsicht des Papiers von Grigorios Larentzakis zusammen, dass die gewichtigen Probleme im Blick auf die zweite *nota* nicht einmal angedeutet sind. Wieweit reicht denn eigentlich der Kernbestand von Kontinuitäten kirchlicher Tradition, die über die trinitätstheologische und christologische Lehrbildung hinausgehen? Wir nehmen in der westlichen Tradition kaum wahr, dass die meisten altkirchlichen Konzilien neben ihren Lehrtomoi ja auch (Disziplinar-)Kanones erlassen haben. Welcher Grad von Verbindlichkeit kommt solchen Texten zu? Um nur ein notorisches Problem zu nennen, das mit exakt dieser Frage zu tun hat: Hat die Kirche Vollmacht, Frauen zum geist-

Literatur: ders., Die Filioque-Kontroverse. Historische Spurensuche und ökumenische Perspektiven, in: MdKI 54, 2003, 43-49).

³⁰ Freilich macht die Marburger Dissertation von Gemeinhardt deutlich, wie flüchtig der Text des Nicaeno-Constantinopolitanums bis zum Ausbruch der schroffen Auseinandersetzung war. Und von diesen Debatten um den Bekenntnistext ist dann noch einmal der gegenwärtige Versuch westlicher systematischer Theologen zu unterscheiden, die lateinische Tradition vor dem Hintergrund orthodoxer Einwände kritisch zu befragen. Eine interessante Diskussion zu diesem Thema findet sich im „Marburger Jahrbuch Theologie XII, 2000: Ökumene“: Bernd Oberdorfer, Filioque. Werbeschrift für ein Problem, 117-138; Elisabeth Gräß-Schmidt, Werbeschrift für das Filioque. Anfragen an den Aufsatz von Bernd Oberdorfer: Filioque. Werbeschrift für ein Problem, 139-152; B. Oberdorfer, Ist das Filioque-Problem ein gordischer Knoten? Antwort an Elisabeth Gräß-Schmidt, 153-166; E. Gräß-Schmidt, „Das Mißverstehen ergibt sich von selbst“. Reformulierungsversuch als Alternative zur Polemik. Eine Replik auf Bernd Oberdorfers Antwort, 167-186.

lichen Amt zu ordinieren? Hier besteht großer Gesprächsbedarf, auch wenn auf schnelle Einigung sicher nicht zu hoffen ist. Der von Larentzakis markierte Weg, zunächst einmal nicht die traditionellen – wie er sagt „scholastischen“³¹ – Distinktionen der Amtstheologien zu traktieren, sondern beispielsweise auf die in den Ordinationsliturgien ausgedrückte Pragmatik und ihre impliziten theologischen Leitannahmen zu achten, scheint auch mir interessant, wenn nicht verheißungsvoll.

(3) Im Blick auf die dritte Gruppe der klassischen vier *notae* wäre zu klären – und wird gegenwärtig ja in verschiedensten ökumenischen Gesprächsgängen zu klären versucht –, was genau „apostolische Nachfolge“ (*successio apostolica*) als ein Kernelement der Apostolizität von Kirche bedeuten soll. Wohl sind sich nahezu alle am Gespräch Beteiligten einig, dass eine „Pipeline-Vorstellung“ von apostolischer Sukzession im Sinne einer ununterbrochenen und *ex opere operato* Apostolizität verbürgenden Kette von Handauflegungen nicht gemeint sein kann³², wenn nach institutionellen wie theologischen Konkretisierungen von Apostolizität im Leben von Kirchen gesucht wird. Was umgekehrt positiv und gemeinsam unter „apostolischer Sukzession“ verstanden werden kann, ist dagegen noch sehr umstritten. Nach meiner Ansicht verfügen wir gegenwärtig noch nicht über eine präzise Klärung des (schon in der Tradition) höchst äquivok verwendeten Begriffes und auch noch nicht über genügend historische Informationen³³. Außerdem lässt der Gang der Gespräche zwischen der anglikanischen und der römisch-katholischen Kirche befürchten, dass wir die theologische Leistungskraft dieses Begriffes für die Ökumene ebenso überschätzen wie seine faktische Bedeutung in der Be-

³¹ Larentzakis, Die eine Kirche, 66.

³² Schon aus historischen Gründen nicht: Es gibt aufgrund der Kontinuitätsbrüche zwischen Antike und Mittelalter, aber auch aufgrund der mittelalterlichen Praxis, nichtordinierte Adlige in Bischofsämter einzusetzen, jedenfalls in Mitteleuropa keine einzige ununterbrochene Handauflegungskette.

³³ Ansätze zur Behebung dieser Defizite finden sich in vielen Titeln der umfangreichen Literatur zum Thema, z.B. auch einem jüngst publizierten Sammelband: Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. I Grundlagen und Grundfragen, für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hg. v. Th. Schneider u. G. Wenz, Dialog der Kirchen 12, Freiburg i. B./ Göttingen 2004.

gründung des Amtes in der Theologie der christlichen Antike³⁴. Immerhin gibt es in der gegenwärtig unklaren Situation eine einfache Testfrage, die viele Unklarheiten beseitigt: Sind die Dialogpartner der Auffassung, dass dem evangelischen Amt (und damit der evangelischen Kirche) etwas im Blick auf die apostolische Sukzession fehlt? Und wenn ja: Wie wäre dieser *defectus* zu beheben?

2. Die ökumenische Zielvision

Ein zweiter großer Abschnitt des Papiers von Grigorios Larentzakis beschäftigt sich mit der ökumenischen Zielvision. Unsere Bemerkungen dazu können schon deswegen knapper ausfallen, weil diese Passagen des Textes auch viele Beobachtungen zu den Motiven der am ökumenischen Dialog beteiligten Personen und zum gegenwärtigen Stand des Gespräches enthalten, denen schlechterdings niemand widersprechen kann, der die Zeitläufte einigermaßen aufmerksam verfolgt. In Langeweile abkippende Selbstverständlichkeit einerseits und ignorante Rekonfessionalisierung andererseits sind freilich ganz normale Begleitumstände jeder Bewegung, die – das ist ohne jede kritische Note gesagt – in die Jahre gekommen ist und mit Generationsumbrüchen zu kämpfen hat. Eine nachwachsende Generation muss sich ihre Position zum ökumenischen Dialog und seinen bisherigen Ergebnissen erst erarbeiten; darin liegt m.E. die Chance der gegenwärtigen Entwicklung³⁵. Auch ich denke, dass sowohl Methoden wie Zielvisionen des bisherigen ökumenischen Gesprächs im Rahmen dieser Positionsbestimmungen noch einmal überprüft werden müssen, und seien es so selbstverständliche Methoden wie die des „differenzierten Konsenses“ oder das „Modell der *versöhnten Verschiedenheit*“³⁶.

Sowohl die Leuenberger Kirchengemeinschaft wie die Evangelische Kirche in Deutschland haben in unterschiedlichen Zu-

³⁴ Dies habe ich ausführlicher zu zeigen versucht in: Ch. Marksches, Apostolizität und andere Amtsbegründungen in der Antike, in: Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. I, 296-334.

³⁵ Eine etwas ausführlichere Situationsanalyse findet sich in: Ch. Marksches, Krise der Ökumene? – Chance der Ökumene!, in: Sich regen bringt Segen. Evangelische und katholische Christen auf dem Weg, hg. v. N. Sommer, Berlin 2003, 35-39.

³⁶ Vgl. Larentzakis, Die eine Kirche, 59.

sammenhängen die Leuenberger Konkordie als ökumenisches Einheitsmodell propagiert und damit jedenfalls eine Minimalversion von ökumenischer Zielvision formuliert. In der Leuenberger Kirchenstudie „Die Kirche Jesu Christi“ geschieht das unmittelbar am Schluss des Dokumentes (III 4, S. 62f.); in der Studie „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“, die der Rat der EKD 2001 vorgelegt hat³⁷, steht das Leuenberger Modell ebenfalls im Zentrum der Argumentation. Diese letztgenannte Studie enthält aber insofern eine hochinteressante Anregung über diese Position hinaus, als sie dazu anregt, darüber nachzudenken, ob nicht das orthodoxe Modell autokephaler Kirchen für das ökumenische Gespräch fruchtbar gemacht werden kann³⁸. Solche Anregungen werden sich vermutlich angesichts der kaum zu leugnenden Tatsache, dass weder die römisch-katholische noch die orthodoxe Kirche die Leuenberger Konkordie für ein vollkommen überzeugendes Modell von Kirchengemeinschaft halten, vermutlich als hilfreich für eine gemeinsame Fortentwicklung des Leuenberger Modells erweisen. Beiträge zur Frage, wie dies geschehen kann, wird man – um am Schluss auf den Anfang zurückzukommen – wohl *auch* vom Patristiker erwarten dürfen, aber natürlich nicht ausschließlich von ihm. Insofern beendet er hier seine Ausführungen und reicht den Stab an andere Disziplinen aus beiden theologischen Traditionen weiter.

³⁷ Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen (EKD-Texte 69), Hannover 2001.

³⁸ Ebd., 14.

The One Church and Its Unity

Commentary on Grigorios Larentzakis' Paper of the Same Title

Christoph Markschies

Preliminary remarks

A Protestant patristic theologian takes great delight in reading a paper on the key questions of ecclesiology and on the ecumenical final vision in which the Church Fathers, also theologians of early Christianity, with which he busies himself every day, play so prominent a role for the argumentation. This may certainly apply to Protestant texts, too – one just has to think of the eminent position of the symbols of the Early Church and quotations of the Church Fathers in the main body of confessional statements and catechisms of the Lutheran Reformation¹–, but for various reasons which do not need mentioning here, this is often not the case in everyday theological business and texts of ecumenical dialogue². With this fact in mind, one might be led to wonder whether a common reading of this common tradition would not help both dialogue partners to advance in many issues. This seems to me especially true of the passages in which “the unity in diversity” is interpreted by Larentzakis as terminological diversity of way of expressing

¹ BSLK [Confessions of faith of the Lutheran Churches] 21-30 (“die drei Haupt-Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi, in den Kirchen einträglich gebraucht” [“The three main symbols or the creed of Christ, used in the churches uniformly”]); 1101–1135 (*Catalogus Testimoniorum*).

² Cf. Ch. Markschies, *Die altkirchlichen Väter – eine ökumenische Herausforderung?* [The Fathers of the Early Church – an ecumenical challenge?], in: “*Zur Zeit oder Unzeit*“. *Studien zur spätantiken theologie-, Geistes- und Kulturgeschichte. Hans Georg Thümmel zu Ehren*, ed. A.M. Ritter, W. Wischmeyer and W. Kinzig, *Texts and Studies in the History of Theology* 9, Mandelbachtal/Cambridge 2004, 307-342.

the one faith, backed up by two passages from the context of the debate over trinitarian theology³ which we perceive in academic contexts as the height of futile combat over the terms such as *homoousios* or *homoios*. Indeed, Athanasius and Gregory of Nazianz did not try to force through with might and main an abstract formula (even the “Cappadocian trinitarian formula” of German research into the history of dogma⁴), but pleaded for the inclusion of certain terms for the sake of compromise (viz. the language of three hypostases anathematised in Nicea) – admittedly in one particular interpretation as evidenced by the *Tomus ad Antiochenos* of Athanasius⁵. Even Gregory of Nazianz made a distinction between the letters of terms and the significance of theological issues; the former must be held out in a variable manner, the latter in a specified manner in keeping with the Old and New Testaments⁶. This position, represented for the sake of compromise since 362 A.D., examined meticulously the content and pragmatic of particular terms (“Now, what do you mean by that?” Or “Why do you use these expressions at all?”), Athanasius asked a certain group of theologians, according to the *Tomus ad Antiochenos*⁷), accepted nevertheless, on the basis of specific interpretations, even those terms which deviated from their own and had already been condemned in other meanings. This impressive combination of interpretative accuracy and tolerance should indeed serve as a model for ecumenical dialogue. An exciting touchstone for Protestant theology in view of the question to what extent it can adopt this attitude, is surely the question about “myste-

³ Larentzakis, *The One Church*, 98 with notes 92 and 93.

⁴ Cf. Ch. Marksches, Gibt es eine einheitliche „kappadozische Trinitätstheologie“?. Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen neunizänischer Theologie, in: idem, *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, 196-237.

⁵ Athan., tom. ad Antioch. 5,4 (*Ath. Werke Bd. 2*, 345,5-14 Brennecke/ Heil/ Stockhausen). – For the interpretation of Tomus see Ch. Marksches, „... et tamen non tres Dii, sed unus Deus ...“. Zum Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie, in: *Alta Trinità Beata*, (286-309) 304-307.

⁶ Greg. Naz., or. 42 (*PG 36*, 477 A).

⁷ Athan., tom. ad Antioch. 5,4 (*Ath. Werke Bd. 2*, 345,5-14 Brennecke/ Heil/ Stockhausen).

tion”, so central a concept for Orthodox ecclesiology. Can it be used in a more unbiased way than is usually the case in the Protestant tradition, say, in the sense as explained by Larentzakis (with Chrysostomus⁸), viz. as a pointer to the *ousia* of a concept not unshrouded in metaphoric language?

The understandable temptation for the patristic theologian to focus on these points of argumentation out of elementary delight at the abundance of patristic references, has been yielded to only to the extent that it serves, I hope, the purpose of ecumenical understanding. The main focus of attention is the questions regarding the passages dealing with the objects still requiring clarification from one perspective or another. This approach implies that the emphatic agreement, which is possible and necessary in reference to many passages, is treated succinctly. My remarks are divided into two points of widely varying scopes and deal first with the nature, marks and boundaries of the church and then the ecumenical final vision.

1. Nature, Marks and Boundaries of the Church

Any halfway accurate setting of margins presupposes a conception of the centre and should be set in relation to both conceptual and real surroundings. The question about the boundaries of the church in particular leads very quickly to the preceding question about the nature of the church and the relationship of a church to other churches. We are accustomed to reacting, depending on our temperaments, scrupulously, angrily or defiantly to the fact that the status of being a church of Protestant churches – not to mention here being a church of individual alliances of member churches in the German church landscape – is denied by particular Roman Catholic and Orthodox theologians. In dealing with this, it is very useful to make it clear in the first place that such positions also belonged to the basic repertoire of Reformation ecclesiology. The structural concentration of the marks of the true church on the (preached, verbal) work (of the gospel) implied in case of Luther for example that the Reformer could deprive the churches in which he saw the word clouded or even unpreached of their status as church. Long before the “Schmalkald Articles” written in 1537, with

⁸ Chrys., in Ps. 44:10 (*PG* 55, 199).

which the aging Luther tried to prevent the softening of his position in the negotiations for a political alliance of Protestant classes and in the possible conciliar negotiations with the curia⁹, he made curt remarks on the status as a church of the Roman Catholic Church. It is along these lines that he formulated in 1537, “We do not concede to the Papists that they are the church, for they are not. Nor shall we pay any attention to what they command and forbid in the name of the church”¹⁰. In Latin it sounds even harsher without the definite articles: *Nequaquam largitur ipsis, quod sint ecclesia, quia revera non sunt ecclesia*¹¹. Even if his basic differentiation (not separation) of visible and concealed (not simply: invisible) church¹² keeps Luther from identifying the actually existing clerical institutions of Protestant church in Electoral Saxony for example directly with the one, holy, catholic and apostolic church, he also grants “*de facto* recognition” to other churches mentioned by Larentzakis¹³. Luther never denied that baptism, Lord’s Supper, and absolution were also rightly administered in the church of Old Believers¹⁴. It is one of the most difficult problems in the relationship between the two churches that this

⁹ Cf. the cautious paper on the discussion about the conditions of the birth of the text by J. Bauer, Die Schmalkaldischen Artikel – Theologische Brisanz und politische Integration [The Schmalkald Articles – Theological Brisance and Political Integration], in: *Der Schmalkaldische Bund und die Stadt Schmalkalden. Seminar on 13/14 October 1995 in Schmalkalden*, ed. Association for Schmalkaldic History and Regional Studies, Wechmar 1996, 65-88.

¹⁰ Smalcald Articles 3.12 (*Creeds II*, 146).

¹¹ BSLK 459, 36.

¹² Which, as I believe to have shown, carries a lot clearer marks of Augustinus than usually assumed in the *resolutiones* on the Leipzig Disputation of 1519: Ch. Marksches, Die Reformation – ihr Verständnis von Kirche einst und heute unter ökumenischen Aspekten, *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 50, 2005, 575-589. The document *The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity* (ed. W. Hüffmeier, Leuenberg Documents 1, Frankfurt/Main ³2001, 90) speaks of “the church of faith” and “the visible reality of the churches”.

¹³ Larentzakis, *The One Church*, 74.

¹⁴ Bernhard Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk* [An Introduction into His Life and Work], Munich 1981 = *WA 39/II*, 167,8-168,1.

is not possible, in view of baptism, for all Orthodox theologians and hierarchs; this makes the declarations of the Orthodox side all the more important that point up unequivocally the recognition of the baptism administered in the Protestant Church.

As against the Orthodox theology, whose open position of dialogue is sensitively sketched by Larentzakis, the Protestant theology does not usually differentiate, vis-à-vis its ecumenical dialogue partners, between a *de facto* recognition of the church status of the churches concerned and its explicit affirmation supported by theological theory. It is of course due to the fact that in the Reformation churches a different emphasis was given when receiving the Reformation heritage, at latest since the basic clarifications of the Leuenberg Agreement, in the core already in particular lines of Baroque theology: If it is difficult to judge only by appearance if a person is awakened by the (preached verbal) word (of the gospel), it is likewise difficult to assume any fundamental obfuscation of this word in whole clerical institutions. It is the question of how to identify, in the Orthodox theology on its way towards this shift of emphasis, a withdrawal of the description of the teachings of other churches in the classical heresiological terminology, a withdrawal of the classical heresiology in the Protestant theology since the 19th century (apart from the era of the church struggle against the national socialism). Arduous as it remains in ecumenical dialogue that the dialogue partners cannot or will not explicitly grant each other a full status as a church, the reference to the pertinent discussions of the 16th century can encourage the Protestant side to an endurance and friendly acceptance of the steps towards the road leading to a full recognition.

Just how much such considerations of the theological description of the churches' relationships are connected with the question of the *nature* of church is made clear to a Protestant theologian when questioning its boundaries: "Who actually belongs to the true church ...?"¹⁵ Even where there is no doubt that the distinction made by the Reformation churches between the church of faith and the visible reality of churches can be misunderstood to the point of absurdity (sometimes even, indeed

¹⁵ Larentzakis, *The One Church*, 78.

particularly, in literature of Protestant origins)¹⁶, a Protestant ecclesiology will still always recommend making precisely this distinction the basis of all attempts to answer this question. The distinction between true and false churches always refers to the *visible* church — as set out by the Leuenberg paper on ecclesiology (I 2.4, p 93) — not the church of faith (which Luther can also refer to as spiritual or inner Christianity¹⁷). When it is clear that in the framework of this distinction between the visible church and the church of faith no separation is intended but rather the fact of a living form and a visible reality, that is that the fact of an outer structure is part of the existence of the Church as a community of believers¹⁸, then this turn of phrase from the Augustinian-Lutheran tradition (which is also found *mutatis mutandis* in the Reformation tradition) may become acceptable to other churches and may help to move far beyond the status of a purely factual recognition that Protestant churches also count as churches. How does the “tension between ‘already’ and ‘not yet’”¹⁹ referred to by Larentzakīs, of

¹⁶ Even very subtle interpretations might put a false emphasis here, cf. for instance Johannes Heckel, “Die zwo Kirchen”. Eine juristische Betrachtung über Luthers Schrift “Vom Papsttum zu Rom“, in: idem, *Das blinde, undeutliche Wort „Kirche“*. *Gesammelte Aufsätze*, ed. S. Grundmann, Cologne/Graz 1964, 111-131.

¹⁷ Luther, Vom Papsttum, *WA 6*, 297,1-9: „ist, wollen wir heysen ein geystliche, ynnerliche Christenheit, die andere, die gemacht und euszerlich ist, wollen wir heysen ein leypliche, euszerlich Christenheit, nit das wir sie vonn einander scheidenn wollen, sondern zu gleich als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geistlichen, nach dem leyp ein leyplichen menschen nenne, oder wie der Apostel pflegt ynnerlichen und euszerlichen menschen zunennen, also auch die Christlich vorsamlung, nach der seelen ein gemeyne in einem glauben eintrechtig, wie wol nach dem leyb sie nit mag an einem ort vorsamlet werdenn, doch ein iglicher hauff an seinem ort vorsamlet wirt“.

¹⁸ Gudrun Neebe, *Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae*, Berlin/New York 1997, passim; formulations from a study book of her advisor: Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 2000, 573. Härle mentions Neebe’s position (op. cit. 126), without agreeing with it.

¹⁹ Larentzakīs, *The One Church*, 89 referring to D. Staniloae in note 75.

the gift and the task²⁰ with reference to the classic four *notae* relate to the Protestant differentiation of the “two churches”? Is it the same thing? Or is it only valid in the visible reality of the churches? Another question: since Christians’ conformity to Christ theologically stands before its existence as a tangible Church, as Larentzakis, quoting Chrysostomos Konstantinidis²¹, says, can a structural parallel to the Protestant differentiation of visible and invisible church be identified in Orthodox theology in this image, which goes back to the Apostle Paul?

In mentioning the four classic *notae*, a further central theme is broached, which is very relevant to a discussion on the shape and boundaries of the Church: for all comprehensive acts of recognition it is absolutely – as for example the dialogue between the Anglican and Protestant Churches shows – the number and type of *notae ecclesiae* which are decisive and whose existence is seen as necessary for the status of the church as a church. Even – indeed, especially – following Grigorios Larentzakis’ detailed passages on this subject, clarification regarding the teachings of the different churches and theologies is still needed. The following exposition, then, is not the final say.

The Leuenberg paper on ecclesiology first attributes the classic properties of unity, holiness, catholicity and apostolicity to the church of faith²², lists the pure preaching of the Gospel and the orderly administration of the sacraments²³ as the classic characteristics which allow actual churches to be recognised as members of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church (pp. 92) and then sets out a list of *notae*, variable in terminology and number, which are set out in both the Lutheran and Reformed traditions for the visible Church (I 2.4.1 and 2.4.2, pp. 93f). This is a comprehensive ensemble of *notae*, whose functions must be carefully differentiated. That particularly those *notae* which concretise the *pure docetur et recte administrantur* represent a systematic problem in the Lutheran Church

²⁰ Ibid. 89, 100.

²¹ Larentzakis, *The One Church*, 101 with notes 100-101.

²² See n. 12, 92-93 (No. I.2.3).

²³ CA VII (*Creeds II*, 62); cf. Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch* Vol. II, Berlin/New York 1998, 315.

(namely, the consensual hierarchy within the list)²⁴ is obvious; that the Reformation church's integration of church discipline in the *notae* can cause problems has recently become indirectly clear once again in the debate over the Rhine Synod's resolution on church discipline at Communion (2004).

It would certainly be interesting to link the *notae* noted by Larentzakis with both the Lutheran and Reformed series. It is first necessary to briefly summarise the points discussed in great detail by Larentzakis and group them together. My understanding is that the groups are these: *first* the unabridged belief in the Trinity, the complete humanity and divinity of Jesus Christ and the work of the Holy Spirit in the ministry of the Word and sacraments of the Church; *second* the continuities of Church traditions which go far beyond this main repertoire of trinitarian and christological teachings as defined in Constantinople in 381 (and the following Synod in 382²⁵) and Chalcedon in 451, especially the standards of the Councils of the Early Church²⁶; *third* the classic *notae* of unity, holiness, catholicity and apostolicity. It is notable just how strongly these *notae* come to light on all levels of the institutionalised church, such as when the ordering of the persons within the Trinity in the perichoresis is governed by the same principle as that which governs the relationship of the local church to the universal Church²⁷. Another point is the concept of *vinculum trinitatis* (which migrated from the Greek to the Latin theology of the Trinity), which can also serve as a model of the unity of the Church in diversity²⁸. It cannot be denied that Protestant ecclesiology is, in its basic architecture, even more strongly influenced by this theology, as evident in, for example, the Leuenberg church studies.

²⁴ A compilation going beyond the enumeration of the Leuenberg paper on ecclesiology can be found for instance in Lohse, *Luther* (see n. 14), 186 (with evidences).

²⁵ Proofs and interpretations in Marksches, *Gibt es eine einheitliche „kappadozische Trinitätstheologie“?* (see n. 4), 226-228.

²⁶ Larentzakis, *The One Church*, 81, 89.

²⁷ Larentzakis, *The One Church*, 93-94.

²⁸ Larentzakis, *The One Church*, 96. For the traditional history of motive which may be attributed to Eusebius of Caesarea, cf. a pertinent excursion in L. Abramowski, *Zur Trinitätslehre des Thomas von Aquin*, in: *ZThK* 92, 1995, (466-480) 468-471.

Such deficits in the realisation of the theology of the Trinity in recent Protestant dogmatics are, to be sure, no real stumbling blocks in the ecumenical dialogue between Protestant and Orthodox Churches. So at the end of this section, we ask: What in the light of these *notae* mentioned by Larentzakis are the major problems for ecumenical dialogue between Protestant and Orthodox Churches? I shall list three:

(1) If we exclude everyday practical questions, there remains in connection with the first group of *notae* the tiresome problem of the *filioque*. It is tiresome because church historians are constantly confronted with how little notice is taken of the fundamental work done on historical data²⁹: if it were more clearly perceived that both the reformulation of the Cappadocian trinitarian theology by Photius and Anselm's appropriation of Augustinian trinitarian theology had a curtailing and, in the interests of a conflict which was already current, worsening effect, then it would perhaps be easier to admit that the *filioque* was taught as part of Greek theology in the fourth and fifth centuries and was emphatically rejected by Western theology; and also to separate these questions of historical dogma from the discussion about whether it is advisable to onesidedly extend the texts of the confessions agreed upon by consensus of the Eastern and Western Churches³⁰. My only question, then, is: Is there really a need for discussion, or just for acceptance?

(2) It is probably due to the admirable sensitivity and circumspection of Grigorios Larentzakis' paper that it does even hint at the problems in connection with the second *nota*. Just how far does the main repertoire of the continuities of church traditions, which goes beyond the teachings of trinitarian theology and christology, reach? In the Western tradition we barely take notice of the fact that, as well as their teachings, most Councils also issued canons (including disciplinary canons). How binding are such texts? To name just one notorious problem in

²⁹ Recent thorough research: P. Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin/New York 2002 (a brief summary with references to further readings: idem, *Die Filioque-Kontroverse. Historische Spurensuche und ökumenische Perspektiven*, *MdKI* 53, 2003, 43-49).

³⁰ The dissertation of Gemeinhardt, Marburg, shows clearly how unsteady the text of Niceno-Constantinopolitanum was, up to outbreak of the bluff dispute.

connection with this very question: is the Church authorised to ordain women into the ministry? This badly needs to be discussed, although we cannot hope for swift agreement. The path suggested by Larentzakis – initially not even to touch on the traditional (“scholastic”, as he puts it)³¹ distinctions of clerics, but for example to look at the pragmatics expressed in the liturgy of ordination and its main implicit theological assumptions – seems to me to be interesting, if not promising.

(3) In connection with the third group of the four classic *notae* we need to decide – and attempts are being made in various ecumenical discussions – what exactly the “apostolic succession” (*successio apostolica*) as a basic element of the Church’s apostolicity is supposed to mean. Almost all those taking part in discussions are probably agreed that the “pipeline image” of apostolic succession in the sense of an uninterrupted chain of laying on of hands which guarantees an *ex opere operato* apostolicity is not meant here³². In my view we currently do not have a precise explanation of this concept which is (and has traditionally been) used ambivalently; we also do not have enough historical information³³. In addition, the course of debate between the Anglican and Roman Catholic Churches gives rise to the fear that we overestimate the theological impact of this concept for the oikumene as much as we do the actual meaning in the creation of the office in the theology of early Christianity³⁴. All the same, in this uncertain situation there is a simple test question which removes much uncer-

³¹ Larentzakis, *The One Church*, 102.

³² Not so, alone for historical reasons: On account of the interruptions of continuity between the ancient times and the Middle Ages, and due to the medieval custom of appointing non-ordained noblemen to bishops, at least in Central Europe there is no single unbroken chain of laying of hands.

³³ Attempts at lifting these deficiencies are found in many titles of comprehensive works on the subject, e.g. an anthology of the „Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“: *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. I: Grundlagen und Grundfragen*, ed. Th. Schneider/ G. Wenz, *Dialog der Kirchen* 12, Freiburg im Breisgau/Göttingen 2004.

³⁴ I have tried to show this in detail in: Ch. Marksches, *Apostolizität und andere Amtsbegründungen in der Antike* [Apostolicity and Other Foundations of Ministry], in: *ibid.*, 296-334.

tainty: are the participants in the dialogue of the opinion that the Protestant ministry (and hence the Protestant Church) is missing something in view of the apostolic succession? If so, how can this defect be remedied?

2. *The ecumenical vision*

A second, larger section of Grigorios Larentzakis' paper is concerned with the ecumenical vision. There is little to comment on here because these passages contain many observations about the motives of the participants of the ecumenical dialogue which absolutely nobody who has paid any attention to the proceedings can contradict. Self-evidence tending towards boredom on the one hand, ignorant reconessionalising on the other: these are probably perfectly normal by-products of any movement which – and this is not intended as a criticism – has grown old and has to deal with generational conflicts. The following generation has to work out its stance towards the ecumenical dialogue and its results so far; in my opinion, this is where the chance for current development lies³⁵. I agree that methodology as well as the visions of ecumenical talks hitherto must be re-evaluated in this framework, even if it is with such obvious methods as “differentiated consensus” or the “model of *reconciled diversity*”³⁶.

Both the Leuenberger Church Fellowship and the Evangelical Church in Germany (EKD) have propagated the Leuenberg Agreement in different contexts as a model of ecumenical unity and thus formulated at least a minimal version of the ecumenical vision. In the Leuenberg study, “The Church of Jesus Christ”, this is done right at the end of the document (III 4, pp. 62f): in the study “*Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*”, which the EKD Council presented in 2001³⁷, the

³⁵ A somewhat more detailed analysis of the situation can be read in: Ch. Marksches, *Krise der Ökumene? – Chance der Ökumene!*, in: *Sich regen bringt Segen. Evangelische und katholische Christen auf dem Weg*, ed. N. Sommer, Berlin 2003, 35-39.

³⁶ Larentzakis, *The One Church*, 96.

³⁷ English version: *A Protestant Understanding of Ecclesial Communion. A statement on the ordered relations between churches of different confessions* from the Council of the Evangelical Church in Germany, in: <http://www.ekd.de/english/45383.html>.

Leuenberg model is also central to the argument. The latter study, though, includes a highly interesting suggestion beyond this position in suggesting that we should think about whether the Orthodox model of autocephal churches might provide a basis for fruitful ecumenical discussions³⁸. Such suggestions are likely to prove helpful for a common development of the Leuenberg model in the face of the undeniable fact that neither the Roman Catholic nor the Orthodox Church view the Leuenberg Agreement as a completely convincing model for church fellowship. Contributions to the question of how this can be achieved can probably — to come back to the beginning — be expected from the patristic theologian, but naturally not exclusively from him. And so he ends his exposition here and passes the baton on to other disciplines of both theological traditions.

³⁸ Ibid., No. III.2.4.

2. Phanar (Istanbul) 2006

Konferenz Europäischer Kirchen Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa - Leuenberger Kirchengemeinschaft -

3. Konsultation über die Frage der Ekklesiologie

K O M M U N I Q U É

Vom 27. bis 30. April 2006 fand im Phanar/Istanbul, dem Sitz des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, die dritte Konsultation zur Frage der Ekklesiologie statt, die gemeinsam von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – früher Leuenberger Kirchengemeinschaft – organisiert wurde. Mit diesem Treffen wurde eine Reihe von Gesprächen fortgesetzt, die mit Konsultationen im November 2002 in der Orthodoxen Akademie von Kreta/Griechenland und im Juni 2004 in Lutherstadt Wittenberg/Deutschland begonnen worden war. Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen kamen aus orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen sowie aus den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen der GEKE. Alle diese Kirchen sind Mitgliedskirchen der KEK. Beobachter von Seiten der Porvoo-Gemeinschaft und der KEK-Kommission „Kirchen im Dialog“ waren auch anwesend.

Ko-Vorsitzende der Tagung waren Metropolit Prof. Dr. Gennadios von Sassima (für KEK) und Prof. Dr. Michael Beintker (für GEKE).

Nach der Diskussion des Studiendokumentes „Die Kirche Jesu Christi“ (Leuenberger Texte 1, Frankfurt/M. 1995) in Kreta,

das von der 4. Vollversammlung der GEKE 1994 verabschiedet wurde, diente die zweite Konsultation in Wittenberg dazu, die orthodoxe Ekklesiologie darzustellen und zu diskutieren. Die Sitzung in Istanbul befasste sich mit zwei Themen, nämlich „Katholizität und Einheit der Kirche“ und „Taufe“.

Zuerst legte Prof. Risto Saarinen einen Beitrag zu „Einheit und Katholizität der Kirche“ aus protestantischer Sicht vor, dem ein Referat „Identität als Gemeinschaft – Bausteine orthodoxer Ekklesiologie“ von Prof. Konstantinos Delikostantis folgte. Ausgehend von einer Analyse des Wortes „katholisch“ in ökumenischen Dokumenten hob Saarinen hervor, dass die Kirchen nicht mehr in konfessionell homogenen Territorien leben, aber dass das Konzept des „Ortes“ noch immer wichtig ist für die Katholizität der Kirche. Katholizität ist gegeben in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort Gottes. Diese lehrmäßigen Auffassungen umreißen den Raum für die Kirche, die auf verschiedenen Identitätsebenen aufgebaut ist. Delikostantis betonte, dass die Eucharistie die wesentliche Grundlage der orthodoxen Ekklesiologie ist. Auf dieser Grundlage wird das Verständnis der Beziehung zwischen der lokalen und der universalen Kirche entwickelt. Außerdem wies er darauf hin, dass dieses Konzept der Katholizität keinerlei ethnozentrische Begrenzungen der Kirche zulässt.

In einer intensiven Diskussion beider Referate wurde geklärt, dass „Katholizität“ nicht getrennt werden kann von der „Einheit, Apostolizität und Heiligkeit“ der Kirche. Es zeigte sich als gemeinsame Überzeugung, dass das Verhältnis zwischen Einheit und Katholizität in der Ortskirche gefunden werden muss. Jede Ortskirche ist „katholisch“, wobei der Terminus „katholisch“ eine Dimension zum Ausdruck bringt, die über das lokal sichtbare Leben der Gemeinschaft hinausgeht. Katholizität manifestiert sich voll durch die Gemeinschaft in der Eucharistie mit anderen Ortskirchen. „Katholisch“ bedeutet nicht nur „universal“, sondern schließt eine qualitative Dimension ein, die die christliche Identität bezeichnet. Außerdem bestand Übereinstimmung darin, dass die Verbindung unter den Ortskirchen mittels synodaler Strukturen garantiert wird. In beiden Traditionen wird die Katholizität unter anderem im liturgischen Leben erfahren, das in Kontinuität mit der frühen Kirche gestaltet wird. Man war sich einig, dass Katholizität und Nationalismus einander ausschließen, während die Vielfalt in Kultur, Sprache und Nation, in denen dersel-

be Glaube zum Ausdruck kommt, der Katholizität der Kirche nicht widerspricht.

Während der zweiten Hälfte der Sitzung hörten die Teilnehmer und Teilnehmerinnen ein Referat von Dr. Hans-Peter Grosshans zu „Die Taufe – ein sakramentales Band kirchlicher Einheit“ aus protestantischer Sicht und von Prof. Grigorios Larentzakis zu „Die Taufe und die Einheit der Kirchen – Orthodoxe Aspekte“. Nachdem er die Einsetzung der Taufe von der Basis der biblischen Theologie her erläutert hatte, entwickelte Grosshans das protestantische Verständnis der Sakramente und der Taufe als Sakrament. Weiterhin erläuterte er die Beziehung von Taufe und Glauben und unterstrich diese Sicht, indem er auf die konstitutiven Elemente einer Taufliturgie in einer protestantischen Kirche hinwies. Das Sakrament der Taufe ist nur dann voll verstanden, wenn anerkannt wird, dass es auf die Einheit des Volkes Gottes hinzielt. Larentzakis betonte die Einheit aller Sakramente, besonders der Taufe, Salbung und Eucharistie in der orthodoxen Theologie. Die Fülle des sakramentalen Lebens führt zur Einheit der Kirche, die das erste Ziel der ökumenischen Bewegung bleiben muss. Orthodoxie fordert die Wiederherstellung der Einheit in den wesentlichen Elementen des christlichen Glaubens, so wie er von allen Christen und Kirchen in der Vielfalt der verschiedenen Dimensionen, die die wesentlichen Elemente nicht berühren, gemeinsam anerkannt und bekannt werden muss.

In der Diskussion ergaben sich wichtige Punkte der Konvergenz und offene Fragen wurden weiter diskutiert. Beide Seiten sind sich über die Tatsache einig, dass die Taufe mit Wasser im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes nicht wiederholt werden kann. Sie setzt den wahren Glauben der Kirche sowie des einzelnen Täuflings voraus. Außerdem findet die Taufe in einer bestimmten Ortskirche statt, erschließt aber auch die katholische Dimension. In beiden Traditionen scheint der Begriff *mysterion* angemessen zu sein, um die Realität der Taufe zu beschreiben, die durch den Heiligen Geist die Reinigung von Sünde, Wiedergeburt, Eingliederung in den Leib Christi und Annahme als Kind Gottes bewirkt. Ebenso gewinnen die seelsorgerlichen Herausforderungen bei der Taufe von Kindern aus interkonfessionellen Ehen sowie im Blick auf die konfessionelle Identität von Taufpaten ein deutliches Gewicht. Ein Konsens über die wesentlichen Elemente der Tauffeier zeich-

nete sich ab. Dieser Punkt erfordert noch weitere Arbeit. In beiden Traditionen wird die Taufe in der Regel von ordinierten Personen durchgeführt. All diese Fragen erfordern weiteres Studium hinsichtlich einer möglichen gegenseitigen Anerkennung der Taufe.

Gemeinsame Wortgottesdienste und Gebete waren ein wichtiger Teil der Konsultation, die in einer sehr konstruktiven, aufgeschlossenen und gastfreundlichen Atmosphäre statt. Am 28. April nahmen die Teilnehmer und Teilnehmerinnen an der Göttlichen Liturgie im Baloukli-Kloster anlässlich des Festes der Lebensspendenden Quelle „Mutter Gottes“ teil. Am Nachmittag wurde die Gruppe von Seiner Allheiligkeit dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. empfangen, der die Bedeutung des ökumenischen Dialoges und der theologischen Begegnungen trotz noch bestehender Hindernisse unterstrich. Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen empfehlen der KEK und GEKE die Fortführung dieses Konsultationsprozesses. Denn die christlichen Kirchen in Europa brauchen ein gemeinsames Nachdenken über zentrale theologische Themen.

Im Ökumenischen Patriarchat/Phanar, 30. April 2006

Teilnehmerliste

KEK-Delegation: Metropolit Prof. Dr. Gennadios von Sassima (Ökumenisches Patriarchat; Istanbul), Prof. Dr. Konstantinos Delikostantis (Ökumenisches Patriarchat; Athen); P. Irinej Dobrijevic (Orthodoxe Kirche von Serbien, Belgrad); P. Dr. Sergej Hovorun (Russisch-Orthodoxe Kirche, Moskau); Bischof Dr. Vasilios Karayiannis (Kirche von Zypern); Prof. Dr. Dimitra Koukoura (Ökumenisches Patriarchat; Thessaloniki); Prof. Dr. Grigorios Larentzakis (Ökumenisches Patriarchat; Graz); Lektor Dr. Nicolae Moşoiu (Orthodoxe Kirche von Rumänien); Dr. Niki Papageorgiou (Ökumenisches Patriarchat; Thessaloniki); Bischof Dr. Yeznik Petrossian (Armenisch-Apostolische Kirche, Etchmiadzin); Erzpriester Veikko Purmonen (Orthodoxe Kirche von Finnland); Archimandrit Athenagoras Ziliaskopoulos (Ökumenisches Patriarchat; Frankfurt/Main).

GEKE-Delegation: Prof. Dr. Michael Beintker (EKD, Münster), OKR Dr. Michael Bünker (Evang. Kirche A.B. in Österreich, Wien), PD Dr. Hans-Peter Grosshans (Tübingen), Oberkirchen-

rätin Dr. Dagmar Heller (EKD, Hannover), OKR Dr. Christoph Jahnel (VELKD, Hannover), Bischof Dr. h.c. Rolf Koppe (EKD, Hannover), Rev. Dr. Peter McEnhill (Kirche von Schottland), Erzbischof Dr. Edmund Ratz (ELKRAS, St. Petersburg), Prof. Dr. Risto Saarinen (Evang.-Lutherische Kirche von Finnland, Helsinki), Prof. Dr. Martin Wallraff (Ev.-Lutherische Kirche in Italien, Basel), Ratspräsident Pfr. Thomas Wipf (Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Bern).

Beobachter: Prof. Dr. Friederike Nüssel (KEK-Kommission „Kirchen im Dialog“; Münster), Pfr. Dr. Matti Repo (Porvoo-Kirchengemeinschaft, Helsinki)

Stab:

GEKE: KR Dr. Christine-Ruth Müller, OKR Udo Hahn (Presse Sprecher)

KEK: P. Prof. Dr. Viorel Ionita (Studiensekretär)

Dolmetscherinnen: Frau Donata Coleman, Frau Renate Sbeggen

**Conference of European Churches
Community of Protestant Churches in Europe
– Leuenberg Church Fellowship –**

Third Consultation about the question of Ecclesiology

C O M M U N I Q U E

From 27 to 30 April 2006 the third consultation on the question of ecclesiology, jointly organised by the Conference of European Churches (CEC) and the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) – formerly Leuenberg Church Fellowship - took place at Phanar/Istanbul, the See of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. With this meeting a series of conversations was continued which had begun in November 2002 in the Orthodox Academy in Crete and in June 2004 in Lutherstadt Wittenberg/Germany. The participants came from Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, as well as the Lutheran, Reformed and United Churches of the CPCE. All these Churches are CEC members. Observers from the Porvoo Communion and the Commission “Churches in dialogue” of CEC were also present.

The meeting was co-chaired by Metropolitan Prof. Dr. Genadios of Sassima (for CEC) and Prof. Dr. Michael Beintker (for CPCE).

After the discussion in Crete of the study “The Church of Jesus Christ” (Leuenberg Documents 1, Frankfurt/Main 1995), which was adopted in 1994 at the fourth general assembly of the CPCE, the purpose of the second consultation in Wittenberg was to describe and discuss Orthodox ecclesiology. The meeting in Istanbul looked at two topics, namely “catholicity and unity of the church” as well as “baptism”.

First, Prof. Risto Saarinen gave a paper on “Unity and Catholicity of the Church” from a Protestant point of view, followed by a presentation on “Identity as Communion – Building blocks of

Orthodox Ecclesiology” by Prof. Konstantinos Delikostantis. Starting from an analysis of the usage of the word “catholic” in ecumenical documents, Saarinen pointed out, that the churches are no longer living in confessionally homogeneous territories, but that the concept of “place” is still important for the catholicity of the church. Catholicity is given in Jesus Christ, the incarnate Word of God. These doctrinal points give the space for the church, which is constituted in different levels of identity. Delikostantis emphasised that the eucharist is the essential basis of the orthodox ecclesiology. On this basis the understanding of the relationship between the local and the universal church is developed. Furthermore he pointed out that this concept of catholicity does not allow for any ethnocentric limitations of the church.

In an intense discussion of both papers it was clarified that “catholicity” cannot be separated from “oneness, apostolicity and holiness” of the church. It turned out as common conviction that the relationship between unity and catholicity has to be found in the local church. Each local church is “catholic”, whereby the term “catholic” expresses a dimension that goes beyond the locally visible life of the community. Catholicity is fully manifested through communion in the eucharist with other local churches. “Catholic” does not just mean “universal”, but implies a qualitative dimension, which defines Christian identity. There was also agreement that the connection between the local churches is guaranteed by means of synodality. In both traditions catholicity is among other things experienced in the liturgical life, which is celebrated in continuity with the early church. There was agreement that catholicity and nationalism exclude each other while the diversity in culture, language and nation, in which the same faith is being expressed, is not contradictory to the catholicity of the church.

During the second part of the meeting the participants listened to a paper by Dr. Hans-Peter Grosshans on “Baptism – A Sacramental Bond of Church Unity” from the Protestant side and Prof. Grigorios Larentzakis on “Baptism and the Unity of the Churches. Orthodox Aspects.” After clarifying the institution of baptism from the basis of biblical theology, Grosshans developed the protestant understanding of sacraments and baptism as sacrament. Furthermore, he explained the relationship between baptism and faith and undergirded this view by point-

ing out the constitutive elements of a baptismal liturgy in a protestant church. The sacrament of baptism is only fully understood when it is recognised that it implies the bringing about the unity of the people of God. Larentzakis underlined the unity of all sacraments and especially of baptism, chrismation and eucharist in the orthodox theology. The fullness of the sacramental life leads to the unity of the church, which must remain the main goal of the ecumenical movement. Orthodoxy calls for the restoration of unity in the essentials of the Christian faith, as it must be recognised and confessed by all Christians and all churches together, in the diversity of the different dimensions, which do not touch on the essentials.

In the discussion important points of convergence as well as open questions were further addressed. Both sides agree on the fact that baptism with water in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit cannot be repeated. It presupposes true faith of the church as well as of the individual candidate. Furthermore, baptism takes place in a particular local church, but it also brings about a catholic dimension. In both traditions the term “mysterion” seems appropriate to describe the reality of baptism, which effects – through the Holy Spirit – cleansing from sin, rebirth, incorporation into the body of Christ and adoption as a child of God. Likewise the pastoral challenges in relation to the baptism of children from interconfessional marriages as well as the confessional identity of godparents, have increasing weight. There was a consensus with regard to essential elements of the celebration of baptism. This point requires further study. In both traditions the baptism is ordinarily administered by an ordained person. All these issues require further study in the perspective of a possible mutual recognition of baptism.

Common services of the Word and prayers were an important part of the consultation, which took place in a very constructive and hospitable atmosphere. On 28th of April the participants attended the Divine Liturgy in Valoukli Monastery for the feast of the Life-giving source Mother of God. In the afternoon the group was received by His All-Holiness the Ecumenical Patriarch Bartholomew I, who underlined the importance of ecumenical dialogue and theological encounters despite existing obstacles. The participants recommend to CEC and CPCE that this consultation process continue, because it was felt that Chris-

tian churches in Europe are in need of common reflection on central theological topics.

Ecumenical Patriarchate/ Phanar, 30 April 2006.

List of participants

CEC Delegation: Metropolitan Prof. Gennadios of Sassima (Ecumenical Patriarchate), Prof. Konstantinos Delikostantis (Ecumenical Patriarchate, Athens), Fr. Irinej Dobrijevic (Serbian Orthodox Church), Rev Dr. Sergej Hovorun (Russian Orthodox Church, Moscow), Bishop Dr. Vasilios Karayiannis (Church of Cyprus), Prof. Dimitra Koukoura (Ecumenical Patriarchate, Thessaloniki), Prof. Grigorios Larentzakis (Ecumenical Patriarchate, Graz), (Ecumenical Patriarchate, Istanbul), Lecturer Dr. Nicolae Moşoiu (Romanian Orthodox Church), Dr. Niki Papageorgiou (Ecumenical Patriarchate, Thessaloniki), Bishop Dr. Yeznik Petrossian (Armenian Apostolic Church, Etchmiadzin), Archpriest Veikko Purmonen (Finnish Orthodox Church), V. Revd. Archimandrite Athenagoras Ziliaskopoulos (Ecumenical Patriarchate, Frankfurt/M)

CPCE Delegation: Prof. Michael Beintker (EKD, Münster/Germany), Oberkirchenrat Dr. Michael Bünker (Ev. Church of the A.C. in Austria, Wien), Lecturer Dr. Hans-Peter Grosshans (Tübingen), Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller (EKD, Hannover), Oberkirchenrat Dr. Christoph Jahnel (VELKD, Hannover), Bishop Dr. h.c. Rolf Koppe (EKD, Hannover), Rev. Dr. Peter McEnhill (Church of Scotland), Archbishop Dr. Edmund Ratz (ELKRAS, St. Petersburg), Prof. Risto Saarinen (Ev.-Luth. Church of Finland, Helsinki), Prof. Martin Wallraff (Ev.-Luth. Church in Italy, Basel), Ratspräsident Rev. Thomas Wipf (Federation of Swiss Protestant Churches, Bern)

Observers: Prof. Friederike Nüssel (CEC, Commission on Churches in Dialogue; Münster/Germany), Rev. Dr. Matti Repo (Porvoo Communion, Helsinki)

Staff:

CEC: Revd Prof. Dr. Viorel Ionita. (Study Secretary)

CPCE: KR Dr. Christine-Ruth Müller, Oberkirchenrat Udo Hahn (Press Officer)

Interpreters: Mrs Renate Sbeghen, Mrs Donata Coleman

The Leuenberg Agreement: An Orthodox Approach

Metropolitan Gennadios of Sassima

In our times, in the ecumenical movement, there are various agreements in which different Church traditions reached a considerable level of agreement on various matters without being united. This ecumenical ecclesial closeness is mainly happening with the Churches of the Reformation, or the Protestant tradition. But what is behind all those ecclesial agreements and not merely unity in sharing Eucharistic communion? Why do the Churches of Reformation need this kind of agreements rather than being united? It is a “mystery” which is primarily, but not only, related to historical factors. An agreement does not lead to a full unity, but rather to being churches together in a diverse way. This diverse way enables each church to keep, at the same time, its integrity, wisdom and historical identity while continuing to exist within its ecclesial tradition.

The eventful history of Lutheran and Reformed relations seemed about to reach a happy conclusion in the early 19th century, when King Frederick William of Prussia issued a manifesto on the anniversary of the Reformation in 1817, calling on the Protestant communities to unite. Relations between Lutherans and Reformed have gone through many phases over the centuries. In fact, the two traditions never actually separated from one another; it would be true to say that, despite all the efforts, they never really came together. The Reformation movement had different centers from the beginning, and hopes that they might join to form one movement were quickly dashed¹. The eventful history of Lutheran and Reformed rela-

¹ The Marburg colloquy in 1529 led to the conclusion that the two approaches could not easily be brought under one roof. “You have a different mind!” Luther is reported to have told Bucer. Efforts for unity continued over the decades and the centuries, however, occasionally producing promising results, only to be thwarted again by disappointing setbacks. The untiring mediation of Martin Bucer, for example, or Calvin’s attempts to find agreement in the understanding

tions seemed about to reach a happy conclusion in the early 19th century, when King Frederick William of Prussia issued a manifesto on the anniversary of the Reformation in 1817, calling on the Protestant communities to unite.

The call was not only greeted with enthusiasm but widely followed. Unions took place. But at the same time they were accompanied in many places by a hardening of attitudes and the reaffirmation of confessional positions. The arguments over the common worship book for the united churches added fuel to the fire – and the confessional traditions survived. Indeed they were consolidated with the formation of world associations, first the Reformed (1875) and later the Lutheran (1947). Different as they were in conception, they nevertheless constituted international institutions which, amongst other things, officialized the respective confessional identities.

Lukas Vischer, a predominant Reformed theologian raises the question: “Did the vote at Leuenberg mean that, after 480 years, the decisive step had at last been taken?”² The mood at the time was skeptical. But, looking back over the past 30 years, it is fair to say that the agreement has stood the first test. While it has not brought about any spectacular changes in relations between the two traditions, the fellowship between the participating churches has clearly been steadily deepened. The Lutheran, Reformed and United churches in Europe *have* drawn closer together, and the Agreement has also had affirmations in other continents. While no one can say that the traditions may not drift apart again, the last 30 years nonetheless represent something like the beginnings of a common tradition.

Regarding this historic occasion of Leuenberg, the Agreement does not open up new ways of thinking and deciding in view of other ongoing bilateral and multilateral theological conversations. The question is how this agreement will be implemented

of the Lord’s Supper, was unable to prevent the two traditions from gradually drifting into mutually exclusive confessions. Calvin’s later years were overshadowed by an acrimonious dispute with Joachim Westphal (1510-1574), a Lutheran theologian who saw Calvin’s teaching as a further deviation from biblical truth.

² Cf. Lukas Vischer, *Rowing in One Boat*, John Knox Series no.11, Geneva 1999, 9-23.

in the theological discussions and how ways and means will be discovered of arriving at a better understanding of the existing differences and persisting obstacles toward the search for unity. The way is not easy, because it seems that the agreed document refers only to the historical and theological backgrounds between the various partners of the Reformation tradition, and very little to the other churches which are also engaged in theological dialogues and conversations.

Historical events and hostilities, marking the separation between the various Protestant Churches in the past, do not explicitly refer to the differences existing with the other churches with whom they are in dialogue. Here there is a dilemma which still appears to be far from being resolved. Secondly, how will it be possible for this agreement to be received, or at least, how to be recognized also by the other churches? For the Orthodox, it will be quite difficult to relate this Agreement to the ongoing theological conversations having taken place for so many years with the Lutherans and Reformed in particular. Does the same phenomenon refer also to other ongoing bilateral dialogues?

In a joint contribution of Heinrich Fries and Karl Rahner on “models” of an ecclesiastical union, emphasis is laid on “reconciled diversity.”³ For all churches and confessional denominations, the “fundamental truths of Christianity,” as expressed in the Holy Scripture, in the Apostolic Tradition of the Faith, and in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381) are obligatory, without denying the sacramental reality. It is stated there that the “unity of faith” between the churches is necessary for church communion. Beyond these “fundamental truths,” no dogma of an individual church is to be made obligatory for the other churches, and no church is allowed to reject outright the authoritative teaching of the other churches. Thus, the diversity of teaching will remain, while at the same time being neutralized, insofar as universal epistemological reasons prevent us from judging the other churches. Communion between doctrinally, liturgically, and structurally independent churches is guaranteed institutionally by the sacramental and ecclesial reality. This is also a matter of a more profound discussion between the two churches.

³ Heinrich Fries and Karl Rahner, *The Unity of the Churches: An Actual Possibility*. Philadelphia 1985, 2.

The debate about models of union really took place within the institutional framework of the ecumenical movement, that is, in the context of ecumenical conferences, interchurch dialogues and negotiations, ecumenical commissions and consultations. Nevertheless, at certain times it prompted further theological discussion, which cannot be sketched here.

Specific “models of union“ were not at the center of the Leuenberg Agreement. Above all, the central issue was to overcome the “bad past” and to clarify the misunderstandings as a problem of unity and diversity. To be sure, it was no longer a question of merely “understanding” ecclesiastical unity, but its concrete realization. The efforts were primarily characterized by establishing real “credibility” between the two partners, if this were possible, because of the broken confidence and trust. How can unity be realized and lived out in the lasting diversity of the churches and confessions? This was the key question.

Similar procedures were also observed in other theological dialogues in particular in the Orthodox-Roman Catholic. The debates thus addressed the question of ecclesiastical union, but without repeating the discussion of the nature of the Church and its unity. Rather, it presupposed what had been said fundamentally in that context about unity and diversity, and the insights that had been gained. Was the whole issue of the Agreement a matter strictly related to the fellowship which constituted – and continues to constitute – the key obstacle of a deeper rapprochement between the two traditions? This question emerges from the way in which the Agreement is formulated, and how the issues which were chosen on both sides are presented and developed.

Various important and significant issues closely related to the sacramental and doctrinal issues are completely missing from the document. How could it present the theological interpretation and understanding of the sacraments, without referring to issues such as the nature of the Church, the Trinitarian or the ecclesiological implications for the Christological and soteriological aspects of the Church? This question should be answered by the partners. In the document the emphasis on the Christological-Trinitarian relation is completely lacking

Finally, would it be possible for the Protestant Churches involved the Leuenberg Agreement to deal successfully with the agreed Statement’s challenges in the years ahead or will they

simply continue along their traditional tracks despite all the progress in mutual relations? Will the Leuenberg Agreement continue to be of value as an instrument of fellowship? As an Orthodox it would be difficult to answer these questions with any certitude. The dead-weight of the traditions might still prevail. Counter-currents still cannot be ruled out. But Protestants still have more than enough reason to be grateful for all that has been achieved since the Agreement was reached 33 years ago. Many of the people involved then have since died. Those who are still alive belong now to the older generation. Does this mean that the Agreement too has grown older and frailer? For the future much will depend on whether a new generation steps forward to make use of this instrument and to continue the work of building church fellowship. We the Orthodox express our best hopes for the future.

Die Leuenberger Konkordie – Ein orthodoxer Ansatz

Metropolit Gennadios von Sassima

In der heutigen ökumenischen Bewegung gibt es mehrere Erklärungen, in denen verschiedene kirchliche Traditionen ein beträchtliches Maß an Übereinstimmung in verschiedenen Fragen erreicht haben, ohne vereint zu sein. Diese ökumenische kirchliche Nähe findet man hauptsächlich in den Kirchen der Reformation oder in der protestantischen Tradition. Aber was steht hinter all diesen kirchlichen Vereinbarungen, wenn nicht nur Einheit im Miteinanderteilen der eucharistischen Gemeinschaft? Warum brauchen die Kirchen der Reformation diese Art von Übereinstimmungen, anstatt sich zu vereinen? Es ist ein „Geheimnis“, das in erster Linie, wenn auch nicht allein, mit historischen Fakten verbunden ist. Eine Übereinkunft führt nicht zu voller Einheit, sondern vielmehr dazu, auf verschiedene Weise miteinander Kirchen zu sein. Diese Verschiedenheit ermöglicht es jeder Kirche, gleichzeitig ihre Integrität, ihre Weisheit und ihre historische Identität zu bewahren und zugleich weiterhin in ihrer kirchlichen Tradition zu leben.

Die Beziehungen zwischen Lutheranern und Reformierten haben über die Jahrhunderte hinweg viele Stadien durchlaufen. Faktisch waren beide Traditionen nie wirklich voneinander getrennt; man könnte aber auch sagen, dass sie trotz aller Bemühungen niemals wirklich zusammengekommen sind.¹ Die

¹ Das Marburger Gespräch (1529) führte zu dem Schluss, dass die beiden Ansätze nicht leicht unter einen Hut gebracht werden konnten. „Sie haben einen anderen Geist!“ soll Luther Bucer gesagt haben. Bemühungen um die Einheit setzten sich jedoch während Jahrzehnten und Jahrhunderten fort; gelegentlich brachten sie verheißungsvolle Ergebnisse hervor, nur um wieder durch enttäuschende Rückschläge vereitelt zu werden. Der unermüdlichen Vermittlung z.B. Martin Bucers oder Calvins Bemühungen, Übereinstimmung im Verständnis des Abendmahls zu erreichen, gelang es nicht, die beiden Traditionen davon abzuhalten, sich allmählich in sich gegenseitig ausschließende

reformatorische Bewegung hatte von Anfang an unterschiedliche Zentren, und Hoffnungen, diese in *einer* Bewegung zusammenzubringen, zerschlugen sich schnell. Die ereignisreiche Geschichte der lutherischen und reformierten Beziehungen schien ein glückliches Ende zu erreichen, als zu Beginn des 19. Jahrhunderts König Friedrich Wilhelm von Preußen ein Manifest zum Jahrestag der Reformation 1817 erließ, in dem er die protestantischen Gemeinschaften aufrief, sich zu vereinen.

Der Aufruf wurde nicht nur enthusiastisch begrüßt, sondern auch weitgehend befolgt. Vereinigungen fanden statt. Gleichzeitig waren sie aber an vielen Orten von einer sich verhärtenden Einstellung und einer erneuten Bestätigung der konfessionellen Positionen begleitet. Der Streit um ein gemeinsames Gottesdienstbuch für unierte Kirchen schürte das Feuer – und die konfessionellen Traditionen überlebten. Sie wurden sogar noch gefestigt durch die Gründung der Weltbünde, erst durch die Reformierten (1875) und später dann durch die Lutheraner (1947). So unterschiedlich sie in ihrer Konzipierung waren, konstituierten sie doch internationale Gremien, die u.a. den jeweiligen konfessionellen Identitäten einen amtlichen Charakter verliehen.

Lukas Vischer, ein bekannter reformierter Theologe, stellt die Frage: „Bedeutete die Abstimmung auf dem Leuenberg, dass nach 450 Jahren endlich der entscheidende Schritt getan wurde?“² Die Stimmung war damals skeptisch. Die Stimmung war damals skeptisch. Aber wenn man auf die letzten 30 Jahre zurückblickt, kann man in aller Fairness sagen, dass die Leuenberger Konkordie ihren ersten Test bestanden hat. Selbst wenn sie keine spektakulären Veränderungen in den Beziehungen zwischen den beiden Traditionen bewirkt hat, so hat sich doch die Gemeinschaft unter den beteiligten Kirchen ständig vertieft. Die lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa sind sich näher gekommen, und die Leuenberger Konkordie fand auch auf anderen Kontinenten Zustimmung. Obwohl niemand voraussagen kann, ob sich die Traditionen nicht wieder

Konfessionen zu entwickeln. Die späteren Jahre Calvins waren von dem bitteren Streit mit Joachim Westphal (1519-1574), einem lutherischen Theologen, überschattet, der Calvins Lehre als ein weiteres Abweichen von der biblischen Wahrheit ansah.

² S. Lukas Vischer, *Rowing in One Boat*, John Knox Series no. 11, Genf 1999, 9-23.

auseinanderleben, stellen die letzten 30 Jahre doch so etwas wie den Beginn einer gemeinsamen Tradition dar.

Hinsichtlich des historischen Ereignisses von Leuenberg: Die Konkordie öffnet keine neuen Denkwege und Entschlüsse im Blick auf andere laufende bilaterale und multilaterale theologische Gespräche. Die Frage stellt sich daher, wie diese Erklärung in den theologischen Diskussionen umgesetzt werden kann und wie man Mittel und Wege findet, um zu einem besseren Verständnis der bestehenden Unterschiede und noch verbleibenden Hindernisse auf der Suche nach der Einheit zu gelangen. Der Weg ist nicht einfach, weil es scheint, dass sich das gemeinsame Dokument nur auf den historischen und theologischen Hintergrund der verschiedenen Partner der reformatorischen Tradition bezieht und nur sehr wenig auf die anderen Kirchen, die auch an theologischen Dialogen und Gesprächen beteiligt sind.

Historische Begebenheiten und Feindseligkeiten, die in der Vergangenheit die Trennung zwischen den verschiedenen protestantischen Kirchen kennzeichneten, beziehen sich nicht ausdrücklich auf die Unterschiede zu den anderen Kirchen, mit denen sie im Dialog stehen. Hier gibt es ein Dilemma, das noch lange nicht gelöst zu sein scheint. Und, zweitens, wie wird es möglich sein, dass diese Übereinkunft von den anderen Kirchen rezipiert oder zumindest anerkannt wird? Für die Orthodoxen wird es ziemlich schwierig sein, diese Übereinkunft zu den bestehenden theologischen Gesprächen, die seit vielen Jahren besonders mit Lutheranern und Reformierten stattfinden, in Beziehung zu setzen. Gilt dasselbe Phänomen auch für andere bestehende bilaterale Dialoge?

In einem gemeinsamen Beitrag über „Modelle“ einer kirchlichen Union betonten Heinrich Fries und Karl Rahner die „versöhnte Verschiedenheit“³. Für alle Kirchen und konfessionellen Traditionen sind die „Grundwahrheiten des Christentums“, wie sie in der Heiligen Schrift, in der apostolischen Tradition des Glaubens und im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) ausgesagt werden, verpflichtend, ohne die sakramentale Realität zu leugnen. Dort wird ausgesagt, dass die „Einheit im Glauben“ unter den Kirchen für Kirchengemein-

³ Heinrich Fries und Karl Rahner, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg/Basel/Wien 1983, 32.

schaft notwendig ist. Über diese „Grundwahrheiten“ hinaus darf kein Dogma einer einzelnen Kirche für die anderen Kirchen verpflichtend gemacht werden, und keiner Kirche ist es gestattet, das verbindliche Lehren der anderen Kirchen direkt zu verwerfen. Die Verschiedenheit der Lehre wird somit bleiben, während sie gleichzeitig neutralisiert wird, insofern als uns universale epistemologische Gründe davon abhalten, andere Kirchen zu beurteilen. Gemeinschaft zwischen lehrmäßig, liturgisch und strukturell unabhängigen Kirchen wird institutionell durch die sakramentale und ekklesiale Realität gewährleistet. Das ist auch die Frage einer gründlicheren Auseinandersetzung zwischen den beiden Kirchen.

Die Diskussion über Modelle der Einigung fand tatsächlich im institutionellen Rahmen der ökumenischen Bewegung statt, d.h. im Kontext ökumenischer Konferenzen, zwischenkirchlicher Dialoge und Verhandlungen, ökumenischer Kommissionen und Konsultationen. Trotzdem regte sie zu gewissen Zeiten weitere theologische Gespräche an, die hier nicht aufgeführt werden können.

Spezifische „Modelle der Einheit“ standen nicht im Mittelpunkt der Leuenberger Erklärung. Die zentrale Frage war vornehmlich, die „schlechte Vergangenheit“ zu überwinden und Missverständnisse als ein Problem von Einheit und Verschiedenheit zu klären. Sicherlich war es nicht länger eine Frage, kirchliche Einheit nur zu verstehen, sondern es ging um ihre konkrete Verwirklichung. Die Bemühungen waren besonders dadurch gekennzeichnet, eine wirkliche „Glaubwürdigkeit“ zwischen den beiden Partnern herzustellen, falls dies aufgrund des zerbrochenen Vertrauens möglich wäre. Wie kann Einheit in der bleibenden Verschiedenheit der Kirchen und Konfessionen realisiert und gelebt werden? Das war die Schlüsselfrage.

Ähnliche Vorgänge wurden auch in anderen theologischen Dialogen, besonders im orthodox/ römisch-katholischen Dialog, beobachtet. In den Diskussionen wurde so die Frage der kirchlichen Einheit angesprochen, aber ohne die Diskussion über das Wesen der Kirche und ihrer Einheit zu wiederholen. Vielmehr setzten sie voraus, was grundlegend in jenem Kontext über Einheit und Verschiedenheit sowie die gewonnenen Einsichten gesagt wurde. War die ganze Frage der Leuenberger Konkordie eine Angelegenheit, die sich streng auf die Gemeinschaft bezog, die das Haupthindernis für eine tiefere Annähe-

nung zwischen den beiden Traditionen bildete – und noch immer bildet? Diese Frage ergibt sich aus der Art und Weise, wie die Konkordie formuliert ist und wie die Themen, die auf beiden Seiten ausgewählt wurden, vorgestellt und entwickelt werden.

Verschiedene wichtige und bedeutende Fragen, die eng verbunden sind mit den sakramentalen und lehrmäßigen Themen, finden überhaupt keine Erwähnung in dem Dokument. Wie konnte das Dokument die theologische Interpretation und das theologische Verständnis der Sakramente darstellen, ohne auf Fragen wie das Wesen der Kirche, die trinitarischen oder ekklesiologischen Implikationen für die christologischen und soteriologischen Aspekte der Kirche zu verweisen? Beide Partner sollten diese Frage beantworten. Dem Dokument fehlt die Betonung der christologisch-trinitarischen Beziehung völlig.

Schließlich: Wäre es den protestantischen Kirchen, die an der Leuenberger Konkordie beteiligt sind, möglich, sich in den nächsten Jahren erfolgreich mit den Herausforderungen der Erklärung zu beschäftigen oder werden sie einfach, trotz allen Fortschritts in den gegenseitigen Beziehungen, ihren traditionellen Bahnen weiter folgen? Wird die Leuenberger Konkordie weiterhin als ein Instrument der Gemeinschaft von Wert sein? Für einen Orthodoxen wäre es schwierig, diese Fragen mit Gewissheit zu beantworten. Die drückende Last der Traditionen kann noch immer wirksam sein, und Gegenströmungen lassen sich nicht ausschließen. Aber die Protestanten haben mehr als genug Grund, dankbar zu sein für alles, was in den 33 Jahren seit der Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie erreicht wurde. Viele der Personen, die an der Ausarbeitung der Konkordie beteiligt waren, sind inzwischen verstorben. Die noch am Leben sind, gehören nun zur älteren Generation. Heißt das, dass auch die Konkordie älter und damit gebrechlicher geworden ist? Für die Zukunft hängt viel davon ab, ob eine neue Generation bereit ist, dieses Instrument zu benutzen und weiter am Aufbau der Kirchengemeinschaft zu arbeiten. Wir Orthodoxe erhoffen das Beste für die Zukunft.

Unity and Catholicity of the Church

Risto Saarinen

In its statement on church unity, the assembly of the World Council of Churches (WCC), meeting in Porto Alegre in February 2006, urged the member churches to give priority on the ecclesiological issues of unity and catholicity. Our theme connects well with this decision and in its way fulfills the wish of the WCC. I will proceed in this paper in three steps. First, I will discuss the issue of catholicity of the church in the so-called unity statements of the World Council. Second, I will argue that these statements reflect certain tensions present in the self-understanding of the churches as well as in the models of unity employed in ecumenism. I will also use some other ecumenical documents, in particular the new ecclesiological text of the WCC, "The Nature and Mission of the Church". This document has been sent to churches for responses, and it is therefore a proper time to analyse some of its basic tenets.

In the third part of my presentation I will describe some contemporary Protestant positions with regard to unity and catholicity. Some historical references to Protestant confessions will be made, but the main confessional thrust of my discussion will be on contemporary Protestant ecclesiology. I hope that the theological treatises can show in a representative manner why Protestants think of unity and catholicity as they do.

1. Catholicity in the Ecumenical Movement

The WCC has adopted four unity statements which aim at spelling out the nature of the unity sought in the ecumenical movement. The first and probably the most important of these is the New Delhi 1961 statement:

"We believe that the unity which is both God's will and his gift to his Church is being made visible as all in each place who are baptized into Jesus Christ and confess him as Lord and Saviour are brought by the Holy Spirit into one fully committed fellowship, holding the one apostolic faith, preaching the one Gospel,

breaking the one bread, joining in common prayer, and having a corporate life reaching out in witness and service to all and who at the same time are united with the whole Christian fellowship in all places and all ages in such wise that ministry and members are accepted by all, and that all can act and speak together as occasion requires for the tasks to which God calls his people.”¹

The New Delhi statement connects unity and catholicity with the help of the concept of place. A lived communion is presupposed in “each place”. The different places need not be identical with one another, but they are nevertheless united “in such wise that ministry and members are accepted by all”. Thus a fellowship emerges which comprises “all places and all ages”. Catholicity in the sense of universality and commonality is embedded in the unity statement of New Delhi, although the actual model is spelled out with the concept of place.

At the same time, the concept of place may pose problems for this unity statement. New Delhi seems to presuppose a territorial concept of one church at one place. Differences can be tolerated if other churches remain in another territory and under another jurisdiction. This model, let us label it as “Catholicity among places”, may be helpful for the Orthodox churches and also for many Protestant territorial churches. For churches in my own country, Finland, the model may be both too easy and too difficult at the same time. The problematic ease can be seen in the case of the so-called Porvoo communion. Finnish Lutherans and British Anglicans are in communion and thus participate in the same catholicity in different places. But because of geographical distance both can preserve their status quo. This is a too easy solution for the problem of unity, since common structures need not be developed.

The difficulty can be exemplified with the relationship of Finnish Lutheran and Finnish Orthodox church. We have peaceful co-existence and good co-operation. But, according to New Delhi, the Finnish Orthodox are supposed to join the Lutheran church in order to obtain the “unity of all in each place”. This is practically impossible. The basic problem of “catholicity

¹ *Documentary History of Faith and Order 1963-1993*, ed. G. Gassmann, Geneva 1993, 3.

among places” is that in today’s world churches are no more territorially divided in the way presupposed back in 1961.

The second unity statement was launched in Nairobi 1975. Interestingly, the notion of “place” has now disappeared and catholicity is defined as follows: “The one Church is to be envisioned as a conciliar fellowship of local churches which are themselves truly united. In this conciliar fellowship, each local church possesses, in communion with the others, the fullness of catholicity ...”²

The Nairobi statement is more straightforward but also more vague than New Delhi. It does not spell out what it means to be “truly united”. Common decision-making structures are probably presupposed in the notion of “conciliarity”, but the local churches, which are spoken of in plural, continue as autonomous bodies which may co-exist in the same territory. This is not an obvious conclusion, since one can read “truly united” to mean the same kind of local merger as in New Delhi. But it is also possible to read Nairobi so that the “conciliar fellowship” is in itself already the true unity, within which “each local church” continues its existence.

Since each local church possesses full catholicity, no universality needs to be presupposed. Let us label this idea as “catholicity of each local church”. In practice, the concept of place is in Nairobi replaced with the phrase “local church” and the problem of different local churches in the same territory is avoided in the assumption that each local church in communion with others possesses the fullness of catholicity.

The third unity statement of Canberra 1991 enriches the previous statements through introducing the language of *koinonia*/communion more strongly than its predecessors. The statement speaks in classical terms of “one, holy, apostolic and catholic church” and holds that a full communion “will be expressed on the local and the universal levels through conciliar forms of life and action”. The unity statement further says that churches are bound together at all levels of their life.³ Canberra no more holds that each local church would be per se catholic, but it leans towards a concept of catholicity which comprises the uni-

² Ibid., 3.

³ Ibid., 3-4.

versal level more strongly than Nairobi. In this sense, the concept of catholicity in Canberra text mediates between New Delhi and Nairobi.

The fourth and most recent unity statement of Porto Alegre 2006, titled "Called to Be the One Church" is by far the longest text. The concept of unity is in many ways similar to Canberra 1991, but particular topics are formulated more extensively. The paragraph on catholicity is formulated as follows:

"6. The catholicity of the Church expresses the fullness, integrity, and totality of its life in Christ through the Holy Spirit in all times and places. This mystery is expressed in each community of baptized believers in which the apostolic faith is confessed and lived, the gospel is proclaimed and the sacraments are celebrated. Each church is the Church catholic and not simply a part of it. Each church is the Church catholic, but not the whole of it. Each church fulfils its catholicity when it is in communion with the other churches. We affirm that the catholicity of the Church is expressed most visibly in sharing holy communion and in a mutually recognized and reconciled ministry."⁴

The new unity statement is not only the longest, but also in many ways the most balanced formulation of catholicity in the history of the WCC unity statements. As the Canberra text, the Porto Alegre text finds that the dilemma of local and universal catholicity needs to be solved so that both aspects are adequately respected. Each church can call itself "catholic", but at the same time the reality of catholicity is fulfilled in the universal communion. Let us label this view "we-and-others catholicity".

Let me summarise briefly. In the four unity statement we can see an elegant, though maybe also somewhat accidental, tendency leading to the gradual disappearance of the idea of spatial catholicity. In New Delhi, catholicity is given through the concept of place. In Nairobi and Canberra, the concepts of "local", or "local and universal" define the spatial component. But in Porto Alegre, the spatial component has almost completely disappeared (it only occurs in the phrase "all times and places"). Churches are no more in "each place" nor are they called "local churches". They and their catholicity are defined

⁴ *Ecumenical Review* 58, 2006, 112-117, 114.

without spatial concepts. Each church may be everywhere, as is proper in the age of internet and globalisation.

In Porto Alegre, a new ecclesiological document, “The Nature and Mission of the Church”⁵ (NMC) was launched. This statement contains an important passage on catholicity. It is formulated with the help of two earlier Faith and Order texts, namely “Confessing the One Faith” (4th ed 1996, § 240) and “The Nature and Purpose of the Church” (1998, § 12). At the same time, NMC broadens and deepens the Porto Alegre unity statement. The relevant passage reads as follows:

“The Church is catholic because God is the fullness of life ‘who desires everyone to be saved and to come to the knowledge of the truth’ (1 Tim 2:4), and who, through Word and Spirit, makes his people the place and instrument of his saving and life-giving presence, the community in which, in all ages, the Holy Spirit makes the believers participants in Christ’s life and salvation, regardless of their sex, race or social position.” (NMC § 12)

In the NMC text, a stronger emphasis is laid on God as giver and guarantee of catholicity. An attempt to spell out the Trinitarian dimension of catholicity is also made. No reference to concrete place or locality is made, but universality is highlighted. The concept of place appears as a non-local attribute of the church: God makes God’s people, i.e. the church, “the place” of salvation. The church is not a concrete place, but it is nevertheless a concrete gathering of God’s people and a “place” in this sense. In addition, the issue of equality among all humanity is mentioned. The NMC in its way exemplifies the “we-and-others catholicity” through its emphasis on universality and equality rather than on the catholicity of local churches.

Can Protestant theologians recognise their own tradition in these documents? The Reformation movement in Germany adopted the Nicæan faith and taught the catholicity of the church. The Reformers criticized the Roman Catholic Church for being too external and canonical. As a consequence of this criticism, Lutheran confessional writings sometimes translate catholic with “common” and “Christian”⁶. This is done in order

⁵ Faith and Order Papers no. 198, Geneva 2005.

⁶ In German: *allgemeine, Christliche*, cf. Apology, BSLK 236,13f.

to spell out that catholicity cannot be an external or formal sign and criterion of true church, but it remains an article of faith, a hidden reality. If a church is made a “*politia externa*” (Apol. 235,57), it will easily become a particularist organ and thus loses its universal character. A catholic church consists of human beings who are scattered around the whole earth but who have the same faith, same Christ, same Holy Spirit and same sacraments (236,2-5). It should be noted that although Protestants criticize an “externalist” idea of catholicity, they do not move to a consistent “internalism” or “spiritualism”. Sacraments and other “external signs” (234,30f) remain necessary.

In principle and theologically speaking, the theocentric and non-spatial way of expressing catholicity in the most recent WCC statements is compatible with these features of Protestant ecclesiology. The statements presuppose that the true, catholic church is scattered around the globe. “We-and-others catholicity” may therefore be a more fruitful model for Protestants than “catholicity among places” or “catholicity of each local church”.

In reality, however, things are more complex. Protestants may be theologically global, but in church practice we often remain bound to our local and national circumstances. Protestant churches are autonomous bodies within their national and “spatial” boundaries. The criticism of “external forms” is not only used to downplay superficial formalism, but also in order to withdraw from binding international and inter-church agreements and structures which are thought of as problematic “*politia externa*”. For these reasons, many Protestants tend to favor the model of “catholicity of each local church” because it is a complacent solution to the problem of Christian universality.

The ecclesiological document of the Leuenberg Church Fellowship, *The Church of Jesus Christ* (1994), attempts to outline a Protestant understanding of the church that can transcend the historical limitations of our churches while remaining true to our faith. This document also discusses catholicity as one of the “attributes of the church of faith” (I.2.3). Catholicity is described as follows:

“Because of its origin the church is *catholic (universal)*. Since the church has its origin in God’s word as the salvation of the whole world it is not limited by natural human communities, but it is all-encompassing (catholic) as a community created by

God. The life of the church is communion with the triune God. Therefore Christians and churches are faced with the task to make it possible that this gift of God can be experienced by the shaping of their lives, in transcending national, racial, social, cultural and gender-specific boundaries. In its catholicity the church carries the promise of the community comprising all humankind.”⁷

This description of catholicity bears many resemblances to the Porto Alegre text. It stresses the God-given nature of catholicity and spells out the Trinitarian dimension (even stronger in the context of I.2.3). What was above called “we-and-others catholicity” is here underlined in terms of transcending the different boundaries. The Leuenberg text avoids the terms “place” and “local church” in its discussion on catholicity. This feature witnesses to the Reformation heritage of being critical to “externalist” notions, but it is also in keeping with the development in the WCC.

2. Unity in the Ecumenical Movement

For a deeper understanding of unity and catholicity, let us turn briefly to the models and realisations of unity found in the ecumenical movement. I will not, however, go through the ecumenical history for a second time. Instead, I will simply raise the issue of various inherent tensions found in the models of unity. These tensions are probably familiar to most of us and they can be expressed in different ways. My intention is to present them in such a guise that they may also shed light to the issue of catholicity.

In the work of the WCC, three different but related ecclesiological tensions influence the drafting of texts and the ongoing renewal processes of the ecumenical movement. The so-called unity statements can be described as attempts to cope with these basic tensions.

The first tension is found between two principles, “no models of unity” and “unity statements”. The famous Toronto Declaration (1950, III.5), a text which until today states the require-

⁷ *The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity*, ed. W. Hüffmeier, Leuenberg Documents 1, Frankfurt/Main ³2001, 92-93.

ments of membership in the WCC, holds: "Membership in the WCC does not imply the acceptance of a specific doctrine concerning the nature of Church unity." Thus a member church need not adopt any models concerning the nature of unity. In reality, however, member churches have approved the above-mentioned unity statements which clearly contain visions of church unity.

Thus New Delhi 1961 says that unity "is being made visible as all in each place ... are brought ... into one fully committed fellowship". Nairobi 1975 speaks of "conciliar fellowship" and Canberra 1991 of "the unity of the church as koinonia". Porto Alegre 2006 repeats this language and affirms the Nicene creed, but says also that the church "is called to manifest its oneness in rich diversity". Until Canberra 1991, the development of unity statements may be regarded as continuous attempt to overcome Toronto 1950.

In Porto Alegre, however, the sheer length of the document and expressions like "rich diversity" may prompt the question whether the churches here simply go back to the non-affirmation of any specific view of unity, as was stated in Toronto 1950. This doubt is strengthened by a closer lecture of the commentary document (NMC). In the NMC text, the biblical insights spelled out in §§ 14-17 offer a platform in which no specific model of church unity is preferred but a plurality is affirmed. It is said that the "canon of the New Testament testifies to the compatibility of unity and diversity" (16). Moreover, "to honour the varied biblical insights into the nature and mission of the church, various approaches are required." (17). The biblical part of the NMC tends to exclude any preferred models and to affirm a variant of ecclesiological pluralism. This feature corresponds to the "no models" minimalism of Toronto 1950 rather than to the unity statements mentioned above.

The *second tension exists between the identity of the WCC as "fellowship of churches" and the nature of unity as communio/koinonia*. If the WCC is, again according to Toronto 1950, regarded as mere instrument of ecumenism, we should make a clear distinction between instrumental fellowship (i-fellowship) on the one hand and the "real" koinonia or communion of churches (k-fellowship). Again, the unity statements attempt to bridge the difference between i-fellowship and k-fellowship. Many Christian World Communions, e.g. the Lutheran World

Federation, or the Leuenberg Church Fellowship, define themselves as communions in the sense of k-fellowship. The WCC cannot do this, but it nevertheless attempts to formulate the “real” unity which it serves as instrument. In this process, however, the theological character of the organisation becomes debatable. This point has often been made by the Orthodox churches, most recently in the crisis that led to the constructive and fruitful work of the so-called “Special Commission on Orthodox Participation”.

In the NMC document, the second tension can be seen between §§ 24-33 and 34-42. In the former part, the concept of koinonia is presented in strongly biblical and trinitarian terms as a participation in God. This language avoids the difficulties present in the distinction between i-fellowship and k-fellowship, since the communion among humans/ institutions is not spelled out in any concrete terms. The language of participation in God, however, clearly assumes that a “deep” communion, a k-fellowship, is meant and implied.

The latter part (34-42) continues with the topic of mission. Here, however, the tone changes significantly. The task of the church is presented in strongly instrumental terms, as advocacy, care and proclamation. The reader now gets the impression that the communion occurs in terms of i-fellowship, as a strategic alliance for the sake of something else than the unity. Thus the tension between different meanings of fellowship/unity is not resolved.

The third tension is related to the second and concerns the tensions and differences between the terms “church”, “communion” and “fellowship”. Especially in Protestantism it is common to enter a communion (in German: Kirchengemeinschaft) in which each church nevertheless remains an autonomous body. This is more difficult, though not totally impossible, in Catholic and Orthodox ecclesiology, given that the church is defined as communion. Again, the unity statements attempt to formulate a careful balance between the autonomy of a participating church and the theological nature of koinonia.

One controversial way to express this tension is to speak of different “ecclesial densities” pertaining to different bodies. Thus the WCC would have less ecclesial density than a confessional world communion, which in turn has less density than an individual member church. Although such quantitative terms have

their obvious theological problems, various unity statements choose their terminology in order to express shades and aspects of unity which would not compromise the legal autonomy of a member church. Thus the unity statements in fact do employ the idea of “ecclesial density” in order to cope with the third tension.

In the NMC document, §§ 57-59 employ the phrases “growth in communion” and “not yet in full communion”. These are clearly quantitative terms which presuppose a “more” and “less” of communion. But if we look at the trinitarian passages (24-33), the quantitative language disappears and Christians simply are in communion with God and with one another.

What do we learn from this brief identification of some tensions within the ecumenical language of unity? One can first say that although the issue of unity is vital for all churches within the ecumenical movement, the concrete will to proceed in the search of unity is often lacking or the time is not found to be ripe. The hesitations, tensions and even contradictions present in the ecumenical language are not symptomatic of the lack of common sense and clarity among the drafters, but they reflect the hesitation of the churches. You want to proceed towards unity, but you also want to preserve your identity and autonomy. This is an understandable phenomenon which can be found in many other areas of human life.

We can find similar tension or oscillation in the concept of catholicity. Whereas New Delhi promoted visible unity, Nairobi was more inclined to leave the local churches in peace. The communion language of Canberra was again more binding, whereas the “rich diversity” language of Porto Alegre in its way moderates the nature of unity.

An important concept relating unity with catholicity is that of identity. Both Protestants and Orthodox have a Christian identity, and in that sense they have the “same” identity as Christians. But the “same” must be left to quotation marks, since it is obvious that their confessional self-understandings differ and may often be more important for their real identity. Unity implies the idea of having the “same” identity in a rather strong sense. Catholicity, too, employs the idea of identity. The Orthodox in Finland, Russia and Greece are in communion and in that sense participate in their “catholic” church. Today's Lutherans belong together with the 18th century Pietists and the

16th century Reformers and thus they all belong to the same “catholic” church which stretches through the ages.

With the help of catholicity, we thus often distinguish between “us” and “them”. Although we can ecumenically speak of “we-and-others” catholicity, the historical meaning of this term has not seldom been almost the opposite. “Catholic” Christians are those who are not non-catholic and not heterodox. In this sense the concept of catholicity safeguards one's own identity and promotes unity within one's own group through time and place.

For obvious reasons, this is not the meaning of catholicity promoted in the ecumenical texts. In order to discuss the issue of identity in more detail, we must turn to other theological texts.

3. The Issue of Identity in Contemporary Protestant Ecclesiology

In order to deepen my discussion, I will exemplify the current Protestant discussion on unity and catholicity with two major studies which I personally find very helpful. The first of these is the book of Hans-Peter Grosshans, *Die Kirche - irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums* (2003). In his discussion on catholicity, Grosshans pays attention to the issue that the Nicean attribute of catholicity does not yet say much, if anything, about the content of the identity of the church. This does not yield the conclusion that catholicity would be a superfluous predicate, since the attribute basically says that the church has to have an identity (179-182). But the attribute of catholicity does not yet define, for instance, the relative importance of sacraments. The eucharist certainly belongs to a catholic church, but the mere attribute of catholicity does not yet constitute this fact. What this attribute constitutes is the requirement of “sameness” or integrity.

In other words, in order to be catholic, the church has to remain the same during different ages and different places. If this requirement is fulfilled, we can say that our church is the “same” as the church of Luther or Calvin or Augustine, but “different” from the church of Marcion or the Mormons. The attribute of catholicity is thus a necessary prerequisite of the possibility of doctrinal identification. But it does not yet give concrete criteria of this identification. For Grosshans, the very concept of Reformation, as re-formation, as re-receiving the identity-

giving form, is a central aspect of this catholicity. Put in this way, catholicity is an indispensable feature of Reformation churches.

Grosshans holds that the content of this identity is the being of the church as the body of Christ. It is Jesus Christ who gives the church the content of its identity. If we look at both Porto Alegre and NMC texts, they are very well compatible with this basic tenet. According to Porto Alegre, “the catholicity of the Church expresses the fullness, integrity and totality of its life in Christ”. In keeping with this, the NMC text says that in the catholic church Christians are made “participants in Christ's life and salvation”. Of course the Christological being of the church has not been lacking in earlier ecumenism, but it is important that the new texts explicitly bring this reality together with the issue of catholicity.

Another important feature in Grosshans's study is that he pays a lot of attention to the spatial dimension of church. Too often Protestants have left this issue to the Catholics, making merely the non-external aspects of catholicity explicit in their ecclesiology. For Grosshans, church is the “earthly space” for the truth of the gospel (e.g. 298). The concept of space thus becomes transferred to the description of the church itself. It is not a local concept, but it nevertheless underlines the importance of having an existence in time and place. This move has an interesting parallel in the NMC text. In it, as we have seen, God “makes his people the place and instrument of his saving and life-giving presence”. The concept of place now appears as an attribute of the church.

Calling church “a place” may be a fruitful way of avoiding both the exaggeration of spatial catholicity, which remains too committed to various territories, and the exaggeration of completely non-spatial catholicity, which may be idealistic even in the age of globalisation and the internet. A church does not remain committed to a territory, but the church in itself offers a “place” or an “earthly space” for something that is not local, namely, the gospel. In such “place” it becomes possible to identify the concrete church as the church catholic.

Another inspiring recent book is Kevin Vanhoozer's *The Drama of Doctrine* (2005). A long-time teacher in Edinburgh, Vanhoozer offers a more Calvinist blend of Protestantism, but with a high respect of doctrinal traditions of all churches. His

point of departure is the authority of biblical interpretation as criterion of the identity of the church and thus of its catholicity. Vanhoozer exercises self-criticism:

“The church has typically been attracted to one of three interpretative options: ... ecclesiastical magisterium, unchanging communal tradition, and private interpretation, or, ... Rome, Constantinople, and Wittenberg/Geneva. Increasing numbers of Protestants are today on the Constantinople trail. Wittenberg/Geneva, by contrast, is a buyer's market; the intellectual property prices in these two Reformation cities may have reached an all-time low.” (122).

This point refers to the recent popularity of communitarian and post-liberal theological approaches in the English-speaking Protestantism.

Vanhoozer's own programme aims at grounding the Protestant authority structures in a manner which surpasses private interpretation but nevertheless remains true to the principle of *sola scriptura*. Like Grosshans, he sees the issue of identity as crucial for the interpretation and proclamation of the gospel message. Following Paul Ricœur, Vanhoozer distinguishes between two kinds of identity. Whereas the so-called idem-identity, “hard identity” or “what-identity”, really requires unchanging communal interpretation, the so-called ipse-identity, “soft identity” or “who-identity” can be more flexible. In ipse-identity, we do know who you are even though you sometimes adjust your views and react to new situations. Ipse-identity is not pluralism, but a non-identical repetition of central practices. Protestant biblical interpretation could avoid both legalism and privatism with the help of conceiving its teaching and church practices in terms of ipse-identity.

Remaining the same, and in that sense catholic, can be labeled as the “ecclesial performance of Scripture” (167). In this sense Scripture determines the range of catholicity and ipse-identity of the church. Vanhoozer refines this basic idea with another distinction, namely between “cultural-linguistic” (PII) and “canonical-linguistic” (PI) performance. Roughly, PII affirms tradition and culture more strongly and gives more weight to the argument that our understanding of the Scripture is conditioned by ecclesial (and other cultural) traditions.

Vanhoozer's own and typically Protestant model is, however, PI. He argues that PI and PII relate to one another as “receiv-

ing” and “using” a text. He further holds that we have the possibility to become guided by the canonical text so that we sometimes can also criticize traditions. It is indeed possible to listen and to receive a text and not merely to use it.

Vanhoozer's discussion is rather complex, since he believes that genuine obedience to the biblical message is only possible with regard to the canonical Scripture as a whole, not with regard to the exegesis of individual passages. Moreover, he is not hostile to tradition, but claims that a “linguistic” approach must always affirm historical traditions and that even the principle of *sola scriptura* presupposes an interplay between Scripture and tradition. Remaining the same, in terms of ipse-identity, must leave room for some conscious and unconscious changes, while being also confident that the canonical Scripture is capable of leading the church through the ages. Vanhoozer also affirms the Christological core of the Scripture and thinks that it is finally the content of the Word of God rather than its formal or legal structure which keeps the church together.

Looking briefly back at both Porto Alegre and NMC texts on catholicity, we see that both briefly mention the Word of God and the proclamation of the gospel. But one can also say that a true Protestant would expect the role of Scripture to be stronger in these statements. If one adopts Vanhoozer's views, one thinks that Scripture is not only relevant as the doctrinal content which the principle of catholicity formally safeguards, but that the principle of catholicity is itself being upheld by the canonical norm of Scripture.

I will not here discuss Vanhoozer's position any further. For our purposes, the most important thing is to see how a typically Protestant theologian understands the canonical Scripture to be the norm and guarantee of the unity and catholicity of the church. In order to keep the church “the same” and in this sense catholic, the Scripture is the most important criterion. Canonical Scripture is not merely another instance of tradition, but it has the ability to judge tradition, at least to an extent. At the same time, *sola scriptura* neither means private interpretation nor implies rigid literalism.

The ecclesial performance should be consonant with the canonical intentions of the Scripture. The ecclesial performance may vary in different times and places and it can be and should be re-formed. Maybe it is an exaggeration to say that the per-

formance should “constantly” (semper) be reformed, but in any case the chain of catholicity as “sameness” is based on a non-identical repetition. And yet, this chain builds an ipse-identity in which we can know who the Christians are. We may be to an extent uncertain of “what” the church finally is and even of “what” it precisely teaches. But we do know who represents the church and who are (and were) God's people. In this sense the church has both unity and catholicity.

Einheit und Katholizität der Kirche

Risto Saarinen

In einem Votum zur Einheit der Kirchen hat die Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK), die im Februar 2006 in Porto Alegre getagt hat, die ÖRK-Mitgliedskirchen aufgerufen, den ekklesiologischen Fragen nach Einheit und Katholizität hohe Priorität zu geben. Unser Thema passt gut in diesen Beschluss hinein und erfüllt in seiner Weise den Wunsch des ÖRK. In diesem Vortrag werde ich in drei Stufen vorgehen. Erstens werde ich die Frage nach Katholizität der Kirche in den sogenannten Einheitserklärungen des ÖRK erörtern. Zweitens werde ich argumentieren, dass diese Erklärungen gewisse Spannungen widerspiegeln, die sowohl im Selbstverständnis der Kirchen als auch in den ökumenischen Einheitsmodellen präsent sind. Ich werde einige andere ökumenische Dokumente einbeziehen, insbesondere den neuen ekklesiologischen Text des ÖRK „Wesen und Auftrag der Kirche“. Dieses Dokument wurde den Kirchen zur Stellungnahme zugeschickt, und es passt zeitlich, einige seiner Grundsätze zu analysieren.

Im dritten Teil meines Vortrags werde ich einige aktuelle protestantische Arbeiten zur Einheit und Katholizität beschreiben. Obwohl ich einige Zitate aus den lutherischen Bekenntnisschriften verwende, beschäftigt sich der Vortrag hauptsächlich mit der gegenwärtigen protestantischen Ekklesiologie. Ich hoffe, dass diese gegenwärtigen Beiträge repräsentativ zu zeigen vermögen, wie die Protestanten die Einheit und die Katholizität der Kirche verstehen.

1. Katholizität in der Ökumene

Der ÖRK hat vier Einheitserklärungen beschlossen, die das Wesen der in der Ökumene erstrebten Einheit zu verdeutlichen versuchen. Die erste und wahrscheinlich wichtigste ist die Neudelhi-Erklärung von 1961:

„Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündet, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft.“¹

Die Neudelhi-Erklärung verbindet Einheit und Katholizität mit Hilfe des Ortskonzeptes. Eine gelebte Gemeinschaft wird an „jedem Ort“ vorausgesetzt. Die unterschiedlichen Orte müssen nicht miteinander übereinstimmen, sie sind jedoch vereint „in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden“. So entsteht eine Gemeinschaft, die „alle Orte und alle Zeiten“ umfasst. Katholizität im Sinne der Universalität und Gemeinsamkeit ist also in die Einheitserklärung von Neu Delhi eingebettet, obwohl das eigentliche Modell mit dem Ortskonzept seinen Ausdruck findet.

Gleichzeitig könnte das Ortskonzept problematisch für diese Einheitserklärung werden. Neu Delhi scheint ein territoriales Konzept der einen Kirche an einem Ort vorzusetzen. Unterschiede können toleriert werden, wenn andere Kirchen an einem anderen Ort unter einem anderen Kompetenzbereich bleiben. Dieses Modell – nennen wir es „Katholizität unter Orten“ – könnte für die orthodoxen Kirchen hilfreich sein und ebenfalls für die deutschen Landeskirchen. Für die Kirchen in meinem eigenen Land, Finnland, ist das Modell jedoch zugleich zu einfach und zu schwierig. Die problematische Einfachheit kommt zum Vorschein im Falle der sogenannten Porvoo-Gemeinschaft. Finnische Lutheraner und britische Anglikaner sind in Gemeinschaft und beteiligen sich damit in derselben

¹ In: Jesus Christus, das Licht der Welt. Bericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Neu-Delhi 1961, hg. v. G. Brennecke, Berlin 1963, 130.

Katholizität in unterschiedlichen Orten. In Wirklichkeit können die beiden jedoch ihren Stand bewahren aufgrund der geographischen Entfernung. Dies ist für die Einheitsproblematik eine zu einfache Lösung, denn gemeinsame Strukturen brauchen nicht entwickelt zu werden.

Ein Beispiel der Schwierigkeit liefert die Beziehung zwischen den finnischen Lutheranern und Orthodoxen. Wir genießen friedliches Miteinander und gute Zusammenarbeit. Der Neudelhi-Erklärung zufolge müsste sich jedoch die finnische orthodoxe Kirche an die lutherische Kirche anschließen, um die „Einheit aller an jedem Ort“ zu erlangen. Dies ist faktisch nicht möglich. Das Grundproblem der „Katholizität unter Orten“ rührt davon her, dass heutzutage die Kirchen nicht mehr territorial geteilt sind, wie es 1961 angenommen wurde.

Die zweite Einheitserklärung ist in Nairobi 1975 herausgekommen. Interessanterweise ist nun das Konzept des „Ortes“ völlig verschwunden und wird die Katholizität folgendermaßen definiert: „Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität ...“²

Im Vergleich zur Neudelhi-Erklärung ist die Nairobi-Erklärung direkter, aber vager. Sie präzisiert nicht, was es bedeutet, „tatsächlich vereinigt“ zu sein. Gemeinsame Entscheidungsfindungsstrukturen werden wahrscheinlich bei dem Konzept „konziliar“ vorausgesetzt. Die Gemeinden, im Plural ausgedrückt, bleiben aber gewissermaßen selbständige Instanzen, die an einem Ort nebeneinander bestehen können. Dies stellt keine eindeutige Schlussfolgerung dar, denn man könnte unter „tatsächlich vereinigt“ die örtliche Zusammenführung im Sinne von Neu Delhi verstehen. Es ist auch möglich, und wahrscheinlicher, Nairobi dahingehend zu lesen, dass die „konziliare“ Gemeinschaft an sich bereits die tatsächliche Einheit ist, in deren Mitte „jede der Gemeinden“ weiterhin besteht.

Da jede Gemeinde volle Katholizität besitzt, braucht keine Universalität vorausgesetzt zu werden. Nennen wir diese Idee „Katholizität jeder Gemeinde“. In der Praxis wird das Ortskon-

² In: Bericht aus Nairobi 1975. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt am Main 1976, 26.

zept von Nairobi durch den Ausdruck „Gemeinde“ (local church) ersetzt, und die Problematik unterschiedlicher Gemeinden an einem Ort wird einfach vermieden mit der Idee, dass jede Gemeinde, die mit anderen in Gemeinschaft steht, „volle Katholizität“ hat.

Die dritte Einheitserklärung, Canberra 1991³, bereichert die vorangehenden Erklärungen, indem sie den Sprachgebrauch der *koinonia*/Gemeinschaft deutlicher einführt als ihre Vorgängerinnen. Diese Erklärung spricht in klassischen Termini von der „einen, heiligen, apostolischen und katholischen Kirche“ und stellt fest, dass eine volle Gemeinschaft „auf örtlicher und auf weltweiter Ebene durch konziliare Formen des Lebens und des Handelns“ zum Ausdruck gebracht wird. Die Einheitserklärung fährt fort, dass die Kirchen auf allen Ebenen ihres Lebens miteinander verbunden seien. Canberra vertritt nicht mehr die Ansicht, dass jede Gemeinde an sich katholisch sei, sie lehnt sich jedoch an ein Katholizitätskonzept an, das die globale Ebene stärker betont als Nairobi. Das Konzept der Katholizität im Canberra-Text liegt somit auf einer mittleren Ebene zwischen Neu Delhi und Nairobi.

Die vierte und jüngste Einheitserklärung von Porto Alegre 2006 mit dem Titel „Berufen, die eine Kirche zu sein“ ist bei weitem der längste Text. Das Einheitskonzept ähnelt in mancher Hinsicht der von Canberra 1991, Einzelpunkte sind aber ausführlicher formuliert. Der Abschnitt über Katholizität lautet:

„Die *Katholizität* der Kirche bringt die Fülle, Integrität und Ganzheit ihres Lebens in Christus durch den Heiligen Geist zu allen Zeiten und an allen Orten zum Ausdruck. Jede Gemeinde getaufter Christen, in der der apostolische Glaube bekannt und gelebt wird, in der das Evangelium gepredigt wird und die Sakramente gefeiert werden, ist Ausdruck dieses Geheimnisses. Jede Kirche ist als Kirche katholisch und nicht einfach ein Teil davon. Jede Kirche ist katholische Kirche, aber nicht deren Ganzheit. Jede Kirche vollzieht ihre Katholizität, indem sie in Gemeinschaft mit den anderen Kirchen steht. Wir erklären, dass die Katholizität der Kirche ihren sichtbarsten Ausdruck im gemeinsamen Abendmahl und in einem gegenseitig anerkan-

³ In: Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, hg. v. W. Müller-Römheld, Frankfurt a.M. 1991, 173-176.

ten Amt findet.“ (II.6, der Text kann gelesen werden in: www.wcc-assembly.info)

Die neue Einheitserklärung ist nicht nur die längste, sondern auch in mancher Hinsicht die ausgewogenste Formulierung der Katholizität in der Geschichte der ÖRK-Einheitserklärungen. Wie der Canberra-Text meint der Porto Alegre-Text auch, dass das Dilemma der lokalen und globalen Katholizität gelöst werden muss, damit beide Aspekte gebührende Beachtung finden. Jede Gemeinde könne sich „katholisch“ nennen, aber zugleich werde die Realität der Katholizität in der globalen Gemeinschaft erfüllt. Nennen wir diese Ansicht „Wir-und-Andere-Katholizität“.

Ich möchte kurz zusammenfassen. In den vier Einheitserklärungen können wir eine elegante, obgleich etwas zufällige, Tendenz spüren, die zum allmählichen Verschwinden der Idee der räumlichen Katholizität führt. In Neu Delhi ist Katholizität durch das Ortskonzept dargestellt. In Nairobi und Canberra definiert das Konzept der „lokalen“ oder „lokalen und globalen“ Katholizität die räumliche Komponente. In Porto Alegre ist aber die räumliche Komponente fast gänzlich verschwunden (sie kommt nur noch in der Wendung „zu allen Zeiten und an allen Orten“ vor). Kirchen sind nicht mehr an „jedem Ort“, sie sind auch nicht als Gemeinden genannt. Sie und ihre Katholizität sind ohne räumliche Konzepte definiert. Jede Kirche kann an jedwedem Ort sein, angemessen in dieser Zeit des Internets und der Globalisierung.

In Porto Alegre ist ein neues ekklesiologisches Dokument „Wesen und Auftrag der Kirche“ (WAK) herausgebracht worden. Diese Erklärung beinhaltet einen wichtigen Abschnitt über Katholizität. Er ist formuliert mit Hilfe zweier früherer Texte von „Glaube und Kirchenverfassung“: „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“⁴ (§ 240) und „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche“⁵ (§ 12). Gleichzeitig erweitert und ver-

⁴ Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a.M. 21993.

⁵ Original 1998, deutsche Übersetzung, hg. v. D. Heller, Frankfurt a.M. 2000.

tieft WAK die Einheitserklärung von Porto Alegre. Der entsprechende Abschnitt hat folgenden Wortlaut:

„Die Kirche ist katholisch, weil Gott die Fülle des Lebens ist, ‚welcher will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen‘ (1. Tim 2,4), und der sein Volk durch Wort und Geist zum Ort und Werkzeug seiner erlösenden und Leben spendenden Gegenwart macht, die Gemeinschaft, ‚in der der Heilige Geist zu allen Zeiten Menschen ohne Ansehen des Geschlechts, der Rasse oder Stellung zu Teilhabern an Christi Leben und Erlösung macht‘.“ (WAK § 12)

Im WAK-Text, wie in seinen Vorgängern, liegt die Betonung stärker auf Gott als Stifter und Hüter der Katholizität. Eine Bemühung wurde auch unternommen, die trinitarische Dimension der Katholizität zu präzisieren. Zwar wird kein Bezug auf eine konkrete Stelle oder Örtlichkeit genommen, Universalität aber hervorgehoben. Das Ortskonzept erscheint als ein nichtlokales Merkmal der Kirche: Gott macht aus dem Gottesvolk, d.h. der Kirche, „den Ort“ des Heilsgeschehens. Die Kirche ist kein konkreter Ort, aber eine konkrete Versammlung von Gottes Volk und in diesem Sinne ein „Ort“. Zudem wird die Frage nach der Gleichheit aller Humanität gestellt. WAK veranschaulicht die „Wir-und-andere-Katholizität“ auf seine Weise, indem er viel mehr die Universalität und Gleichheit hervorhebt als Katholizität der Gemeinden.

Können die protestantischen Theologen in diesen Dokumenten ihre eigene Tradition wiedererkennen? Die Reformationsbewegung in Deutschland nahm eindeutig den nizänischen Glauben an und lehrte die Katholizität der Kirche. Die Reformatoren kritisierten die römische Kirche dafür, zu äußerlich und kanonisch zu sein. Dieser Kritik entsprechend wird „katholisch“ in den lutherischen Bekenntnisschriften als „allgemein“ und „christlich“ übersetzt⁶. Damit sollte ausgedrückt werden, dass Katholizität kein äußeres oder formelles Zeichen und Kriterium der wahren Kirche sein kann, sondern eine Glaubenssache bleibt, eine versteckte Wirklichkeit. Wenn aus einer Kirche eine „*politia externa*“ gemacht wird (Apol. 235,57), wird sie leicht zu einem partikularistischen Organ und verliert damit ihren universalen Charakter. Eine katholische Kirche besteht aus Menschen, die überall auf der Erde zerstreut sind, aber

⁶ Vgl. z.B. Apologie, BSLK 236,13.

denselben Glauben, denselben Christus, denselben Heiligen Geist und dieselben Sakramente haben (236,2-5). Zugleich ist zu betonen, dass Protestanten trotz ihrer Kritik der „externalistischen“ Idee der Katholizität nicht zu einem konsequenten „Internalismus“ oder „Spiritualismus“ überwechseln. Sakramente und andere „äußere Zeichen“ (234,30f) bleiben notwendig.

Prinzipiell und theologisch gesehen, sollte die theozentrische und nichträumliche Ausdrucksweise für Katholizität in den meisten neuen ÖRK-Erklärungen mit diesen Besonderheiten der protestantischen Ekklesiologie zu vereinbaren sein. Die Erklärungen setzen voraus, dass die wahre, katholische Kirche um den Erdball herum zerstreut ist. „Wir-und-andere-Katholizität“ könnte daher ein ertragreicheres Modell sein als „Katholizität unter Orten“ oder „Katholizität jeder Gemeinde“.

In Wirklichkeit sind die Dinge jedoch komplexer. Protestanten mögen theologisch global sein, in der kirchlichen Praxis bleiben wir aber nahezu hoffnungslos unserem lokalen und nationalen Umfeld verbunden. Außerdem wird die Kritik der „äußerlichen Formen“ nicht nur zum Herunterspielen eines oberflächlichen Formalismus benutzt, sondern auch um sich von den verbindlichen internationalen und zwischenkirchlichen Vereinbarungen und Strukturen zurückzuziehen, die als problematische „*politia externa*“ erachtet werden. In Wirklichkeit neigen viele Protestanten zum Favorisieren des Modells „Katholizität jeder Gemeinde“, denn es stellt eine bequeme Lösung des Problems der christlichen Universalität dar.

Das ekklesiologische Dokument der Leuenberger Kirchengemeinschaft „Die Kirche Jesu Christi“ legt ein evangelisches Kirchenverständnis dar, das die historischen Grenzen überschreitet, aber dem evangelischen Glauben treu bleibt. Dieses Dokument behandelt die Katholizität als Eigenschaft der geglaubten Kirche (I 2.3) wie folgt:

„Die Kirche ist *katholisch (allumfassend)* kraft ihres Ursprungs. Weil die Kirche ihren Ursprung im Wort Gottes als dem Heil der ganzen Welt hat, ist sie nicht durch natürliche menschliche Gemeinschaften begrenzt, sondern als von Gott geschaffene Gemeinschaft allumfassend (katholisch). Das Leben der Kirche ist Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott. Christen und Kirchen stehen damit vor der Aufgabe, diese Gabe Gottes in der Gestaltung ihres Lebens erfahrbar zu machen in der Überschreitung nationaler, rassischer, sozialer, kul-

tureller und mit der Geschlechtszugehörigkeit gegebener Grenzen. In ihrer Katholizität ist die Kirche die Verheißung einer alle Menschen umfassenden Gemeinschaft.“⁷

Diese Beschreibung der Katholizität ist in vielen Hinsichten mit dem Porto-Alegre-Text ähnlich. Der Leuenberger Text betont die von Gott gegebene Natur der Katholizität und berücksichtigt die trinitarische Dimension (im Kontext von 2.3 noch stärker). Was oben als „Wir-und-andere-Katholizität“ bezeichnet wurde, ist hier als Überschreitung der Grenzen zur Sprache gebracht worden. Der Leuenberger Text vermeidet die Konzepte „Ort“ und „Gemeinde“ (local church). Dieser Zug kann als Fortsetzung der reformatorischen Kritik an den „äußerlichen“ Charakterisierungen verstanden werden, aber er ist auch im Einklang mit der Entwicklung der Einheitstexte des ÖRK.

2. Einheit in der ökumenischen Bewegung

Um Einheit und Katholizität tiefer zu verstehen, werde ich kurz auf die in der Ökumene bestehenden Einheitsmodelle und -verwirklichungen zurückgreifen. Ich werde jedoch nicht zum zweiten Mal die ökumenische Geschichte durchgehen. Stattdessen werde ich die Frage nach den verschiedenen inhärenten Spannungen, welche sich in den Einheitsmodellen zeigen, erheben. Diese Spannungen sind den meisten von uns vertraut und können auf verschiedene Weise ausgedrückt werden. Meine Intention ist es, sie dahingehend zu präsentieren, dass sie die Frage nach Katholizität mitbeleuchten können.

In der ÖRK-Arbeit kommen drei verschiedene, aber verwandte ekklesiologische Spannungen beim Abfassen von Texten und in den gegenwärtigen Erneuerungsprozessen der ökumenischen Bewegung ins Spiel. Die so genannten Einheitserklärungen können als Versuche, diesen Grundspannungen zu begegnen, beschrieben werden.

Die erste Spannung liegt zwischen den zwei Grundsätzen: „keine Einheitsmodelle“ und „Einheitserklärungen“. Die so ge-

⁷ Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, (Leuenberger Texte 1), hg. v. W. Hüffmeier, Frankfurt a.M. 1995, 27.

nannte Toronto-Erklärung von 1950⁸, ein Text, welcher bis heute die ÖRK-Mitgliedsanforderungen bestimmt, stellt fest: „Mitgliedschaft im ÖRK umfaßt nicht die Annahme einer bestimmten Lehre über das Wesen der kirchlichen Einheit.“ (III.5) Eine Mitgliedskirche braucht also nicht irgendein Modell über das Wesen der Einheit anzunehmen. In Wirklichkeit haben Mitgliedskirchen allerdings den oben genannten Einheitserklärungen zugestimmt, welche eindeutig Vorstellungen der kirchlichen Einheit beinhalten.

Neu Delhi 1961 erklärt, dass Einheit „sichtbar gemacht wird ... alle an jedem Ort ... in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden“. Nairobi 1975 redet von „konziliarer Gemeinschaft“ und Canberra 1991 von „Einheit der Kirche als koinonia“. Porto Alegre 2006 wiederholt diese Sprache und bekräftigt das Nizäa-Bekenntnis, sagt andererseits, die Kirche sei „berufen, ihre Einheit in reicher Verschiedenheit zu manifestieren“. Bis Canberra 1991 kann die Entwicklung der Einheitserklärungen als Versuch zur Überwindung von Toronto 1950 betrachtet werden.

In Porto Alegre könnten jedoch allein die Länge des Dokuments und Wendungen wie „reiche Verschiedenheit“ schnell die Frage aufwerfen, ob die Kirchen hier einfach in die Nichtbejahung eines bestimmten Einheitsverständnisses zurückkehren wollen im Sinne der Toronto-Erklärung von 1950. Diese Bedenken werden verstärkt bei einer näheren Lektüre des Stellungnahmedokuments (WAK). In WAK bieten die biblischen Einsichten, wie in §§ 14-17 ausgesprochen, eine Plattform, in der kein bestimmtes Modell der kirchlichen Einheit bevorzugt wird, sondern eine Pluralität bekräftigt wird. Darin steht: „Die Aufnahme solcher Pluralität in den einen Kanon des Neuen Testaments belegt die Kompatibilität der Einheit und Vielfalt“ (16). Außerdem „bedarf es verschiedener Herangehensweisen, um die unterschiedlichen biblischen Einsichten in das Wesen und die Aufgabe der Kirche anzuerkennen“ (17). Der biblische Teil von WAK neigt zur Ausschließung jedweder bevorzugter Modelle und Bekräftigung eines alternativen ekklesiologischen Pluralismus. Dieser Charakterzug stimmt mehr mit dem Mini-

⁸ Abgedruckt in: Die Einheit der Kirche, hg. v. L. Vischer, München 1965, 251-261.

malismus von „keine Modelle“ von Toronto 1950 überein als mit den oben erwähnten Einheitserklärungen.

*Die zweite Spannung liegt zwischen der Identität des ÖRK als „Gemeinschaft von Kirchen“ und dem Wesen der Einheit als *communio/koinonia*. Wenn der ÖRK, wiederum gemäß Toronto 1950, lediglich als Instrument der Ökumene betrachtet wird, müssen wir einen klaren Unterschied zwischen einer instrumentalen Gemeinschaft (i-Gemeinschaft) und der „realen“ *koinonia* oder Gemeinschaft der Kirchen (k-Gemeinschaft) machen. Wiederum versuchen die Einheitserklärungen, den Unterschied zwischen i- und k-Gemeinschaft zu überbrücken. Manche christliche Weltgemeinschaften, z.B. der Lutherische Weltbund oder die Leuenberger Kirchengemeinschaft, definieren sich selbst als Gemeinschaft im Sinne der k-Gemeinschaft. Der ÖRK kann dies nicht tun, aber er versucht dennoch, die „reale“ Einheit zu formulieren, der der ÖRK als Instrument dient. In diesem Prozess steht jedoch der theologische Charakter der Organisation zur Debatte. Auf diesen Punkt wurde häufig von den orthodoxen Kirchen hingewiesen, unlängst in der Krise, die zur konstruktiven und ertragreichen Arbeit der so genannten „Sonderkommission über orthodoxe Beteiligung“ geführt hat.*

Im WAK-Dokument ist die zweite Spannung zwischen §§ 24-33 und 34-42 ersichtlich. Im erstgenannten Teil (22-33) ist das Konzept der *koinonia* als eine Beteiligung in Gott in stark biblischen und trinitarischen Termini dargestellt. Diese Sprache umgeht die Schwierigkeiten bei der Unterscheidung zwischen i- und k-Gemeinschaft, da die Gemeinschaft unter Menschen/Institutionen in konkreten Worten nicht ausgesprochen wird. Die Rede von der Beteiligung in Gott zeigt jedoch eine klare Annahme, dass damit eine „tiefe“ Gemeinschaft, eine k-Gemeinschaft, gemeint und impliziert ist. Der letztere Teil (34-42) fährt fort mit dem Thema des Auftrags. Hier ändert sich aber der Ton erheblich. Der Auftrag der Kirche wird als Fürsprache, Fürsorge und Verkündigung in stark instrumentalen Termini präsentiert. Der Leser bekommt nun den Eindruck, dass sich die Gemeinschaft als ein strategisches Bündnis im Sinne der i-Gemeinschaft vollzieht für einen anderen Zweck als für die Einheit. Folglich ist die Spannung zwischen unterschiedlichen Bedeutungen der Gemeinschaft/Einheit nicht gelöst.

Die dritte Spannung entsteht im Zusammenhang mit der zweiten und stellt die Spannungen und Unterschiede zwischen den

Begriffen „Kirche“, „communion“ und „fellowship“ („Gemeinschaft“) dar (die beiden englischen Wörter „communion“ und „fellowship“ werden im Deutschen als „Gemeinschaft“ wiedergegeben). Besonders in Protestantismus ist es üblich, in eine Kirchengemeinschaft zu gehen, wobei jede Kirche eine autonome Entität bleibt. Dies ist schwieriger, wenn nicht gänzlich unmöglich, in der katholischen und orthodoxen Ekklesiologie in Anbetracht der Tatsache, dass dort die Kirche als Gemeinschaft (communion) definiert wird. Wiederum versuchen die Einheitserklärungen, ein vorsichtiges Gleichgewicht zwischen der Autonomie einer beteiligten Kirche und dem theologischen Wesen der koinonia.

Eine kontroverse Weise, diese Spannung auszudrücken, liegt in der Rede von unterschiedlichen „ekklesialen Dichten“ der verschiedenen Institutionen. So hätte der ÖRK eine niedrigere ekklesiale Dichte als eine konfessionelle Weltgemeinschaft, die ihrerseits eine niedrigere Dichte als einzelne Mitgliedskirchen hätte. Trotz offensichtlicher theologischer Probleme, die mit solchen quantitativen Termini verbunden sind, wählen sich die verschiedenen Einheitserklärungen diejenige Terminologie zum Ausdruck der Schattierungen und Aspekte der Einheit aus, welche die rechtliche Autonomie einer Mitgliedskirche nicht beeinträchtigen würde. Die Einheitserklärungen nutzen in der Tat die Idee der „ekklesialen Dichte“, um der dritten Spannung zu begegnen.

Im WAK-Dokument gebrauchen die Abschnitte §§ 57-59 die Ausdrücke „Wachsen in Gemeinschaft“ und „noch nicht in voller Gemeinschaft“. Sie sind eindeutig quantitative Termini, die ein „mehr“ oder „minder“ der Gemeinschaft voraussetzt. Aber schauen wir uns die trinitarischen Abschnitte (24-33) an, so verschwindet die quantitative Sprache, und die Christen sind lediglich in Gemeinschaft mit Gott und miteinander.

Was lernen wir aus dieser flüchtigen Identifizierung einiger Spannungen innerhalb des ökumenischen Sprachgebrauchs über Einheit? Zuerst könnte man sagen, dass trotz der hohen Wichtigkeit der Frage nach Einheit in allen Kirchen in der Ökumene es häufig am konkreten Willen mangelt, sich mit der Suche nach Einheit zu beschäftigen, oder die Zeit als noch nicht reif empfunden wird. Die Zurückhaltungen, Spannungen und gar Widersprüche, die sich in der ökumenischen Sprache befinden, sind keine Symptome des mangelnden gesunden

Menschenverstandes oder der mangelnden Klarheit der Verfasser, sondern sie spiegeln einfach die Zurückhaltung der Kirchen wider. Gerne möchte man zur Einheit schreiten, möchte man aber auch eigene Identität und Autonomie bewahren. Dies ist ein verständliches Phänomen, das sich auch in vielen anderen Bereichen des Menschenlebens zeigt.

Wir können ähnliche Spannungen oder Schwankungen im Konzept der Katholizität finden. Während Neu Delhi sichtbare Einheit befürwortete, war Nairobi vielmehr geneigt, einzelne Gemeinden in Ruhe zu lassen. Die Gemeinschaftssprache von Canberra war wiederum verbindlicher, wogegen die Sprache der „reichen Verschiedenheit“ von Porto Alegre das Wesen der Einheit relativiert.

Ein wichtiges Konzept, das Einheit mit Katholizität in Zusammenhang bringt, ist das Identitätskonzept. Protestanten wie Orthodoxe haben eine christliche Identität, und in diesem Sinne haben sie die „gleiche“ Identität als Christen. Das „gleiche“ muss aber in Führungszeichen stehen bleiben, denn es ist offensichtlich, dass sich ihr konfessionelles Selbstverständnis von einander unterscheidet und das Selbstverständnis häufig wichtiger als ihre christliche Identität werden kann.

Der Begriff der Katholizität gebraucht auch bisweilen die Identitätsidee. Die Orthodoxen in Finnland, Russland und Griechenland stehen in Gemeinschaft und beteiligen sich sofern in ihrer „katholischen“ Kirche. Die Lutheraner von heute gehören zusammen mit den Pietisten im 18. Jahrhundert und den Reformatoren im 16. Jahrhundert, und so gehören alle derselben „katholischen“ Kirche an, die sich durch die Epochen hindurch erstreckt.

Mit Hilfe der Katholizität unterscheiden wir oft zwischen „uns“ und „ihnen“. Obwohl wir ökumenisch von „Wir-und-andere“-Katholizität sprechen, erwies sich dieses Wort, historisch betrachtet, nicht selten als gegensätzlich. „Katholische“ Christen sind diejenigen, die nicht nichtkatholisch und nicht heterodox sind. In diesem Sinne versichert das Konzept der Katholizität eigene Identität und befürwortet die Einheit innerhalb der eigenen Gruppe über Zeit und Ort hinweg.

Aus naheliegender Grund ist dies nicht die in den ökumenischen Texten befürwortete Bedeutung von Katholizität. Um die Frage nach Identität ausführlicher zu erörtern, müssen wir uns an andere theologische Texte wenden.

3. Die Frage nach Identität in der gegenwärtigen protestantischen Ekklesiologie

Zur Vertiefung meiner Diskussion werde ich die gegenwärtige protestantische Diskussion über Einheit und Katholizität als Beispiel einbeziehen mit zwei Hauptstudien, die ich persönlich sehr hilfreich finde. Die erste von den beiden ist das Buch von Hans-Peter Grosshans: *Die Kirche – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums* (2003). In seiner Diskussion über Katholizität macht Grosshans darauf aufmerksam, dass das nizänische Attribut der Katholizität nicht viel, wenn überhaupt, vom Inhalt der Identität der Kirche spricht. Daraus folgt freilich nicht, dass Katholizität ein überflüssiges Attribut wäre, zumal grundsätzlich davon gesprochen wird, dass die Kirche eine Identität besitzen soll (179-182). Das Attribut der Katholizität definiert jedoch noch nicht beispielsweise den Stellenwert der Sakramente. Das Abendmahl gehört gewiss zu einer katholischen Kirche, das Attribut der Katholizität sagt jedoch dieses Faktum nicht. Was dieses Attribut zum Ausdruck bringt, ist das Erfordernis der „Gleichheit“ und Echtheit.

Anders ausgedrückt, um katholisch zu sein, muss die Kirche durch verschiedene Zeiten und Orte hindurch gleich bleiben. Wird dieses Erfordernis erfüllt, so können wir sagen, dass unsere Kirche „dieselbe“ ist mit der Kirche Luthers oder Calvins oder Augustinus’, aber „verschieden“ von der Kirche Markions oder der Mormonen. Das Attribut der Katholizität ist damit eine Voraussetzung für die Möglichkeit der lehrmäßigen Identifizierung. Daraus ergibt sich aber noch kein konkretes Kriterium für diese Identifizierung. Für Grosshans ist das Konzept der Reformation an sich als Re-Formation, als Wiedererhalten der identitätsstiftenden Form ein zentraler Aspekt dieser Katholizität. Katholizität ist somit ein unabdingbarer Charakterzug der reformatorischen Kirchen.

Grosshans ist der Ansicht, dass der Inhalt dieser Identität das Wesen der Kirche als Leib Christi sei. Es ist Jesus Christus, der der Kirche den Inhalt ihrer Identität gibt. Schauen wir uns die Porto Alegre- und WAK-Texte an, so sind sie mit diesem Grundsatz sehr gut zu vereinbaren. Die Katholizität der Kirche Porto Alegre zufolge „bringt die Fülle, Integrität und Ganzheit

ihres Lebens in Christus durch den Heiligen Geist zu allen Zeiten und an allen Orten zum Ausdruck“. Dementsprechend erklärt der WAK-Text, dass in der katholischen Kirche Christen zu „Teilhabern an Christi Leben und Erlösung“ gemacht werden. Es fehlt zwar nicht das christologische Wesen der Kirche in früherer Ökumene, die Bedeutung besteht aber darin, dass die neuen Texte diese Gegebenheit ausdrücklich zusammen mit der Frage nach Katholizität einbringen.

Ein anderer wichtiger Charakterzug in der Studie von Grosshans besteht darin, dass er der räumlichen Dimension der Kirche viel Aufmerksamkeit schenkt. Zu häufig haben Protestanten diese Frage den Katholiken überlassen und lediglich die nichtäußerlichen Aspekte der Katholizität in ihrer Ekklesiologie betont. Für Grosshans ist die Kirche der „irdische Raum“ der Wahrheit des Evangeliums (z.B. 298). Das Raumkonzept wird damit in die Schilderung der Kirche selbst überführt. Es ist zwar kein lokales Konzept, betont aber trotzdem die Wichtigkeit der zeitlichen und räumlichen Präsenz. Dieser Ansatz hat eine interessante Parallele im WAK-Text. Wir haben darin gelesen: Gott „macht aus seinem Volk den Ort und das Instrument seiner erlösenden und lebensstiftenden Präsenz“. Das Ortskonzept erscheint nun als ein Wesenszug der Kirche.

Die Kirche „einen Ort“ zu nennen, könnte ein fruchtbarer Weg sein, sowohl die Übertreibung der zu ortsgebundenen räumlichen Katholizität als auch die Übertreibung der gänzlich nicht-räumlichen Katholizität, die sogar in dieser Zeit der Globalisierung und des Internets zu idealistisch erscheint, zu vermeiden. Die Kirche bleibt nicht territorial verpflichtet, sondern bietet in sich selbst einen „Ort“ oder einen „irdischen Raum“ an für etwas nicht Lokales, nämlich das Evangelium. In solch einem „Ort“ wird ermöglicht, die konkrete Kirche als die katholische Kirche zu identifizieren.

Noch ein inspirierendes neues Buch ist Kevin Vanhoozers *Drama of Doctrine* (2005). Vanhoozer, ein langjähriger Professor in Edinburgh, bietet eine mehr zum Calvinismus neigende Ausprägung von Protestantismus an, allerdings mit einem hohen Respekt vor den Lehrtraditionen aller Kirchen. Sein Ausgangspunkt ist die Autorität der biblischen Auslegung als Kriterium der Identität der Kirche und damit ihrer Katholizität. Vanhoozer übt Selbstkritik:

„Die Kirche ist typischerweise von einer der drei Interpretationsoptionen angezogen worden: ... vom ekklesiastischen magisterium, von der unveränderlichen Gemeinschaftstradition und von privater Interpretation oder ... Rom, Konstantinopel und Wittenberg/Genf. Die Protestanten von heute sind zunehmend auf der Konstantinopel-Spur. Wittenberg/Genf ist dagegen ein Käufermarkt; die Preise des intellektuellen Eigentumsrechts in den beiden Reformationsstädten kann den absoluten Tiefstand erreicht haben“ (122).

Dieser Punkt bezieht sich auf die neueste Beliebtheit der kommunitarischen und postliberalen theologischen Ansätze im englischsprachigen Protestantismus.

Vanhoozers eigenes Programm bezweckt die Begründung protestantischer Autoritätsstrukturen, die, über private Interpretation hinausgehend, dem Grundsatz der *sola scriptura* treu bleibt. Wie Grosshans, sieht er die Frage der Identität als unerlässlich für die Auslegung und Verkündigung der Botschaft des Evangeliums. Paul Ricœur folgend, unterscheidet Vanhoozer zwischen zwei Identitätstypen. Während die so genannte idem-Identität, „harte Identität“ oder „Was-Identität“, durchaus unveränderlicher gemeinsamer Interpretation bedarf, kann die so genannte ipse-Identität, „weiche Identität“ oder „Wer-Identität“, flexibler sein. In ipse-Identität wissen wir zwar, wer einer ist, obwohl er manchmal eigene Ansichten modifizieren und auf neue Situationen reagieren muss. Ipse-Identität ist kein Pluralismus, sondern eine nichtidentische Wiederholung der kirchlichen Praxis. Protestantische biblische Interpretation konnte sowohl Legalismus als auch Privatismus umgehen durch Konzipieren der Lehre und kirchlichen Praktiken im Sinne der ipse-Identität.

Unverändert – und in diesem Sinne katholisch – zu bleiben kann als die „kirchliche Ausführung“ der Schrift“ (167) genannt werden. In diesem Sinne bestimmt die Schrift die Reichweite der Katholizität und ipse-Identität der Kirchen. Vanhoozer verfeinert diese Grundidee mit einer weiteren Differenzierung, nämlich zwischen der „kulturell-linguistischen“ (PII) und „kanonisch-linguistischen“ (PI) Ausführung. Grob erklärt, bekräftigt PII Tradition und Kultur stärker und legt mehr Gewicht auf das Argument, dass unser Verständnis der Schrift von ekklesialen (und andere kulturellen) Traditionen konditioniert wird.

Vanhoozers eigenes und typischerweise protestantisches Modell ist jedoch PI. Er argumentiert, dass PI und PII sich aufeinander beziehen als textempfangendes und textnutzendes Modell. Er fährt fort, dass wir die Möglichkeit haben, anhand des kanonischen Texts manchmal auch Traditionen zu kritisieren. Es ist in der Tat möglich, einen Text zu hören und empfangen, ohne ihn innerhalb der gegebenen Tradition zu benutzen.

Vanhoozers Erörterung ist ziemlich komplex, weil er glaubt, dass echter Gehorsam gegenüber der biblischen Botschaft nur dann geleistet sei, wenn die kanonische Schrift als ganzes herangezogen wird, nicht jedoch wenn einzelne Stellen ausgelegt werden. Er hat zwar der Tradition gegenüber keine gegnerische Haltung, behauptet aber außerdem, dass eine „linguistische“ Methode immer historische Traditionen bejahe und dass sogar „sola scriptura“ ein Zwischenspiel zwischen Schrift und Tradition voraussetze. Um unverändert zu bleiben im Sinne der ipse-Identität, müsse Spielraum bleiben für bewussten und unbewussten Wandel; zugleich aber mit der Zuversicht, dass die kanonische Schrift die Kirche durch die Epochen hindurch zu führen vermöge. Vanhoozer bekräftigt im Weiteren den christologischen Kern der Schrift und denkt, dass es in mancher Hinsicht letztendlich der Inhalt des Wortes Gottes ist, nicht etwa die formelle oder gesetzliche Struktur, was die Kirche zusammenhält.

Ein kurzer Rückblick auf Porto Alegre und den WAK-Text zur Katholizität macht ersichtlich, dass beide das Wort Gottes und die Verkündigung des Evangeliums knapp erwähnen. Es könnte aber gesagt werden, dass ein wahrer Protestant in diesen Erklärungen die Rolle der Schrift stärker betont sehen möchte. Macht einer sich Vanhoozers Ansichten zu eigen, so denkt er, dass Schrift nicht nur relevant ist als Lehrinhalt, der das Prinzip der Katholizität formell gewährleistet, sondern auch dass das Prinzip der Katholizität selbst von der kanonischen Norm der Schrift aufrechterhalten wird.

Ich werde auf Vanhoozers Position hier nicht näher eingehen. Das Wichtigste für unseren Zweck ist darin zu sehen, wie ein typisch protestantischer Theologe die kanonische Schrift als die Norm und Garantie der Einheit und Katholizität der Kirche versteht. Um die Kirche als „unveränderlich“, und in diesem Sinne katholisch, zu wahren, ist die Schrift das wichtigste Kriterium. Kanonische Schrift ist nicht nur eine weitere Instanz

der Tradition, sondern sie ist auch imstande, Tradition zu beurteilen, zumindest bis zu einem gewissen Grad. Gleichzeitig bedeutet *sola scriptura* weder private Interpretation noch verfällt sie in rigiden Buchstabenglauben.

Die kirchliche Ausführung sollte im Einklang mit den kanonischen Zwecken der Schrift sein. Die kirchliche Ausführung mag zeit- und ortbedingt unterschiedlich sein, sie kann und sollte aber re-formiert werden. Es mag übertrieben sein zu sagen, dass die kirchliche Ausführung „ständig“ (semper) reformiert werden sollte, aber jedenfalls ist die Kette der Katholizität als „Gleichheit“ auf nichtidentische Wiederholung basiert. Dennoch konstituiert diese Kette eine ipse-Identität, in der wir wissen können, wer die Christen sind. Es kann sein, dass wir nicht ganz sicher wissen, „was“ die Kirche letztendlich ist und gar „was“ sie genau lehrt. Wir können aber wissen, wer die Kirche vertritt und wer Gottesvolk ist (und war). In diesem Sinne hat die Kirche sowohl Identität als auch Katholizität.

Identität als Gemeinschaft

Bausteine orthodoxer Ekklesiologie

Konstantinos Delikostantis

1. Ökumenische Aszetik

Wir haben uns im Sitz des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, in der „Polis“, wie wir zu sagen pflegen, versammelt, in der Osterzeit, dem Kairos des Lichts der Auferstehung, der Freude über den Anbruch des Neuen eschatologischen Äons für Mensch und die ganze Schöpfung. „Alles ist von Licht erfüllt, der Himmel, die Erde und die Tiefen der Welt“ (Troparion aus dem Ostergottesdienst).

Wir begegnen uns in einem geschichtsträchtigen Ort und einer historischen Region, wo sechs von den sieben ökumenischen Konzilien stattgefunden haben, welche die Geschichte unserer Kirche und Theologie und das Schicksal des Christentums prägten. Wir Orthodoxe sind stolz darauf dieses Erbe als „höchsten Schatz“ nicht nur betrachtet, sondern auch aufbewahrt zu haben. Letzteres wird uns manchmal abgestritten, das Bewusstsein aber in ungebrochener Kontinuität mit der ungeteilten Kirche zu stehen kann uns niemand wegnehmen. Georgios Mantzaridis schreibt: „Die Orthodoxe Kirche beansprucht weder Originalität noch irgendeine korrektive Intervention. Sie ist weder aus einer Reformation noch aus einer Gegenreformation hervorgegangen. Ihre Tradition ist mit der Tradition der ungeteilten Kirche identisch. Sie betont nichts, was die gemeinsame Tradition der Kirche des ersten Jahrtausends nicht schon beinhaltete. Das bedeutet nämlich nicht, dass die Orthodoxie die Christen dazu einlädt ins erste Jahrtausend zurückzukehren, sondern vielmehr sich in die katholische Perspektive, welche sie bis dahin die Kirche hatte hineinzustellen. Ohne dies ist es nicht möglich die Einheit und die Katholizität der Kirche zu bewahren“¹. Wir Orthodoxe sind Wächter des gemeinsamen

¹ G. Mantzaridis, *Die empirische Theologie in Ökologie und Politik*, Thessaloniki 1994, 158 (gr.).

Hauses, das wir alle zusammen gebaut haben, nicht dessen Inhaber.

Es ist wichtig, nicht nur in Zeiten nachlassender ökumenischer Euphorie, wie heute, sich zu vergegenwärtigen, wie unser Christsein und unsere Theologie durch unsere interchristlichen Begegnungen und Dialoge bereichert und vertieft worden ist. Was wäre die zeitgenössische orthodoxe Theologie ohne die Begegnung mit dem Westen und die Herausforderung durch das protestantische und katholische theologische Denken? Wären Georges Florovsky und Ioannis Zizioulas ohne den Dialog mit der westlichen Theologie, das was sie sind, auch für die Orthodoxie selbst? Die beiden und viele andere haben auch der westlichen Theologie Unschätzbare gegeben. Deswegen stimmt es mich traurig wenn ich, in der griechischen Übersetzung der 736 Seiten umfassenden „Theologie des 20. Jahrhunderts“ von Rosino Gibellini (Athen 2002), kein Wort über die orthodoxe Theologie, keinen Namen eines orthodoxen Theologen finde. Auch wenn der Titel des Werks „Westliche Theologie des 20. Jahrhunderts“ geheißen hätte, wäre diese Abstinenz unverständlich. Denn längst ist die orthodoxe Theologie auch eine „westliche“ Größe.

Die drei Tage, die wir gemeinsam verbringen wollen, können Tage kreativer ökumenischer Aszetik werden, Einübung im Hören auf den Anderen, Zeit der praktizierten Oikonomia, was ja Priorität des Geistes vor dem Buchstaben, des Lebendigen vor dem Starren, des Verbindenden vor dem Trennenden bedeutet.

Wir müssen den gängigen ökumenischen Versuchungen widerstehen. Ohne Geduld und harte theologische Arbeit, ohne Offenheit und ökumenische Phantasie, ohne Willen zu Wahrheit gepaart mit Konzilianz, gibt es keinen Fortschritt im Ökumenismus. Selbstgenügsamkeit, aber auch Hast und Träumerei, sind schlechte Berater. Die Überwölbungen stürzen schnell ein.

In der Ökumene ist der Weg zwar nicht das Ziel, aber wenn wir unterwegs nichts Wesentliches miteinander teilen, dann wird die Hoffnung auf die „Koinonia“ als Ziel immer utopischer. In diesem Sinne ist es wichtig in der Welt von heute gemeinsames christliches Zeugnis zu geben und großen Herausforderungen der Zeit gemeinsam zu begegnen.

Keiner von uns verfügt über fertige Lösungen. Die theologischen Antworten können nur gemeinsam erarbeitet werden.

Auch unser Treffen kann sich als ein Laboratorium ökumenischen Wissens erweisen.

Wir kommen nun zu unserem eigentlichen Thema. Obwohl Bischof Kallistos Ware das neue Jahrhundert nicht mehr, wie das letzte, als Ära der Ekklesiologie, sondern als Jahrhundert der Anthropologie betitelt², fahren wir fort, als ökumenische Partner, mit unserer Ekklesiologie-Debatte, wissend, dass hier die wichtigsten Probleme der Theologie zusammenlaufen, dass ekklesiologische Probleme immer noch die Differenzen zwischen den christlichen Kirchen und das Kirchentrennende bestimmen. Man könnte heute eher von einer Aufwertung der Ekklesiologie im Feld der Ökumene reden.

Das Thema „Kirche“ ist wohl nicht nur zwischen Katholiken und Lutheranern „das ‘wehtuende’ Thema“, wie Otto Hermann Pesch apostrophierte³, sondern auch allgemeiner im ökumenischen Gespräch. Der Wert der ökumenischen Konvergenz in verschiedenen Fragen erweist sich erst im Kapitel „Kirche“.

Es ist nicht einfach, als orthodoxer Theologe das orthodoxe Proprium zu diesem theologischen Grundthema herauszuarbeiten. Wenn man primär etwa bei den Texten unserer Dogmatiker des letzten Jahrhunderts bleiben wollte, hätte man zwar eine weniger komplizierte Aufgabe, würde sich aber die Sache zu leicht machen. In unserem Fall hätte ich tatsächlich aus dem ursprünglich auf Deutsch geschriebenen „Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche“ von Ioannis Karmiris (Stuttgart 1959) leicht „klassisches“ dogmatisches Gut über die Einheit und Katholizität der Kirche schöpfen und vortragen können. Ich habe es vorgezogen auf der Basis der offenen, aktuellen und anspruchsvollen Theologie vom Bischof Ioannis Zizioulas, dem wohl unseren meistdiskutierten orthodoxen Theologen (mit 55.000 Verweisen im Internet), einige ekklesiologische Thesen zur Diskussion zu stellen, von denen ich glaube, dass sie in der zeitgenössischen orthodoxen Theologie Geschichte gemacht haben und dass sie auch im Westen beachtet werden.

Wir Theologen sollten apophatisch sein, vor allem wir Orthodoxe, die ja den Apophatismus als Grundzug unserer Fröm-

² K. Ware, *Die Orthodoxe Theologie im 21. Jahrhundert*, Athen 2005, 24 (gr.).

³ O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1983, 203.

migkeit und Theologie für uns gerne und schnell in Anspruch nehmen. Aber auch mein Lehrer in Deutschland, Max Seckler, hat mir folgendes Bedenkenswerte mit auf den Weg von Tübingen nach Athen gegeben: „Keine Sprache und kein Denken kann die Sache Gottes so eindeutig und vollständig zur Sprache bringen, dass man nicht auch noch einmal alles ganz anders sagen könnte. Wer das nicht anerkennen würde, würde Theologie mit Offenbarung gleichsetzen“⁴.

2. Einheit und Vielfalt in der Kirche

Es ist das Hauptcharakteristikum der Wende in der zeitgenössischen orthodoxen Ekklesiologie, dass die eucharistische Grundlage der Kirche hervorgehoben wird und dass auf dieser Basis der Versuch unternommen wird, den Sinn von Katholizität, von Einheit und Vielfalt, von der Beziehung von Ortskirche und Gesamtkirche zu klären. Mit John Meyendorffs Worten: „Die orthodoxe Ekklesiologie gründet auf der Vorstellung, dass eine lokale christliche Gemeinschaft, versammelt im Namen Christi, präsiert von dem Bischof und die Eucharistie feiernd, wahrhaft die ‚katholische Kirche‘ ist und der Leib Christi – nicht ein ‚Fragment‘ der Kirche, oder nur ein Teil des Leibes. Es ist so, weil die Kirche durch Christus ‚katholisch‘ ist und nicht durch ihre Mitglieder. ‚Wo Christus ist, dort ist die katholische Kirche‘ (Ign. Smyrn. 8,2). Die lokale Dimension der Katholizität, welche eine der Fundamente unserer Theologie des Episkopats, unseres Verständnisses der Synodalität und der Tradition ist, ist wahrscheinlich von allen orthodoxen Theologen akzeptiert und hat in den vergangenen Jahren auch außerhalb der Orthodoxie Anerkennung gefunden. Sie hat wichtige praktische Konsequenzen für das Leben der Orstkirchen“⁵.

Wie auch Grigorios Larentzakis schreibt⁶, ist das Prinzip der „Einheit in der Vielfalt“ so alt wie die Kirche und keine Erfindung der zeitgenössischen Ökumenischen Bewegung. Das Problem ist das rechte Verständnis dieses Prinzips. Das kann nach

⁴ M. Seckler, *Hoffnungsversuche*, Freiburg/Basel/Wien 1972, 149.

⁵ J. Meyendorff, *The Catholicity of the Church. An Introduction*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17, 1973, 5-18, hier 8.

⁶ Vgl. G. Larentzakis, *Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung*, in: *Ökumenisches Forum* 8, 1985, 65-87.

Larentzakis nur geschehen, wenn wir begreifen dass die „Einheit des dreieinigen Gottes“ das „Urbild“ und das „Vorbild“ der zu verwirklichenden „kirchlichen Einheit“ ist.

Wenn wir demnach bezüglich der Idee der Einheit und der Katholizität der Kirche der Tradition der frühen Christenheit treu bleiben wollen, dann können wir von der „Ortskirche“ nicht absehen. Der Terminus „katholische Kirche“ bezog sich nämlich anfänglich auf die Ortskirche, auf die um ihren Bischof zur Feier der Eucharistie versammelte Ortsgemeinde. Katholizität meinte die Fülle des Leibes Christi, die Ganzheit des kirchlichen Lebens, wie sie als Vorwegnahme des eschatologischen Reichs in der Eucharistie der Kirche zum Ausdruck kam. Ioannis Zizioulas geht sogar soweit zu behaupten, dass in der eucharistischen Sicht der Kirche die Ortskirche als die einzige kirchliche Formation erscheint, welche im eigentlichen Sinne „Kirche“ genannt werden darf⁷.

Die Eucharistie ist aber nicht nur der Grund der Katholizität jeder Ortskirche, sondern zugleich das Fundament der Einheit der Ortskirchen zur Gesamtkirche. Da alle Ortskirchen ihre Kirchlichkeit und Katholizität von der Eucharistie schöpfen, können sie nicht unabhängig von ihrer Einheit miteinander gedacht werden.

Genauer: Es gilt zwar dass die Katholizität ein Wesensmerkmal der Ortskirche ist, dies aber nicht im Sinn einer selbstgenügsamen Gemeinde, die sich in ihrer ekklesialen Fülle abkapselt, sondern die Kommunion mit den anderen Ortskirchen pflegt. Zizioulas schreibt: „Wie die Eucharistie, welche nicht eine Überwindung der Spaltungen an einem bestimmten Ort ist, eine falsche Eucharistie bedeutet, so ist auch eine Eucharistie, welche in bewusster und intendierter Isolation und Separation von den anderen lokalen Gemeinschaften in der Welt stattfindet, keine wahre Eucharistie. Daraus folgt unausweichlich, dass eine Ortskirche, um nicht bloß eine lokale Größe, sondern auch um Kirche zu sein, in voller Kommunion mit dem Rest der Ortskirchen in der Welt sein muss“⁸.

Wenn also im Neuen Testament von der Ecclesia im Singular, aber auch von den Kirchen im Plural, von den Ortskirchen, die

⁷ Vgl. J. D. Zizioulas, *Being As Communion*, London 1985, 258.

⁸ Ebd., 257.

Rede ist, dann ist ihre Beziehung nicht diejenige einer „Zentrale“ zu ihren „Filialen oder Außenstationen“⁹. Wenn jedoch Ernst Käsemann im Neuen Testament nicht „die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Konfessionen“¹⁰ begründet sieht, dann hat seine These nur dann einen Sinn, falls diese „Konfessionen“ nicht als Träger der Spaltung der Kirche erscheinen, wie das in der heutigen kirchlichen Landschaft der Fall ist, sondern, im Sinn des Frühchristentums, die „Einheit in der Vielfalt“ verkörpern. Solange der Konfessionalismus herrscht, bleiben ökumenische Visionen wie „Unity in Diversity“ oder „Versöhnte Verschiedenheit“ ökumenistische Illusionen. Es gibt keine Einheit der Kirche ohne Entdeckung des wahren Sinns der Katholizität, der mit dem Konfessionalismus unvereinbar ist.

Eucharistiezentriert ist auch die Theologie des Episkopats, die von der Rolle des Bischofs als Haupt der eucharistischen Gemeinschaft ausgeht. Auf dieser Basis ist auch die diesbezügliche christologische Typologie zu sehen. Der Bischof ist das, was er ist, als Vorsteher der Eucharistie. Er ist nicht Vorsteher der Eucharistie, weil er ein Bischof ist, etwa wegen seiner kirchlichen Verwaltungsfunktion.

Mit der Katholizität der Ortskirche hängt auch die orthodoxe Sicht von der „ontologischen Gleichheit aller Bischöfe zusammen“. „Die orthodoxe Ekklesiologie ist der alten Tradition der Kirche treu, welche nie ‚Bischöfe im Allgemeinen‘ kannte, sondern nur Bischöfe von konkreten, stabilen Gemeinschaften. Das gesamtorthodoxe Insistieren auf der ontologischen Gleichheit aller Bischöfe untereinander gründet auf dem Prinzip, dass jeder von ihnen über die *gleiche katholische Kirche* in einem bestimmten Ort präsidiert und dass keine Ortskirche ‚katholischer‘ als eine andere sein kann“¹¹.

Der Bischof ist nicht nur das Haupt der Ortskirche, sondern auch derjenige, der durch seine Ordination mit den anderen Bischöfen verbunden ist und die Verantwortung für die Einheit und Kommunion mit allen Ortskirchen trägt. In der Struktur

⁹ Vgl. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln 1985, 520.

¹⁰ Vgl. E. Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in: ders.: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1961, 214-223.

¹¹ J. Meyendorff, *Catholicity* (s. Anm. 5), 9.

der Ortskirche liegen demgemäß auch die Wurzel der Synodalität, welche die Balance zwischen Einheit und Vielfalt in der Kirche herstellt und die mit „synodalem Zentralismus“ (Synode statt Papst) nichts gemein hat. „Ohne Synodalität läuft die Einheit (der Kirche) Gefahr, der Ortskirche geopfert zu werden. Eine Synodalität jedoch, welche die Katholizität und die Integrität der Ortskirche unterdrückt, kann zu kirchlichem Universalismus führen“¹².

Somit können sich keine andere Ortskirche und keine Synode der Kirchen in die ausschließlichen Angelegenheiten einer Ortskirche einmischen. Andererseits kann keine Ortskirche in Sachen, die alle angehen, ohne Zustimmung der anderen Ortskirchen handeln. Zizioulas sieht hier die goldene Regel, „auf welche wir unsere Diskussion über den päpstlichen Primat oder über jeden anderen Primat gründen können, mit guten Chancen zu einer Übereinstimmung zu gelangen“¹³. In der orthodoxen Ekklesiologie haben pyramideartige Strukturen der Kirche keinen Platz. „Es gibt kein Amt das über der Gemeinschaft existiert, sondern nur *innerhalb* der Gemeinschaft“¹⁴.

In unserer Kirche und Theologie war *Koinonia/ communio* – ein Schlüsselbegriff der Ekklesiologie in den letzten Jahrzehnten – immer eine Grundstruktur, ein Grunderlebnis und ein Grundwort. Jeder Autoritarismus und Individualismus war mit dem *Communio*-Charakter der Kirche inkompatibel. Hans Küng hat uns das bescheinigt, freilich in seiner Art und in seinem Sinne: Für die Orthodoxie, schreibt er, ist Kirche „in erster Linie ‚Koinonia‘, ‚communio‘ geblieben: eine ‚Gemeinschaft‘ von Glaubenden, von Ortskirchen und ihren Bischöfen, eine kollegial geordnete Föderation von Kirchen, die auf gemeinsamen Sakramenten, liturgischen Ordnungen und Glaubenssymbolen gründet. Sie ist das Gegenteil einer vor allem rechtlich verstandenen, monarchisch – absolutistisch – zentralisti-

¹² J. Zizioulas, *The Church As Communion*, An offprint from *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38, 1994, 11.

¹³ J. Zizioulas, *Eschatologie et société*, in: *Irénikon* 73, 2000, 278-297, hier 292.

¹⁴ J. Zizioulas, *The Holy Spirit and the Unity of the Church*. An Orthodox Approach, in: D. Donnelly u.a. (Hg.), *The Holy Spirit, The Church and Christian Unity*, Bose (14-20 October 2002), Leuven 2005, 35-46, hier 43.

schen Einheitskirche, die sich vorwiegend auf dem römischen Kirchenrecht und den im Osten völlig unbekanntem römischen Dekreten gründet”¹⁵.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass in der eucharistischen Sicht der Kirche alle Strukturen, welche die *eine* Kirche ermöglichen und stützen, nicht als eine neue Form von Kirchlichkeit angesehen werden können¹⁶. Die orthodoxe Theologie ontologisiert nicht die Gesamtkirche, von deren Gnaden dann die Ortskirchen leben würden.

Natürlich gibt es nur eine Kirche Christi. Aber diese Einzigkeit und Einheit der Kirche in der Welt konstituiert keine Entität jenseits oder über den lokalen Kirchen. In jeder Hinsicht schöpft die Gesamtkirche von den Ortskirchen. Es ist nicht von ungefähr, dass die Synoden nach dem orthodoxen Kanonischen Recht nur aus Diözesanbischöfen zusammengesetzt werden. Jedes Amt auf der universalen Ebene hat als Quelle und Basis eine Ortskirche¹⁷.

Die kirchliche Einheit muss in einer solchen Weise zum Ausdruck kommen, dass die Integrität der Ortskirchen nicht tangiert wird. Auf der anderen Seite muss natürlich die Identität der Ortskirchen so gelebt werden, dass die Einheit aller Ortskirchen in der Gesamtkirche gesichert ist. Noch einmal Zizioulas: „Die Natur der Eucharistie weist nicht in Richtung einer Priorität der Ortskirche, sondern in Richtung auf die *Gleichzeitigkeit* von Orts- und Gesamtkirche. Es gibt nur *eine* Eucharistie, die immer im Namen der ‚einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche‘ dargebracht wird. Das Dilemma „lokal und universal“ wird in der Eucharistie aufgelöst”¹⁸.

¹⁵ H. Küng, Kleine Geschichte der Katholischen Kirche, Berlin 2005, 117.

¹⁶ Vgl. J. D. Zizioulas, Being As Communion (s. Anm. 7), 258.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ J. Zizioulas, Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht, in: G. Alberigo u.a. (Hg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 124-140, hier 132.

3. „Katholisch“ und „Orthodox“?

Nach Konstantinos Papapetrou scheint von den 35 Namen, die zur Bezeichnung der Orthodoxen Kirche verwandt wurden¹⁹, der Titel „Orthodoxe katholische Kirche“ am geeignetsten zu sein, unsere Identität zu benennen²⁰. Das, späteren Datums, Wort „orthodox“ soll das Wesen der Katholizität der Kirche deutlicher ausdrücken, indem es die wahre Kirche von den Häresien und den Schismata, von allem was nicht Orthodoxie ist, scheidet. Es soll auch darauf hinweisen, dass im Westen das Katholische seine ursprüngliche, die volle Kirchlichkeit der Kirche ausdrückende Bedeutung, verloren habe. Die Orthodoxe Kirche will damit auch ihr Selbstbewusstsein pointiert artikulieren, die Treue zur authentischen Tradition der ungeteilten Kirche, gehalten zu haben.

Obwohl bei der Bezeichnung der Kirche als orthodoxe und katholische im Grunde um eine Tautologie handelt, zumal es keine authentische Katholizität geben kann, die nicht gleichzeitig Orthodoxie wäre, und es keine echte Orthodoxie gibt, die nicht volle Katholizität bedeutet, soll mit dem Zusatz „orthodox“ der Wert auf die qualitative Dimension, auch des Worts „katholisch“, gesetzt werden, um die eine wahre Kirche von den Häresien abzusetzen. „Die Kirche ist eine. Viele sind die Häresien“²¹.

Auf die gleiche Richtung scheint auch Georges Florovsky hinzuweisen: „Der Terminus ‚katholisch‘ wird oft falsch und ungenau verstanden. ‚Katholisch‘ (aus *katholou*) bedeutet mitnichten eine äußere Katholizität, es ist nicht ein quantitatives, sondern eher ein qualitatives Kriterium. ‚Katholisch‘ bedeutet nicht universal. Diese zwei Termini sind nicht gleichbedeutend. Die ‚Katholische Kirche‘ kann sich historisch als die ‚kleine Herde‘ erweisen ... Es gibt wahrscheinlich mehr Häretiker als orthodoxe Gläubige in unserer Welt und es kann vorkommen, dass die Häretiker ‚überall‘ sind und dass die wahre

¹⁹ I. Karmiris, *Ekklesiologia II. Namen und Selbstbezeichnungen der Orthodoxen Katholischen Kirche*, in: *Ekklesia* 30, 1953, 293-298 (gr.).

²⁰ Vgl. K. Papapetrou, *Zum Namen der Kirche*, in: ders., *Zugänge. Fragen zeitgenössischer apologetischer Theologie und philosophischer Kritik*, Athen 1979, 193-206 (gr.).

²¹ Ebd., 194.

Kirche gezwungen ist, am Rande der Geschichte zu leben, in der ‚Wüste‘. Das ist oft geschehen und kann sich wieder ereignen. Diese tatsächliche Beschränkung und diese Situation kann jedoch auf keinen Fall den ‚katholischen‘ Charakter der Kirche zerstören²².

4. Ethnozentrismus statt Katholizität?

Auf der Basis der oben dargelegten ekklesiologischen Sicht, können rassische, nationale, soziale oder naturale Kriterien nicht die Basis der kirchlichen Gemeinschaft bilden. „Im Reich Gottes gibt es weder Griechen noch Juden, weder Schwarze noch Weiße, auch nicht Männer und Frauen etc: das gilt auch für die Eucharistie“²³.

Es ist uns allen bekannt und es ist wirklich, kirchlich wie theologisch, ein Skandal, dass die aktuelle Lage der orthodoxen Diaspora, etwa in Westeuropa und Amerika, das alles außer Kraft zu setzen scheint. „Der Ethnophyletismus, welcher im Jahre 1872 von den orthodoxen Patriarchen in Konstantinopel verurteilt wurde, wirkt heute ganz in der Art, wie die orthodoxe Diaspora organisiert ist. Es handelt sich um einen offenkundigen Verrat der eucharistischen Eschatologie, seitens einer Kirche, welche ansonsten von ihr inspiriert ist“²⁴. Auch J. Meyendorff sprach diesbezüglich vom „Verrat der Katholizität“²⁵.

Nun, es ist eine Tatsache, dass durch den Beitrag der Kirche zur Bewahrung der Identität der orthodoxen Völker während jahrhundertlanger despotischer Fremdherrschaft, wo die Kirche die Hauptstütze der Verfolgten und Entwürdigten war, und als Folge der aktiven Teilnahme der Kirchen an den Befreiungskämpfen, bei diesen Völkern eine enge Beziehung zwischen Kirche, Volk und Staat entstand, die heute vielen als Quelle von Nationalismus erscheint. Ähnliche Vorwürfe wurden während der letzten Balkankrise von neuem laut und die Orthodoxie wurde als Orthodoxismus gebrandmarkt. Auch in Griechen-

²² G. Florovsky, *Offenbarung, Philosophie und Theologie*, in: ders., *Schöpfung und Erlösung*, Werke 3, Thessaloniki 1983, 23-45, hier 42 (gr.).

²³ J. Zizioulas, *Eschatologie et société* (s. Anm. 13), 294.

²⁴ Ebd.

²⁵ J. Meyendorff, *Catholicity* (s. Anm. 5), 8.

land werden heute bei progressiven Kreisen, Proteste laut, wegen des „ethnozentrischen Tons“ in der kirchlichen Verkündigung. Aber schon zwei Jahrzehnte früher sprach der namhafte griechisch-orthodoxe Theologe Nikos Nissiotis vom orthodoxen „Kryptonationalismus“ und von der Notwendigkeit seiner Überwindung²⁶. Neuerdings wies Pandelis Kalaitzidis darauf hin, dass die unaufhörliche Beschäftigung der Orthodoxen Kirche mit der Sache der Nation in Griechenland ein „Vergessen der eschatologischen Identität der Kirche zugunsten des Innerweltlichen und des Innergeschichtlichen“, eine „Annahme der Prioritäten Juda und der Zeloten zugunsten eines national-religiösen Messianismus“ an den Tag lege²⁷.

Dazu ist sofort zu bemerken, dass die orthodoxen Kirchen, unter der Leitung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, oftmals zu diesem Thema Stellung genommen und, etwa in der Deklaration von Patmos (26.9.1995), den Ethnozentrismus als inkompatibel mit der Orthodoxie verworfen haben. Christos Giannaras hält es für eine völlige Umkehrung der ursprünglichen historischen Tatsachen, wenn die Orthodoxie, die „auf die Katholizität jeder lokalen kirchlichen Gemeinschaft, unabhängig von Rasse und Sprache“ bestand, heute als die Tradition betrachtet wird, „welche in besonderem Maße den Nationalismus oder den chauvinistischen Fanatismus begünstigt oder konserviert“²⁸. Der Erzbischof von Albanien Anastasios Yannoulatos schreibt: „Die Identifizierung von Nation und Kirche tut dem Wesen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Unrecht. Sie übersieht grundlegende Elemente des christlichen Glaubens. Die Annahme der Orthodoxie von einer Nation oder von bestimmten Nationen, rechtfertigt auf keinen Fall die Ansicht, Orthodoxie sei ausschließlich ihr Eigentum“²⁹.

Der Ethnozentrismus ist wahrlich nicht ursprüngliche orthodoxe Tradition. Er hat andere Quellen, wenn er in orthodoxem

²⁶ N. Nissiotis, Religion, christlicher Glaube und Frieden, in: *Ekklesiastikos Kirikas*, Larnaka 1991, 171-96, hier 187-88 (gr.).

²⁷ P. Kalaitzidis, Die Versuchung Juda, in: *Sinaxi*, Heft 79 (Juli – September 2001), 51-65, hier 65 (gr.).

²⁸ C. Yannaras, *Die Inhumanität des Rechts*, Athen 1998, 158 (gr.).

²⁹ A. Yannoulatos, *Globalisierung und Orthodoxie*, Athen 2001, 271 (gr.).

Kontext erscheint, wo er allerdings entstehend wirkt und großen Schaden anrichtet.

5. Ecclesia facit personam oder Ekklesiologie als Theologie der Freiheit

Zur Zeit läuft innerhalb der orthodoxen Theologie ein sehr interessantes Gespräch über den Personbegriff, der bekanntlich in der Tradition der östlichen Kirchenväter, angewandt auf die Personen der Trinität und auf die menschliche Existenz, eine zentrale Stelle als theologisches Grundwort erlangt hatte. „Mit dem Wort Person werden gleichzeitig zwei Dinge bezeichnet, die auf den ersten Blick sich zu widersprechen scheinen: Partikularität und Gemeinschaft (Kommunion). Eine Person zu sein, ist etwas grundlegend anderes als ein Individuum zu sein oder eine Persönlichkeit, denn eine Person kann nicht in sich selbst betrachtet werden, sondern nur in ihrer Beziehung“³⁰. Individualität gründet in einer Spaltung, Personalität entsteht dagegen immer aus einer Relation. „Personalität im Unterschied zu Individualität bedeutet, dass ich meine Identität aus einem Gemeinschaftsgeschehen herleite und nicht aus der Isolierung oder der Selbstgenügsamkeit“³¹. Deswegen gilt es: „Eine Person bedeutet keine Person“³².

Es ist also nur konsequent, wenn die Kirche als „der katecheten Ort der Person“³³ bezeichnet wird. Besonders im liturgischen Leben der Kirche wird geoffenbart, dass die Kirche nicht eine Summe von Individuen ist. „Liturgie ist der Ort, wo wir alle ein Leib werden, wo jeder eine einzigartige Person wird, genau durch seine Beziehung zu den anderen, wo nichts individualistisch, sondern ausschließlich personalistisch verstanden werden kann“³⁴. Kallistos Ware hebt zu recht das Gefühl der Vertrautheit und Geborgenheit der orthodoxen Christen in ihrer

³⁰ I. Zizioulas, Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter, in: *Kerygma und Dogma* 26, 1980, 1-49, hier 34.

³¹ I. Zizioulas, Eschatologie und Geschichte, in: *ÖR* 35, 1986, 373-384, hier 381.

³² I. Zizioulas, Das Recht der Person, in: *Akten der Akademie der Wissenschaften Athen* 72, 1997, 585-602, hier 589 (gr.).

³³ Ebd., 601.

³⁴ I. Zizioulas, *Orthodoxie und moderne Welt*, Kozani 1981, 22 (gr.).

Kirche hervor: „Die Orthodoxen fühlen sich in der Kirche wie zuhause. Sie sind nicht Soldaten in einer Parade, sondern Kinder im väterlichen Hause. Gewöhnlich wird der orthodoxe Kult als ‚aus einer anderen Welt‘ charakterisiert, es wäre aber richtiger, ihn als ‚häuslich‘ anzusehen: er ist eine *familiäre* Angelegenheit. Aber hinter dieser Vertrautheit und der fehlenden Förmlichkeit steckt ein tiefes Fühlen des Geheimnisses“³⁵.

Nach Zizioulas ist die Kirche, als der Ort der Person, die „Stätte der Freiheit“³⁶. Allgemein wird in der orthodoxen Theologie die wesenhafte Relation der Freiheit auf die Kirche betont. Die *libertas christiana* ist hier eine gemeinschaftliche Erfahrung, das Sein des Christen ist ekklesiales Sein. „Der Mensch ist, was er ist, wenn er an der kirchlichen Gemeinschaft teilhat“, sagte Nikos Nissiotis³⁷. Kirchliches Sein, Sein als Person ist geschenkte, befreite konkrete Freiheit. Deswegen kann auch in einer Debatte über Ekklesiologie das Thema *libertas christiana* nicht übergangen werden. Eberhard Jüngel hat einmal die Freiheit als die „thematische Mitte“ und das Kriterium für das Gewicht gegenwärtiger (westlicher) Theologie charakterisiert³⁸. Für mich ist auch die authentische orthodoxe Theologie in eminenter Weise eine Theologie der Freiheit. Oder anders gesagt: Die orthodoxe Theologie, aus deren Mitte die Freiheit fehlte, würde einer Beschreibung von den Denkmälern Konstantinopels gleichen, in der kein Wort über die *Agia Sophia* vorkommen würde.

Es ist hier nicht der Ort, um etwa auf Martin Luther einzugehen, für den die Freiheit „die neunte Sinfonie“ seiner Theologie ausmacht³⁹. Freiheit bezeichnet das Neue Sein des Christen als dynamische Einheit von Glaube und Liebe. Der Unterschied zwischen Orthodoxie und Protestantismus könnte durch eine Gegenüberstellung von Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ mit der orthodoxen *Summa* des christlichen Lebens von Nikolaos Kabasilas „Vom Leben in Christus“ gut

³⁵ K. Ware, *Die Orthodoxe Kirche*, Athen 1996, 428 (gr.).

³⁶ I. Zizioulas, *Das Recht der Person* (s. Anm. 32), 601 (gr.).

³⁷ N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, 49.

³⁸ Vgl. E. Jüngel, *Zur Freiheit des Christenmenschen*. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München 1978, 16.

³⁹ Vgl. O.H. Pesch, *Hinführung zu Luther* (s. Anm. 3), 177.

veranschaulicht werden. Den Aussagen über den Glauben und der Beschreibung des Christenmenschen als eines „inwendigen“ Menschen in Luthers Freiheitstraktat entspricht nämlich, in der von der Orthodoxen Theologie hochgeschätzten Schrift von Kabasilas, eine Darstellung des sakramentalen Lebens der Kirche. Es ist interessant dass die mit Christus angebrochene Gnadenzeit von Nikolaos Kabasilas als „Kairos der allgemeinen Freiheit“ bezeichnet wird⁴⁰. Martin Luther nennt seinerseits die Freiheit den „höchsten Schatz, den wir haben mögen“⁴¹ und stellt fest dass die christliche Freiheit oft missverstanden wird und dass diejenigen „die der christlichen Freiheit recht gebrauchen“, „die gerne das Kreuz leiden“ selten sind. „Es ist ein seltsamer Vogel ein Christ“⁴².

Es ist für mich äußerst wichtig, dass bei Kabasilas und Luther, trotz der verschiedenen ekklesiologischen Ausgangspunkte, die *libertas christiana* im Zentrum des christlichen Lebens und der Theologie steht. Unsere Kirchen müssen Hort jener wahren Freiheit sein, die sich irdisch bewährt, während sie der eschatologischen Vollendung entgegenharrt. Ich lese immer wieder die eindrücklichen Worte von Ernst Käsemann: „Weil Jesu Gabe die christliche Freiheit ist und wir aus dieser seiner Gabe und Gnade leben, will christliche Freiheit von uns irdisch bewährt werden, ehe sie himmlisch vollendet wird“⁴³.

Epilogisches

Bekanntlich hat der Patriarch Ieremias II. in dem Briefwechsel mit den Tübinger reformatorischen Theologen (1573-1581) die Unzufriedenheit mit der Tradition, das ständige Fragenstellen und Antwortgeben, das unaufhörliche Suchen und das Streben nach dem Neuen, das fehlende Stillstehen des Verstandes, als

⁴⁰ N. Kabasilas, Vom Leben in Christus, PG 150, 653 A.

⁴¹ M. Luther, In die Purificacionis Marie (2. Februar 1521), WA 9, 570, 24.

⁴² M. Luther, Zweite Predigt über die Epistel Jeremia 23, 5-8 (25 November 1526), WA 20, 579, 17f.

⁴³ E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit, Tübingen ⁵1972, 260.

die Pathologie des christlichen Geistes im Westen diagnostiziert und kritisiert⁴⁴.

Nun, die orthodoxen Theologen sind gewiss nicht stillen Verstandes, rückwärtsgewandt, mit fertigen Lösungen in der Hand. Die Anforderungen und die Spielregeln des theologischen Diskurses sind für alle gleich. Auch wir Orthodoxe verfügen über keine vorgegebenen Antworten. Lebendige Theologie ist auch uns aufgegeben.

Dass dabei dem ökumenischen Dialog wesentliche Bedeutung zukommt, ist selbstverständlich. Es gilt hier sowohl das „Geben ist seliger als nehmen“, wie das „Nehmen ist seliger als geben“. Unsere Kirche und unsere Theologie haben, wie schon angedeutet, aus diesem Dialog vielfachen Nutzen gezogen. Die ökumenischen theologischen Texte sind Bestätigung des gemeinsamen Glaubens, sie wecken die heilsame Erinnerung an die ungeteilte Kirche, sie geben Zeugnis von unseren gemeinsamen christlichen Archetypen. Es ist uns allen deutlich, dass dieser Dialog ein Dialog *in* der Wahrheit ist, kein Suchen der Wahrheit.

Ich vermute, dass für manche unter Ihnen die Zentralität der Eucharistie in unserer Ekklesiologie, die natürlich mit einer eigentümlichen Verbindung von Christologie und Pneumatologie, von Eschatologie und Geschichte, von Charisma und Struktur in der Kirche zusammengeht, eine orthodoxe Einseitigkeit darstellt. Sie wissen natürlich zu gut, dass die eucharistische Ekklesiologie auch für uns eine bleibende Herausforderung ist. Sie sehen sicher auch ein, dass für die orthodoxen Gläubigen Kult, Liturgie und Eucharistie der Ort und die Art sind, wo sich unser Christsein verdichtet, dass sie keine bloße „kultische“ Erfahrung, sondern Quelle des Lebens und unseres Handelns in der Welt sind. Vor hundert Jahren bezeichnete freilich Adolf von Harnack das alles als jene „Art von Religion“, um deren Auflösung „Jesus Christus sich hat ans Kreuz schlagen lassen“⁴⁵.

⁴⁴ Vgl. V. N. Makrides, Ohne Luther. Überlegungen zum Fehlen eines Reformators im Orthodoxen Christentum, in: H. Medick/P. Schmidt (Hg.), Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004, 318-336, hier 329-336.

⁴⁵ A. von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900, 148 (im Original hervorgehoben).

In bedächtiger dialogischer Stimmung sollten wir, meine ich, anlässlich unserer Präsenz in Istanbul, also in einer islamisch geprägten Kultur, an die „Ökumene der Religionen“ denken, Kraft schöpfen für unsere ökumenische Arbeit aus dem Mut und den Willen, die der Ökumenische Patriarch Bartholomäus aufbringt, um den interreligiösen Dialog und vor allem den Dialog mit dem Islam, unter schwierigen Umständen, voranzutreiben. Der Patriarch lässt seine ökumenische Verantwortung nicht bloß im Engagement für die Einheit der Christenheit aufgehen. Übrigens bin ich fest davon überzeugt, dass man sich nicht für die christliche Ökumene einsetzen kann und indifferent bleiben für den Dialog der Religionen. Der Einsatz für Frieden und Verständigung ist unteilbar.

Ich komme zu Schluss. Eine der häufigsten Einwendungen seitens konservativer orthodoxer Kreise gegen die ökumenische Bewegung ist, dass hier die Tendenz herrscht, die Orthodoxie der Wiedervereinigung der Kirchen zu opfern. Wir alle aber wissen, dass es uns gerade um die Wahrheit unseres gemeinsamen Glaubens geht und dass der Konsens im Glauben die *conditio sine qua non* der Einheit der Kirche ist. Der Dialog ist wohl hier nicht Zweck an sich, sondern gemeinsamer Weg zu jener Einheit als echte Gemeinschaft, zu der es keine Alternative gibt.

Als letzten Ansporn zu unserer Diskussion gebe ich Ihnen die folgenden tiefsinnigen Gedanken von Johannes Chrysostomos, auch eines Erzbischofs von Konstantinopel, aus dem Kommentar zum 1. Korintherbrief. Es heißt dort zu 1,2: „... der ecclesia Gottes zu Korinth“: „der ecclesia *Gottes*, nicht der ecclesia von diesem oder jenem ... Er nennt sie ecclesia *Gottes*, um zu zeigen, dass sie *geeint* sein muss. Wenn sie *Gottes* ist, sie ist geeint und ist *eine* ecclesia, nicht bloß in Korinth sondern in der ganzen Ökumene. Denn der Name ecclesia deutet nicht auf Separation hin, sondern er ist ein Name für Einheit und Einklang (συμφωνία)⁴⁶.

⁴⁶ Vgl. J. Chrysostomos, In Epist. I. ad Cor. Homil. I, PG 61, 13.

Identity as Communion

Basic Elements of Orthodox Ecclesiology

Konstantinos Delikostantis

1. Ecumenical Practice

We are gathered at the residence of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, in the “Polis”, as we usually call it, in this Easter season, the *kairos* of light of the resurrection, of joy over the breaking forth of a new eschatological age for humankind and the whole creation. “Everything is filled with light, heaven, the earth and the deep places of the world” (Troparion from the Easter worship service).

We are meeting in a historic place and a historic region, where six of the seven ecumenical councils took place which have shaped the history of our Church and theology and the destiny of Christianity. We Orthodox are proud not only to have observed this inheritance as our “highest treasure”, but also to have preserved it. This last may sometimes be denied, but no one can take away our consciousness of standing in unbroken continuity with the undivided Church. Georgios Mantzaridis writes: “The Orthodox Church makes no claim to originality, nor to any corrective intervention. It is neither the product of any reformation, nor of any counter-reformation. Its tradition is identical with the tradition of the undivided Church. It emphasises nothing which was not already contained in the common tradition of the Church of the first millennium. This does not mean that Orthodoxy invites Christians to return to the first millennium, but rather to place themselves within the catholic perspective which the Church had until then. It is not otherwise possible to preserve the unity and catholicity of the Church.”¹ We Orthodox are the guardians of the common house, which we have built all together; we are not its owners.

¹ G. Mantzaridis, *Empirical Theology in Ecology and Politics* (Greek), Thessaloniki 1994, 158.

It is important to keep in mind, and not only during times of ebbing ecumenical enthusiasm like the present, how our Christian life and theology have been enriched and deepened by encounters and dialogues between Christians. What would contemporary Orthodox theology be without the encounters with the West and the challenge of Protestant and Catholic theological thinking? Would Georges Florovsky and John Zizioulas be who they are, even for Orthodoxy itself, without the dialogue with western theology? These two and many others have also made inestimable contributions to western theology. Thus it makes me sad when, in the Greek translation of Rosino Gibellini's 736-page *Theology of the 20th Century* (Athens 2002), I find not a word about Orthodox theology and not a single name of an Orthodox theologian. Even if this work had been entitled "Western Theology of the 20th Century", this lack would not have been understandable, since Orthodox theology has long been considered important in the West.

These three days that we will spend together can be days of creative ecumenical experience, in which we practise listening to one another; it can be a time of practising *oikonomia*, giving priority to the spirit over the letter, the lively over the rigid and that which brings together over that which divides.

We must resist the current ecumenical temptations. Without patience and hard theological study, without openness and ecumenical imagination, without the will to seek truth together with conciliation, there will be no progress in ecumenism. Self-contentedness, but also hastiness and day-dreaming, are not good advisers. Such over-arching soon fall down again.

In the ecumenical movement the way is not the goal, but if we do not share the essentials with one another along the way, the hope of *koinonia* as the goal becomes more and more utopian. In this sense it is important, in today's world, to witness together for Christ and to face the great challenges of our time together.

None of us has ready-made solutions. Theological answers can only be worked out co-operatively. This meeting here, too, can prove to be a laboratory of ecumenical knowledge.

Now let us take up our actual topic. Even though Bishop Kallistos Ware does not call this new century the era of ecclesiol-

ogy like the last, but rather the century of anthropology,² we shall carry on as ecumenical partners with our ecclesiological debate, in the knowledge that it is here that the most important theological problems come together, and that it is ecclesiological problems which make the differences between Christian Churches, and which divide them. Today we could speak instead of an enhanced priority for ecclesiology in the ecumenical field.

The topic “Church” is “the topic that hurts”, as Otto Hermann Pesch called it³, not only between Catholics and Lutherans, but also more generally in ecumenical conversations. The ecumenical convergence on various issues proves its worth when we come to the chapter on the Church.

It is not easy for an Orthodox theologian to bring out what is uniquely Orthodox on this basic theological topic. If one wants to stay primarily with our dogmatic texts of the last century, the task would be less complicated, but that would also make it too easy. In this case I could easily have drawn on Ioannis Karmiris’ *Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche [Outline of Dogmatic Teachings of the Orthodox Catholic Church]* (Stuttgart 1959), originally written in German, and presented “classical” dogmatic material on the unity and catholicity of the Church. Instead I am taking the open, relevant and demanding theology of Bishop John Zizioulas, probably our most-discussed Orthodox theologian (55,000 hits on the Internet), as the basis for offering for discussion some ecclesiological theses which I think have made history in contemporary Orthodox theology and are also receiving notice in the West.

We theologians should be apophatic, especially we Orthodox, since we are so quick and so content to claim apophaticism as the basic characteristic of our piety and theology. But my teacher in Germany, Max Seckler, gave me the following, worth thinking about on the way back to Athens from Tübingen: “There is no language and no thinking which can express God’s cause so unambiguously and completely that one could

² K. Ware, *Orthodox Theology in the 21st Century* (Greek), Athens 2005, 24.

³ O.H. Pesch, *Hinführung zu Luther [Introduction to Luther]*, Mainz 1983, 203.

not say it all over again quite differently. Anyone who does not recognise this would put theology on a level with revelation.”⁴

2. *Unity and diversity in the Church*

It is the chief characteristic of the change in contemporary Orthodox ecclesiology that the eucharistic foundation of the Church is being emphasised, and that on this basis the attempt is being made to clarify the meaning of catholicity, of unity and diversity, and of the relationship between the local church and the universal church. As John Meyendorff says: “Orthodox ecclesiology is based on the notion that a local Christian community, gathered in the name of Christ, presided over by the bishop, and celebrating the eucharistic meal, is indeed the ‘catholic Church’ and the Body of Christ – not a ‘fragment’ of the Church, or only a part of the Body. This is so because the Church is ‘catholic’ through Christ, not through its human membership. ‘Where Christ is, there is the catholic Church’ (Ign., Smyrn.8:2). This local dimension of catholicity which is one of the foundations of our theology of the episcopate, of our understanding of the councils, and of tradition is probably accepted by all Orthodox theologians and has even won some positive recognition outside Orthodoxy in the past years. It does have important practical consequences for the life of the local Churches.”⁵

As Grigorios Larentzakis also writes⁶, the principle of “unity in diversity” is as old as the Church, and was not invented by the contemporary ecumenical movement. The problem is the correct understanding of this principle. According to Larentzakis, this can only happen when we understand the “unity of the triune God”, which is the “archetype” and the “example” of the “Church unity” which we have to realise.

⁴ M. Seckler, *Hoffnungsversuche [Trying to Hope]*, Freiburg/ Basel/ Vienna 1972, 149.

⁵ J. Meyendorff, “The Catholicity of the Church. An Introduction”, in *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 17, 1973, Nos. 1-2 and 5-18, here 7-8.

⁶ G. Larentzakis, “Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der Orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung [Diversity in Unity from the Orthodox Viewpoint. An Attempt at a Self-Explanation]”, in *Ökumenisches Forum* 8, 1985, 65-87.

If we want to follow this model in remaining true to the tradition of early Christianity, in regard to the idea of the unity and catholicity of the Church, we cannot overlook the “local Church”. The term “catholic Church” in fact originally referred to the local Church, the local community gathered around its bishop for the celebration of the Eucharist. Catholicity meant the fullness of the Body of Christ, the wholeness of Church life as a foretaste of the eschatological kingdom expressed in the Church’s Eucharist. John Zizioulas goes so far as to assert that from the eucharistic viewpoint of the Church, the local Church appears as “the only form of ecclesial existence which can be properly called Church”.⁷

However, the Eucharist is not only the ground of the catholicity of every local Church, but also the foundation of the unity of local Churches in a global Church. Since all local Churches draw their being as Churches and catholicity from the Eucharist, they cannot be thought of apart from their unity with one another.

More precisely, it is true that catholicity is an essential characteristic of a local Church, but not in the sense of a self-sufficient community that isolates itself in its churchly fullness; instead, it maintains communion with the other local Churches. Zizioulas writes: “Just as a eucharist which is not a transcendence of divisions within a certain locality is a false eucharist, equally eucharist which takes place in conscious and intentional isolation and separation from other local communities in the world is not a true eucharist. From that it follows inevitably that a local Church, in order to be not just local but also Church, must be in full communion with the rest of the local Churches in the world.”⁸

So when the New Testament speaks of the *ecclesia* in the singular, but also of the *ecclesiae* in the plural, the local Churches, their relationship is not that of a “central” Church to its “branches” or “outposts”.⁹ But when Ernst Käsemann sees in the New Testament the basis for, not “the unity of the Church,

⁷ Cf. J. Zizioulas, *Being as Communion*, London 1985, 258.

⁸ *Ibid.*, 257.

⁹ Cf. H. Fries, *Fundamentaltheologie [Fundamental Theology]*, Graz/Vienna/Cologne 1985, 520.

but rather the diversity of the confessions”¹⁰, his thesis is only meaningful if these “confessions” do not appear as the carriers of division, as is the case in today’s Church scene, but rather embody “unity in diversity” in the sense of early Christianity. As long as confessionalism rules, ecumenical visions such as “unity in diversity” or “reconciled diversity” are “ecumenistic” illusions. There is no unity of the Church without the discovery of the true meaning of catholicity, which is irreconcilable with confessionalism.

The theology of the episcopate is also centred on the Eucharist, starting with the role of the bishop as head of the eucharistic community. This is also the basis for the christological typology used in this connection. The bishop is what he is as the officiant at the Eucharist. He does not officiate at the Eucharist because he is a bishop, that means because of his function in the administration of the Church.

The catholicity of the local Church is also the context for the Orthodox view of the “ontological equality of all bishops among themselves”. “Orthodox ecclesiology is faithful to the ancient tradition of the Church, which never knew ‘bishops in general’, but only bishops of concrete, stable communities. The entire Orthodox insistence on the ontological equality of all bishops among themselves is based on the principle that each one of them presides over the *same catholic Church* in a given place, and that no local Church can be more ‘catholic’ than another.”¹¹

The bishop is not only the head of the local Church, but also the one who is joined with the other bishops through ordination, and has the responsibility for unity and communion with all local Churches. Accordingly, the synod also has its roots in the local Church structure; it is synodality which keeps the balance between unity and diversity in the Church and has nothing in common with “synodal centralism” (synod in place of a pope). “Without synodality, unity risks being sacrificed in favour of the local Church. But a synodality which suppresses

¹⁰ Cf. E. Käsemann, “The Canon of the New Testament and the Unity of the Church,” in his *Essays on New Testament Themes*, transl. W.J. Montague, Studies in Biblical Theology 41, London 1964, 95-177.

¹¹ J. Meyendorff, “The Catholicity of the Church” (see n. 5), 9.

the catholicity and integrity of the local Church can lead to ecclesiastical universalism.”¹²

This means that no other local Church, and no synod of the Churches, can interfere in the exclusive affairs of a local Church. On the other hand, no local Church can carry out business which concerns all the local Churches without the agreement of the others. Zizioulas sees this as the golden rule “on which we can base our discussion on the primacy of the pope or on any other primacy, with good chances of being able to reach an agreement.”¹³ There is no place in Orthodox ecclesiology for pyramid-like Church structures. “There is no ministry which exists *above* the community but only *within* it.”¹⁴

In our Church and theology, *koinonia* or *communio* – a key concept in ecclesiology in recent decades – has always been a fundamental word, structure and experience. All authoritarianism and individualism has been incompatible with the *communio* character of the Church. Hans Küng has acknowledged that this was true of us, though in his own way and in his characteristic sense. For Orthodoxy, he writes, Church “remains first of all *koinonia*, *communio*; a ‘community’ of believers, of local Churches and their bishops, a collegially structured federation of Churches based on the sacraments, orders of liturgy and symbols of faith which they hold in common. It is the opposite of a monarchist, absolutist, centralist Church in which unity is understood as juridical reality, based mainly on Roman canon law and the decrees of Rome, which are totally unknown in the East.”¹⁵

In summary, we can say that from the eucharistic point of view of the Church, all structures which make possible and support

¹² J. Zizioulas, “The Church as Communion”, an offprint from *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, Vol. 38, 1994, No. 1, 11.

¹³ J. Zizioulas, “Eschatologie et société” [Eschatology and Society], in *Irénikon* 73, 2000, No. 3-4, 278-297, here 292.

¹⁴ J. Zizioulas, “The Holy Spirit and the Unity of the Church. An Orthodox Approach”, in D. Donnelly et al. (eds.), *The Holy Spirit, the Church and Christian Unity*, Leuven 2005, 35-46, here 43.

¹⁵ H. Küng, *Kleine Geschichte der Katholischen Kirche*, Berlin 2005, 117 [English version: *The Catholic Church. A Short History*, London 2001].

the *one* Church cannot be seen as “a new form of Church”.¹⁶ Orthodox theology does not make an ontological entity of the global Church, since then the local Churches would live by its mercy.

Of course there is only one Church of Christ. But this uniqueness and oneness of the Church in the world is not constituted as an entity above and beyond the local Churches. In every way it is the universal Church which draws upon the local Churches. It is not by chance that, according to Orthodox canon law, a synod is composed only of diocesan bishops. Every ministry at the universal level is based on a local Church as its source.¹⁷

Church unity must be expressed in such a way as not to affect the integrity of the local Church. On the other hand, the identity of the local Church must of course be realized in such a way as to ensure the unity of all local Churches in the global Church. Again Zizioulas: “The nature of the Eucharist does not point to a priority for the local Church, but towards the *simultaneity* of local Church and global Church. There is only *one* Eucharist, which is always celebrated in the name of the ‘one, holy, catholic and apostolic Church’. The dilemma of local and universal is resolved in the Eucharist.”¹⁸

3. “Catholic” and “Orthodox”?

According to Konstantinos Papapetrou¹⁹, of the 35 names which are used to designate the Orthodox Church²⁰, the title

¹⁶ J. Zizioulas, *Being as Communion* (see n. 7), 258.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ J. Zizioulas, “Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht [Christology, Pneumatology and Church Institutions from the Orthodox Viewpoint]”, in G. Alberigo et al. (eds.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 124-140, here 132.

¹⁹ Cf. K. Papapetrou, “On the Name of the Church”, in his *Approaches. Questions of contemporary apologetic theology and of philosophical critique* (Greek), Athens 1979, 193-206.

²⁰ I. Karimiris, “Ekklesiologika II. Names and Self-Designations of the Orthodox Catholic Church”, in *Ekklesia* 30 (Greek), 1953, 293-298

“Orthodox Catholic Church” seems to be the most suitable to express our identity. The word “orthodox”, which is of a later date, is intended to express the nature of the Church’s catholicity more plainly, by distinguishing the true Church from heresies and schisms, i.e. everything which is not Orthodoxy. It is also intended to point out that in the West “catholic” has lost its original meaning, which expressed the full ecclesiastical reality of the Church. In this way the Orthodox Church also wants to articulate pointedly its consciousness of having remained loyal to the authentic tradition of the undivided Church.

Although the designation of the Church as orthodox *and* catholic is actually redundant, especially since there can be no authentic catholicity which is not also orthodox, and there is no genuine orthodoxy which is not also fully catholic, the addition of “orthodox” is meant to put the emphasis on the qualitative dimension, including that of the word “catholic”, to distinguish the one true Church from heresies. “The Church is one. Heresies are many.”²¹

Georges Florovsky also seems to point in the same direction. “The term ‘catholic’ is often understood wrongly and imprecisely. The καθολικός of καθ’ όλου does not at all mean an external universality; it is not a quantitative but rather a qualitative criterion. ‘Catholic’ does not mean universal – it is not identical with οἰκουμενικός. The ‘Catholic Church’ can also historically turn out to be the ‘little flock’. There are probably more ‘heretics’ than ‘Orthodox believers’ in the actual world, and it can turn out that ‘heretics’ are ‘everywhere’ – ubique – and the true Church is pushed into the background of history, into the ‘desert’. This was often the case and it may happen again. But this empirical limitation and situation does not in any way destroy the ‘catholic’ nature of the Church.”²²

4. Ethnocentricity instead of catholicity?

On the basis of the ecclesiological views described above, the Church community cannot be based on racist, national, social

²¹ K. Papapetrou, “On the Name of the Church” (see n. 19), 194.

²² G. Florovsky, “Revelation, Philosophy, and Theology”, in his *Creation and Redemption*, Vol. 3 of his *Collected Works*, Belmont 1976, 21-40, here 37f.

or natural criteria. “In the kingdom of God there are neither Greeks nor Jews, blacks nor whites, nor even men and women, and so on: this is also true for the Eucharist.”²³

We all know, and it is really a scandal for the Church and theology, that the current situation of the Orthodox diaspora, notably in Western Europe and in America, seems to invalidate all that. “The ethnophyletism which was condemned in 1872 by the Orthodox patriarch in Constantinople is fully at work today in the way the Orthodox diaspora is organised. This is a manifest betrayal of eucharistic eschatology on the part of a Church which otherwise is inspired by it.”²⁴ Meyendorff too speaks, in this context, of a “betrayal of catholicity”.²⁵

Now, it is a fact that through the Church’s contribution to preserving the identity of the Orthodox nations over centuries of despotic foreign rule, during which the Church was the main support for those suffering persecution and indignity, and as a consequence of the Churches’ active participation in struggles for freedom, in these countries a close relationship arose between Church, state and nation, which for many people today looks like a source of nationalism. Similar reproaches were made during the recent crisis in the Balkans, where Orthodoxy was branded as Orthodoxism. In Greece today as well, progressives are raising their voices against the “ethnocentric tone” of the Church’s preaching. But two decades earlier, the well-known Greek Orthodox theologian Nikos Nissiotis was already speaking of Orthodox “crypto-nationalism” and the need to overcome it.²⁶ And recently, Pandelis Kalaitzidis pointed out that the Orthodox Church’s incessant concern for the Greek national cause gave proof of “forgetting the eschatological identity of the Church in favour of what is of the world and of history” and “accepting the priorities of Judah and the Zealots for a national-religious messianism.”²⁷

²³ J. Zizioulas, “Eschatologie et société” (see n. 13), 294.

²⁴ Ibid.

²⁵ J. Meyendorff, “The Catholicity of the Church” (see n. 5), 8.

²⁶ N. Nissiotis, “Religion, Christian Faith and Peace”, in *Ekklesiastikos Kirikas* (Greek), Larnaca 1991, 171-196, here 187-188.

²⁷ P. Kalaitzidis, “The Temptation of Judah”, in *Sinaxi* (Greek), No. 79 (July-September 2001), 51-65, here 65.

It should be observed that the Orthodox Churches, under the leadership of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, have again responded on this topic and, for example in the Declaration of Patmos (26 September 1995), rejected ethnocentrism as incompatible with Orthodoxy. Christos Giannaras considers it a complete reversal of the original historical situation, when Orthodoxy, which had “insisted on the catholicity of each local Church community, regardless of race and language”, is today seen as the tradition “which to an unusual degree favours or preserves nationalism or chauvinistic fanaticism.”²⁸ The Archbishop of Albania, Anastasios Giannoulatos, writes: “Identifying the nation with the Church does damage to the ‘One, Holy, Catholic and Apostolic Church’. It ignores fundamental elements of the Christian creed. The fact that Orthodoxy has been accepted by and incorporated into the life of one or several nations in no way justifies the belief that it is their exclusive property.”²⁹

Ethnocentrism is, in truth, not in the original Orthodox tradition. It has other sources, when it appears in Orthodox contexts; there it certainly has a distorting effect and does great damage.

5. Ecclesia facit personam, or Ecclesiology as theology of freedom

A very interesting conversation is going on at present within Orthodox theology on the concept of the person. It is well known that in the tradition of the eastern Church Fathers, this concept, applied to the Persons of the Trinity and to human existence, gained a central position as a fundamental theological term. “The significance of the person rests in the fact that he represents two things simultaneously which are at first sight in contradiction: particularity and communion. Being a person is fundamentally different from being an individual or a ‘personality’, for a person cannot be imagined in himself but only

²⁸ C. Yannaras, *The Inhumanity of the Right* (Greek), Athens 1998, 158.

²⁹ A. Yannoulatos, *Facing the world. Orthodox Christian essays on global concerns*, WCC Publications, Geneva 2003, 202-203.

within his relationships.”³⁰ Individuality is grounded in division, while personality always arises in relations. “Personality, over against individuality, means that I derive my identity from a communion and not from isolation or self-sufficiency.”³¹ This is why it can be said that “One person means no one person.”³²

So it is only consistent for the Church to be called “the place *katexochen* [*par excellence*] for the person”.³³ The liturgical life of the Church especially reveals that the Church is not the sum of the individuals present. “Liturgy is the place where we all become one Body, where each of us becomes a unique person, precisely through his or her relations with the others, where nothing can be understood in individualistic terms, but rather exclusively in personalistic terms.”³⁴ Kallistos Ware rightly emphasises the feeling of trust and safety which Orthodox Christians experience in their Church: “The Orthodox feel at home in their Church. They are not soldiers on parade, but rather children in their father’s house. Orthodox worship is usually characterised as ‘from another world’, but it would be more correct to see it as ‘homely’; it is a *family* affair. But behind this feeling of trust and lack of formality there is a deep sense of mystery.”³⁵

According to Zizioulas, the Church as the place for the person is the “place of freedom”.³⁶ Orthodox theology in general emphasises the essential relationship of freedom to the Church. The *libertas christiana* here is an experience in community; Christian being means ecclesial being. “A human being is what he or she is by sharing in the Church community,” said Nikos Nissiotis.³⁷ Ecclesial being, being as a person, is the gift of

³⁰ J. Zizioulas, *Being as Communion* (see n. 7), 105.

³¹ J. Zizioulas, “Eschatologie und Geschichte [Eschatology and History]”, in *ÖR* 35, 1986, 373-384, here 381.

³² J. Zizioulas, “The Right of the Person”, in *Documents of the Academy of Sciences Athens* (Greek), Vol. 72, 1997, 585-602, here 589.

³³ *Ibid.*, 601.

³⁴ J. Zizioulas, *Orthodoxy and the Modern World* (Greek), Kozani 1981, 22.

³⁵ K. Ware, *The Orthodox Church* (Greek), Athens 1996, 428.

³⁶ J. Zizioulas, “The Right of the Person” (see n. 32), 601.

³⁷ N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im Ökumenischen Dialog: Kirche und Welt in Orthodoxer Sicht [The Theology of the Eastern*

liberated, concrete freedom. Thus in a debate on ecclesiology, the topic of the *libertas christiana* cannot be omitted. Eberhard Jüngel once characterised freedom as the “central theme” and the criterion of importance for current (western) theological trends.³⁸ For me, authentic Orthodox theology is also eminently a theology of freedom. Or, to put it another way: Orthodox theology which did not have freedom at its centre would be like a description of the monuments in Constantinople which did not have a word about Hagia Sophia.

This is not the place to go into Martin Luther’s thought, in which freedom was “the ninth symphony” of his theology.³⁹ Freedom is the name of the New Being of the Christian, a dynamic unity of faith and love. The difference between Orthodoxy and Protestantism could be well illustrated by placing Luther’s “On the Freedom of a Christian Person” over against the Orthodox *summa* of the Christian life, “On Life in Christ” by Nikolaos Kabasilas. What Luther says in his tract on freedom about faith, and his description of the Christian person as what we would call an “inner” person, corresponds to Kabasilas’ treatise, highly prized in Orthodox theology, describing the sacramental life of the Church. It is interesting that the time of grace which began with Christ is designated by Nikolaos Kabasilas as the “age of generally shared freedom.”⁴⁰ For his part, Martin Luther calls freedom “the highest treasure we may have”⁴¹ and notes that Christian freedom is often misunderstood and that those “who make right use of Christian freedom”, “who are glad to endure the cross”, are rare. “It’s a rare bird, a Christian.”⁴²

Church in Ecumenical Dialogue: Church and World from the Orthodox Viewpoint], Stuttgart 1968, 49.

³⁸ Cf. E. Jüngel, *The Freedom of a Christian. Luther’s Significance for Contemporary Theology*, Minneapolis 1988, 19.

³⁹ Cf. O.H. Pesch, *Hinführung zu Luther* (see n. 3), 177.

⁴⁰ N. Kabasilas, *On Life in Christ*, PG 150, 653 A.

⁴¹ M. Luther, *In die Purificationis Marie* (2 February 1521), WA 9, 570, 24.

⁴² M. Luther, *Zweite Predigt über die Epistel Jeremia* [Second Sermon on the Epistle of Jeremiah] 23:5-8 (25 November 1526), WA 20, 579, 17-18.

To me it is extremely important that for both Kabasilas and Luther, despite their differing ecclesiological starting points, the *libertas christiana* stands at the centre of the Christian life and of theology. Our Churches must be safe places for that true freedom which is treasured on earth while it eagerly awaits the eschatological consummation. I often re-read the impressive words of Ernst Käsemann: “Because Jesus' gift is Christian freedom and we live by that gift and grace of his, Christian freedom demands that we prove it on earth before it is perfected in heaven.”⁴³

Epilogue

It is well known that Patriarch Jeremias II, in his correspondence with Protestant theologians in Tübingen (1573-1581), diagnosed and criticised the dissatisfaction with the tradition, the constant asking and answering of questions, incessant seeking and striving towards something new, and the failure of reason to stand still as the pathology of the Christian mind in the West.⁴⁴

Now, Orthodox theologians' reasoning certainly does not stand still, and they are not turned backwards, with ready-made solutions in hand. The challenges and the rules of theological discourse are the same for everyone. We Orthodox do not have any predetermined answers either, and to do living theology is our assignment too.

It is self-evident that in doing so, the ecumenical dialogue is of considerable importance. “It is more blessed to give than to receive”, and “it is more blessed to receive than to give” – both are in this context true. Our Church and our theology have received a great deal that is useful from this dialogue, as already mentioned. The ecumenical theological texts affirm the faith we share, they awaken healing memories of the undivided

⁴³ E. Käsemann, *Jesus means Freedom*, London/Philadelphia 1969, 155.

⁴⁴ Cf. V.N. Makrides, “Ohne Luther. Überlegungen zum Fehlen eines Reformators im Orthodoxen Christentum [Without Luther. Reflections on the Lack of a Reformer in Orthodox Christianity]”, in H. Meddick/ P. Schmidt (eds.), *Luther zwischen den Kulturen. [Luther among Cultures]*, Göttingen 2004, 318-336, here 329-336.

Church, they bear witness to the Christian archetypes which we share. It is clear to all of us that this dialogue is a dialogue *in* the truth rather than a search for the truth.

I suppose that for many of you the centrality of the Eucharist in our ecclesiology, which of course goes together with a characteristic connection between Christology and Pneumatology, between eschatology and history, between charisma and structure in the Church, represents Orthodox one-sidedness. You know, of course, too well that eucharistic ecclesiology remains a challenge for us as well. You also certainly see that for Orthodox believers worship, liturgy and Eucharist are the place and the way in which our being as Christians becomes more intense, that they are not just “cultic” experiences, but rather the source of our life and our actions in the world. A hundred years ago, to be sure, Adolf von Harnack called all of that the “sort of religion” which, in order to destroy it, “Jesus Christ suffered himself to be nailed to the cross”.⁴⁵

In a thoughtful mood for dialogue, on this occasion of our presence in Istanbul, in the midst of an Islamic culture, I suggest we should think about the “ecumenical dialogue between religions” and draw strength for our ecumenical work from the courage and the will which Ecumenical Patriarch Bartholomaios summons up in order to carry on the interreligious dialogue, especially dialogue with Islam, under difficult conditions. The Patriarch does not let his ecumenical responsibility be absorbed entirely by his commitment to the unity of Christendom. Moreover, I am firmly convinced that one cannot work for Christian ecumenism and remain indifferent to the dialogue among religions. The commitment to peace and understanding is indivisible.

In conclusion: one of the most frequent objections to the ecumenical movement in conservative Orthodox circles is that there is a tendency here to sacrifice Orthodoxy for the reunification of the Churches. But we all know that what we are about has precisely to do with the truth of our shared faith, and that consensus on the faith is the *conditio sine qua non* of the unity of the Church. Here dialogue is not the purpose in itself, but is

⁴⁵ A. von Harnack, *What is Christianity*, London 1901, 238 (italicised in the original).

the road we share towards that unity as the authentic communion to which there is no alternative.

As a final spur to our discussion, I give you the following profound thought from St. John Chrysostom, who also was once Archbishop of Constantinople, from his commentary on 1 Corinthians. Of 1 Cor 1:2, "... to the *ecclesia* of God in Corinth", he says: "To the *ecclesia* of *God*, not the *ecclesia* of this one or that one ... St. Paul calls it the *ecclesia* of *God*, in order to show that it must be *united*. If it is *God's*, then it is united and is *one ecclesia*, not just in Corinth but in the whole of the *oikumene*. For the name *ecclesia* does not indicate separation, but is a name for unity and harmony (*symphonia*)."⁴⁶

⁴⁶ J. Chrysostomos, In Epist. I ad Cor., Homil. I, PG 61, 13.

Die Taufe - ein sakramentales Band kirchlicher Einheit

Ein Beitrag aus evangelischer Perspektive
zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe
zwischen evangelischen und orthodoxen Kirchen

Hans-Peter Grosshans

Nach Eph 4,3-6 ist die Taufe ein sichtbares Band der Einheit aller Christen, die an ihre Erlösung durch Jesus Christus glauben und in der Kirche als dem Leib Christi vereint sind. Diese durch die Taufe auf den Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes bewirkte Einigkeit wird inmitten aller sonstigen Differenzen, die zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen bestehen und die die Einheit der Kirche problematisieren, von fast allen Kirchen anerkannt. So wurde in dem Kommuniké der 13. Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland, die im Jahr 2004 in Phanar zum Thema „Die Gnade Gottes und das Heil der Welt“ stattfand, Einigkeit über die Wirkung der göttlichen Gnade im Sakrament der Taufe ausdrücklich festgestellt: „Durch die Taufgnade erhält der Mensch den Zuspruch der Sündenvergebung, die Teilhabe an Kreuz und Auferstehung Christi, die Gabe des Heiligen Geistes und die Eingliederung in den Leib Christi, die Kirche. Die Taufe ist Gottes eigenes und bleibendes Werk, in der er dem Glaubenden seine Gnade schenkt. Sie wird im Glauben angeeignet. Die Heilige Taufe wird im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes gespendet.“ Aus dieser Übereinstimmung wird dann die ekklesiologische Folgerung formuliert: „Obwohl zwischen unseren Kirchen noch keine Kirchengemeinschaft besteht, betrachten wir unsere Gemeindeglieder gegenseitig als getauft und lehnen es ab, im Falle eines Konfessionswechsels eine neue Taufe vorzunehmen.“

Dieses Ergebnis eines bilateralen theologischen Dialogs zwischen evangelischen und orthodoxen Kirchen weist darauf hin, dass ein grundsätzliches Einverständnis zwischen den orthodo-

xen und evangelischen Kirchen Europas im Blick auf die Bedeutung der Taufe besteht.

Dies macht die Aufgabe umso leichter, nun darzustellen, wie in den evangelischen Kirchen und ihrer Theologie die Taufe verstanden wird. Ich werde im Folgenden zuerst einige Beobachtungen zur Einsetzung der Taufe vortragen. Dann werde ich in einem zweiten, längeren Abschnitt erläutern, was es nach evangelischem Verständnis heißt, dass die Taufe ein Sakrament ist. In einem dritten Teil werde ich ganz kurz auf den Zusammenhang von Taufe und kirchlichem Amt eingehen. Im vierten Teil meiner Ausführungen möchte ich anhand einer exemplarischen Taufliturgie die Taufpraxis in den evangelischen Kirchen erläutern, um dann im fünften Abschnitt Überlegungen zur ökumenischen Relevanz der Taufe anzuschließen.

1. Die Einsetzung der Taufe

Vorbild der christlichen Taufe ist die Taufe, die Jesus durch Johannes den Täufer empfangen hat und die eine „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ (Mk 1,4) war. Diese Bußtaufe war Vorwegnahme einer Taufe „mit heiligem Geist und Feuer“ durch einen nach Johannes kommenden Stärkeren (Lk 3,16f.). Obwohl die von Jesus empfangene Taufe keine christliche Taufe im eigentlichen Sinne war, ist sie dennoch vorbildlich für die christliche Taufe, denn an ihr wird ganz besonders deutlich, dass Gott selbst in der Taufe wirkt. So spricht er selbst zu dem getauften Jesus und sagt ihm die Gottessohnschaft zu: „Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen“ (Mk 1,11). Und es wird an der Taufe durch Johannes auch deutlich, dass die Taufe den Beginn eines neuen Lebens durch eine fundamentale Änderung des ganzen Lebens markiert.¹

Eventuell hat Jesus selbst auch Menschen getauft. Wir haben dafür allerdings nur zwei ganz knappe Hinweise: Joh 3,22 und Joh 4,2. An der zweiten Stelle wird jedoch ausdrücklich er-

¹ Huldrych Zwingli, der Zürcher Reformator, war sogar der Auffassung, dass die Johannestaufe nicht nur vorbildlich für die christliche Taufe ist, sondern es zwischen der Taufe des Johannes und der von Jesus Christus eingesetzten Taufe keinerlei Unterschied gibt, „weder was das Wesen, die Wirkung noch was den Zweck betrifft“ (H. Zwingli, Kommentar über die wahre und falsche Religion. 1525, in: ders., Schriften, Bd. 3, Zürich 1995, 246).

wähnt, dass Jesus nicht selber taufte, sondern seine Jünger. In den folgenden umfangreichen Erzählungen der Evangelien von Jesu Leben und Wirken spielt die Taufe keine Rolle. Vielmehr scheint Jesus die Berufung von Menschen in seine Nachfolge nicht durch eine Taufe vollzogen oder mit einer Taufe begleitet zu haben.

Auf wenn es unwahrscheinlich ist, dass Jesus selbst getauft hat, so besteht nun gar kein Zweifel daran, dass die Taufe vom aufgeweckten Jesus Christus selbst *eingesetzt* worden ist. Die evangelische Theologie hat auf diese Feststellung immer großen Wert gelegt. So beginnt der *Heidelberger Katechismus* seine Ausführungen zur heiligen Taufe mit der Feststellung, dass Christus sie eingesetzt habe.² Und Martin Luther hat in seinem *Großen Katechismus* ausdrücklich hervorgehoben, dass die Taufe auf den Auftrag Jesus Christi in Mt 28,19 „gegründet“³ ist: „Gehet hin in alle Welt, lehret alle Heiden und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“. Martin Luther verweist dann auch auf die Parallele in Mk 16,15f., nach welcher der auferstandene Christus den Auftrag gibt: „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur. Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden.“ Deshalb ist die Taufe „Gottes Gebot und Einsetzung“.⁴ Insofern ist sie grundsätzlich von all denjenigen Ordnungen und Riten in der Kirche unterschieden, die von Menschen eingeführt worden sind, um das Leben der Kirche gut zu organisieren und zu gestalten. Im Unterschied zu solchen Ordnungen steht die Taufe als Gottes Gebot außerhalb jeder Diskussion. Denn was Gott eingesetzt und geboten hat, das soll der Mensch nicht ändern. Es ist von vornherein ein „köstlich Ding“,⁵ ganz unabhängig davon, ob es in der öffentlichen Meinung ein Ansehen genießt. Luther sieht es geradezu als seine vordringliche Aufgabe an, dafür zu „streiten“ und zu „fechten“, „daß man die Taufe trefflich, herrlich und hoch halte“.⁶

² Vgl. *Heidelberger Katechismus*, Frage 69, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hg. v. E.F.K. Müller, Leipzig 1903, 700.

³ Martin Luther, *Großer Katechismus* (BSLK 691).

⁴ Ebd.

⁵ AaO., 692.

⁶ Ebd.

Der sachliche und geradezu ontologische Grund für die Einsetzung der Taufe besteht darin, dass Gott selbst tauft. Luther hebt ausdrücklich hervor, dass die Taufe „Gottes eigen Werk“ ist, auch wenn sie „durch des Menschen Hand geschieht“.⁷ Deshalb sind alle Versuche, die Taufe zu einem nur weltlichen Vorgang und zu einem nur menschlichen Ritual – einem biographischen *Rite de passage* - zu machen, ein Eingriff in „Gottes Ordnung“, aus der damit „das beste Kleinod“ herausgerissen würde.⁸ Der Kern der Taufe, auch im Blick auf ihren empirisch erfassbaren und erlebbaren Vollzug (insbesondere das Begießen des Täuflings mit Wasser), ist „Gottes Wort oder Geopot oder Gottes Namen“.⁹ Dies heißt nun nichts anderes, als dass der dreieinige Gott selbst den Täufling tauft und also selbst am Täufling handelt.

Dadurch modifiziert sich auch das irdische Element, das Wasser, das bei der Taufe verwendet wird. In der Taufe ist es „nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser“.¹⁰ Diese Eigenschaften kommen dem Taufwasser zu, weil es sich im Taufgottesdienst mit dem himmlischen und heiligen Wort Gottes verbindet. Das Taufwasser erhält dadurch alle Eigenschaften des Wortes Gottes, woraus dann auch für dieses Taufwasser folgt: „es hat und vermag alles, was Gottes ist“.¹¹ Zu Recht kann die Taufe einschließlich des dabei gebrauchten Wassers deshalb ein „heilig, göttlich Ding und Zeichen“¹² genannt werden; eine Bezeichnung, die äquivalent zum Begriff des „Sakraments“ ist. Die Taufe ist ein Sakrament, weil in ihr „das Wort zum Element kommt“ und so das Element selbst dem Wort Gottes gleich wird.¹³ Die reformierte Tradition bringt im Grunde dieselbe

⁷ AaO., 692f.

⁸ AaO., 694.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. die Definition des Sakraments bei Augustinus: „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum: Kommt das Wort zum Element hinzu, und es wird ein Sakrament, auch dieses gleichsam ein sichtbares Wort“ (A. Augustinus, Io. ev. tr. 80,3, CCHrSL 36, 529,5-7).

Einsicht dadurch zum Ausdruck, indem sie unter einem Sakrament, und insofern auch unter der Taufe, ein „Zeugnis der göttlichen Gnade“¹⁴ versteht, das die im Sakrament kommunizierte Verheißung Gottes „gültig sein läßt“¹⁵. Auch Johannes Calvin, der Genfer Reformator, versteht die Taufe als ein effektives Wirken Gottes. Denn die Taufe ist ein Sakrament, „durch das wir in die *Gemeinschaft der Kirche* aufgenommen werden, um *in Christus eingeleibt* und damit zu den Kindern Gottes gerechnet zu werden.“¹⁶

Wir müssen nun in einem zweiten Schritt genauer betrachten, was es heißt und bedeutet, dass die Taufe ein Sakrament ist.

2. Die Taufe als Sakrament

2.1. Der Begriff des Sakraments

Nicht wenige theologische Differenzen zwischen den orthodoxen Kirchen und den „westlichen“ Kirchen sind terminologischer Art. Dies galt lange Zeit auch beim Verständnis der Sakramente. Denn das in der abendländischen Christenheit verwendete lateinische Wort *sacramentum* hat eine etwas andere Bedeutung als das im Osten verwendete griechische Äquivalent *μυστήριον*. Nach Auffassung des evangelischen Theologen Gerhard Ebeling repräsentieren die beiden Termini, *μυστήριον* und *sacramentum*, „die sich zur Bezeichnung der heiligen Handlungen im engsten Sinne in der Ostkirche und in der abendländischen Kirche durchgesetzt haben“, sogar „den verschiedenen Geist griechischen und lateinischen Christentums“.¹⁷ Nach Ebelings Analyse schwingt in dem in den Ostkirchen verwendeten Wort *μυστήριον* seine ursprüngliche Bedeutung innerhalb der antiken Religiosität auch noch in seiner christlichen Verwendung mit. Genau davon wollte sich die abendländische Verwendung des aus der Rechts- und Militär-

¹⁴ Johannes Calvin, *Institutio christianae religionis*, IV, 14,1, nach der letzten Ausgabe (1559) übersetzt und bearbeitet von O. Weber, Neukirchen ⁵1988, 877.

¹⁵ AaO., IV, 14,3, S. 878.

¹⁶ AaO., IV, 15,1, S. 898.

¹⁷ Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. III, Tübingen 1979, 302.

sprache stammenden Wortes *sacramentum* distanzieren und deshalb die Verbindlichkeit und Verpflichtung der an den heiligen kirchlichen Handlungen beteiligten Glaubenden gegenüber dem sich mitteilenden Gott hervorheben. Mit dieser Hervorhebung des die Glaubenden verpflichtenden Charakters der Sakramente geriet aber umgekehrt in den abendländischen Kirchen viel zu sehr in den Hintergrund, was das Wort *μυστήριον* eigentlich zum Ausdruck bringt: die Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes in diesen heiligen Handlungen.

In der evangelischen Theologie war schon früh in der Reformationszeit das Unbehagen am lateinischen Begriff *sacramentum* artikuliert und darauf hingewiesen worden, dass mit ihm der neutestamentliche Ausdruck *μυστήριον* nur unzureichend übersetzt werde. So beklagt schon Zwingli: „das Wort ‘sacramentum’ drückt den Sinn von ‘mysterion’ nicht richtig aus“¹⁸, und wünschte sich, die Deutschen hätten das Wort ‘Sakrament’ nie in ihren Wortschatz aufgenommen – ein Wunsch, dem sich dann Friedrich Schleiermacher in seiner Dogmatik „Der christliche Glaube“ ausdrücklich angeschlossen hat.¹⁹ Luther hatte schon 1520 darauf hingewiesen, dass der biblische Sprachgebrauch die Verwendung des Ausdrucks „Sakrament“ für kirchliche Handlungen nicht rechtfertigt.²⁰ Philipp Melanchthon hatte dann in seinen *Loci communes* (1521) deshalb das, „was die anderen Sakramente nennen, ... Zeichen oder ... sakramentale Zeichen“ nennen wollen.²¹ Melanchthon hebt hervor, dass nach biblischem Sprachgebrauch nur Jesus Christus als *Sakrament* bezeichnet werden kann. Es ließen sich noch viele weitere Beispiele anführen, in denen in der evangelischen Theologie eine Unzufriedenheit mit dem lateinischen Ausdruck *sacramentum* artikuliert wird. Interessant ist nun, dass Friedrich

¹⁸ H. Zwingli, Kommentar (s. Anm. 1), 230f.

¹⁹ Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31), hg. v. R. Schäfer, in: F.D.E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. H.-J. Birkner u.a., I. Abt., Bd. 13/2, Berlin/New York 2003, 404.

²⁰ Vgl. Martin Luther, *De captivitate Babylonicae ecclesiae praeludium*, 1520, WA 6, 501,37f.

²¹ Philipp Melanchthon, *Loci communes*. 1521. Lateinisch-deutsch, übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von H.G. Pöhlmann, Gütersloh 1993, 328f.

Schleiermacher vor 175 Jahren die Hoffnung äußerte, dass die Problematik des lateinischen Ausdrucks *sacramentum* beseitigt werden könnte „vermitteltst einer Annäherung an die morgenländische Kirche, der diese Benennung fremd geblieben ist, und die dafür den Ausdruck ‚Geheimnisse‘ hat“.²² Freilich hielt Schleiermacher eine solche Annäherung erst in einer späteren Zeit für möglich. Deshalb hat er in seiner *Glaubenlehre* versucht, Taufe und Abendmahl ohne Beziehung auf den Ausdruck *Sakrament* zu behandeln. Die evangelische Theologie ist ihm darin leider lange Zeit größtenteils gefolgt und hatte deshalb oft ein höchst zwiespältiges Verständnis der Sakramente. Übersehen wurde jedoch der Hinweis Schleiermachers, dass die Sakramente vom neutestamentlichen Ausdruck *Geheimnis* her zu verstehen sind, der in den orthodoxen Kirchen bewahrt worden ist.²³

In den letzten Jahrzehnten wurde in der evangelischen Theologie dieser Hinweis beachtet und ein evangelisches Sakramentsverständnis zurückgewonnen. Dadurch konnten auch die alten Vorbehalte gegenüber dem Ausdruck „Sakrament“ beseitigt werden. Entscheidend dafür war es, bei dem neutestamentlichen Wort *μυστήριον*²⁴ anzusetzen.

Nach neutestamentlichem Sprachgebrauch bezeichnet Sakrament bzw. *μυστήριον* den Heilsratschluss Gottes zugunsten des sündigen Menschen, den insbesondere Paulus zu verkündigen beanspruchte: „Denn Gott hat uns wissen lassen das Geheimnis seines Willens nach seinem Ratschluss, den er zuvor in Christus gefasst hatte, um ihn auszuführen, wenn die Zeit er-

²² F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (s. Anm. 19), 404.

²³ Allerdings war immer wieder in den evangelischen Kirchen und ihrer Theologie ein Mangel im Blick auf die Sakramente beklagt worden. Selbst der große deutsche Dichter Johann Wolfgang von Goethe hat dies schon vor 200 Jahren beklagt. Denn nach Goethes Auffassung sind „die Sakramente ... das Höchste der Religion, das sinnliche Symbol einer außerordentlichen göttlichen Gunst und Gnade“ (J.W. von Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, II. Teil, 7. Buch, Werke (Hamburger Ausgabe) Bd. 9, ¹²1994, 289). Doch mit großem Bedauern musste der Protestant Goethe in seiner Kirche feststellen, dass darin der durch die Sakramente hergestellte „wahrhaft geistige Zusammenhang“ der göttlichen Gnade und Gunst mit dem gesamten Leben eines Menschen von der Geburt bis zum Sterben leider „zersplittert“ sei (aaO., 292).

²⁴ Vgl. z.B. Kol 1,27; 2,2; Eph 1,9; 3,9; u.a.

füllt wäre, dass alles zusammengefasst würde in Christus, was im Himmel und auf Erden ist“ (Eph 1, 9f.). Nach Auffassung von Eberhard Jüngel ist deshalb „sacramentum im Neuen Testament nichts anderes als das eschatologische Mysterium des Heilsratschlusses Gottes zugunsten des sündigen Menschen ..., das in der Geschichte Jesu Christi ins Werk gesetzt worden ist“.²⁵

Wenn dies so ist, dann kann allerdings im strengen Sinne nur Jesus Christus selbst als Sakrament bezeichnet werden. Daraus folgt dann, dass kirchliche Handlungen wie Taufe und Abendmahl nur von Jesus Christus her Sakramente sind, weil sie dasselbe *μυστήριον*, das in Jesus Christus sich aller Welt mitteilt, auf je besondere Weise Menschen mitteilen und in der Welt darstellen. Insofern ist das in ihrem öffentlichen Vollzug verborgene Geheimnis der Taufe und der Eucharistie nichts anderes als das Geheimnis des Todes und der Auferweckung Jesu Christi.

Diesen Geheimnischarakter und damit ihre Sakramentalität teilt die Taufe mit der Kirche insgesamt, insofern die Kirche Leib Christi ist. Dass die Kirche nicht nur eine menschliche Religionsgemeinschaft, sondern Leib Christi ist, macht ihr eigenes, in Jesus Christus begründetes, Heilsmysterium aus. Nach 1Kor 12,12 gilt von Jesus Christus, dass er *ein* Leib ist; und zwar Einer in Vielen. Eph 5,30 bringt es auf den Punkt: „Wir sind Glieder seines Leibes“. Wenn dann kurz zuvor in Eph 5,23 gesagt wird, dass Christus das Haupt der Gemeinde und Erlöser des Leibes und d.h. der Kirche, die sein Leib ist, sei, dann besteht diese Rettung und Erlösung genau darin, dass die Glaubenden Teil des Leibes Christi sind. Die Rede von der Kirche als Leib Christi betont die Inkorporation der als Gemeinde versammelten Menschen in das dem Leib Christi Geschehene. Die als Kirche versammelten Menschen sind dann ganz von dem her zu verstehen, was dem Leib Christi in Tod und Auferweckung widerfahren ist.²⁶ Deshalb gilt: „Ihr seid der Leib Chris-

²⁵ Eberhard Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, (311-334) 313.

²⁶ Von der Kirche gilt, was von dem Leib Christi gilt. Denn die Kirche steht in Kontinuität mit dem gekreuzigten und auferweckten Leib Jesu Christi und ist allein von dorthin, was sie in theologischer Hin-

ti!“ (1. Kor 12,27).²⁷ Insofern realisiert sich in der Kirche unter irdischen Bedingungen schon vorläufig, was in Jesus Christus selbst Realität ist: die Rekapitulation des von Gott zu seinem Ebenbild geschaffenen Menschen, die sich als Gemeinschaft versöhnten Lebens in der Welt zur Darstellung bringt.

Die grundlegende Neubestimmung der Menschen zur versöhnten Gemeinschaft mit Gott und untereinander wird soteriologisch und ekklesiologisch als Inkorporation in den Leib Christi und also in die Kirche gedacht. Die christliche Kirche ist in ihrem Auftrag und Anspruch nichts anderes als die sichtbare, irdische Realisierung der Gemeinschaft von Menschen, die an das versöhnte Zusammenleben mit Gott und untereinander glauben und dessen Vollendung erhoffen. Das ist die Konsequenz daraus, dass die Kirche Leib Christi ist, der *das* Sakrament und damit *die* Mitteilung der Gnade Gottes an den Menschen ist. Die Taufe gibt Teil an dem μυστήριον Jesu Christi, indem in ihr auf sichtbare Weise die Reinigung des konkreten einzelnen Menschen von seiner Sünde *und* seine Aufnahme in die Kirche und damit in den Leib Christi vollzogen wird.

Wir haben nun dogmatisch geklärt, was in der heutigen evangelischen Theologie – in verschiedenen Variationen – unter einem *Sakrament* verstanden wird. Wir müssen diese Überlegungen nun vertiefen, indem wir fragen, was denn *phänomenologisch* mit Sakrament bzw. μυστήριον gemeint ist.

2.2. Das Phänomen des Sakraments

Das neutestamentliche μυστήριον signalisiert etwas, das sich aus dem Zusammenhang der Welt nicht ableiten lässt. Denn es zeichnet sich dadurch aus, dass „die geheimnisvolle ... Begegnung des Schöpfers mit dem Geschöpf *der Geschöpfungswelt* zugu-

sicht ist. In Jesu Christi Auferweckung von den Toten kommt dies markant zum Ausdruck. Nach Karl Barth ist in Jesu Christi „auferstandenen Leib ... die ... Menschheit zum Sein in einem neuen Recht und Leben erweckt worden“ (K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, Zürich 1953, 741).

²⁷ Dies ist die kurzgefasste Botschaft von Ostern, die Folge – um nochmals Karl Barth zu zitieren – der „Erscheinung des in seinem Tod ihren Tod, in seinem Leben ihr Leben, des ihre Vergangenheit und ihre Zukunft in sich schließenden und so in sich selbst sie alle umschließenden Leibes Jesu Christi“ (ebd., 742).

te kommt. ... Wenn aber Gott der Welt so begegnet, dass es dieser zugute kommt, dann ereignet sich *Gnade*.²⁸ Es geht also bei der Bestimmung des im neutestamentlichen Sinne zu begreifenden *μυστήριον* und folglich bei der Bestimmung des Sakramentes um die Beantwortung der Frage, wie sich Gnade ereignet.

Die Ereignisse der Gnade Gottes sind die Inkarnation und die Auferstehung Jesu Christi – Ereignisse, die sich nicht aus der Wirklichkeit der Welt ergeben und die auch nicht aus den Möglichkeiten der Welt zu erklären sind. Ihr Geheimnischarakter besteht genau darin, dass sie ihre eigenen Möglichkeiten mit sich bringen und dadurch auch dem Menschen und seiner Welt neue Möglichkeiten zuspielden, die dem Zusammenhang der Welt zuerst einmal fremd sind. Genau darin besteht die Gnadenhaftigkeit des Inkarnationsmysteriums wie auch des Geheimnisses der Auferstehung Jesu Christi, dass *neue* Möglichkeiten dem weltlichen Leben zukommen. Diese neuen Möglichkeiten stellen zwar die Wirklichkeit der Welt und die ihr eigenen Möglichkeiten in Frage, aber nicht grundsätzlich. Weder zerstört die Gnade die Natur, noch vollendet die Gnade die Natur. Die neuen Möglichkeiten, welche die Gnade dem weltlichen Leben zuspielden, bedeuten vielmehr eine Erneuerung und Steigerung der Möglichkeiten der Welt und damit auch ihrer Wirklichkeit.

Doch wie lässt sich dieses Neue, das nicht aus dieser Welt resultiert, sondern das ihr zukommt, an dieser Welt überhaupt ausweisen?

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich bereits eine erste Antwort. Wenn das göttliche Geheimnis dem weltlichen Leben neue Möglichkeiten zuspielden, die nicht ihre eigenen sind, dann folgt daraus eine grundsätzliche Unterbrechung des weltlichen Lebenszusammenhangs. Das der Welt zugute kommende göttliche Geheimnis ist eine Krise für die wirkliche Welt einschließlich der ihr eigenen Möglichkeiten.²⁹ Doch diese Unterbrechung des weltlichen Lebens durch die göttliche Gnade kommt

²⁸ Eberhard Jüngel, *Sakrament und Repräsentation. Wesen und Funktion der sakramentalen Handlung*, in: ders., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, (274-287) 275.

²⁹ In diesem Sinne wohl hat Friedrich Schleiermacher den Gottesdienst als *Unterbrechung* des weltlichen Lebens verstanden.

nur zustande, wenn die göttliche Gnade sich der profanen Wirklichkeit *bedient*, um sich selbst mitzuteilen, damit sie nicht nur als *Störung* empfunden, sondern in ihrem Geheimnischarakter und damit als dem Leben zugute kommende Unterbrechung verstanden werden kann.

Darin ist auch schon impliziert, dass die Verwendung der profanen Wirklichkeit zur Mitteilung der göttlichen Gnade nicht im Sinne der traditionellen *analogia entis* zu verstehen ist. Denn diese würde bedeuten, dass von der Welt und ihren Möglichkeiten aus ein Verhältnis zur göttlichen Gnade formuliert werden könnte. Damit aber wäre die göttliche Gnade im Horizont der Welt und ihrer Möglichkeiten verstanden. Sie könnte dann aber keinesfalls dem menschlichen Leben in der Welt *neue* Möglichkeiten zuspielden, sondern würde allerhöchstens Möglichkeiten weltlichen Lebens zu Bewusstsein bringen und aktivieren, die angesichts der wirklichen Welt vernachlässigt oder vergessen worden sind.

Die Analogiefähigkeit der weltlichen Wirklichkeit zur göttlichen Gnade ist nicht schon von ihr selbst aus gegeben. Diese Analogiefähigkeit kommt ihr allererst dadurch zu, dass Gott zur Welt gekommen ist. Und dazu gehört, dass der zur Welt kommende und in der Welt neues Leben schaffende Gott ganz bestimmte weltliche Elemente in Dienst nimmt, um sich weltlich kommunikabel zu machen. In diesem Sinne dient Wasser in dem sakramentalen Ereignis der Taufe sowie Brot und Wein im sakramentalen Ereignis der Eucharistie der Mitteilung der göttlichen Gnade.

Es ist klar, dass diese fundamentalen irdischen Mittel zum Leben nicht als solche die göttliche Gnade und das göttliche Geheimnis kommunizieren. Bei allem Lobpreis von Brot und Wein: nicht jede Mahlgemeinschaft ist ein sakramentales Ereignis, wie auch nicht jeder Reinigungsakt mit Wasser eine sakramentale Handlung ist. Es gehört seit Martin Luther zum katechetischen Grundwissen aller evangelischen Christen: „Wasser tut's freilich nicht“.³⁰ Zum Gleichnis für die in der Taufe einem Menschen zukommende göttliche Gnade wird Wasser erst durch Worte, die es eindeutig machen und die es für Gott in den Dienst nehmen.

³⁰ Martin Luther, Der kleine Katechismus, 1529 (BSLK 516, 13).

Das evangelische Verständnis eines Sakramentes steht in der Tradition von Augustinus, der definiert hatte: „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum: Kommt das Wort zum Element hinzu, und es wird ein Sakrament, auch dieses gleichsam ein sichtbares Wort“³¹. Dies geschieht im Vollzug der Taufe, indem mit entsprechenden Worten, insbesondere der Anrufung des dreieinigen Gottes, das weltliche Element Wasser in den Dienst genommen wird für die Mitteilung göttlicher Gnade, also des Evangeliums.

Die göttliche Gnade wird auch auf andere Weise mitgeteilt. Nach evangelischer Auffassung geschieht dies vor allem in der mündlichen Verkündigung des Evangeliums, insbesondere in der gottesdienstlichen Predigt. Zwischen der verbalen und der sakramentalen Mitteilung des Evangeliums besteht jedoch kein inhaltlicher Unterschied. Der Inhalt (das Evangelium) und der Mitteilende (der dreieinige Gott) sind bei der verbalen und der sakramentalen Kommunikation göttlicher Gnade dieselben. Ein Unterschied besteht jedoch hinsichtlich des Modus der Kommunikation.

Die Besonderheit des sakramentalen Modus der Mitteilung des Evangeliums besteht darin, dass die einzelnen Sakramente sich auf je spezifische Momente der Selbstmitteilung der göttlichen Gnade *im Zusammenhang der Lebens- und Glaubensgeschichte* eines Christenmenschen konzentrieren. Die Sakramente zeichnen sich durch ihren Bezug auf die Grundsituationen menschlichen Lebens aus. Denn in diesen will sich durch die in der Kirche ausgeteilten Sakramente das *eine* Sakrament, Jesus Christus, als das eine große Geheimnis Gottes, einem Menschen so mitteilen, dass es ihm oder ihr zu seiner oder ihrer Wahrheit verhilft.

Was folgt nun aus diesen allgemeinen Beobachtungen zum *Phänomen* des Sakraments für das Verständnis und die Wirkung der *Taufe*?

2.3. Die besondere Heilsbedeutung der Taufe

Die Taufe ist als Sakrament eines der Mittel, „mit denen uns Gott zu der Gemeinschaft mit Christus einlädt und in ihr er-

³¹ A. Augustinus, Io. ev. tr. 80,3, CChrSL 36, 529,5-7.

hält“.³² Getauft wird demnach ein Mensch, der noch nicht zur Gemeinschaft mit Christus gehört und also ohne den dreieinigen Gott lebt. Ein Mensch, der ohne Gott lebt, ist ein Sünder. Die Taufe des gottlosen und sündigen Menschen bedeutet deshalb einen fundamentalen Wechsel von einem Leben in der Gottvergessenheit und Gottesferne zu einem Leben in der Gottesgegenwart. Der Getaufte wechselt in der Taufe von dem rein weltlichen Lebensraum der Sünde und Gottlosigkeit in den irdischen Raum der Wahrheit des Evangeliums, in die Kirche, die durch die Gegenwart des dreieinigen Gottes geheiligte Welt ist. In der Taufe wird dieser fundamentale Lebenswechsel eines Menschen mit Hilfe des irdischen Elements Wasser und der trinitarischen Taufformel zum Ausdruck gebracht. Entsprechend sind die trinitarische Taufformel und die Taufe mit Wasser auch die beiden *konstitutiven Elemente* in der evangelischen Taufliturgie.

Durch die trinitarische Taufformel („N.N., ich taufe Dich auf den Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“) wird der Täufling in einem grundsätzlichen Sinn dem dreieinigen Gott zugeordnet, dessen Namen nun auf ihm steht.³³ Dies besagt nichts anderes als: diesen Menschen, „der zuvor dem Fleisch und der Welt gehörte, jetzt dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist weihen, übergeben, heiligen“.³⁴ Dieser Mensch gehört nun zum dreieinigen Gott als dessen Kind. Dieser Mensch gehört nun zum „Haus Gottes“, zur „Gemeinde/Kirche des lebendigen Gottes“ (1. Tim 3,15).³⁵

Die Taufe *mit Wasser* unterstreicht die Bedeutung der trinitarischen Taufformel auf ihre Weise. Sie bedeutet ein Mehrfaches:

³² J. Calvin, *Institutio IV* (s. Anm. 14), S. 683.

³³ Schon Zwingli hat die gelegentliche Verwendung „getauft in dem Namen ...“ als nicht neutestamentlich kritisiert und darauf bestanden, dass *auf* den Namen des dreieinigen Gottes getauft wird. „Denn ‘auf den Namen getauft werden’ heißt: in den Glauben an Gott eingepflanzt werden“ (H. Zwingli, *Kommentar* [s. Anm. 1], 251).

³⁴ Ebd., 252.

³⁵ So auch – wie schon oben zitiert – der Reformator Johannes Calvin: „Die Taufe ist ein *Zeichen der Einweihung* (signum initiationis), durch das wir in die Gemeinschaft der Kirche ... aufgenommen werden, um *in Christus eingeleibt* und damit zu den Kindern Gottes gerechnet zu werden“ (*Institutio, IV, 15,1* [s. Anm. 14], S. 898).

a) Gott reinigt den Täufling von aller Sünde und Schuld für das ganze Leben. In der Taufe mit Wasser feiert die christliche Kirche die Vergebung der Sünden; sie feiert also, „daß alle unsere Sünden dergestalt abgetan, ausgestrichen und getilgt sind, daß sie nie mehr vor sein Angesicht kommen, daß ihrer nicht mehr gedacht wird und sie nicht mehr angerechnet werden“.³⁶

b) Der Täufling wird in Jesu Christi Tod eingetaucht, und der sündige Mensch wird in Jesus Christus abgetötet. Zugleich wird der Täufling in das neue Leben in Jesus Christus geführt. So sagt Paulus, dass wir „in seinen Tod getauft“ und „mit ihm durch die Taufe begraben in den Tod“ sind, um nun „in einem neuen Leben zu wandeln“ (Röm 6,3f.). In der Taufe mit Wasser feiert die christliche Kirche eine von Gott bewirkte fundamentale Lebenswende und einen grundsätzlichen Herrschaftswechsel des Menschen.

c) Der Täufling hat durch die Taufe Christus angezogen und gehört nun zum Leib Christi. Er wird in der Taufe mit Christus geeint und bekommt Teil an all seinen Gütern. Die christliche Kirche feiert in der Taufe mit Wasser das neue Leben, in dem alle Getauften Glieder des Leibes Christi sind und insofern in versöhnter Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott und untereinander leben.

Der gesamte Taufakt bezeugt, dass der dreieinige Gott alles, was einem Zusammensein und Zusammenleben dieses Menschen mit ihm im Wege steht und stehen wird – die Sünde und das das Zusammenleben zerstörende Böse –, abgewiesen, abgewaschen und als nichtig erwiesen hat. Insofern erfährt der Mensch in der Taufe zum einen das Zur-Welt-Kommen Gottes „als seine ihn von der Sünde reinigende *Eingliederung*“ in den Leib Christi. Indem dieser einmalige sakramentale Mitteilungsakt am Anfang eines Christenlebens steht, erfährt der konkrete einzelne Mensch dies zum andern auch als Eingliederung „in das wandernde Gottesvolk und damit als seinen eigenen *Aufbruch in die Freiheit*“³⁷ der Kinder Gottes im versöhnten Zusammenleben mit Gott und untereinander. Die Aufnahme eines Menschen in die Gemeinschaft der Kirche und die Einleibung in Christus in der Taufe mündet also in das Bekenntnis des

³⁶ Ebd., IV, 15,1, S. 898.

³⁷ E. Jünger, Sakrament und Repräsentation (s. Anm. 28), 282.

Getauften und der Gemeinschaft aller Getauften vor allen Menschen.

In den Wirkungen der Taufe – also der Reinigung von der Sünde, der Lebenswende, der Eingliederung in den Leib Christi – erweist sich der dreieinige Gott als der Gott, der von sich aus immer wieder neu den Anfang sucht und schafft zu einem versöhnten Zusammenleben des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander: eben zu einem irdischen Leben als Leib Christi, als Kirche.

Die Taufe ist insofern der Anfang eines Initiationsgeschehens. Sie gehört an den Anfang eines den ganzen Menschen umfassenden und beanspruchenden Christenlebens in der Gemeinschaft der Glaubenden. Als Anfang weist die Taufe voraus auf weitere der konkreten Person geltende Mitteilungsereignisse göttlicher Gnade. Diese können verbaler oder sakramentaler Art sein. Nach überwiegender Auffassung in den evangelischen Kirchen erstreckt sich im Fall der Taufe von Kindern die Initiation eines Menschen in die Kirche über einen gewissen biographischen Zeitraum. Jedenfalls gehört zur Initiation in die Kirche auch die erste Teilnahme an einem Abendmahl, die zumeist im Kontext der Konfirmation nach einer längeren Zeit katechetischen Unterrichts, stattfindet.³⁸

³⁸ In dem Dialog der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe, der zwischen 2002 und 2004 stattfand, wird dieser Zusammenhang ebenfalls festgestellt: „Die Initiation ist nicht vollkommen, wenn die Taufe nicht durch die Buße und eine anfängliche christliche ‚Nahrung‘ (Unterweisung) begleitet wird, bis der Punkt erreicht wird, an dem ein Mensch Gott sein eigenes dankbares ‚Ja‘ sagen kann, an dem er zum Dienst in der Welt verpflichtet wird und zum ersten Mal am Abendmahl teilnimmt. Durch den ganzen Prozess der Initiation, dessen Fokus die Taufe ist, gehört der christliche Jünger unwiderruflich zu Jesus Christus und der durch dessen Tod und Auferstehung bewirkten Freiheit der Kinder Gottes. ... Dieser Prozess der Initiation kann sich in kurzer Zeit oder über einen längeren Zeitraum vollziehen“ („Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“. Ergebnisse des Dialoges zwischen EBF und GEKE, in: Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe, hg. v. W. Hüffmeier u. T. Peck, Frankfurt a.M. 2005, (30-51) 41).

Die Initiation eines Menschen in die Kirche geschieht also durch das verkündigte Wort Gottes, die Taufe mit der Konfirmation und dem Abendmahl. Diese kirchlichen Handlungen zusammen bilden das Initiationsgeschehen und sind als Einheit zu verstehen. Im Falle der Taufe von Säuglingen und Kindern erstreckt sich dieses Initiationsgeschehen über einen längeren Zeitraum, der in Zusammenhang mit der lebensgeschichtlichen Entwicklung der Kinder steht.

An dieser Stelle muss bedacht werden, dass ein Mensch durch die Taufe gewissermaßen gleichzeitig in zwei unterschiedliche Zusammenhänge eingegliedert wird: durch das soteriologische Geschehen der Taufe in die eine heilige, katholische und apostolische Kirche, zu der sich die ganze Christenheit spätestens seit dem ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) bekennt und zugleich rechtlich in eine bestimmte christliche Einzelkirche, in der sich die eine heilige, katholische und apostolische Kirche konkret realisiert.

Zu bedenken ist an dieser Stelle auch, dass die Wirkungen der Taufe über die Erlösung des einzelnen Menschen und seine Eingliederung in den Leib Christi hinausreichen. Denn indem in der Taufe die in Jesus Christus geschehende Versöhnung von Gott und Mensch konkret dargestellt und an einem einzelnen Menschen realisiert wird, wird aller Welt „bezeugt, was Gott für die Menschheit getan und wozu Gott die Menschheit bestimmt hat“. Dies geschieht schon schlicht und einfach dadurch, dass in einer Taufe die Kirche, also der Leib Christi, durch einen einzelnen Menschen erweitert wird, der bisher ausschließlich „Welt“ repräsentierte. In jeder Taufe wird so „die Umkehr der Welt“ und „ihre Befreiung von den sie versklavenden Mächten“ anschaulich.³⁹ Die Kirche als bekehrte und geheiligte Menschenwelt „feiert“ in der Taufe „den Sieg der Liebe Gottes über die Gottesferne des Menschen und über alle Mächte des Verderbens“,⁴⁰ die in unserer Welt den Unglauben,

³⁹ Eberhard Jüngel, *Sakramentales Sein – in evangelischer Perspektive*, unveröffentlichtes Manuskript von Vorlesungen, die 2005 in St. Anselmo in Rom vorgetragen wurden, 40f.

⁴⁰ Ebd., 42.

die Lieblosigkeit und die Hoffnungslosigkeit zu verbreiten suchen.⁴¹

Wer durch die Taufe in die Kirche aufgenommen wurde, gehört nun unwiderruflich dazu. Die Taufe lässt sich nicht wiederholen. Wenn die Taufe die Einleibung in den Leib Christi bzw. der Eintritt in die Kirche ist, dann würde die Wiederholung einer Taufe diesen Eintritt zu einer Simulation herabsetzen. Dann würde in der Taufe nur so getan, als würde man in die Kirche aufgenommen. Doch durch die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes *wird* ein Mensch *wirklich* in den Heilsraum versöhnten Lebens in der Gegenwart Gottes gestellt. Genau deshalb handelt es sich bei der Taufe um ein Sakrament: weil die sakramentale Handlung diese Wirklichkeit für den Täufling und für die gesamte Kirche schafft und setzt.

Wiederholen lässt sich allerdings die Erinnerung und Vergewärtigung an die jeweils eigene Taufe. Dazu dient nach evangelischem Verständnis die Buße und dazu dient jeder Gottesdienst. Die Buße, die Martin Luther als ein „Laufen in die Taufe“ bezeichnete, ist eine Weise der Tauferinnerung, in der das faktische, getrübte und zerstrittene Leben mit jener in der Taufe zugeeigneten Realität eines reinen, versöhnten Lebens konfrontiert wird und ein Mensch zurückläuft zu jenen heiligen Anfängen versöhnten Lebens.

Es gehört nun zu der mit der Taufe gegebenen fundamentalen Lebenswende hin zu einem beziehungsreichen Leben mit Gott und all seinen Geschöpfen, dass der getaufte Mensch Verantwortung für ein Leben in der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden übernimmt, das dem Beziehungsreichtum des lebendigen Gottes entspricht. Und es gehört zu der in der Taufe vom dreieinigen Gott vollzogenen Lebenswende von Menschen, dass sich die Getauften als Gemeinschaft der Glaubenden unwiderruflich geeint wissen. Wer das Sakrament der Taufe empfängt und im Glauben bejaht, wird durch Christus mit dem dreieinigen Gott versöhnt und zugleich mit der einen

⁴¹ Vgl. dazu auch: „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“ (s. Anm. 38), 40: „In der Taufe im Namen des dreieinigen Gottes feiert die christliche Kirche den Sieg der Liebe Gottes über des Menschen Gottlosigkeit und über alle Mächte des Verderbens, die unser Unglaube, unsere Lieblosigkeit und unsere Hoffnungslosigkeit über unsere Welt gebracht haben“.

heiligen, katholischen und apostolischen Kirche vereint. Deshalb ist die Taufe Band der Einheit der Kirche (Eph 4,3-8). Die eine Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes bringt die Einheit der Kirche sichtbar zur Darstellung.

Die Taufe ist ein geheimnisvoller und zugleich sichtbarer Anfang des Lebens eines Menschen mit dem dreieinigen Gott im Heilsraum seiner Kirche. Dieser Anfang ist zugleich ein Aufbruch, das Leben in der Welt mit dem dreieinigen Gott zu führen und als Boten Christi alle Welt zu bitten, sich mit Gott versöhnen zu lassen. „Die Taufe begründet die Sendung der Christen in die Welt“.⁴² Auf diesem Weg wird das wandernde Gottesvolk durch die Verkündigung des göttlichen Wortes und durch das Sakrament des Abendmahls, durch die Eucharistie, gestärkt. Insofern ist die Taufe als Anfang und Ausgangspunkt eines christlichen Lebens hingeordnet auf das Bekenntnis des Glaubens, die gottesdienstliche Verkündigung und die eucharistische Gemeinschaft im Abendmahl.

2.4. Taufe und Glaube

Wie bei jedem Wort Gottes kommt es auch bei der Taufe darauf an, dass sie als Mitteilung Gottes geglaubt wird. Die Taufe entfaltet ihre *Wirksamkeit* erst im Glauben des Getauften. Martin Luther hat - mit Bezug auf Mk 16,16 - deshalb herausgestellt, dass der Taufe „der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet“, korrespondieren muss.⁴³ Der Glaube muss hinzukommen, damit die Taufe einem Menschen effektiv die Gegenwart Gottes vermittelt.⁴⁴

⁴² E. Jünger, Sakramentales Sein (s. Anm. 39), 45.

⁴³ Martin Luther, Der kleine Katechismus (BSLK 516, 15f).

⁴⁴ Durch die Hervorhebung des Glaubens des Rezipienten der Taufe kann eine zwar traditionelle, aber schiefe Entgegensetzung eines *sakramentalen* und eines *symbolischen* Taufverständnisses vermieden werden. In dieser Unterscheidung wird unter einem rein *sakramentalen* Taufverständnis verstanden, als würde der Taufakt als solcher das Heil des getauften Menschen *bewirken*. Damit soll die Objektivität der Mitteilung der göttlichen Gnade unabhängig davon, ob die göttliche Gnade ans Ziel kommt, gesichert werden. Ein *symbolisches* Taufverständnis rückt dagegen den Rezipienten der Taufe ins Zentrum. Ob dabei allerdings die Pointe der Taufe besser getroffen wird, darf bezweifelt werden. Denn ein symbolisches Taufverständnis verlagert die

Wird die Taufe rein empirisch betrachtet, so ist ihre Wirksamkeit, nämlich das Beschenktwerden eines Menschen mit der heilsamen Gegenwart Gottes und sein Einbeziehen in die Gemeinschaft der Versöhnten, weder zu erkennen noch zu erfahren. Die Taufe mag dann – ähnlich einer feierlichen Aufnahme in einen Verein – als ein religiös aufgeladener Akt der Aufnahme in eine Religionsgesellschaft erscheinen.

Den Unterschied dazu macht nun bei einer Taufe allein der Glaube eines Menschen, der den Worten und dem durch die Worte eindeutig gewordenen Element des Wassers traut, die ihm mitteilen und insofern daran teilhaben lassen, dass der dreieinige Gott bei ihm ist und diese Gegenwart Gottes durch nichts – weder durch das Böse noch durch die eigene Sünde und Gottlosigkeit - behindert oder verhindert wird und werden kann.⁴⁵

Am Verständnis dessen, was dabei als Glaube verstanden wird, treten nun allerdings bedeutsame Differenzen zutage. Sie betreffen den Modus des Wirklichseins der in der Taufe vermittelten göttlichen Gnade und damit des menschlichen Heils. Denn nach überwiegender evangelischer Auffassung ist die Gegenwart Christi und das durch ihn eröffnete Heil *eschatologisch* zu verstehen und im Glauben als Verheißenes und Erhofftes wirklich. Gerhard Ebeling sieht in seiner *Dogmatik des christlichen Glaubens*⁴⁶ das evangelische Sakramentsverständnis davon bestimmt, dass in ihm die Gegenwart Christi nicht im Sinne einer unmittelbaren Gabe verstanden wird, die sich empirisch wahrnehmen ließe. Vielmehr ist nach evangelischem Verständnis die Gnadenwirklichkeit im Glauben *als unverbrüchlich verheißene* präsent und wirklich. Im neuen Bund, in dem die Gnade wirklich da ist, wird ein Grundzug des alten Bundes bewahrt, dass er auf Verheißung ausgerichtet ist. An-

Taufe viel zu sehr in die Deutungsperspektiven der an der Taufe beteiligten Personen und ignoriert so gerade die hermeneutische Eigenart der Taufe, dass in ihr ein bestimmtes fundamentales weltliches Element zur Vermittlung der Gegenwart Gottes in Dienst genommen wird, durch das der getaufte Mensch in seiner ganzen Leiblichkeit und Weltlichkeit in die Gegenwart Gottes gestellt wird.

⁴⁵ „In der Taufe kommen ... die Liebe Gottes und die glaubende Antwort des Menschen zusammen“ („Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“, 39).

⁴⁶ S. Anm. 17, 311.

ders formuliert: im neuen Bund wird das Eschatologische gegenüber dem alten Bund keineswegs abgeschwächt. Deshalb hat das verbal und sakramental mitgeteilte Wort Gottes nach evangelischem Verständnis immer den Charakter der *Promissio*, der allein der Glaube zu entsprechen vermag. Die Heilsgabe ist als Verheißene im Glauben gegenwärtig und wirklich.

Kirchliche Versuche, die verheißene Gegenwart Gottes als unmittelbare Gabe irdisch und damit empirisch wahrnehmbar durch kirchliche Handlungen, Personen und Strukturen darzustellen, werden deshalb von evangelischer Seite aus immer kritisch betrachtet, weil darin ein Mangel an Vertrauen in Gottes unverbrüchliche Verheißung vermutet wird – und damit ein Misstrauen an Gott, was nichts anderes als Unglaube wäre.

Der eschatologische Charakter evangelischen Sakramentsverständnisses zeigt sich auch daran, dass es die Wirkung der sakramentalen Handlung nicht an deren Vollzug allein, sondern an das Subjekt dieses Vollzugs, also an den dreieinigen Gott, bindet. Zwar teilt auch die evangelische Theologie das berechtigte Anliegen, die sakramentale Mitteilung der göttlichen Gnade weder vom Empfänger noch von der Würdigkeit des Spenders abhängig zu machen. Deshalb betont sie die Alleinwirksamkeit Gottes zum Heil. Allerdings widerspricht die evangelische Theologie zugleich der Auffassung, dass die Taufe allein durch ihr Vollzogen sein wirke und so die göttliche Gnade und das Heil vermittle (*ex opere operato*). Der bloße Vollzug der sakramentalen Handlung ist nicht hinreichend, um einem Menschen die Gnade Gottes effektiv zuzueignen und diese zu einem inneren Handlungsprinzip werden zu lassen, das den Menschen in seinem Leben umwandle und sein Leben praktisch erneuere. Um ein solches Missverständnis zu vermeiden, wird in der evangelischen Theologie die Wirkung der Taufe ganz an Gott als das Subjekt dieser sakramentalen Handlung gebunden. Insofern hängt die effektive Wirkung des Sakraments und damit die Wirklichkeit des durch die Taufe vermittelten Heils allein an dem Vertrauen auf den dreieinigen Gott bzw. auf Jesus Christus und dessen Verheißungen. Anders als so, anders als im Glauben an die in ihrem Vollzug kommunizierten Verheißungen Gottes ist die Taufe nach evangelischer Auffassung nicht wirksam. Das evangelische Sakramentsverständnis hat also darin seine Pointe, „daß es statt am Besitz heiligmachen-

der Gnade an dem Wirken des heiligen Geistes ausgerichtet ist“.⁴⁷

Ist der dreieinige Gott das Subjekt des sakramentalen Mitteilungsaktes, so stellt sich die Frage nach der Bedeutung des kirchlichen Amtes für die Taufe.

3. Die Taufe und das kirchliche Amt

Die Taufe zielt darauf ab, den getauften Menschen mit der Gegenwart des dreieinigen Gottes zu beschenken. Der Schenkende und damit der eigentlich Handelnde ist der dreieinige Gott: Jesus Christus wird als die (verheißene) Gabe dem Täufling mitgeteilt. Insofern ist Jesus Christus auch der Geber in der sakramentalen Handlung. In einem sekundären Sinn kommen dann auch die Menschen, die in der sakramentalen Handlung tätig sind, als Handelnde in den Blick. Deren Handeln muss sich jedoch so verstehen, dass es Jesus Christus als dem primär Handelnden *Raum gibt*.

Welche Rolle kommt dabei den kirchlichen Akteuren, also dem kirchlichen Amt, zu?

Nach evangelischer Auffassung hat das kirchliche Amt die Aufgabe, den Raum für Jesus Christus zu bereiten und insofern alles dafür zu tun, dass Jesus Christus sich selbst darstellen und mitteilen, der Mensch aber ganz Empfangender sein kann. Luther hat einmal formuliert, dass „in allen ... sacramenten“ kein Mensch „gott etwas gibt, ... sondern nympt etwas“.⁴⁸ In der Auslegung des „Magnifikat“ bezieht Luther diesen Gedanken auf den Gottesdienst überhaupt: „Niemand dienet aber got, denn wer yhn lessit sein got sein und seine Werck in yhm wierken“.⁴⁹ In Sakrament und Wort teilt sich Jesus Christus durch das kirchliche Amt den ihn Empfangenden ganz mit und macht diese so ihrerseits zu Mitwirkenden an seinem propheti-

⁴⁷ AaO., 313. Man kann die evangelische Konzentration auf *zwei* Sakramente als Versuch deuten, ihren Verheißungscharakter und damit ihre eindeutige christologische Orientierung zu bewahren.

⁴⁸ Martin Luther, Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe, 1520, WA 6, 364,27f.

⁴⁹ Martin Luther, Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt, 1521, WA 7, 595,34f.

schen, königlichen und priesterlichen Wirken und also einen jeden Christenmenschen zum Propheten, König und Priester.

Dieser Pointe des sakramentalen Handelns müssen auch die kirchlichen Akteure entsprechen und sich also gerade nicht als exklusive und selbstbewusste Verwalter der sakramentalen Gabe und ihrer Verheißung präsentieren. Vielmehr muss das kirchliche Amt so beschaffen sein und agieren, dass es an Jesus Christus als das eigentliche Subjekt des sakramentalen Handelns gebunden ist.

Entsprechend wird nach den evangelischen Kirchenordnungen die Taufe in der Regel durch einen ordinierten Pfarrer (bzw. eine ordinierte Pfarrerin) vollzogen, der sich aufgrund seiner Ordination dessen bewusst ist, dass er in seinem Amt im Namen Christi handelt. Allerdings gibt es eine Ausnahme, die zeigt, dass zwar nicht der kirchlichen Ordnung nach, jedoch der geistlichen Befähigung nach, jeder erwachsene Getaufte, also jeder konfirmierte oder religionsmündige Christ, die Taufe vollziehen kann. Diese Ausnahme ist die Nottaufe, wenn in unmittelbarer Lebensgefahr die Taufe begehrt wird und ein Pfarrer (eine Pfarrerin) nicht zu erreichen ist. Für die Gültigkeit der Taufe ist dann allein entscheidend, dass sie mit den konstitutiven und unverzichtbaren Elementen – die im nächsten Abschnitt aufgezählt werden – vollzogen worden ist.

4. Der Taufgottesdienst

In der Regel findet eine Taufe im Gemeindegottesdienst statt. Eine Taufe steht im Kontext der Gemeinde und impliziert eine wechselseitige Verpflichtung von Gemeinde und Täufling. Beide binden sich aneinander mit gegenseitigen Rechten und Pflichten. Es kann jedoch auch ein selbständiger Taufgottesdienst durchgeführt werden. Der Taufgottesdienst wird begleitet von einem vorausgehenden vorbereitenden Taufgespräch des Pfarrers mit dem Täufling bzw. den Eltern des Täuflings sowie einem nachfolgenden Taufgeleit.

In den evangelischen Taufagenden kann man *konstitutive* Elemente, *unverzichtbare* Elemente, *weitere gottesdienstliche* Elemente und *zeichenhafte Handlungen* unterscheiden,⁵⁰ die ich

⁵⁰ Die folgende Erläuterung der Elemente einer Taufe in den evangelischen Kirchen sind an der Taufagende der Evangelischen Landeskir-

nun in aller Kürze aufzählen möchte, um einen Eindruck von der evangelischen Taufpraxis zu erzeugen.

4.1. Konstitutive Elemente des Taufgottesdienstes

Für eine gültige Taufe sind nach evangelischem Verständnis zwei Elemente konstitutiv: dass auf den Namen des dreieinigen Gottes und mit Wasser getauft wird. Zur Bedeutung beider Elemente wurde oben schon alles gesagt. Im Blick auf die Durchführung ist zu sagen, dass ein völliges Untertauchen des Täuflings in den evangelischen Kirchen derzeit nicht üblich ist. Andererseits wird es als nicht ausreichend betrachtet, wenn der Täufling mit Wasser nur benetzt wird. Deshalb wird aus dem Taufbecken dreimal Wasser mit der hohlen Hand geschöpft und über die Stirn des Täuflings gegossen. Das Wasser soll dabei fließen, damit sowohl das Abwaschen der Sünde als auch die lebenserneuernde Lebendigkeit dieses Wassers zum Ausdruck kommt.

4.2. Die unverzichtbaren Elemente des Taufgottesdienstes

(1.) Der Taufbefehl nach Mt 28,18-20. Dadurch wird deutlich, dass Christus selbst die Taufe eingesetzt hat.

(2.) Das apostolische Glaubensbekenntnis. Es wird üblicherweise gemeinsam von der ganzen Gottesdienstgemeinde gesprochen. Grundsätzlich könnte auch das *Nicaeno-Konstantinopolitanum* gesprochen werden. Faktisch wird dies – wegen mangelnder Bekanntheit – jedoch selten verwendet. Darin kommt zum Ausdruck, dass die Taufe auch ein Akt des Bekenntens sowohl des Täuflings bzw. seiner Eltern und Paten als auch der Gemeinde ist.

(3.) Die *abrenuntiatio diaboli* (die Absage an den Teufel). Der Täufling lässt sich durch die Taufe von Jesus Christus in den Heilsraum des dreieinigen Gottes stellen, in dem allein die Liebe herrschen soll. Um diesen Ortswechsel deutlich zu machen, erteilt der Täufling in der Taufe allem Bösen und dem

che in Württemberg, in der ich ordiniertes Pfarrer bin, orientiert: vgl. Kirchenbuch für die Evangelische Landeskirche in Württemberg. Zweiter Teil: Sakramente und Amtshandlungen. Teilband: Die Heilige Taufe, Stuttgart 1989; vgl. dort insbesondere zu der Einteilung der Elemente einer Tauffeier: Einführung, S. 8-21.

Teufel als Inbegriff des Bösen eine klare und explizite Absage. Diese Absage an alles Böse erfolgt in den evangelischen Taufgottesdiensten in zweifacher Form: Entweder wird sie in die Ansage des Glaubensbekenntnisses einbezogen („... bekennen wir uns ... zum dreieinigen Gott und sagen ab allem teuflischen Werk und Wesen“) oder sie kommt in der Form von Frage und Antwort vor (so z.B. bei der Taufe von Erwachsenen).

(4.) Die Tauffrage. Sie richtet sich ihrem Wesen nach an den Täufling. Bei der Taufe eines kleinen Kindes wird sie jedoch an die Eltern und Paten gerichtet. In diesem Fall gibt es eine zweite Tauffrage, in der Eltern und Paten auf ihre Taufverantwortung angesprochen und gefragt werden, ob sie das getaufte Kind christlich erziehen wollen.

(5.) Das Segenswort (votum postbaptismale). Dem Getauften wird unter Handauflegung der Segen Gottes zugesprochen. Das Segenswort kann trinitarisch oder epikletisch formuliert sein.

Neben den bisher genannten Elementen, die verbindlich sind für eine Taufe, können weitere gottesdienstliche Elemente zur Taufe hinzukommen.

4.3. Weitere gottesdienstliche Elemente bei der Taufe

(1.) Lieder: Das gemeinsame Singen stellt ebenfalls den Bezug der Taufe auf die Gemeinde her. Die Gemeinde begleitet mit ihrem Singen den Täufling bei der Taufe.

(2.) Gebete: Das *Eingangsgebet* dankt Gott für das Geschenk der Taufe. Das *Taufgebet* vertraut den Täufling dem dreieinigen Gott an. Es enthält die Bitte um Aufnahme des Täuflings in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott und in den Leib Christi. Das *Gebet nach der Taufe* umfasst Dank, Bitte und Fürbitte: Dank für die gnädige Aufnahme des Getauften; eventuell den Dank für die Bewahrung der Mutter; die Bitte um Gottes Beistand bei der christlichen Erziehung des Kindes; die Fürbitte für das Leben des Getauften insgesamt und für alle, die für ihn Verantwortung tragen.

(3.) Taufpredigt. In der heutigen Zeit, in der viele Menschen einerseits von den kirchlichen Vollzügen entfremdet sind, andererseits in ihrer persönlichen Situation wahrgenommen werden wollen, kann ein an den Täufling und seine Familie gerichtetes persönliches geistliches Wort kaum fehlen. Dabei kann

der Sinn der Taufe – über das der Taufvorbereitung dienende Taufgespräch hinaus – deutlich gemacht werden.

(4.) Schriftlesung. Über Mt 28,18-20 hinaus wird mit der Lesung von Mk 16,16, Joh 3,16 und (bei der Taufe eines Kindes) Mk 10,13-16 an das Gebot und die Verheißung der Taufe erinnert.

(5.) Die Deutung der Taufhandlung. Diese hat in den letzten Jahren wegen der abnehmenden Vertrautheit der Menschen mit der kirchlichen Liturgie an Bedeutung gewonnen. Allerdings war dieses Element schon immer Teil der lutherischen Taufagenden gewesen: in Form des sogenannten Sintflutgebets (vgl. Luthers Taufbüchlein), das die symbolische Bedeutung des Wassers in der Taufe deutlich macht.

4.4. Zeichenhafte Handlungen bei der Taufe

Die Taufe wird über das Begießen des Täuflings mit Wasser hinaus von einer Reihe zeichenhafter Handlungen begleitet. Dazu gehören die *Bezeichnung mit dem Kreuz (obsignatio crucis)*, die *Übergabe der Taufkerze*, die *Segnung der Familie*, der *Taufspruch* und die *Übergabe der Taufurkunde*.

5. Die Taufe und die Einheit der Kirche. Oder: die ökumenische Bedeutung der Taufe

Die *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen* hat 1982 in dem so genannten „Lima-Dokument“ die ökumenische Bedeutung der Taufe mit dem aus Eph 4,3-6 entnommenen Bild von der Taufe als Band der Einheit beschrieben: „Durch ihre eigene Taufe werden Christen in die Gemeinschaft mit Christus, miteinander und mit der Kirche aller Zeiten und Orte geführt. Unsere gemeinsame Taufe, die uns mit Christus im Glauben vereint, ist so ein grundlegendes Band der Einheit (Eph 4,3-6).“ Für die *Lima-Erklärung* resultiert daraus der Ruf an die Kirchen, „ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren“.⁵¹

⁵¹ Lima-Erklärung, Taufe, Nr. 6.

Nach evangelischem Verständnis ist die Taufe ein Band ökumenischer Einheit, weil sie für alle Glaubenden einen sichtbaren *Anfang* setzt für ein Leben als Teil des Leibes Christi, in dem es um ein gemeinsames und versöhntes Leben in der Gegenwart des dreieinigen Gottes geht. Die Taufe markiert dabei eine Schnittstelle zwischen der Einigkeit im Glauben an Jesus Christus in den Herzen der Glaubenden *und* der sichtbaren, gelebten Gemeinschaft der Glaubenden.

Die soteriologische und ekklesiologische Dynamik des Sakramentes der Taufe wird nun jedoch nicht richtig verstanden, wenn das Sakrament der Taufe nur als *Ausdruck* und als *Bezeichnung* einer bereits vorhandenen Einheit verstanden würde. Das Sakrament der Taufe wird erst richtig verstanden, wenn erkannt wird, dass es die Einheit des Volkes Gottes auch *bewirkt*.⁵²

Warum ist das so? Worin besteht die Einheit stiftende Wirkung der Taufe?

Wenn Gott der primär Handelnde in der Taufe ist und Gott immer uns zugute handelt, dann ist die Taufe ein sakramentaler Vollzug in der Kirche, durch den der dreieinige Gott selbst die Lebensgemeinschaft mit allen sündigen Menschen ins Werk setzt und herstellt. Ist ein Mensch getauft, dann gehört er unwi-

⁵² Im Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa über die Taufe wird die Bedeutung der Taufe für die Einheit der Kirche hervorgehoben: „Die Taufe bezeugt und vermittelt die in der Geschichte Jesu Christi geschehene und im Wort der Verkündigung proklamierte und jedem Menschen verheißene liebevolle Selbstmitteilung Gottes. Sie tut dies mit der Absicht, dass sich die Getauften als die Gemeinschaft der Glaubenden unwiderruflich geeint wissen. Insofern ist die Taufe ein das christliche Leben prägendes ‚Band der Einheit‘, das das christliche Leben bestimmt und alle Getauften zu der einen Kirche Jesu Christi vereint. Zusammen mit den anderen Zeichen der Einheit, die in Eph 4, 3-8 genannt sind, ist die Taufe von fundamentaler ökumenischer Bedeutung. Sie verpflichtet die geteilte Kirche zu einem die Einheit des Leibes Christi zur Geltung bringenden Einverständnis. Diese Einheit ist begründet in dem rettenden Leiden und Sterben Christi, an dem alle Christen Anteil haben. ... Diese bereits vorhandene Einheit fordert die Kirchen heraus, sich über ihre Spaltungen hinweg zu bewegen und zu erforschen, wie sich ihre unterschiedlichen Formen der Taufe mit Wasser zu der einen ‚Taufe‘ Christi in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung verhalten“ („Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“ [s. Anm. 38], 42f.).

derrufflich und ganz zum Leib Christi. Er ist dadurch Teil der Gemeinschaft von Menschen, die an die Verheißung eines ver-söhnten Zusammenlebens mit Gott und untereinander glauben. Die Taufe initiiert (ihrer Geltung nach) einen Menschen *ganz* in den Leib Christi und also in die eine heilige, katholische und apostolische Kirche. Beim Leib Christi und damit in der Kirche gibt es jedoch keine Warteräume und Vorhöfe. Denn die Zugehörigkeit zum Leib Christi heißt: Jesus Christus ist gegenwärtig. Wird anerkannt, dass Menschen in ihrer Taufe mit der Gegenwart Jesu Christi beschenkt werden, dann gehören sie auch ganz zum Leib Christi und dann ist auch deren gemeinsames Leben in einer bestimmten Einzelkirche als Realisierung und Entfaltung des einen Leibes Christi und damit der einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu verstehen, auch wenn zwischen den Einzelkirchen an vielen Punkten der Lehre, Liturgie und Organisation erhebliche konfessionelle Differenzen bestehen. Insofern bringt das Sakrament der Taufe nicht nur die bereits vorhandene Einheit der Kirche zum Ausdruck, sondern *bewirkt* diese Einheit. Dies folgt insbesondere aus der Taufe dann, wenn sie im Sinne des neutestamentlichen $\mu\sigma\tau\eta\rho\upsilon\nu$ verstanden wird. Denn dann steht beim Sakrament der Taufe nicht das Bekenntnis der Gemeinde und des Täuflings und dessen Selbstverpflichtung im Vordergrund, sondern die Mitteilung der Gnade durch den dreieinigen Gott selbst, durch die dieser eine neue Wirklichkeit schafft und setzt. Da in jeder Taufe ein Mensch neu zur Kirche hinzugefügt wird, gehört es auch zum Taufsakrament, dass es die Einheit des Volkes Gottes bewirkt.

Ausdruck der Einheit des Volkes Gottes könnte eine gegenseitige Anerkennung der Taufe zwischen den Einzelkirchen sein, die dieses grundsätzliche Einverständnis der Kirchen über ihre durch Jesus Christus gestiftete und in der Taufe bewirkte und sichtbar zum Ausdruck kommende Einheit unmissverständlich vor aller Welt darstellen würde und insofern die von Jesus Christus bewirkte Versöhnung und Erneuerung der Menschheit in unserer Welt bezeugen würde.

Allerdings muss die gegenseitige Anerkennung der Taufe dann auch zu einer weiteren Pflege und Fortsetzung des Vollzugs der Gemeinschaft im einen Leib Christi zwischen Glaubenden verschiedener Konfession führen. Dazu nötigt gerade der *sakramentale* Charakter der Taufe als die Vermittlung der göttli-

chen Gnade in irdischer, weltlicher Gestalt. Andernfalls droht die Taufe nur noch spiritualisiert verstanden und ihre Wirklichkeit stiftende und setzende Wirkung verkannt zu werden. Als Sakrament initiiert die Taufe Menschen in das leiblich, in Raum und Zeit identifizierbar vollzogene Zusammenleben mit Gott und mit allen anderen Glaubenden. Insofern muss aus einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe konsequenterweise auch ein zunehmender Vollzug gemeinsamen kirchlichen Lebens zwischen den Konfessionen folgen.

Für diesen Vollzug der im Ereignis der Taufe sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi sind nach evangelischer Auffassung vor allem gemeinsame Gottesdienste und das gemeinsame Studium biblischer Texte von Relevanz.

Dazu gehört dann ganz besonders auch die gemeinsame Sendung aller Getauften in die Welt, um den in der Taufe gefeierten Sieg des dreieinigen Gottes und seiner Liebe über alle Mächte des Verderbens, des Unglaubens, der Lieblosigkeit und der Hoffnungslosigkeit allen Menschen zu verkünden. Die Missionierung Europas sollte deshalb eine gemeinsame Aufgabe aller christlichen Kirchen Europas sein, die aus der gemeinsamen Taufe resultiert.

Baptism – A Sacramental Bond of Church Unity

A contribution from a Protestant perspective on the mutual recognition of baptism between Protestant and Orthodox Churches

Hans-Peter Grosshans

In Ephesians 4:3-6 baptism is a visible bond of the unity of all Christians who believe in their redemption through Jesus Christ and are united in the church as the body of Christ. This unity which is brought about through baptism in the name of God the Father and the Son and the Holy Spirit is recognized by almost all churches in the midst of all the other differences which exist between the various Christian churches and which cause problems for the unity of the church. Thus in the press release on the thirteenth encounter in bilateral theological dialogue between the Ecumenical Patriarchate of Constantinople and the Evangelical Church in Germany which took place in Phanar in January 2004 on the theme “The Grace of God and the Salvation of the World”, unanimity was explicitly stated on the effect of the divine grace in the sacrament of baptism: “Through the grace of baptism men and women receive the promise of the forgiveness of sins, participation in the cross and resurrection of Christ, the gift of the Holy Spirit and incorporation into the body of Christ, the church. Baptism is God’s own abiding work, in which he gives the believer his grace. It is appropriated in faith. Holy baptism is administered in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit.” From this agreement the ecclesiological conclusion is then formulated: “Although there is still no church fellowship between our churches, we regard our church members reciprocally as baptized and reject any new baptism in the case of a change of confession.”

This result of a bilateral theological dialogue between Protestant and Orthodox churches indicates that there is a fundamental agreement between the Orthodox and Protestant churches of Europe on the significance of baptism.

This makes it all the easier for me to describe how baptism is understood in the Protestant churches and their theology. In what follows I shall first offer some observations on the institution of baptism. Then in a second, longer, section, I shall explain what it means for baptism to be a sacrament according to the Protestant understanding. In a third section I shall then go briefly into the connection between baptism and the church's ministry. In the fourth part of my remarks I want to elucidate baptismal practice in the Protestant churches by means of a model baptismal liturgy, and then in the fifth section to add reflections on the ecumenical relevance of baptism.

1. The institution of baptism

The *model* for Christian baptism is the baptism which Jesus received from John the Baptist and which was a "baptism of repentance for the forgiveness of sins" (Mark 1:4). This baptism of repentance was an anticipation of a baptism „with the Holy Spirit and fire" by a mightier one who was to come after John (Luke 3:16f.). Although the baptism received by Jesus was not Christian baptism in the real sense, it is nevertheless a model for Christian baptism, since here it becomes particularly clear that God himself is at work in baptism: „You are my son, the Beloved, with you I am well pleased" (Mark 1:11). And it also becomes clear from the baptism by John that baptism marks the beginning of a new life through a fundamental change to the whole of life.¹

Possibly, Jesus himself also baptized people, but we have only two very brief references to this, John 3:22 and John 4:2. However, it is specially said in the second passage that Jesus himself did not baptize, but his disciples. Baptism plays no role in the following extensive gospel narratives about the life and activity of Jesus. Rather, Jesus does not seem to have called

¹ Huldrych Zwingli, the Zurich Reformer, even held the view that not only is the baptism of John a model for Christian baptism, but there is no difference between the baptism of John and that instituted by Jesus Christ, „neither as regards the essence, the effect nor the purpose" (H. Zwingli, *De vera et falsa religione Commentarius*, Zurich 1525, 213: „neque discrimen ullum fuisse inter Ioannis Christique Baptismum quod ad essentiam, effectum aut finem adinet").

people to follow him through a baptism or to have accompanied his call with a baptism.

While it is improbable that Jesus himself baptized, there is no doubt that baptism was *instituted* by the risen Jesus Christ himself. Protestant theology has always attached great importance to this statement. Thus, the *Heidelberg Catechism* begins its remarks on holy baptism by stating that Christ instituted it.² And in his *Large Catechism*, Martin Luther explicitly stressed that baptism is „founded” on the commission of Jesus Christ in Matth. 28:19:³ “Go into all the world, and teach all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit”. Martin Luther then also points to the parallel in Mark 16:15-16, according to which the risen Christ gives the commission: “Go into all the world and preach the gospel to every creature. Whoever believes and is baptized will be saved, but whoever does not believe will be condemned.” Therefore baptism is God’s “commandment and ordinance”.⁴ To that degree, in principle it is different from those ordinances and rites in the church which have been introduced by human hands in order to organize and shape the church well. In contrast to such ordinances, baptism as God’s commandment is beyond any discussion. For human beings should not change what God has instituted and commanded. It is a priori a “most precious thing”,⁵ quite independently of whether it enjoys the respect of public opinion. Luther sees it as his urgent task to contend and to fight “to regard Baptism as much greater and more precious”.⁶

The substantive, indeed ontological, foundation for the institution of baptism lies in the fact that God himself baptizes. Luther emphasizes that baptism is “God’s own act”, although “it is performed by men’s hands”.⁷ Therefore all attempts to make baptism only a worldly procedure and a merely human ritual –

² Cf. Heidelberg Catechism, Question 69, cf. *Creeds II*, 442.

³ Martin Luther, *Large Catechism*, *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, translated and edited by T.G. Tappert, Philadelphia 1959, 357-461, 437.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

a biographical *rite de passage* – are an intervention in “God’s ordinance” which would tear away “the precious jeweled clasp” from it.⁸ The nucleus of baptism, which is also that of its administration, which can be empirically experienced (especially the pouring of water on the candidate), is “God’s Word or commandment and God’s name”.⁹ This means none other than that the triune God himself baptizes the candidate and thus himself acts on the candidate.

As a result of this, the earthly element, water, which is used in baptism, is also modified. In baptism it is “not simply a natural water, but a divine, heavenly, holy, and blessed water”.¹⁰ The water of baptism takes on these properties because in the baptism service it is combined with the heavenly and holy word of God. Through this the water of baptism takes on all the properties of the word of God, and from this it follows that this baptismal water „contains and conveys all the fullness of God”.¹¹ Therefore baptism, including the water used in it, can be called a “holy, divine thing and sign”,¹² a designation which is equivalent to the concept of the “sacrament”. Baptism is a sacrament because in it “the word is added to the element” and thus the element itself becomes equal to the word of God.¹³ The Reformed tradition expresses basically the same insight by understanding a sacrament, and thus also baptism, as a “testimony of divine grace”¹⁴ which the promise of God communicated in the sacrament “is ratifying”.¹⁵ John Calvin, the Geneva Reformer,

⁸ Ibid. 438.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Cf. the definition of the sacrament in Augustine: „*Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*: the word is added to the elemental substance and it becomes a sacrament also itself, as it were, a visible word” (Augustine, *Io. ev. tr.* 80,3, CChrSL 36, 529,5-7; English translation in: St. Augustine, *Tractates on the Gospel of John 55-111*, translated by J.W. Rettig, FaCh, Washington D.C. 1994, 117).

¹⁴ J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* [1559]: Vol. 2, ed. J.T. McNeill, transl. F.L. Battles, Philadelphia 1967, 1277.

¹⁵ Ibid. IV, 14,3, p. 1278.

also understands baptism as an effective action by God. For baptism is a sacrament “by which we are received into the society of the church, in order that, engrafted in Christ, we may be reckoned among God’s children.”¹⁶

As a second step we must look more closely at what it means for baptism to be a sacrament.

2. *Baptism as a sacrament*

2.1 *The concept of sacrament*

Many of the theological differences between the Orthodox churches and the “Western” churches are a matter of terminology. This has also long been the case in the understanding of the sacraments. For the Latin word *sacramentum* used in Western Christianity has a rather different meaning from the Greek equivalent μυστήριον, which is used in the East. In the view of the Protestant theologian Gerhard Ebeling the terms μυστήριον and *sacramentum*, “which have become established to denote the sacred actions in the narrowest sense in the Eastern churches and the Western church“ even represent “the different spirit of Greek and Latin Christianity”.¹⁷ According to Ebeling’s analysis, the word μυστήριον used in the Eastern churches still has elements of its original meaning in ancient religion in its Christian usage. The Western use of the word *sacramentum*, which derives from legal and military language, was an effort to distance itself from these elements and therefore to emphasize the bond and the obligation imposed on the believers who take part in the sacred church actions, over against the God who communicates himself. But in the Western churches this emphasis on the obligatory character of the sacraments for believers pushed too far into the background what the word μυστήριον really expresses: the self-communication of the triune God in these sacred actions.

At a very early stage in the Reformation period the dissatisfaction with the Latin term *sacramentum* was articulated in Protestant theology, and it was pointed out that it was an inade-

¹⁶ Ibid. IV, 15,1, p. 1303.

¹⁷ Cf. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Vol. III, Tübingen 1979, 302.

quate translation of the New Testament expression μυστήριον. Thus Zwingli already complains that “the word *sacramentum* does not rightly express the meaning of μυστήριον”¹⁸ and wished that the Germans had never accepted the word „sacrament” into their vocabulary – a wish that Friedrich Schleiermacher then expressly took up in his dogmatics *The Christian Faith*.¹⁹ As early as 1520 Luther pointed out that biblical terminology does not justify the use of the expression “sacrament” for church actions.²⁰ Philipp Melanchthon in his *Loci Communes* (1521) therefore then wanted to name “those things which others call ‘sacraments’ ... ‘signs’ or ... ‘sacramental signs’”.²¹ Melanchthon emphasizes that according to biblical terminology only Jesus Christ can be called *sacrament*. Many other examples could be quoted in which a dissatisfaction with the Latin expression *sacramentum* is articulated in Protestant theology. It is interesting that 175 years ago Friedrich Schleiermacher expressed the hope that the problems of the Latin expression *sacramentum* could be removed “by way of approximation to the Eastern church, which has never adopted it, and which instead uses the term ‘mysteries’”.²² However, Schleiermacher thought that such an approach would be possible only in a later time. Therefore in *The Christian Faith* he attempts to treat baptism and eucharist without reference to the expression *sacrament*. Unfortunately Protestant theology for the most part followed him here, and therefore often had a highly contradictory understanding of the sacraments in general. However, Schleiermacher's point that the sacraments are to be understood in the light of the New Testament expression mystery, which

¹⁸ Zwingli (see n. 1), 197: “... nam haec vox illum non exprimit”.

¹⁹ Cf. F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H.R. Mackintosh/J.S. Stewart, London/New York 1999, 658.

²⁰ Cf. M. Luther, *The Babylonian Captivity of the Church* (1520), transl. A.T.W. Steinhäuser, rev. F.C. Ahrens/ A.R. Wentz, *Luther's Works (American Edition)*, Vol. 36, Philadelphia 1959, 3-126, 18.

²¹ Ph. Melanchthon, *Loci communes theologici* (1521), transl. L.J. Satre, rev. W. Pauck, in: *Melanchthon and Bucer*, ed. W. Pauck, Library of Christian Classics 19, London 1969, 18-152, 135.

²² Schleiermacher (see n. 19), 658.

has been preserved in the Orthodox churches, has largely been overlooked.²³

In recent decades note has been taken of this point in Protestant theology and an evangelical understanding of the sacraments has been regained. Here the old reservations about the expression “sacrament” could be removed. It was decisive for this to begin with the New Testament word *μυστήριον*.²⁴

According to New Testament usage, sacrament or *μυστήριον* means God’s saving will in favour of sinful human beings, which Paul in particular claimed to preach: “In all wisdom and insight God has made known to us the mystery of His will, according to His good pleasure which He purposed in Christ as a plan for the fullness of time, to sum up all things in Christ, in heaven and on earth” (Eph 1:9-10). In Eberhard Jüngel’s view, “in the New Testament *sacramentum* is nothing other than the eschatological mystery of the saving divine decree in favour of sinners, which was enacted in the history of Jesus Christ.”²⁵

If that is the case, then in the strict sense only Jesus Christ himself can be called sacrament. It follows from this that actions performed by the church like baptism and eucharist are sacraments only in the light of Jesus Christ, because they convey in a special way to human beings and depict in the world the same *μυστήριον* that is communicated to all the world in Jesus Christ. To this degree the mystery of the baptism and eucharist hidden in their public performance is none other than the mystery of the death and resurrection of Jesus Christ

²³ However, time and again in the Protestant churches and in their theology there have been complaints about a lack in respect of the sacraments. Even the great German poet Johann Wolfgang von Goethe complained about this 200 years ago. For in Goethe’s view “the sacraments ... are the highest in religion, the tangible symbol of an extraordinarily divine favour and grace” (cf. J.W. von Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Part II, Book 7, *Werke [Hamburger Ausgabe]*, Vol. 9, ¹²1994, 289). But with great regret the Protestant Goethe had to note that in his church the “truly spiritual connection’ between the divine grace and favour and the whole of human life from birth to death had been „splintered” (ibid., 292).

²⁴ Cf. e.g. Col 1:27; 2:2; Eph 1:9; 3:9, etc.

²⁵ E. Jüngel, *The church as sacrament?*, in: id., *Theological Essays*, translated with an introduction by J.B. Webster, Edinburgh 1989, 189–213, 191.

Baptism shares this character of mystery and thus its sacramentality with the church as a whole in so far as the church is the body of Christ. That the church is not only a human religious community but the body of Christ comprises its own mystery grounded in Jesus Christ. According to 1 Cor 12:12 Jesus Christ is one body, and indeed one in many. Eph 5:30 sums it up: "We are members of his body." When it is said shortly beforehand in Eph 5:23 that Christ is the head of the community and redeemer of the body, i.e. the church which is his body, this salvation and redemption consists precisely in the believers being part of the body of Christ. Talk of the church as the body of Christ emphasizes the incorporation of men and women gathered together as a community into what has happened to the body of Christ. The men and women gathered together as church are then to be understood wholly in terms of what the body of Christ has experienced in death and resurrection.²⁶ Therefore „You are the body of Christ" (1 Cor 12:27).²⁷ To this degree the church already realizes provisionally under earthly conditions what is reality in Jesus Christ himself: the recapitulation of the human being, made by God in his image, which depicts itself as a fellowship of reconciled life in the world.

The fundamental new determination of human beings for reconciled fellowship with God and one another is thought of soteriologically and ecclesiologically as incorporation into the body of Christ and thus into the church. In its commission and claim the Christian church is none other than the visible earthly realization of the fellowship of men and women who believe in reconciled life with God and one another and hope for its consummation. That is the consequence of the church being the

²⁶ What is true of the body of Christ is true of the church. For the church stands in continuity with the crucified and risen body of Jesus Christ and is what it is theologically only from there. This is strikingly expressed in the resurrection of Jesus Christ from the dead. According to Karl Barth in the risen body of Jesus Christ "humanity ... is awakened to being in a new right and life" (K. Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV/1, Edinburgh 1956, 664).

²⁷ This in short is the message of Easter, to quote Karl Barth once again, the consequence of the "appearance of the body of Jesus Christ which embraced their death in its death, their life in its life, their past and their future in itself, thus including them all in itself" (ibid.).

body of Christ, who is *the* sacrament and thus *the* communication of God's grace to human beings. Baptism gives a share in the μυστήριον of Jesus Christ, in that the purification of the concrete individual from his or her sins, and his or her acceptance into the church and thus into the body of Christ, is brought about in a visible way.

I have now explained in dogmatic terms what is understood – in different variations – by a *sacrament* in present-day Protestant theology. We must now deepen these reflections by asking what is meant *phenomenologically* by sacrament or μυστήριον.

2.2 *The phenomenon of the sacrament*

The New Testament μυστήριον signals something that cannot be derived from the context of the world. For it is marked out by the fact that “the mysterious ... encounter of the creator with the creature *benefits the world of creatures* ... Now if God encounters the world in such a way that he benefits it, then what takes place is *grace*.”²⁸ So the issue is one of defining the μυστήριον, to be understood in the New Testament sense, and consequently defining the sacrament in order to answer the question how grace comes about.

*The events of the grace of God are the incarnation and the resurrection of Jesus Christ – events which do not follow from the reality of the world and which cannot be explained from the possibilities of the world. Their character as mystery consists precisely in the fact that they bring with them their own possibility and thus also give new possibilities to human beings and their world which are initially alien to the context of the world. The character of the mystery of the incarnation as grace and the mystery of the resurrection of Jesus Christ consist precisely in the fact that worldly life is given *new* possibilities. These new possibilities put the reality of the world and its own possibilities in question, but not fundamentally. Grace does not destroy nature, nor does it perfect it. The new possibilities which grace*

²⁸ Cf. E. Jünger, Sakrament und Repräsentation. Wesen und Funktion der sakramentalen Handlung, in: id., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 274-287, 275.

offers to worldly life mean, rather, a renewal and intensification of the possibilities of the world and thus also its reality.

But how can this new element which does not result from this world but accrues to it be shown to this world?

A first answer already follows from what has been said so far. If the divine mystery promises to worldly life new possibilities which are not its own, the context of worldly life is fundamentally interrupted. The divine mystery which benefits the world is a crisis for the real world, including its own possibilities.²⁹ But this interruption of worldly life by divine grace comes about only if the divine grace *serves* profane reality in order to communicate itself to that reality, so that it is not only felt as a *disruption* but also can be understood in its character as mystery and thus as an interruption which benefits life.

That already implies that the use of profane reality to communicate the divine grace is not to be understood in the sense of the traditional *analogia entis*. For this would mean that a relationship to divine grace could be formulated from the world and its possibilities. But in that case it could in no way give human life in the world *new* possibilities, but at most would bring to awareness and activate possibilities which in face of the real world have been neglected or forgotten.

The capacity for an analogy between worldly reality and divine grace is not given of itself. This capacity for an analogy first of all comes about through the fact that God has come to the world. And that includes the fact that the God who comes to the world and creates new life in the world makes use of quite specific worldly elements to communicate with the world. Water serves in this way to communicate the divine grace in the sacramental event of baptism and bread and wine in the sacramental event of the eucharist.

It is clear that these fundamental earthly means of life do not as such communicate the divine grace and the divine mystery. For all the praise of bread and wine, not every meal is a sacramental event, just as not every act of cleansing with water is a sacramental action. Since Martin Luther, it has been part of the basic catechetical knowledge of all Protestant Christians that

²⁹ Friedrich Schleiermacher understood worship in this sense as an *interruption* of worldly life.

“It is not the water that produces these effects”.³⁰ Water becomes a parable for the divine grace which comes to human beings in baptism only through words which make it clear and take it into service for God.

The Protestant understanding of a sacrament stands in the tradition of Augustine, whose definition was: “*Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*: the word is added to the element and it becomes a sacrament also itself, as it were a visible word.”³¹ This comes about in the administration of baptism, in that with corresponding words, especially the invocation of the triune God, the worldly element of water is taken into service for the communication of divine grace, i.e. the gospel.

The divine grace is also communicated in other ways. In the Protestant view this takes place above all in the oral proclamation of the gospel, especially in the sermon in worship. However, there is no difference in content between the verbal and the sacramental communication of the gospel. The content (of the gospel) and the one who communicates (the triune God) are the same in the verbal and the sacramental communication.

The special character of the sacramental mode of communicating the gospel consists in the fact that the individual sacraments are concentrated on specific moments of the self-communication of the divine grace *in the context of the history of the life and faith* of an individual Christian. The sacraments are marked by their reference to the fundamental situations of human life. For in them, through the sacraments administered in the church, the one sacrament, Jesus Christ as the one great mystery of God, wills to communicate with a person in such a way that he helps him or her to his truth.

Now what follows from these general observations on the *phenomenon* of the sacrament for the understanding and effect of *baptism*?

³⁰ M. Luther, *The Small Catechism, Creeds II*, 29-48, 41.

³¹ Cf. note 13.

2.3. *The special meaning of baptism for salvation*

As a sacrament, baptism is one of the means “by which God Invites Us Into the Society of Christ and Holds Us Therein”.³² This means: baptised is a person who is not yet in fellowship with Christ and therefore is living without the triune God. A person who is living without God is a sinner. The baptism of a godless and sinful person therefore implies a change from a life with no knowledge of or nearness to God, to a life in the presence of God. A person being baptised moves from the purely worldly realm of godlessness and sin into the earthly realm of the truth of the Gospel, into the church, which is the world redeemed by the presence of the triune God. In baptism this fundamental change of life is expressed with the help of the earthly element water and the trinitarian baptismal formula. In keeping with this, the trinitarian formula and baptism with water are also the two *constitutional elements* in the Protestant baptismal liturgy.

The trinitarian formula („N.N., I baptise you in the name of God the Father, the Son and the Holy Spirit”) places a person in a very basic sense in a relationship with the triune God, whose name he or she now bears.³³ This means nothing more than: „to devote, deliver and sanctify this person, who before belonged to the flesh and the world, to the Father, the Son and the Holy Spirit”.³⁴ This person now belongs to the triune God as his child. This person now belongs to „the household of God”, to the „church of the living God” (1 Tim 3:15).³⁵

Baptism *with water* reinforces the meaning of the trinitarian formula in its own way. It has many meanings:

³² J. Calvin, *Institutes*, IV (headline), (see n. 14), p. 1011.

³³ Zwingli criticised the use of “baptised in the name ...” as unbiblical and insisted people be baptised *into* the name of the triune God. “Nam in nomen Baptizari est in fide in Deum inseri” (Zwingli [see n. 1], 219).

³⁴ Ibid.: “eos, qui prous carnis erant et mundi jam Patri Filio Spirituique Sancto initiare, dedere, consecrare”.

³⁵ Similarly – as cited above – the reformer John Calvin: “Baptism is the sign of initiation by which we are received into the society of the church, in order that , engrafted in Christ we may be reckoned among God’s children” (*Institutes*, IV, 15,1 [see n. 14], p. 1303).

a) God cleanses the person from all sin and guilt for his or her entire life. In baptism with water the Christian church celebrates the forgiveness of sins; that is, it celebrates the fact that „all our sins are so abolished, remitted and effaced, that they can never come to his sight, be recalled or charged against us”.³⁶

b) The person is immersed in the death of Jesus Christ and the sinful person dies in Jesus Christ. At the same time, he or she is led into a new life with Jesus Christ. Paul says that we are „baptized into His death” and „buried with Him through baptism into death”, in order that „we too should walk in newness of life” (Rom 6:3f.). In baptism with water the Christian church celebrates a fundamental change of life brought about by God and the person’s change of master.

c) Through baptism, the person has put on Christ and now belongs to the body of Christ. He or she is united with Christ through baptism and shares in his inheritance. In baptism with water, the Christian church celebrates the new life in which all the baptised are members of the body of Christ and live in reconciled fellowship with the triune God and each other.

The whole act of baptism bears witness that the triune God has rejected, washed away and declared void everything which stands or would stand in the future in the way of his being and living with this person – sin, and the evil which destroys togetherness. Thus one of the things the person experiences in baptism is God coming into the world „as his coming into *membership* [into the body of Christ] which cleanses him from sin”. Because this unique sacramental rite of membership stands at the beginning of a Christian life, it is also experienced by an individual person as becoming a member of the „wandering people of God and thus his own *setting off into the freedom*”³⁷ of the children of God in reconciled life with God and each other. Becoming a member of the church community and of Christ through baptism is also a witness to all people by the one being baptised, and by all the baptised.

Through the effects of baptism – cleansing from sin, change of life, becoming a part of the body of Christ – the triune God is

³⁶ Ibid. IV, 15,1, p. 1304.

³⁷ Cf. E. Jüngel, *Sakrament und Repräsentation* (see n. 28), 282.

revealed as the God who time and again actively seeks out and initiates the beginning of a reconciled life of mankind with God, and among people: that is, of an earthly life as the body of Christ, as a church.

Thus, baptism is the beginning of an initiation. It belongs at the beginning of a demanding Christian life, encompassing the whole person, in the fellowship of the community of believers. As a beginning, baptism points to further future impartations of God's grace destined for the individual person. These can be verbal or sacramental. In the majority view of the Protestant Churches, in the case of infant baptism the initiation of a person into the Church extends beyond a certain biographical period. In any case, another element of initiation into the Church is the first Communion, which usually takes place in the context of confirmation after a certain period of studying the catechism.³⁸

Thus the initiation of a person into the church occurs through the proclaimed Word of God, baptism with confirmation and communion. Together, these religious acts form the initiation process and are to be understood as a single entity. In the case of infant baptism, this process extends over a long period in the context of the growth and development of the children.

At this point it must be remembered that a person is in a way being accepted through baptism into membership in two differ-

³⁸ The dialogue between the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) and the European Baptist Federation (EBF) on the doctrine and practice of baptism, which took place between 2002 and 2004, formulated a similar result: "Initiation is not complete unless baptism is accompanied by repentance and initial Christian nurture, until the point is reached where a person can make his or her own grateful response of 'yes' to God, is commissioned for service in the world, and shares in the Lord's Supper for the first time. Through this whole process of initiation, whose focus is baptism, the Christian disciple comes to belong irrevocably to Jesus Christ and to the freedom of the children of God achieved through the death and resurrection of Christ. ... This process of initiation may take a short time or an extended period" (*The Beginning of the Christian Life and the Nature of the Church*. Results of the Dialogue between the CPCE and the EBF, in: *Dialogue between the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) and the European Baptist Federation (EBF) on the Doctrine and Practice of Baptism*, ed. W. Hüffmeier and T. Peck, Frankfurt/Main 2005, 19-20).

ent contexts: through the soteriological process of baptism into the one holy, catholic and apostolic Church, which Christianity confesses at the latest since the Ecumenical Council of Constantinople (381); and at the same time legally into a particular Christian church, which is the concrete realisation of the one holy, catholic and apostolic Church.

It must also be borne in mind that the effects of baptism extend beyond the salvation of an individual and his or her membership in the body of Christ. For as in baptism the reconciliation of God and mankind in Jesus Christ is portrayed and realised in one single person, it is also a witness to the whole world to what the triune God has done for mankind and what God has ordained for mankind. This occurs quite simply through baptism, in which the church, that is the body of Christ, is increased by a single person who previously represented only „the world”. Thus every baptism illustrates the „repentance of the world” and „its liberation from the powers which enslave it”.³⁹ The Church as a converted and hallowed people „celebrates” in baptism „the triumph of the love of God over mankind’s distance from God and over all the powers of perdition”⁴⁰ which seek to spread unbelief, lovelessness and hopelessness in our world.⁴¹

Anyone accepted into the Church through baptism now belongs irrevocably to it. A baptism cannot be repeated. If baptism is the coming into membership of the body of Christ, or entry into the Church, then a repetition of a baptism would degrade this entry to a simulation. Baptism would then only pretend to accept someone into the Church. But through baptism in the name of the triune God, a person really *is* placed into the salvation of reconciled life in the presence of God. This is why bap-

³⁹ E. Jüngel, *Sakramentales Sein – in evangelischer Perspektive*, unpublished manuscript of lectures, given in St. Anselmo, Rome, in 2005, 40-41.

⁴⁰ *Ibid.*, 42.

⁴¹ Cf. also: “The Beginning of the Christian Life and the Nature of the Church” (see n. 38), 19: “In baptism into the name of the triune God, the Christian church celebrates the victory of the love of God over human godlessness and over all the powers of evil which have been given entrance into life by our unbelief, our lack of love and our loss of hope in this world.”

tism is a sacrament: the sacramental act creates this reality for the person being baptised and for the whole Church.

What can, however, be repeated is the remembrance and visualisation of one's baptism. In the Protestant mind this is what is served by repentance and by every church service. Repentance, which Martin Luther described as „walking in baptism”, is a way of remembering one's baptism in which the factual, troubled and disharmonious life is confronted with the reality of a pure, reconciled life acquired in baptism, and a person returns to that sanctified commencement of reconciled life.

One of the elements of a fundamental change of life through baptism to a life rich in relationships with God and all his creatures is that the baptised takes on the responsibility for a life in the Church as a community of believers appropriate to the evocativeness of the living God. And one of the elements of a change in life brought about by the triune God through baptism is that the baptised know themselves to be irrevocably united with each other. All who receive the sacrament of baptism and confirm it in faith are reconciled through Christ with the triune God and simultaneously with the one holy, catholic and apostolic Church. Thus baptism is bond of unity of the Church (Eph 4:3–8). The one baptism into the name of the triune God *visibly* illustrates the unity of the Church.

Baptism is a mysterious and yet visible beginning of a person's life with the triune God in the sanctity of his Church. This beginning is also a setting off on the road of life in the world with the triune God and a call as ambassadors of Christ to the whole world to be reconciled to God. „Baptism constitutes the sending of Christians into the world.”⁴² In this way the wandering people of God are strengthened by the proclamation of the Word of God and the sacrament of communion, the Eucharist. As such, baptism is the beginning and starting point of a Christian life oriented to the confession of faith, proclamation in the service of God and eucharistic fellowship in communion.

2.4. Baptism and Faith

As with every word of God, the important aspect of baptism is that it is understood to have been imparted by God. The *effec-*

⁴² E. Jüngel, *Sakramentales Sein* (see n. 39), 45.

tiveness of baptism is only developed in the faith of the baptised. Thus Martin Luther – referring to Mk. 16:16 – emphasised that baptism must correspond with „our faith which relies on the word of God connected with the water”.⁴³ Faith must enter into this, in order that baptism may effectively impart God’s presence.⁴⁴

If baptism were to be looked at purely empirically, its effectiveness – namely, a person’s receiving the beneficial presence of God and his or her reception into the fellowship of the reconciled – can be neither perceived nor experienced. Baptism may then – similarly to the ceremonial initiation into a society – appear as a religiously-charged act of reception into a religious society.

In baptism, the difference is purely in the belief of a person who trusts the words and the element of water made explicit by the words, which speak and share with him or her the message that the triune God is present and that this presence cannot be hindered or destroyed, now or ever – whether by evil or by one’s own sin and godlessness.⁴⁵

However, important differences about what is to be understood as *faith* now appear. They concern the reality of the divine grace imparted by baptism and thus human salvation. According to the predominant Protestant understanding, Christ’s pres-

⁴³ M. Luther, *The Small Catechism* (see n. 30), 41.

⁴⁴ By emphasising the faith of the recipient of baptism, the traditional, but inconsistent, contrast between a *sacramental* and a *symbolic* understanding of baptism can be avoided. In this discrimination a purely *sacramental* understanding would imply that the act of baptism itself *brings about* the salvation of the baptised person. Thus the objectivity of the impartation of God’s grace is to be secured irrespective of whether this grace achieves its aim. A symbolic understanding of baptism however places the recipient of baptism in the centre. But whether this better describes the essence of baptism is doubtful, for a symbolic understanding displaces baptism too far into the perspective of the interpretations of those people involved in the baptism and so ignores the hermeneutic quality of baptism that within it a certain fundamental worldly element is taken to impart the presence of God through which the baptised person is presented in the presence of God in all his (the baptised) carnal and worldly nature.

⁴⁵ “In baptism there is ... a coming together of the love of God and the human response of faith” (“The Beginning of the Christian Life and the Nature of the Church” [see n. 38], 17-18).

ence and the salvation open to us through him is to be understood in *eschatalogical* terms and in faith as a promised and hoped-for reality. In his *Dogmatik des christlichen Glaubens*⁴⁶ Gerhard Ebeling sees as the distinguishing feature of the Protestant understanding of the sacrament the fact that in it the presence of Christ is not interpreted in the sense of an immediate gift that could be perceived empirically. Rather, in the Protestant mind, the reality of grace is present and real in faith as *an unbreakable promise*. In the New Covenant, in which grace is truly present, one basic foundation of the Old Covenant is preserved: it is based on promise. In other words: in the New Covenant, the eschatalogical element is in no way weakened compared to the Old Covenant. Therefore the verbally and sacramentally imparted Word of God always has, in the Protestant mind, the character of the *promissio*, which faith alone can adequately respond to. The gift of salvation is present and real in faith as a promise.

A church's attempts to replicate the promised presence of God as an immediate gift concretely and thus empirically perceivable through religious acts, persons and structures, are therefore always regarded from the Protestant side with suspicion, because this suggests to them a lack of trust in God's unbreakable promise – and therefore a distrust of God, which would be nothing more or less than unbelief.

The eschatalogical character of the Protestant understanding of the sacrament is also apparent in the way that it does not bind the effect of the sacramental act merely to its performance, but also to the subject of this act, that is, the triune God. It is true that Protestant theology also shares the legitimate concern that the divine grace imparted by the sacrament should not be made dependent on the worthiness of the minister, which is the reason it emphasises that God alone saves; however, it also contradicts the belief that baptism is effective and imparts divine grace simply by being performed (*ex opere operato*). The mere performance of the sacramental act is not sufficient to effectively impart the grace of God to a person and to allow it to become an inner principle of action which transforms and, in practical terms, renews a person's life. In order to avoid such a misunderstanding, Protestant theology binds the effect of bap-

⁴⁶ See n. 17, 311.

tism entirely to God as the subject of this sacramental act. In this way the effectiveness of the sacrament and thus the reality of the salvation imparted by baptism depends only on trust in the triune God, or Jesus Christ, and his promises. Otherwise, in contrast to the belief in the promise of God communicated by its performance, baptism is, in the Protestant mind, ineffective. The Protestant understanding of the sacrament is therefore based on the premise “that it is oriented not to the possession of sanctifying grace but to the work of the Holy Spirit”.⁴⁷

If the triune God is the subject of the sacramental act, this raises the question of the meaning of the ministry for baptism.

3. Baptism and ministry

Baptism is aimed at imparting to the baptised person the presence of the triune God. The giver, and thus the one who in fact acts, is the triune God: Jesus Christ is imparted to the person being baptised as the (promised) gift. Thus Jesus Christ is also the giver in the sacramental act. In a secondary sense the human persons who are active in the sacrament are seen as actors. Their acts however must be understood to be giving *room* to Jesus as the primary actor.

What role is to be played by the religious actors, that is, the ministry?

In the Protestant mind the ministry has the task of preparing room for Jesus Christ and to do whatever is necessary for Jesus Christ to be able to present himself and communicate, but for people to be able to be entirely receptive. Luther once said that in all sacraments, no person gives anything to God, but takes something.⁴⁸ In the Commentary on the Magnificat, Luther applies this thought to the whole service: “Now, no one is God’s servant unless he lets Him be his God and perform His

⁴⁷ Cf. *ibid.* 313. The Protestant concentration on *two* sacraments can be understood as an attempt to preserve their character as a promise and thus their explicitly christological orientation.

⁴⁸ „Just as in baptism, in which there is also a divine testament and sacrament, no one gives God anything or does him a service, but instead takes something, so it is in all other sacraments and in the sermon as well” (M. Luther, *A Treatise on the New Testament, that is the Holy Mass*. 1520, transl. J.J. Schindel, rev. E.T. Bachmann, *Luther’s Works (American Edition)*, Vol. 35, Philadelphia 1960, 45–111, 93).

works in him.”⁴⁹ In sacrament and word, Jesus Christ comes to his recipients through the minister and thus makes them co-workers in his prophetic, royal and priestly works and thus makes every Christian a prophet, king and priest.

The ecclesiastical actors must also act in accordance with this aspect of the performance of the sacrament and should absolutely not present themselves as the exclusive and self-confident administrators of the sacramental gifts and their promise. Rather, the ministry should be so furnished and act in such a way, that it is bound to Jesus Christ as the true subject of the sacramental act.

Accordingly, the Protestant discipline prescribes that baptism be performed as a rule by an ordained pastor, who, through his or her ordination, is aware that in this office, any actions are performed in the name of Christ.

However, there is one exception, which shows that while not according to church discipline but according to spiritual competence, it is possible for any adult baptised person, that is any Christian who is confirmed or mature in faith, to perform baptism. This exception is an emergency baptism when baptism is desired in a situation where life is in danger and a pastor cannot be found. For the baptism to be valid, it is only necessary that it is performed with the constitutive and indispensable elements, which are listed in the next section.

4. The service of baptism

Baptism takes place in general during a normal service. Baptism takes place in the context of the congregation and implies a mutual undertaking of the congregation and the one being baptised. Each is bound to the other with rights and obligations on both sides. However, it is possible for a “stand-alone” service of baptism to be held. Before the service of baptism there is an interview by the pastor with the candidate or the candidate’s parents. After the service of baptism there should follow at least occasionally some kind of spiritual guidance for the baptized.

⁴⁹ M. Luther, *The Magnificat* (1521), transl. A.T.W. Steinhäuser, *Luther’s Works (American Edition)*, Vol. 21, 345-358, 350.

In Protestant baptism there are *constitutive* elements, *indispensable* elements, *additional* elements and *emblematic acts*, which I would now like to list briefly, in order to give an idea of the Protestant practice of baptism.⁵⁰

4.1. *Constitutive elements of the service of baptism*

In the Protestant mind, two elements are constitutive for a valid baptism: that it is performed in the name of the triune God and with water. The significance of each of these two elements has already been discussed. As regards the performance, it should be said that in Protestant churches full immersion is currently not usual. On the other hand, it is not considered enough to merely wet the one being baptised with water, so three times water is scooped up in the hollow of the hand and poured over the forehead. The water should flow, expressing the washing away of sins and the life-renewing vitality of this water.

4.2. *The indispensable elements of the service of baptism*

(1.) The commandment to baptise in Matthew 28:18–20. This makes explicitly clear that Christ himself instituted baptism.

(2.) The Apostles' Creed. This is usually spoken by the whole congregation. In theory, the Nicene-Constantinopolitan Creed could also be used, but in practice this is rarely used as it is not so well-known. This gives expression to the point that baptism is an act of witness by the person being baptised, or the parents and godparents, and by the congregation.

(3.) The *abrenuntiatio diaboli* (the rejection of the devil). Through baptism in Jesus Christ, a person is placed in the place of salvation by the triune God, in which only love is to reign. In order to mark this transfer, the candidate clearly and explicitly rejects all evil and the devil as the embodiment of evil. This rejection of all evil is, in Protestant services of baptism, performed in two ways: it is either included in the affirmation

⁵⁰ The following explanation of the elements of a baptism in the Protestant churches is based on the order of baptism used in the *Evangelische Kirche in Württemberg*, in which I am an ordained minister. See: *Kirchenbuch für die Evangelische Landeskirche in Württemberg*. Zweiter Teil: Sakramente und Amtshandlungen. Teilband: Die Heilige Taufe, Stuttgart 1989; especially: Einführung, 8-21.

of the Creed (“... we believe ... in the triune God and renounce the devil and his works”), or it comes in question-and-answer form (for example, in adult baptism).

(4.) The baptismal vow. In essence, the question is directed at the candidate, but in infant baptism it is asked of the parents and godparents; in the latter case, parents and godparents are additionally made aware of their responsibilities and asked if they are willing to bring the child up as a Christian.

(5.) The blessing (*votum postbaptismale*). Hands are laid on the baptised person and God’s blessing pronounced. The blessing can be trinitarian or epiclesis.

In addition to the elements already named, which are necessary for baptism, further elements may also be included in baptism.

4.3. Additional baptismal elements

(1.) Hymns: Congregational singing also brings the baptism into the context of a community. In singing, the congregation accompanies the candidate in baptism.

(2.) Prayers: The *collect* thanks God for the gift of baptism. The *baptismal prayer* commits the candidate to the triune God and includes a request to accept the candidate into fellowship with the triune God and in the body of Christ. The *final prayers* include thanksgiving, petition and intercession: thanksgiving for the gracious acceptance of the baptised, possibly also thanksgiving for the protection of the mother, the petition for God’s support in the Christian upbringing of the child, and intercession for the life of the baptised and all who bear responsibility for the baptised.

(3.) The sermon. In modern times, when many people on the one hand are alienated from the church and its acts, and on the other hand wish to be recognised in their personal situation, a personal spiritual message for the baptised and family can hardly be omitted. This can be an opportunity to explain the meaning behind baptism.

(4.) Readings from Scripture. In addition to Matthew 28:18–20, readings from Mark 16:16, John 3:16 and (for infant baptism) Mark 10:13–16 serve as a reminder of the commandment to baptise and the promise of baptism.

(5.) The interpretation of baptism. In recent years this has become more important due to the decreasing familiarity with church liturgy. However, this element has always been part of the Lutheran order of baptism: in the form of the so-called “Flood Prayer” (cf. Luther’s Baptismal Booklet), which emphasises the symbolic meaning of water in baptism.

4.4. Emblematic acts in baptism

Apart from the pouring of water on the candidate, baptism is accompanied by a series of emblematic acts. This includes the *marking with the cross (obsignatio crucis)*, the *presentation of the baptismal candle*, the *blessing of the family*, a personal biblical saying for the baptised and the *presentation of the certificate of baptism*.

5. Baptism and the unity of the Church, or: The ecumenical relevance of baptism

In its so-called “Lima document” of 1982, the *World Council of Churches Faith and Order Commission* described the ecumenical significance of baptism with reference to the image in Eph 4:3–6 as a bond of unity: “Through baptism, Christians are brought into union with Christ, with each other and with the Church of every time and place... The union with Christ which we share through baptism has important implications for Christian unity. ‘There is ... one baptism, one God and Father of us all ...’ (Eph 4:3–6).” For the Lima Declaration, this results in the call to the churches “to overcome their divisions and visibly manifest their fellowship”.⁵¹

In the Protestant mind baptism is a bond of ecumenical unity because it is for all believers a visible *commencement* of a life as a member of the body of Christ which is concerned with a common and reconciled life in the presence of the triune God. Baptism thus marks a meeting point between the unity in faith in Jesus Christ in the hearts of believers *and* the visible, living fellowship of believers.

⁵¹ Lima Declaration, Baptism, No. 6, in: World Council of Churches (ed.), *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper No. 111, Geneva 1982 (reprinted 1995), 3.

The soteriological and ecclesiological dynamic of the sacrament of baptism would, however, somewhat misunderstood if baptism were supposed to be merely an *expression* and *description* of a unity which already exists. The sacrament of baptism is only really understood when it is recognised that it *brings about* the unity of the people of God.⁵²

Why is this so? In what way does baptism promote unity?

If God is the primary actor in baptism and God always works for our benefit, then baptism is a sacramental act in the Church through which the triune God acts and places himself in fellowship with all sinful people. When a person is baptised, he or she belongs completely and irrevocably to the body of Christ. He or she is thus in fellowship with people who believe in the promise of a reconciled life with God and with each other. Baptism initiates (in keeping with its standing) a person *wholly* into the body of Christ and thus into the one holy, catholic and apostolic Church. But in the body of Christ, and therefore in the Church, there are no waiting rooms or antechambers. For belonging to the body of Christ means: Jesus Christ is present. When it is recognised that people are given the presence of Jesus Christ in baptism, then they also fully belong to the body of Christ, then their communal life in a particular individual church is also to be understood as a realisation and develop-

⁵² The dialogue between the Community of Protestant Churches in Europe and the European Baptist Federation emphasized the effectiveness of baptism for the unity of the Christian churches: "Baptism witnesses to, and mediates, the loving self-communication of God, which has happened in the history of Jesus Christ, which is proclaimed in the word of preaching, and which is promised to every person. It does this with the intention that those baptized should know themselves to be joined together irrevocably as the fellowship of believers. In this way, baptism is a bond of unity that marks the Christian life, and that joins all those baptized to the one church of Jesus Christ. Together with other marks of unity mentioned in Eph. 4:3-8, baptism is of fundamental ecumenical significance. It commits the divided church to an agreement that reflects the unity of the body of Christ. The unity is based on the redemptive suffering and dying of Christ, in which all Christians share. ... This already-existing unity challenges the churches to move beyond their divisions and to explore ways in which their different forms of baptism in water might be understood to relate to the one 'baptism' of Christ in his life, death and resurrection" ("The Beginning of the Christian Life and the Nature of the Church" [see n. 38], 21).

ment of the body of Christ and thus also of the one holy, catholic and apostolic Church, even if considerable differences on many points of doctrine, liturgy and organisation remain between the individual denominations. Thus the sacrament of baptism not only expresses a currently existing unity of the Church, but it *brings about* this unity. This follows from baptism particularly when it is understood in the sense of the New Testament *μυστήριον*; for then the sacrament of baptism does not place the confession of the congregation and of the candidate and his or her vows centre-stage, but the grace imparted by the triune God himself through which he creates a new reality. Since in baptism a person is added to the Church, it is fitting that the sacrament of baptism brings about the unity of the people of God.

One way of *expressing* the unity of the people of God could be the mutual recognition of baptism between the denominations, which would, unmistakably and before the whole world, symbolise this basic agreement of the churches on their unity endowed by Jesus Christ and made reality and expressed in baptism; and also bear witness to the reconciliation and renewal of mankind in our world brought about by Jesus Christ.

However, the mutual recognition of baptism should then lead to a further nurturing and continuation of the practice of fellowship in the one body of Christ of believers of different denominations. This is necessitated by the *sacramental* character of baptism as the impartation of divine grace in an earthly, worldly form. Otherwise, baptism runs the risk of being understood in purely spiritual terms, and its ability to endow reality misjudged. As a sacrament, baptism initiates people into a corporal life, identifiable in space and time, with God and with all other believers. In consequence, a mutual recognition of baptism should lead to an increasing practice of church life between the denominations.

In the Protestant understanding, the most important elements for the attainment of the unity of the Church of Jesus Christ made visible in the act of baptism are shared worship and the joint study of biblical texts.

This include in particular the common sending of all the baptised into the world to proclaim the victory of the triune God and his love over the powers of evil, unbelief, lovelessness and hopelessness celebrated in baptism. The evangelising of

Europe should be a joint mission of all Christian churches in Europe, resulting from the common baptism.

Die Taufe und die Einheit der Kirchen

Orthodoxe Aspekte

Grigorios Larentzakis

Es ist erfreulich, dass wir im Gespräch sind und dass wir nun die dritte Begegnung zwischen der Leuenberger Kirchengemeinschaft auf der einen Seite und Theologen der Orthodoxen Kirchen auf der anderen haben.

Nach orthodoxer Auffassung und nach meiner persönlichen Überzeugung haben wir keine Alternative als dass wir durch einen solchen theologischen Dialog unsere Grundüberzeugungen nicht nur dem Dialogpartner bekannt machen, sondern auch zugleich feststellen wollen, ob unsere heutigen kirchlichen Grundüberzeugungen mit dem wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens übereinstimmen. Wenn dies nicht der Fall sein sollte, dann müssen wir konsequent überlegen, wo und was wir ändern, korrigieren, ergänzen oder neu interpretieren können, damit wir zum erwünschten Ergebnis kommen können. So verstehe ich die Fortsetzung des Theologischen Dialogs. Nur eine gegenseitige Information ohne Konsequenzen ist zwar interessant, aber sie bleibt irrelevant für die Verwirklichung des letzten Gebetes Christi, wie es uns im Johannesevangelium, Kap. 17, überliefert wurde. So verstehe ich nach wie vor die Feststellungen und Verpflichtungen auch aus der *Charta Oecumenica*, wie ich immer wieder wiederhole: „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 ... In seiner Nachfolge wollen wir alles uns Mögliche tun, die noch bestehenden kirchentrennenden Probleme und Hindernisse zu überwinden“ (I, 1). Das Ziel dieser Bemühungen ist auch klar als Verpflichtung der Kirchen formuliert: „Wir verpflichten uns, ... in der Kraft des Heiligen Geistes auf die Sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi in dem einem Glauben hinzuwirken, die ihren Ausdruck in der gegenseitigen anerkannten Tau-

fe und in der eucharistischen Gemeinschaft findet sowie im gemeinsamen Zeugnis und Dienst“ (ebd.). Und noch einmal ganz klar: „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).

Für mich persönlich und für die Orthodoxe Kirche ist es deshalb sehr positiv, dass der Weltkirchenrat bei seiner 9. Vollversammlung in Porto Alegre vom 14. bis 28.2.2006 sich wieder stärker seines Hauptzieles besonnen hat, nämlich Förderung der Verwirklichung der christlichen Einheit. Und es ist auch erfreulich, dass bei dieser Vollversammlung die theologische Arbeit in der Ökumene besonders hervorgehoben wurde, und schließlich und vor allem, dass die Ekklesiologie ihren gebührenden Platz in der ganzen Ökumene wieder gewonnen hat. Dies ist die Grundvoraussetzung für die Fortsetzung des ökumenischen theologischen Dialogs. Es ist auch sehr begrüßenswert, dass auf diese Grundhaltung von Porto Alegre bereits positive Reaktionen da sind, die zum weiteren ökumenischen theologischen Dialog ermutigen. Als eine solche Stellungnahme möchte ich hier auch die Pressemitteilung „Schluß mit dem Krisengerede“ des Herausgeberkreises der „Ökumenischen Rundschau“ vom 27. März 2006 erwähnen.¹

¹ „Er begrüßt die positiven Impulse, die von der Vollversammlung ausgehen. Er würdigt das gottesdienstliche Leben, die vertrauensbildende Methode der Konsensfindung, die Hinwendung zu den Themen der Ekklesiologie und der Einheit der Kirchen, wie auch die Förderung der ökumenischen Theologie und die Zusammenarbeit der theologischen Fakultäten ... Der Herausgeberkreis stellt fest, dass das Konsensverfahren weit über dem praktischen Gebrauch eine tiefe ekklesiologische Bedeutung hat und an die synodale, konziliare Arbeit der Alten Kirche erinnert. Der Herausgeberkreis sieht in den theologischen Implikationen eines Konsensverfahrens ein tieferes ekklesiologisches Potential, das es weiter zu erforschen gilt. Der Herausgeberkreis nimmt den Text zur Ekklesiologie mit großem Interesse zur Kenntnis und verpflichtet sich, an den Fragen, die dort aufgeworfen werden, weiter zu arbeiten. Der Herausgeberkreis bedauert, dass immer wieder verkürzte Stellungnahmen zu einer Fehlrezeption der ökumenischen Erfolge führen können und dass Äußerungen mit alten Vorurteilen die konstruktive ökumenische Zusammenarbeit mit den

Das ist für die Orthodoxe Kirche nichts Neues. Diese wieder in den Vordergrund gestellten Anliegen hat die Orthodoxe Kirche seit eh und je und immer wieder als unabdingbar erklärt. Dies hat das Ökumenische Patriarchat seit langem, konkreter auch in der Enzyklika von 1920, für notwendig betrachtet, dies hat es auch gleich nach der Veröffentlichung der bekannten „Konvergenz-Erklärungen“ über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Lima im Jahre 1982 als unerlässlich betrachtet. Und damals war fast überall dazu zu lesen: „Das Nein der Orthodoxie zur Ökumene“. „Der Dialog mit den Orthodoxen ist schwieriger geworden“, vermittelt Dagmar Heller „ein allgemeines Gefühl, das man bei vielen Ökumenikern spätestens seit der Achten Vollversammlung des ÖRK 1998 in Harare antrifft ...“² Warum war dieses Gefühl da, sogar bei den Ökumenikern? Mit welchem fundierten Wissen? Woher hatten sie ihre Informationen und warum ist dieses „allgemeine Gefühl“ entstanden und verbreitet? Auch hier möchte ich wiederholen: Die Orthodoxe Kirche ist, was die Notwendigkeit des ökumenischen, theologischen Dialog betrifft, seit langem konsequent und sie wird es auch bleiben, damit wir die gemeinsamen Antworten finden. Weil wir aber heute über die Taufe und mit der Leuenberger Kirchengemeinschaft sprechen, möchte ich, das was ich im Dialog mit der EKD im September 2004 gesagt habe, auch hier und in aller ökumenischen Offenheit wiederholen, dass es nicht hilfreich ist, wenn, bevor wir gemeinsam die Einheitsvorstellungen entwickeln und bevor wir auch alle mit der Taufe zusammenhängenden Fragen diskutiert haben, was auch Dagmar Heller festgestellt hat,³ ist es also nicht hilfreich, dass offiziell die Orthodoxe Kirche wie folgt beurteilt wird: „Ein nicht unbe-

Orthodoxen Kirchen verdecken. Der Herausgeberkreis wünscht sich eine konstruktive Aufnahme der Anstöße aus Porto Alegre.“

² Dagmar Heller, Im Dialog mit der Orthodoxie. Gedanken zum Ertrag der Orthodoxie-Dialoge der EKD anhand der letzten zwei Begegnungen 2004 und 2005, in: Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit. Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) Ausgabe 2005, 101.

³ Vgl. ebd., 105: „Alle diese Fragen (bezüglich der Anerkennung der Taufe) waren allerdings nicht Gegenstand des Dialogs selbst (EKD-Ökum. Patriarchat von 16.-22. September 2004 in Konstantinopel) sind aber anhand des Dialogs virulent geworden und sollten m.E. in einer der nächsten Begegnungen thematisiert werden.“

trächtliches Hemmnis in dieser Hinsicht stellt die Nichtanerkennung der Taufe in den westlichen Kirchen durch die orthodoxen Kirchen dar, wie sie insbesondere in deren Lehre grundsätzlich vertreten ist. Außerdem stehen auf orthodoxer Seite Vorstellungen vom Nationalkirchentum und von kirchlicher Einheit in erkennbarer Spannung zur Leuenberger Konkordie. So geht es im Verhältnis der evangelischen Kirchen zu den orthodoxen Kirchen bislang nur um eine bessere gegenseitige Wahrnehmung, sowie um die Ausräumung von Vorurteilen oder Missverständnissen und die Ermöglichung von kirchlicher Koexistenz und Kooperation.“⁴ Ich wäre froh und dankbar, wenn das alles verwirklicht wird. Aber ist das das Ziel der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit? Und wenn die Orthodoxe Kirche ohne Dialog die westliche Taufe nicht anerkennt und ihre Einheitsvorstellungen nicht mit den Einheitsvorstellungen der Leuenberger Konkordie übereinstimmen, sondern sie eine andere Meinung hat, verursacht a priori die Orthodoxe Kirche ein nicht unbeträchtliches Hemmnis in der Ökumene?

Nichtsdestotrotz! Es ist daher oder gerade deshalb für mich aus voller Überzeugung erfreulich, dass auch dieser theologische Dialog fortgesetzt wird und, ich hoffe, als Beitrag, um „auf die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi in dem einen Glauben hinzuwirken.“⁵

Die Beantwortung der Frage nach der gegenseitigen Anerkennung hängt also sehr eng zusammen mit der Frage: Was wollen wir damit erreichen? Wollen wir eine „kirchliche Koexistenz und Kooperation“, „ein geordnetes Miteinander von bekenntnisverschiedenen Kirchen“ oder die „sichtbare Einheit der Kirche Jesu in dem einen Glauben“?

Die Frage nach der Anerkennung der Taufe ist nicht neu. Auch die Frühkirche hat sich damit befasst und offiziell mit Konzilsbeschlüssen geantwortet. Konkreter hat sich das Zweite Ökumenische Konzil im Jahre 381 in seinem 7. Kanon mit der An-

⁴ Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover 2001, 13f.

⁵ *Charta Oecumenica*, I, 1.

erkennung der Taufe befasst, die außerhalb der damaligen rechtgläubigen, katholischen Kirche gespendet wurde. Diese Beschäftigung geschah aus dem konkreten Anliegen, dass die Kirche die Angehörigen aller dieser Gruppen wieder in die „Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ aufnehmen sollte, wenn sie zurückkehren wollten. Und da gab es unterschiedliche Antworten, je nach konkreter Situation.

Im Laufe der Jahrzehnte wurden die verschiedenen Themen in der ökumenischen Diskussion immer wieder geändert. Einmal war es das Amt in der Kirche, oder das Eucharistieverständnis oder zugleich Taufe-Eucharistie-Amt in den sogenannten BEM-Dokumenten oder der Apostolische Glaube. Ich habe den Eindruck, dass manchmal verschiedene Themen aus einem Ganzen isoliert wurden. M.E. haben wir aus diesem Grunde nicht die erwarteten Ergebnisse in der Ökumene. Wir haben aus der Überbetonung einzelner Themen, das Ganze nicht immer im Auge behalten. Und jetzt scheint wieder ein neues Thema in den Vordergrund zu rücken: Die Taufe: „Die Taufe ist wieder in der Diskussion. Dies gilt nicht nur für den ökumenischen Dialog, sondern auch für die binnenkirchliche Auseinandersetzung.“⁶

Die Taufe in der Orthodoxen Kirche einst und heute

Die Taufe in der heutigen Orthodoxen Kirche hat die gleiche zentrale Bedeutung, wie sie es in der Frühkirche hatte, wie sie uns im Neuen Testament vermittelt wird. So lesen wir im Johannes-Evangelium das Gespräch Jesu mit Nikodemus, in dem Jesus sagt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, so kann er nicht in das Reich Gottes eingehen“ (3,5). Wasser und Geist sind hier als die zwei wichtigsten Komponenten bei der Taufe genannt. Und der Auftrag Jesu, wie uns das Matthäus-Evangelium überliefert hat, ist ebenfalls bekannt. „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19). Ohne auf die vielen literarischen Diskussionen über diese Stelle eingehen zu wollen, eines scheint hier sicher zu sein: Spätestens bei der Abfassung dieses

⁶ Walter Klaiber, Wolfgang Thönissen, Vorwort, in: Walter Klaiber und Wolfgang Thönissen (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn-Stuttgart 2005, 7.

Evangeliums war im Bewusstsein der Urgemeinde die Sicherheit und die Überzeugung von diesem Auftrag Jesu vorhanden. Auch hier sind mehrere Komponenten festzustellen. Das Lehren, also der Inhalt des christlichen Glaubens, muss weitergegeben werden und natürlich von der anderen Seite auch angenommen werden, um dann den Akt der Taufe zu vollziehen und zwar im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Dies stellt keine leere Formel dar, sondern das Fundament und die Quelle unserer Existenz und somit bei der Taufe auch unserer neuen Existenz. Diese trinitarische Formel ist auch nicht bloß die Begründung der Gültigkeit der Taufe im formellen, kirchenrechtlichen Sinne. Denn es geht nicht nur um die Form und die Materie im klassisch-scholastischen Sinne, und wenn dies stimmt, dann haben wir mit einer gültigen Taufe zu tun. Das Formelle ist nicht das Wichtigste in der sakramentalen Existenz und beim sakramentalen Vollzug.

Der Vollzug der Taufe setzt den rechten Glauben voraus, wie er in der Frühkirche durch die Heilige Schrift, durch die Ökumenischen Konzilien und die großen Kirchenväter der gemeinsamen Kirche des Ostens und des Westens formuliert wurde und wie er als apostolischer Glaube gemeinsam durch das große Glaubensbekenntnis des zweiten Ökumenischen Konzils bezeugt und bekannt wird (von bekennen). D. h. die Taufe ist kein isoliertes Ereignis, sondern sie setzt den rechten Glauben der Kirche, wie auch des einzelnen Taufkandidaten voraus und sie wird innerhalb der Kirche vollzogen. Aus diesem Grunde bekennt der Täufling seinen rechten Glauben auch durch das Aussprechen des großen Glaubensbekenntnisses des zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381), das auch als liturgisches und als Taufsymbol benutzt wird. Im Falle der Kindertaufe übernimmt diese Aufgabe im Namen des Täuflings der Taufpate. Deshalb ist die Aufgabe und das Amt des Taufpaten nicht bloß eine Bezeugung der Taufe, bei der er teilnimmt, sondern auch der Unterweisung und religiöse Erziehung des Täuflings zum rechten Glauben. Weil diese tiefere Bedeutung des Taufpaten nicht immer bekannt ist, deshalb gibt es manchmal Missverständnisse und Unstimmigkeiten, wenn einem Freund oder Bekannten der Familie, der nicht Angehöriger der Orthodoxen Kirche ist, nicht erlaubt wird, als Taufpate bei einer orthodoxen Taufe zu fungieren.

Taufe und Firmung

Es muss aber auch hier gleich erwähnt werden, dass in der Orthodoxen Kirche die Taufe nicht isoliert gespendet wird. Die Taufe wird zusammen mit der Myronsalbung, mit dem Chrisma (Firmung) gespendet, so dass die beiden Sakramente sowohl als zwei Sakramente akzeptiert und respektiert, aber zugleich als eine untrennbare Einheit betrachtet werden. Beim Vollzug dieser beiden Sakramente kann man nicht feststellen, wo das eine Sakrament aufhört und das andere beginnt. Es ist auch die ganze sakramentale Handlung so konzipiert, dass diese Einheit und Ganzheitlichkeit gewahrt bleiben. Wir erleben also hier eine Art Verschmelzung der sakramentalen Existenz innerhalb der ekklesialen Wirklichkeit, auch unter der Mitwirkung der Amtsträger. „Christus ist in die Welt gekommen, um neues Leben zu schenken, das der Heilige Geist füllt. Darum bedeutet die Myronsalbung ‚Siegel der Gabe des Heiligen Geistes‘. Der durch die Taufe neugeborene Mensch wächst durch die Myronsalbung im Christsein.“⁷

Bei diesem sakramentalen Vollzug haben wir zwei Wirklichkeiten. Dieser Vollzug geschieht nur innerhalb der ekklesialen Wirklichkeit, zugleich aber bewirkt dieser Vollzug ekklesiale Wirklichkeit, indem der Neugetaufte eine neue sakramentale Existenz empfängt und der Kirche, dem Leib Christi, einverleibt wird. In diesem Sinne wird der Vollzug der Taufe und der Myronsalbung nicht nur als ein Eintritt in die Kirche so verstanden, als ob die Kirche eine Organisation oder etwa ein Verein wäre. Wer dies so meint, hat weder die Bedeutung dieser Sakramente noch die ekklesiale Wirklichkeit verstanden. Oder es gibt eine radikale theologische Differenz in der Grundauffassung der Bedeutung des sakramentalen Lebens, der Ekklesiologie und in unserem konkreten Fall auch über die Bedeutung der Taufe bzw. der Taufe und der Myronsalbung zugleich. Und gerade darüber müssen wir den richtigen ökumenischen Dialog führen.

Über diese kirchliche Bedeutung der beiden Sakramente, Taufe und Myronsalbung bzw. Firmung, schreibt der orthodoxe Erzbischof von Australien Stylianos Harkianakis: „*Taufe und Firmung als die beiden kirchenstiftenden Sakramente des Chris-*

⁷ Anastasios Kallis, in: *Taufgottesdienst der Orthodoxen Kirche, Griechisch-Deutsch*, hg. v. Anastasios Kallis, Münster 1999, XV.

tentums. Ihre Selbstständigkeit kann man nicht leugnen ... Andererseits ist aber ihre Zusammengehörigkeit von der Sache her so groß, dass man kaum das eine erwähnen kann, ohne das andere mitzudenken. Taufe und Firmung gehören zueinander wie Auferstehung und Firmung.“⁸ Dann bringt er eine theologische, insbesondere trinitarische Begründung dieses Zusammenhangs: „Wie ist die Zusammengehörigkeit zu erklären? Sicherlich liegt mehr vor als nur die allgemein trinitarische Grundlage der ganzen Heilsgeschichte, auf Grund deren sämtliche Fakten zwischen Gott und seiner Schöpfung, obwohl zeitlich und äußerlich von einander getrennt, doch substantiell und innerlich zusammengehören. Der tiefste Grund der Zusammengehörigkeit von Taufe und Firmung liegt wohl in der engen und ursprünglichen Verflechtung des besonderen Werkes, das jeweils die zweite und die dritte Person der Trinität bei der Heilsökonomie vollbringen.“⁹

Der ekklesiologische Zusammenhang ist also evident, wie auch der sakramentale Zusammenhang, nur in enger Verbindung mit den anderen Sakramenten, vor allem mit dem des Amtes. D. h. durch diese beiden Sakramente, Taufe und Firmung, bekommt der Neugetaufte nicht bloss das Christsein als ein Individuum, sondern er wird zugleich Mitglied und Angehöriger einer innigsten Gemeinschaft durch die neue Existenz innerhalb des Mysteriums Ecclesiae existentiell. Aus diesem Grunde spricht der Heilige Paulus von Mitsterben und Mitaufstehen des neuen Christen mit dem Herrn Jesus Christus durch die Taufe.

Der Vollzug der Taufe und der Myronsalbung (Konfirmation-Firmung) in der liturgischen Ordnung

Hier möchte ich zusammenfassend die Hauptstationen und die wichtigsten Momente des Vollzugs der Taufe und der Myronsalbung vermitteln, wodurch auch die erwähnte Bedeutung dieser Sakramente deutlich wird.

Gleich nach der Geburt des Kindes gibt es kirchliche Handlungen und Gebete, die vom Anfang der menschlichen Existenzen

⁸ Stylianos Harkianakis, Die ekklesiologische Bedeutung von Taufe und Firmung, in: Taufe und Firmung. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposium, hg. v. Ernst Chr. Suttner, Regensburg 1971, 79.

⁹ Ebd., 80.

den Menschen begleiten, auch anschließend in den wichtigsten Phasen seines Lebens. Gleich also nach der Geburt wird Gott für das Geschenk des neuen Lebens gedankt und Gott gebeten, seine Gnade den Eltern und dem Neugeborenen zu gewähren: „Allmächtiger Herr, Gott der Mächte ... dir danken wir, dass du auf Erden einem Menschen Leben geschenkt hast. Herr unser Gott, segne dieses neugeborene Kind, bewahre es vor jedem Übel, lass es zur Freude seiner Eltern gedeihen und zur Ehre deines Namens im Glauben wachsen.“ Und in einem nächsten Gebet: „Gebietet, Herr Jesus Christus ... schau nun auf deine Magd N.N., die dieses Kind geboren hat, wie auch auf dessen Vater, und erweise sie deiner Gnade würdig. Stärke sie und leite ihre Schritte bei ihrer elterlichen Fürsorge, bewahre sie vor Kummer und Leid, indem du sie segnest wie einst Abraham und Sarah, Isaak und Rebekka, Joseph und Asenath, Mose und Zippora, Joakim und Anna. Heilige die ganze Familie durch die Gabe und Erleuchtung deines Heiligen Geistes.“¹⁰ Nebenbei sei hier erwähnt, dass so wie bei allen Sakramenten immer wieder auch hier die ganze Heilsgeschichte als die große Heilsgemeinschaft manifestiert wird. Deshalb die Bitte an Gott, die Eltern des Neugeborenen so zu segnen wie alle hier erwähnten alttestamentlichen Gestalten. Die ganzheitliche Dimension und die ununterbrochene Kontinuität der Heilsgeschichte ist hier mehr als deutlich. Das ist auch ein solides Fundament eines modernen christlich-jüdischen Dialogs.

Als noch die Erwachsenentaufe Praxis war, ist das Katechumenat und die allgemeine Vorbereitung der Taufe vorausgegangen, wodurch sich der Taufkandidat über die Sinnhaftigkeit des christlichen Glaubens und des Christseins überhaupt klar wurde. Natürlich bedeutete es nicht, dass die Feststellung einer absoluten Kenntnis des Inhalts der christlichen Lehre oder eines unerschütterlichen Glaubens als notwendige Bedingung zur Taufe gemeint war, auch wenn das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses als Taufsymboldeshalb nicht relativiert werden darf. Wer kann die Vollkommenheit des Wissens und des Glaubens in dieser Form feststellen oder wer behauptet, alles in dieser Vollkommenheit zu besitzen? Diesbezüglich hatte Luther Recht, wenn er sagt: „Sein Bekenntnis hörst du wohl, doch

¹⁰ Deutsche Übersetzung aus: Taufgottesdienst der Orthodoxen Kirche (s. Anm. 7), 9f.

weißt du seinen Glauben nicht. ... Darum, wer die Taufe will gründen auf den Glauben des Täuflings, der muß nimmermehr keinen Menschen taufen, denn wenn du gleich einen Menschen hundertmal taufest an einem Tage, dennoch weißt du keinmal, ob er glaube.“¹¹ Tatsächlich kann niemand dem anderen ins Herz sehen, betont Peter Meinhold mit Verweis auf Luther, der mit diesen Feststellungen auch die Kindertaufe begründet hat.¹²

Am Beginn der Tauf liturgie steht das Abschwören dem Bösen gegenüber. Der Priester legt die Hand auf das Haupt des Täuflings und spricht: „In deinem Namen, Herr, Gott der Wahrheit ... entferne von ihm jenen alten Irrglauben und erfülle ihn mit dem Glauben an dich, mit Hoffnung auf dich und Liebe zu dir ... Gib ihm, auf allen deinen Wegen zu wandeln und was dir wohlgefällt zu bewahren ... Schreibe ihn in das Buch deines Lebens und vereinige ihn mit der Herde deines Erbes. ... Deine Augen seien immer in Barmherzigkeit auf ihn gerichtet und deine Ohren, zu hören die Stimme seines Flehens. Laß ihn Freude finden an den Werken seiner Hände und in seinem ganzen Geschlecht.“ Es geht also hier nicht nur um eine Vorbereitung zu einer kultischen Handlung für die Aufnahme in eine Organisation, wie die Kirche fälschlicherweise manchmal betrachtet wird, sondern um das neue Leben des ganzen Menschen in einer großen und gnadenhaften Gemeinschaft mit Gott und den Menschen. Die Gebete der drei folgenden Exorzismen bringen dies in anschaulicher Weise zum Ausdruck. Dann folgt das Abschwören und die Entsagung an den Satan und das Anschließen an Christus. Im Anschluss daran folgt das Bekennen des Glaubens mit dem Aussprechen des Glaubensbekenntnisses des zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel aus dem Jahre 381 und mit dem trinitarischen Abschluss des persönlichen Glaubens. Auch diese dialogische Form des Priesters mit dem Taufkandidaten bzw. mit der Taufpatin oder dem Taufpaten stammt aus der Frühkirche. Das abschließende Gebet der Taufvorbereitung dient einerseits als Brücke zur eigentlichen Taufe, zeigt aber auch zugleich die existentielle Bedeu-

¹¹ WA 26, 154.

¹² Peter Meinhold, Die Anschauung von der Taufe bei den Reformatoren und die neuere theologische Diskussion um die Taufe, in: Taufe und Firmung (s. Anm. 8), 94f.

tung der Taufe für einen neuen Menschen: „Gebietet, Herr, unser Gott, berufe deinen Knecht N.N. zu deiner heiligen Erleuchtung und würdige ihn dieser großen Gnade deiner heiligen Taufe. Entkleide ihn des alten Wesens und erneuere ihn zum ewigen Leben und erfülle ihn mit der Kraft deines Heiligen Geistes zur Einigung mit deinem Christus, damit er nicht mehr ein Kind des Fleisches sei, sondern ein Kind deines Reiches.“¹³

Es folgt die trinitarische Eröffnung und das Große Bittgebet, bei dem die vertikale, aber auch die konkrete horizontale Dimension des menschlichen Lebens unmittelbar angesprochen werden. Die Erleuchtung, der Beistand und die Gnade Gottes für alle und insbesondere für den Täufling, aber auch Erleuchtung, Beistand und Hilfe für sein alltägliches Leben in einer solidarischen Gemeinschaft innerhalb der Kirche: „dass er und wir befreit werden von allem Kummer, Zorn, Bedrängnis und Not, lasst uns den Herrn bitten. Hilf, rette, erbarme dich und beschütze uns, Gott, durch deine Gnade.“

Dann folgt die Weihe des Taufwassers durch ein Gebet, das die ganze Breite der Gesamtschöpfung miteinbezieht. Ein Gebet aus der Frühkirche, das für die aktuelle Problematik der Umwelt von zentraler Bedeutung und Sensibilität ist: „Groß bist du, Herr, und wunderbar sind deine Werke, und kein Wort reicht hin, deine Wunder zu besingen! (dreimal). Denn du, der durch den Willen das All aus dem Nichtsein ins Dasein geführt hat, erhältst durch deine Macht die Schöpfung und verwaltest durch deine Vorsehung die Welt. Aus vier Elementen hast du die Schöpfung zusammengesetzt und mit vier Jahreszeiten den Kreis des Jahres gekrönt. Vor dir zittern alle geistigen Kräfte; dich besingt die Sonne; dich verherrlicht der Mond; dir dienen die Sterne; dir gehorcht das Licht; vor dir schauern die Abgründe; dir fügen sich die Quellen. Du hast den Himmel wie ein Zeltdach ausgespannt; du hast die Erde über den Gewässern fest gegründet; du hast das Meer mit Sand ummauert; du hast die Luft zum Atmen ausgeströmt. Engelmächte dienen dir, die Chöre der Erzengel beten dich an...Denn du, ... bist auf die Erde gekommen ... denn in deiner barmherzigen Liebe ertrugst es nicht, Gebieter, das Geschlecht der Menschen vom Teufel geknechtet zu sehen, sondern du bist gekommen und hast uns erlöst. Wir bekennen die Gnade, wir verkünden das Erbarmen,

¹³ In: Taufgottesdienst der Orthodoxen Kirche (s. Anm. 7), 69.

wir verhehlen nicht die Wohltat ... die ganze Schöpfung preist dich, den Erschienenen. ... Du hast auch des Jordans Fluten geheiligt, indem du deinen Heiligen Geist vom Himmel herabgesendet ... hast.“ In dieser ganzheitlichen Dimension der Einbeziehung der ganzen Heilstat des dreieinigen Gottes für die Gesamtschöpfung, in der der erlöste Mensch auch lebt, folgt dann die Epiklese, die Bitte um die Sendung des Heiligen Geistes für die Weihe des Taufwassers: Αὐτός οὖν, φιλόανθρωπε Βασιλεῦ, πάρεσο καί νῦν διά τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος καί ἁγιάσον τό ὕδωρ τοῦτο. „Du selbst also, menschenliebender König, komm auch jetzt durch die Herabkunft deines Heiligen Geistes und heilige dieses Wasser“ (dreimal).

Was dann in diesem Gebet folgt, erfüllt jeden Wunsch und schließt jedes Anliegen ein im heutigen konziliaren Prozess zur Bewahrung der Schöpfung durch die Reinigung der kontaminierten und leblosen Gewässer. So betet der Priester auch für das Taufwasser: „Und gib ihm die Gnadengabe der Erlösung, den Segen des Jordan, mache es zur Quelle der Unverweslichkeit, zum Geschenk der Heiligung, zur Ablösung der Sünden, zur Heilung der Krankheiten, ... Du hast uns geschenkt die Wiedergeburt von oben durch das Wasser und den Geist. Erscheine, Herr, über diesem Wasser und gib, dass der, der darin getauft wird, neugeschaffen werde zur Ablehnung des alten Menschen, der durch die Lüste der Verführung verdorben wird, und zur Anziehung des neuen, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird! Auf dass er, dir in deinem Tod durch die Taufe gleichgeworden, auch deiner Auferstehung teilhaftig werde; und indem die Gabe deines Heiligen Geistes bewahrt und das Unterpfand der Gnade mehrt ...“¹⁴ Es folgt dann die Segnung des Olivenöls für die erste Salbung des Täuflings: Auch hier wird die ganze Heilsgeschichte aus der alttestamentlichen Zeit der Vorväter einbezogen: „Gebietet, Herr, Gott unserer Väter, der du denen, die in der Arche Noahs waren, eine Taube gesandt hast, die einen Ölzweig im Schnabel hatte als Sinnbild der Versöhnung und Errettung von der Sintflut, und dadurch das Mysterium der Gnade vorgebildet ... der du dadurch auch jene, die unter dem Gesetz waren, mit dem Heiligen Geist erfüllt hast, und jene, die unter der Gnade sind, voll-

¹⁴ Ebd., 83f.

kommen machst, segne du selbst auch dieses Öl mit der Kraft der Wirksamkeit und der Herabkunft deines Heiligen Geistes, damit es zur Salbung der Unverweslichkeit werde, zur Waffe der Gerechtigkeit, zur Erneuerung der Seele und des Leibes, ...“ Von diesem gesegneten Öl wird dreimal etwas ins Wasser gegossen und mit diesem Öl macht der Priester das Kreuzzeichen auf die Stirn des Täuflings, auf seine Brust und zwischen seinen Schulterblättern und sagt: „Gesalbt wird der Knecht Gottes N.N. mit dem Öl der Freude, im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, zur Heilung der Seele und des Leibes“; auf die Ohren und sagt: „Auf dass er den Glauben höre“, auf die Füße und sagt „Auf dass er auf deinem Pfad wandle“, auf die Hände und sagt: „Deine Hände haben mich geschaffen und gebildet“.¹⁵

Jetzt ist die Vorbereitung abgeschlossen und es folgt die Taufe. Der Priester taucht den Täufling dreimal ganz ins Taufwasser und spricht, auch hier nicht in der *ich-Form*: Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ - δέινα - εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, Ἀμὴν, καὶ τοῦ Υἱοῦ, Ἀμὴν, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, Ἀμὴν. „Getauft wird der Knecht Gottes N.N. im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“ und legt den Täufling auf die ausgebreiteten Hände des Taufpaten bzw. der Taufpatin.

Nach dem 31. Psalmen wird ein Gebet vom Priester gesprochen, mit der Bitte an Gott, dem Neugetauften die Gaben des heiligen Geistes durch die Myronsalbung und den Empfang der Heiligen Kommunion, des Leibes und des Blutes des Herrn zu gewähren: „Gepriesen bist du, Herr, Gott, der Allherrscher, die Quelle der Güter, die Sonne der Gerechtigkeit ..., der du auch jetzt geruht hast, deinen neuerleuchteten Knecht N.N. aus dem Wasser und Geiste wiedergeboren werden zu lassen ... gewähre ihm auch das Siegel der Gabe deines heiligen, allmächtigen und anbetungswürdigen Geistes und den Empfang des heiligen Leibes und kostbaren Blutes deines Christus. ...“¹⁶ Nach diesem Gebet salbt der Priester den Täufling mit dem heiligen Myron (Chrisam), indem er an dessen Stirn, Augen, Nasenflügeln, Mund, Ohren, Brust, Händen und Füßen das Zeichen des Kreuzes nachbildet. Dabei spricht der Priester: Σφραγίς

¹⁵ Ebd., 91.

¹⁶ Ebd., 97.

δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου Ἀμήν. „Siegel der Gabe des Heiligen Geistes. Amen“¹⁷

Der festlich angezogene Neugetaufte bekommt vom Priester eine weiße Kerze und nach dem dreimaligen Gesang „Alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Amen“ folgen die Lesungen aus Röm. 6, 3-11 und die Perikope aus Matth. 28, 16-20. Nach der Tonsur und einigen Fürbitten und Gesängen wird die liturgische Feier abgeschlossen.

Ich möchte hier keine zusammenfassende theologische Interpretation dieser sakramentalen Handlung vornehmen, etwa über die Trinitätstheologie, die Christologie, Kreuz und Auferstehung Zentralpunkte der Soteriologie, Bekenntnis des Apostolischen Glaubens, Ganzheitlichkeit des sakramentalen Lebens, ekklesiale Wirklichkeit und Gemeinschaft als konkrete Ortskirche und Universalkirche im Sinne des Mysteriums Ecclesiae, usw. Wie wir hier noch feststellen können, handelt es sich dabei nicht nur um eine kultische, feierliche Aufnahme in die Kirche, sondern um eine Darstellung der ganzen theologischen Dimension der Wiedergeburt des Menschen durch das Wasser und den Heiligen Geist. Damit wird auch deutlich, wie die Taufe sich in einer innigsten Verschmelzung in der Heilsgemeinschaft und in der ekklesialen Wirklichkeit befindet, wogegen eine Isolierung des „Sakraments der Taufe“ in einem klassischen, formellen, auch missverstandenen scholastischen Sinne, außerhalb der orthodoxen Spiritualität und Denkart, wie auch außerhalb der sakramentalen Praxis der Orthodoxen Kirche wäre. Noch etwas möchte ich noch einmal betonen. *Diese Grundauffassung auch der Taufe, deren Darstellung hier versucht wurde, ist keine spätere Erfindung der Orthodoxen Kirche von heute, sondern in der Grunddarstellung und Kontinuität aus der Frühkirche und das bedeutet, aus der gemeinsamen Kirchengeschichte des Ostens und des Westens.*

Das bedeutet nicht, dass dadurch der ökumenische Dialog so erschwert wird, dass er unmöglich erscheint. Im Gegenteil. Der breite Horizont der Heilsmöglichkeit und die Berücksichtigung der universalen Heilsdimension ab Initio und ab Abel, bzw. auch aus der alttestamentlichen Zeit diachron, wie die Kirchen-

¹⁷ Ebd., 99.

väter es auch immer wieder zum Ausdruck bringen, ermöglicht die Fortsetzung und Intensivierung eines vertieften ökumenischen theologischen Dialogs, der die ganzheitliche Dimension dieser Heilswirklichkeit berücksichtigen muss. Noch etwas möchte ich hier im Vorfeld betonen, weil es da und dort Missverständnisse gibt. Wenn diese Kontinuität aus der Frühkirche der gemeinsamen Kirchengeschichte immer wieder moniert wird, auch von mir, bedeutet es keineswegs statisch und rückgewandt. Auch keine mechanische Wiederholung der Vergangenheit, sondern ein kontinuierliches, dynamisches Wachstum, in dem lebendige Überlieferung und Erneuerung Hand in Hand gehen. Jede Epoche und jede Region hat die eigenen Sorgen und Probleme, denen sich die Kirche immer sorgfältig und aktuell zu stellen hat. Das haben auch die Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends gemacht, wie auch die Kirchenväter des Ostens und des Westens. Darüber müssen wir auch gemeinsam sprechen und den gemeinsamen ökumenischen Weg für einen effektiven und praktikablen theologischen Dialog für heute und morgen finden.

Hier werde ich versuchen, einige Bemerkungen diesbezüglich zu machen oder einige in Erinnerung rufen, die gleich nach der Veröffentlichung der Lima-Konvergenz-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt gemacht wurden und fast in Vergessenheit geraten sind.¹⁸

Einige Perspektiven für eine effektive ökumenische Entwicklung

1. Die Fortsetzung und Intensivierung eines gründlichen ökumenischen theologischen Dialogs ist also ohne Wenn und Aber unerlässlich und nach Überzeugung der Orthodoxen Kirche auch möglich. Auch in den schwierigsten Krisenzeiten unserer Beziehungen unverzichtbar! Dass die Gesamtorthodoxie bereits ökumenische Dialoge, bilaterale und multilaterale, führt, bedeutet auch die de facto Anerkennung der Existenz auch von Kirchen außerhalb der Orthodoxen Kirche. Schon im Jahre

¹⁸ Vgl. Ökumenischer Rat der Kirchen. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1990, Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, Frankfurt a.M. u.a. 1990. Interessant sind auch die 5 Bände Dokumentation der Stellungnahmen der verschiedenen Kirchen dazu, hg. v. Max Thurian.

1920 gab das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel eine Enzyklika heraus, gerichtet „an alle Kirchen Christi überall“, d.h. auch an die nicht-orthodoxen Kirchen, mit dem ersten offiziellen Vorschlag einer Kirche für die Gründung eines Ökumenischen Rates aller christlichen Kirchen unter dem Name Κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν, also Kirchenbund, ohne das eigene ekklesiologische Selbstverständnis zu relativieren, dass sie in der ununterbrochenen Kontinuität der „Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche“ fortbesteht. Also die ökumenischen Möglichkeiten sind offen und realistisch. Wir haben doch in der Ökumene einen *Ekklesiologischen* Neuanfang gewonnen, worauf wir aufbauen können. Aber nicht nur ekklesiologisch kann und muss der theologische Dialog intensiviert werden, um vieles Erwartete vorzubringen. Auch das Christsein der in Gemeinschaft lebenden Christen muss berücksichtigt werden. Denn zunächst wird man Christ. Zwar wird man Christ nicht in einem luftleeren Raum, sondern innerhalb einer Gemeinschaft, d.h. innerhalb einer Kirche. Es bleibt aber das Konstitutivum der Mitgliedschaft innerhalb einer Kirche das Faktum, dass man im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes Christ wird, d.h. Träger des Namens Christi, mit allen Konsequenzen einer neuen Existenz, eines neuen Lebens durch die Taufe.

Gerade zu diesem Punkt ist mir eine Publikation von meinem verehrten Lehrer für Dogmatik in Erinnerung, vom jetzigen Metropoliten von Ephesos, Chrysostomos Konstantinidis, der über Christuslehre (Christologia), Christenlehre (Christianologia) und Einheit geschrieben hat. Vor mehr als vierzig Jahren, im Jahre 1962, betonte der weitsichtige Hierarch des Ökumenischen Patriarchates, dass man bei den ökumenischen Bemühungen für die christliche Einheit nicht im Bereich der ekklesiologischen Sackgassen bleiben darf. Es muss der Gedanke bewusster gemacht werden, dass jeder Christ, bevor er als Mitglied dieser oder jener Kirche oder Konfession beurteilt oder betrachtet wird, der er auch oft zufällig angehört, zunächst als Christ beurteilt werden müsse. „Denn es muss vor allem berücksichtigt werden, weil er Christ ist, wird er auch Mitglied seiner Kirche oder Konfession, und das bedeutet, dass die Persönlichkeit jedes Gliedes der Kirche nicht die kirchliche Institution, in der er lebt und existiert gestaltet, sondern zuerst und

hauptsächlich Christus selbst.“¹⁹ In diesem Sinne, sagt Metropolit Chrysostomos, wird die Kirche von Jesus Christus und den Christen aufgebaut. Und die Christen, die Glieder des Leibes Christi, gestalten und fördern in ihrer Einheit die Einheit der Kirche.²⁰ Damit sind noch nicht alle Probleme beseitigt, doch eine wichtige Voraussetzung gegeben für den weiteren Weg und die konkreten Konsequenzen.

Wir müssen alles tun, um die Voraussetzungen zu schaffen, damit in der sakramentalen Existenz das Christsein gegenseitig und mit allen Konsequenzen anerkannt werden kann. Das hat auch mit der Sakramententheologie zu tun und nicht nur mit dem formellen Eintritt in die Kirche, als ob die Kirche nur ein Verein oder eine Organisation wäre.

Gerade deshalb ist es auch im theologischen Dialog notwendig: 2. Ekklesiologische Klarstellungen vorzunehmen. Genau aus dem bisher Dargestellten hat das Ökumenische Patriarchat in seiner Stellungnahme zu den Lima Konvergenz-Erklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aus dem Jahre 1982 über Taufe, Eucharistie und Amt die Mitberücksichtigung und Abklärung auch der ekklesiologischen Fragen als notwendig betrachtet. Dies wäre eine große Hilfe für die positive Entfaltung auch des Rezeptionsprozesses der damals erreichten ökumenischen Ergebnisse. Damit wäre auch die Bedeutung der Taufe und deren Verwirklichung innerhalb der ekklesialen Wirklichkeit (Kirche als Ur-Sakrament, oder Ur-Mysterium?) besser fundiert. Evangelischerseits betonte auch Peter Meinhold: „Das Verständnis der Taufe und das Kirchenverständnis hängen auf das Engste zusammen, ja gerade im Verständnis der Taufe wird das recht eigentlich aktualisiert, was die Kirche für den Glaubenden ist und bedeutet.“²¹

3. Es scheint mir auch unerlässlich, die Sakramententheologie aus der Frühkirche und die Klärung der scholastischen Zusammenhänge über Wesen und Charakter, über Form und Materie, über die Bedeutung des *ex opere operato* und über die Zahl der Sakramente vorzunehmen. Wir haben hier eine ge-

¹⁹ Chrysostomos Konstantinidis, Metropolit von Myra (zuletzt von Ephesos), *Χριστολογία, Χριστιανολογία καὶ ἐνότης*, in: *Ὁρθοδοξία* 37, 1962, 364ff, hier 365.

²⁰ Ebd., 366.

²¹ Meinhold, *Die Anschauung von der Taufe* (s. Anm. 12), 108.

meinsame Aufgabe, um uns aus den evangelischen und orthodoxen Scholastikern zu befreien, die die tiefere Sicht und weite und dynamische Dimension der sakramentalen Existenz in statischen, juristischen und formalen Grenzen gefangen halten. Ich möchte hier nicht den Eindruck erwecken, als ob ich hier die Scholastik zum gemeinsamen Feind stilisiere, sondern über die Zusammenhänge in unserer Sakramententheologie gemeinsam sprechen. Dies haben auch römischkatholische Theologen für ihren Bereich bereits getan. Ein Beispiel: Die Heilsbedeutung aller *sieben* Sakramente ist selbstverständlich evident. Aber die Heilsbedeutung dieser Sakramente hängt sicherlich nicht von der *Zahl sieben* ab. Dies ist eine historische Entwicklung zunächst im Westen aus dem Anfang des 2. Jahrtausends, von wo aus auch die Ostkirche bzw. auch die Orthodoxe Kirche bis heute diese Zahl sieben übernommen hat. Daher müssen wir die Frage gründlicher beantworten, ob die Taufe, die Firmung, das Priestertum usw. für alle Sakramente sind oder nicht, ob die Sakramente **sieben** sind, wie in der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche heute oder **zwei**, wie in der Evangelischen Kirche heute oder drei in der Evangelischen Kirche in der Zeit von Luther. Heute wird auch in der Orthodoxen Kirche gefragt, warum z.B. die große Wasserweihe oder die großen Mönchsgelübde nicht zu den Sakramenten gehören. Manche bezeichnen auch das Mönchtum generell als das achte Sakrament.²² Und wenn die Taufe, die Myronsalbung und die Hl. Eucharistie als eine Einheit gefeiert werden, was bedeutet das für die Zahl der Sakramente? Und wenn jemand nur zum Diakon geweiht wird, nicht anschließend zum Presbyter und zum Bischof, hat er nur ein Drittel vom Weihe sakrament empfangen? Derjenige, der auch zum Presbyter geweiht wird, zwei Drittel? Solche absurde Fragen gehen am Wesentlichen der sakramentalen Existenz vorbei, vermitteln keine Heilsbotschaft und schaffen zusätzliche Schwierigkeiten innerhalb der Kirchen und zwischen den verschiedenen Kirchen in der ökumenischen Problematik. Daher ist eine Neubesinnung und Rückbesinnung auf das ursprüngliche dynamische Fundament des christlichen und sakramentalen Lebens sinnvoll, notwendig und möglich. Es ist auch u.a. die Klärung der Begriffe Mysterium-Sakramentum und deren theologischen und kirchli-

²² Vgl. Archim. Timotheos D. Tziabaras, *Τό ὄγδοο Μυστήριον*, Thessaloniki ²1977.

chen Konsequenzen unerlässlich. Die Übersetzung des Begriffs *Mysterium* durch den Begriff *Sacramentum* war ursprünglich im neutestamentlichen Sinn. Dann aber durch Tertullian und Augustinus wurde die profane Bedeutung des Begriffs *Sacramentum* auch in die theologische Sprache, vor allem aber in den theologischen Inhalt aufgenommen, wodurch auch inhaltliche Verschiebungen im Bereich der Sakramentelehre des Westens verursacht wurden. Der profane Begriff *Sacramentum* bedeutet Vertrag, Eid, Pfand usw. D.h., wenn *Sacramentum* im Bereich der Ehe angewandt wird, wird die Ehe auch als Vertrag verstanden oder als Sakrament. Dabei entwickelte sich eine umfangreiche Literatur, ob die Ehe ein Sakrament sei, oder ein Vertrag oder ob sie zugleich Sakrament und Vertrag sein kann. Wenn man durch das *Sacramentum* in die Militia des Kaisers aufgenommen wird, heißt es man legt den Eid ab. Wenn dies bei der Taufe angewandt wird, wird man in die Militia Christi aufgenommen und somit auch in die Ecclesia Militans. Das bedeutet, dass damit eine Verjuridizierung der christlichen Sakramentelehre erfolgt ist, auf Kosten des dynamischen und charismatischen Charakters des sakramentalen Lebens.²³

4. Die ganzheitliche Dimension der sakramentalen Existenz.- Keine Isolierung der einzelnen (welcher? Wie vieler?) Sakramente: Wenn z.B. wir die Orthodoxen, so wie die Frühkirche von der Taufe sprechen und sie vollziehen, haben wir einen gemeinschaftlichen Akt, der eine Einheit von Taufe und Firmung, bzw. von Konfirmation meint. Die Orthodoxe Kirche kennt keinen sakramentalen Vollzug nur der Taufe, getrennt von der Firmung. Die Firmung gehört aber so wie die Taufe, um mit der klassischen Sakramententheologie zu sprechen, zu den Sakramenten der Kirche, die aber selbst als eine Einheit betrachtet werden, als sakramentaler Vollzug innerhalb der Kirche. Gibt es hier nicht doch einige offene Fragen zwischen der Orthodoxen und der Evangelischen Kirche, die geklärt werden müssen? Z. B. das Verhältnis zwischen Taufe und Firmung, Hl. Eucharistie und Amt. Die innere Beziehung zu diesen und allgemein zu allen Sakramenten ist gegeben, so dass eine Isolierung nicht möglich ist. Auch eine bloße juristische, formale ge-

²³ Vgl. Grigorios Larentzakis, Im Mysterium leben. Entwicklungen in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen, in: Orthodoxes Forum 1, 1988, 5-28.

gegenseitige Anerkennung der Taufe, ohne größere Zusammenhänge mit den anderen Sakramenten und mit der Kirchlichkeit überhaupt, scheint weniger sinnvoll zu sein. Auch das Verhältnis zwischen Taufe und Amt muss genauer geklärt werden, z.B. im Zusammenhang mit dem „Allgemeinen Priestertum“ und dem „ordinierten Amt“. Diese Frage scheint aber auch innerhalb der Evangelischen Welt klärungsbedürftig zu sein (vgl. die Diskussion um CA XIV).

5. D. h., dass mit der Taufe auch die Verwendung des Glaubensbekenntnisses aus dem zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) vorausgesetzt wird. Diese Feststellung bringt auch manche Konsequenzen mit sich, die unverzichtbar sind. Das Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel, also eines gemeinsamen Ökumenischen Konzils, in seiner ursprünglichen Fassung, ist für uns ein wichtiger, unverzichtbarer verbindlicher und verbindender Text, grundsätzlich und für die Taufe. Denn „Einheit der Kirchen ist ohne Bekenntnisgemeinschaft nicht zu verwirklichen. Gemeinschaft des Bekenntnisses konstituiert sich indes mitnichten durch eine buchstäbliche, gleichsam papageienartige Wiederholung von Lehrformeln der Vergangenheit“, wie Gunther Wenz²⁴ richtig mit Verweis auf eine Feststellung von E. Jüngel sagt, der seinerseits betonte: „Was der Bekenntnispapagei aufzusagen hat, ist eben ein Papageienbekenntnis, mehr nicht. Der Papagei hat etwas aufzusagen; aber er hat nichts zu sagen.“²⁵ Das bedeutet, dass damit auch die bewusste Re-Rezeption, die Anerkennung und Verwendung dieses Glaubensbekenntnisses mit seinen bis heute wesentlichen theologischen Inhalten und in seiner ursprünglichen Fassung notwendig ist, nämlich ohne den späteren Zusatz des *Filioque*, der am Beginn des 11. Jahrhunderts offiziell in Rom eingeführt wurde und bis heute auch in den Evangelischen Kirchen beibehalten wurde. Die zahlreichen positiven

²⁴ Gunther Wenz, Konzepte und Prognosen für die Kircheneinheit: Welche kirchlich-theologische Einheit streben die Kirchen an? Eine evangelisch-lutherische Position, in: Ost- und Westweiterung in Theologie. 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München, hg. v. Theodor Nikolaou in Zusammenarbeit mit Konstantin Nikolakopoulos und Anargyros Anapliotis, St. Ottilien 2006, 193.

²⁵ E. Jüngel, Bekennen und Bekenntnis, in: S. Herrmann/O. Söhngen (Hgg.), Theologie in Geschichte und Kunst. FS W. Elliger, Witten 1968, 94-105, hier 94.

ökumenischen Ergebnisse und Empfehlungen für die ursprüngliche Fassung des Glaubensbekenntnisses, seine aktuelle Auslegung und deren Verwendung im liturgischen Leben auch im Westen sind hoffnungsversprechend. Allerdings gibt es auch Entwicklungen, die der Rezeption dieser ökumenischen Ergebnisse hinderlich sind und die Ökumene bremsen. Ein Beispiel möchte ich auch hier wiederholen. Ich habe bei unserer Begegnung zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat auf Rhodos u.a. die problematische Entscheidung der Kirchenleitung der VELKD vom 26.6.1997 erwähnt,²⁶ wonach innerhalb der Evangelischen Gemeinden dieses Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel *mit dem Filioque* verwendet werden muss, bei ökumenischen Anlässen dagegen ohne das Filioque, und dies, obwohl so lange und so viel über diese Problematik gearbeitet wurde, mit sehr vielen Empfehlungen und ökumenischen Erfahrungen in der Praxis als positive gemeinsame ökumenische Ergebnisse, sei es beim ÖRK, sei es in der KEK und mit dem CCEE in Riva del Garda 1984, in Basel 1989, in Graz 1997, die ökumenische Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ abgeschlossen und veröffentlicht 1991 mit mehreren Ausgaben usw.²⁷ Damals auf Rhodos wurde seitens der EKD gesagt, dass in diesem Zusammenhang bei der Entscheidung der Kirchenleitung der VELKD sicherlich nicht das letzte Wort gefallen sei, und als dessen Beweis haben wir sogar im gemeinsamen Kommuniqué folgendes gemeinsam festgestellt: „Sowohl durch die Referate als auch durch die Diskussionen wurden grundsätzliche Übereinstimmungen festgestellt, die für eine weitere Verständigung hilfreich sind. Dazu gehören die biblische Grundlage und das altkirchliche Bekenntnis von Nicäa-Konstantinopel. Das schließt einerseits das trinitarische Verständnis Gottes als Schöpfer ein, andererseits die Verpflichtung, dieses Bekenntnis in seiner ursprünglichen Fassung

²⁶ Grigorios Larentzakis, Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde, Rhodos 21.-27. Oktober 1997, in: Ökumenisches Forum 20, 1997, 183f. Das gleiche auch in: Orthodoxes Forum 12, 1998, 215f.

²⁷ Mehr über diese Entwicklungen siehe u.a. in: Grigorios Larentzakis, Das Glaubensbekenntnis des 2. Ökumenischen Konzils (381) von Konstantinopel einst und heute. Einführung zum „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“, in: Ökumenisches Forum 17, 1994, 73-92.

in den Gemeinden ins Bewußtsein zu bringen.“²⁸ Seit damals haben wir nichts Neues gehört. Und dann habe ich gelesen, dass der evangelische Kirchenpräsident Peter Steinacker das Dokument „Dominus Jesus“ deshalb kritisiert, weil dort das Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel in einer veränderten Form zitiert wird. Der Kirchenpräsident meint, dass das Weglassen des Filioque vom Glaubensbekenntnis seine Veränderung bedeutet. Wörtlich sagt der Herr Kirchenpräsident: „Wie ist das zu erklären? Kann die Kongregation für die Glaubenslehre ohne jede – öffentliche – Diskussion den Text eines zentralen Glaubensbekenntnisses verändern? ... Kann die Glaubenskongregation ... aus eigener Vollmacht den Wortlaut des Dogmenbestandes verändern? ... Nur um der Orthodoxie ein Zeichen zu geben, kann man einfach eine immerhin seit der Reformation bestehende Gemeinsamkeit des Glaubens aufgeben?“ (FAZ Nr. 107 vom 9.5.2001).²⁹ Natürlich kann die Glaubenskongregation auch nach orthodoxer Auffassung und wie ich meine auch nach römisch-katholischer Auffassung das Glaubensbekenntnis nicht verändern. Aber bedeutet das Zitieren des Glaubensbekenntnisses in seiner ursprünglichen Fassung wirklich Veränderung? Und zwar nur um den Orthodoxen ein Zeichen zu geben? Was bedeutet das? Aber was bedeuten die jahrzehntelangen öffentlichen theologischen Diskussionen und die vielfältigen positiven Ergebnisse aller dieser ökumenischen Bemühungen? Ist es wirklich „ohne jede – öffentliche – Diskussion“? Die Begründungen dazu überzeugen nicht und sie sind kontraproduktiv.

Die Glaubwürdigkeit der ökumenischen Ergebnisse leidet.

6. Klärung der Begriffe *Häresie* und *Schisma* für die heutige multikonfessionelle Wirklichkeit. In der Frühkirche entwickelte sich eine Begrifflichkeit, die mehr oder weniger die Grenzen zwischen der wahren Kirche und den neuen kirchlichen Gruppierungen regelten. Auf der einen Seite gab es die Kirche des rechten Glaubens, die Orthodoxie – nicht als konfessionelle Bezeichnung – oder die Katholische Kirche in ihrer qualitati-

²⁸ In: Ökumenisches Forum 20, 1997, 202.

²⁹ Zit. bei Heinz Schütte, Der Heilige Geist, „Der aus dem Vater hervorgeht“. Die Vatikanische Erklärung „Dominus Jesus“ und der Verzicht auf das Filioque, in: KNA-ÖKI 25, 19. Juni 2001, 10.

ven Bedeutung, wie sie im großen Glaubensbekenntnis formuliert wird, und auf der anderen Seite die Schismatiker und Häretiker, oder die schismatischen Kirchen bzw. die häretischen Gruppierungen oder häretischen Kirchen. Zunächst wurden diese Bezeichnungen, Häresie und Schisma, undifferenziert und austauschbar verwendet. Dann wurde konkretisiert: Schisma entstand im verwaltungsmäßigen, kirchenrechtlichen Bereich der kirchlichen Beziehungen, während die Häresie Differenzierung oder Abfall vom rechten Glauben bedeutete. Demnach hat sich dann auch die Kirche mit der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung der Taufe, die innerhalb dieser Gruppierungen gespendet wurde, beschäftigt. Die Anerkennung solcher Taufen an sich, oder die Anerkennung der Taufe von Menschen aus diesen Gruppen bzw. aus solchen Kirchen, wenn Menschen zur „Rechtgläubigen“ Kirche zurückkehren wollten. Wurde diese Taufe anerkannt bzw. wurden diese Menschen als bereits christlich und rechtmäßig getauft aufgenommen oder wurden sie getauft, weil ihre Taufe nicht anerkannt wurde? D.h. gemäß dieser Auffassung haben wir nicht mit einer Wiedertaufe oder Wiederholung der Taufe zu tun, was eigentlich auch kirchenrechtlich nicht erlaubt ist. Die Klärung dieser Fragen kostete sehr viel Zeit und Energie innerhalb der Kirche, es gibt unterschiedliche Positionen und Handlungen, verschiedene synodale Entscheidungen und bis heute eine sehr umfangreiche Literatur. Denn bis heute wurde diese Frage nicht einheitlich beantwortet, vor allem nicht einheitlich praktiziert.

Die *Schismatiker* wurden anders behandelt bzw. aufgenommen als die *Häretiker*.

Aber wie werden heute diese Begriffe in der Orthodoxen Kirche verstanden und angewandt, wie in der Römisch-Katholischen Kirche, wie in den Evangelischen Kirchen? Gibt es diese Auseinandersetzung innerhalb der *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*? Schließlich, wo liegen die Grenzen zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie? Ist es das gleiche oder wird mit dem Ausdruck *Einheit in der Vielfalt* die ganze Problematik abgedeckt und beantwortet? Haben wir nicht die gemeinsame unverzichtbare Aufgabe, uns mit diesen Fragen im ökumenischen Dialog zu befassen, um uns der Grenzen zwischen der notwendigen Einheit im Wesentlichen des christlichen Glaubens und der notwendigen und sinnvollen Vielfalt klar zu werden, um in der Konsequenz der akuten und aktuel-

len Gefahr einer willkürlichen Beliebigkeit zu begegnen? Alles unter dem Mantel der Vielfalt gelten zu lassen, bedeutet die Relativierung, wenn nicht die Negierung eines ökumenischen theologischen Dialogs, Stärkung des Status quo und der konfessionellen Profile. Problematisch für das Ziel des ökumenischen Dialogs erscheinen mir deshalb die Erklärungen von manchen Zielen, wie z.B. die „Ökumene der Profile“ oder auch die „Differenz-Ökumene“ und schließlich „Das geordnete Miteinander von bekenntnisverschiedenen Kirchen“. Mit diesen Fragen befasste sich auch Prof. Gunther Wenz, der zwar nicht von *häretischer* oder *schismatischen Kirche* spricht, sondern von Kirche, Nichtkirche oder gar Antikirche, und er wünscht sich, die Frage auch innerhalb der Evangelischen Kirche zu klären, „damit jene Abgrenzungen ermöglicht werden, die nötig sind, um Kirche erkenntlich von Nichtkirche oder gar Antikirche unterscheiden zu können.“³⁰ Er meint auch konsequent: „Problematischer wird die Angelegenheit erst, wenn die Unterschiede sichtbarer Kirchen das Bekenntnis der Kirche betreffen und dessen Gleichheit in Frage stellen oder gar aufheben.“³¹ Und „wenn gegensätzliche, miteinander unvereinbare Interpretationen des Evangelium zu konstatieren sind. In diesem Fall ist Kirchengemeinschaft unmöglich; sie kann nicht nur nicht erklärt, sie muß im Gegenteil, falls institutionell vorhanden, in erkennbarer Weise und ersichtlichen Formen aufgekündigt werden. In einem solchen Fall muß zwar nicht geleugnet werden, daß sich auch in Gemeinschaften mit verkehrten Bekenntnissen rechte Christen finden können. Der Status einer Kirche wäre solchen Gemeinschaften aber um des Bekenntnisses willen abzusprechen; sie wären nicht nur nicht als Kirchen im eigentlichen Sinne, sondern überhaupt nicht als Kirchen, möglicherweise sogar als Antikirchen zu identifizieren.“³² Er hat auch berechtigte Fragen und Zweifel im Zusammenhang mit der Formulierung von einer Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen und meint, ob diese üblich gewordene Rede „terminologisch in jeder Hinsicht glücklich ist, darf bezweifelt werden. Denn sie ruft leicht das Missverständnis hervor, Bekenntnisdifferenzen seien ekklesiologisch irrelevant mit

³⁰ Gunther Wenz, *Konzepte und Prognosen* (s. Anm. 24), 197f.

³¹ Ebd., 198.

³² Ebd.

der Folge, daß schließlich auch der Sinn des ökumenischen Ringens um Lehrkonsense in Zweifel gezogen werden könnte.“³³ Es wird zwar von einem Positionspapier der VELKD beruhigt, dass damit nicht wesentliche, sondern nur Interpretations-Differenzen gemeint sind, Wenz fragt sich dann, warum man von *Bekenntnisverschiedenheiten* spricht.³⁴

Ich beabsichtige sicherlich nicht damit, neue Schwierigkeiten und Probleme aufzustellen, auch nicht den ökumenischen Weg zu erschweren, sondern ein solides ökumenisches Fundament gemeinsam zu finden, damit die Ergebnisse unserer mühsamen, zeitaufwändigen und kostspieligen ökumenischen Arbeiten und deren Ergebnisse halten. Und niemand kann behaupten, dass wir keine theologischen Grundfragen zu klären hätten. Auch die *Charta Oecumenica* stellt dies in eindeutiger Weise fest. Dafür ist der Theologische Dialog unerlässlich. Sonst perpetuieren wir unsere ökumenische Beschäftigung und wir werden als „Berufsökumeniker“ apostrophiert und schließlich als unglaubwürdig nicht ernst genommen! Das ökumenische Ziel kann aber damit auch nie erreicht werden.

8. Ziel der ökumenischen Anstrengungen. Wenn also die gegenseitige Anerkennung und zwar nicht nur der Taufe erfolgen soll, was soll die Ökumene, die nicht nur ein menschliches Werk sein kann, zwischen den Kirchen bewirken? Also: Welche kirchlich-theologische Einheit will die Orthodoxe Kirche?³⁵ Dazu kann mit aller Deutlichkeit zunächst geantwortet werden: auf keinen Fall eine uniformistische oder starr kirchenrechtliche, bzw. rein vertragliche Einheit. Keine Rückkehr- und keine Unterordnung-Einheit. Die Orthodoxie fördert die Wiederherstellung der *Einheit im Wesentlichen* des christlichen Glaubens, das von allen Christen und von allen Kirchen gemeinsam anerkannt und bekannt (von bekennen) werden muss, in *der Vielfalt der verschiedenen Dimensionen*, die nicht das Wesentliche tangieren und die hier nicht einzeln besprochen werden können: Dies bedeutet Einheit der Einen Kirche in der

³³ Ebd., 199.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Grigorios Larentzakis, Welche kirchlich-theologische Einheit strebt die Orthodoxe Kirche an? Grundkonzept und Perspektiven im neuen Europa, in: Ost- und Westerweiterung in Theologie (s. Anm. 24), 175ff.

Vielfalt der autonomen, föderativen, polyzentrischen Verwaltung von Regionalkirchen, in der liturgischen Vielfalt von vielen liturgischen Riten und liturgischen Ordnungen und in der Vielfalt der Ausdrucksformen desselben Inhalts des christlichen Glaubens.³⁶

Dies ist der Wille der Orthodoxen Kirche, dies fördert und unterstützt sie unaufhörlich und dies erwartet sie auch von den anderen Kirchen in der Ökumenischen Bewegung. Und ich meine, dass diese Absicht und Zielsetzung der ökumenischen Bewegung und das Beharren auf diesem Ziel seitens der Orthodoxen Kirche kein willkürlicher einseitig konfessioneller Anspruch ist.

Vielleicht wird die Frage noch verschärft, wenn man anders fragen muss: Welche Einheit *müssen* wir wollen? Dadurch wird diese Frage aus der individuellen bzw. konfessionellen Beliebigkeit herausgenommen, um den Willen des Herrn für die Einheit der Kirche zu suchen. Das bedeutet, dass wir keine Alternative haben, zu wollen oder nicht zu wollen, sondern den Willen des Herrn zu berücksichtigen. Und welcher ist der Wille des Herrn?

Gerade diesbezüglich haben wir eine klare Aussage Jesu, wie sie uns vom Evangelisten Johannes im 17. Kapitel überliefert wurde. Es handelt sich um das letzte Gebet Jesu, praktisch um sein Testament, *das wir zu realisieren haben*. Meistens wird nur der erste Teil des bekannten Satzes Jesu erwähnt „auf dass alle eins seien“ (Joh 17,21). Der Wille Jesu und sein Auftrag sind klar und unmissverständlich ausgesprochen, „damit die Welt glaubt“. Die Fortsetzung dieses Satzes zeigt aber auch das *Ziel*, d. h. auch *welche Einheit* gemeint ist: „... gleich wie Du, Vater, in mir und ich in Dir bin; dass auch sie in uns seien, damit die Welt glaubt, dass Du mich gesandt hast“. Somit wird hier der Wille Jesu deutlich, dass das Urbild und Vorbild der

³⁶ Athanasius, Tom. ad Antioch. 8, PG 26, 805C. Vgl. auch G. Larentzakis, Einheit der Menschheit – Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius v. Alexandrien, Grazer Theologische Studien 1, Graz ²1981, 271. Auch die Worte des hl. Gregor von Nazianz von seiner Abschiedsrede aus dem 2. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) warnen uns bis heute: „Hört auf über Begriffe zu streiten“. Gregor von Naz., Orat. 42, Abschiedsrede, 16, PG 36, 477A. Vgl. G. Larentzakis, Vielfalt in der Einheit (s. Anm. 6), 68.

kirchlichen Einheit die Einheit bzw. die Koinonia der drei göttlichen Personen durch das Band der Liebe ist und dass diese Einheit auch die Koinonia mit den drei göttlichen Personen zum Ziel hat.³⁷ Ekklesiologisch und ökumenisch würde es also bedeuten: *Communio Ecclesiarum* mit allen Konsequenzen. Und das bedeutet ohne Wenn und Aber, die nach dem theologischen, ökumenischen Dialog gemeinsam erarbeitete Sakramentenlehre, die selbstverständliche gegenseitige Anerkennung und Respektierung nicht nur von einzelnen Sakramenten, sondern des ganzen sakramentalen Lebens und die Verwirklichung der vollen sakramentalen Koinonia, unter Wahrung der jeweiligen Autonomie und der kanonischen Zuständigkeiten.

³⁷ Der hl. Athanasius sieht in dieser trinitarischen soteriologischen Dimension das Fundament der christlichen Einheit. Athanasius, C. Ar. III, 22, PG 26, 368Cf. Vgl. dazu G. Larentzakis, *Einheit der Menschheit* (s. Anm. 36), 236.

Baptism and the Unity of the Churches Orthodox Views

Grigorios Larentzakis

It is good that we are in conversation together, and that we are now having the third meeting between the Leuenberg Church Fellowship on one hand and theologians of the Orthodox churches on the other.

It is the Orthodox view, and my personal conviction, that we have no alternative to holding such theological dialogues, not only in order to make our fundamental convictions known to our dialogue partners, but also to have the will to find out whether our fundamental ecclesiastical convictions of today agree with the essential content of the Christian faith. If we find out that this is not the case, then we must take the consequences and reflect on what we can change, correct, amplify or reinterpret, so that we arrive at the desired result. This is the way I see the continuing theological dialogue. Just exchanging information without any consequences is interesting, but it is not relevant for fulfilling the will of Christ expressed in his last prayer, recorded in chapter 17 of the Gospel of John.

This is also the way I continue to understand the statements and commitments in the *Charta Oecumenica*, as I have often said before: “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 ... as [Christ’s] followers, we intend to do our utmost to overcome the problems and obstacles that still divide the churches” (I, 1). The goal of these efforts is also clearly formulated as an obligation of the churches: “We commit ourselves ... in the power of the Holy Spirit, to work towards the visible unity of the Church of Jesus Christ in the one faith, expressed in the mutual recognition of baptism and in eucharistic fellowship, as well as in common witness and service” (*Ibid.*). And again, very clearly: “In order to deepen the 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).

For me personally and for the Orthodox Church it is therefore very positive that the World Council of Churches, at its Ninth Assembly in Porto Alegre, 14-28 February 2006, recalled once again quite strongly its main goal, namely promoting the realisation of Christian unity. And we may also be glad that this Assembly particularly emphasised ecumenical theological work, and finally most of all that ecclesiology has regained its proper place in the whole ecumenical movement. This is the basic prerequisite for the continuation of ecumenical theological dialogue.

Furthermore, we welcome the positive reactions there have already been to this fundamental stance taken at Porto Alegre, which also encourage further ecumenical theological dialogue. As an example of such a response, let me mention the press release “Enough Talk of Crisis” by the editors of the *Ökumenische Rundschau*, 27 March 2006.¹

For the Orthodox Church, this is nothing new. This concern which has once again been brought into focus is one which the Orthodox Church has been declaring all along to be indispensable. It has long been regarded as necessary by the Ecumenical Patriarchate, as it said concretely in its Encyclical of 1920, and also immediately following publication of Faith and Order’s well-known “convergence statement” on Baptism, Eucha-

¹ “[The editors] welcome the positive stimuli which the Assembly has given. We appreciate the worship life, the trust-building method of consensus decision-making, the turn towards the themes of ecclesiology and the unity of the churches, as well as the promotion of ecumenical theology and cooperation among theological faculties ... The editors note that the consensus process, over and above its practicality, has a deep ecclesiological significance and recalls the synodal and conciliar ways of working in the early church. The editors see in the theological implications of consensus decision-making a deeper theological potential which should be explored further. The editors have received the Ecclesiology Text with great interest, and commit themselves to continue working with the questions it raises. The editors deplore the frequent abridgement of position statements, which can lead to a failure to receive ecumenical achievements, and also comments in which old prejudices obscure the constructive ecumenical cooperation with the Orthodox churches. The editors look forward to a constructive reception of the initiatives from Porto Alegre.”

rist and Ministry, Lima 1982. Yet what we read about it almost everywhere was “Orthodoxy Says No to Ecumenism”. “Dialogue with the Orthodox has become more difficult,” is what Dagmar Heller conveyed, “a general feeling that one encounters among many ecumenicists, at least since the WCC’s Eighth Assembly in Harare in 1998 ...”² Where did this feeling come from, even among ecumenicists? Upon what knowledge was it based? By what sources was it informed, and why did this “general feeling” arise and spread? Here again I would like to repeat: the Orthodox Church remains consistent regarding the necessity of ecumenical theological dialogue, and it will keep to this position, so that we will find answers that we can share.

Today we are talking about baptism, with the Leuenberg Church Fellowship, so I would like to repeat what I said in the dialogue with the EKD in September 2004, here again in all ecumenical openness: that it is not helpful if, before we develop ideas of unity together – and before we have even discussed all the questions in connection with baptism, as Dagmar Heller also noted³ – it is not helpful if the Orthodox Church is officially condemned in such words as the following: “A quite considerable obstacle in this connection is that the Orthodox churches do not recognise baptism in the Western churches, according to the basic principles of their teaching. In addition, concepts of national churchhood and church unity on the Orthodox side are clearly in tension with the Leuenberg Agreement. Therefore, to date, the relationship between the Protestant and Orthodox churches has only been concerned with improving their mutual perception and with overcoming prejudices or misunderstandings and making church coexistence and

² Dagmar Heller, “Im Dialog mit der Orthodoxie: Gedanken zum Ertrag der Orthodoxie-Dialoge der EKD anhand der letzten zwei Begegnungen in 2004 und 2005“ [In Dialogue with Orthodoxy; Thoughts on the Fruits of the Orthodox-EKD Dialogue, based on the last two meetings], in *Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit*, 2005 edition. Evangelical Church in Germany (EKD) (ed.), 101.

³ Cf. *ibid.*, 105: “All these issues (regarding recognition of baptism) were not topics of the dialogue itself (EKD-Ecumenical Patriarchate, Constantinople, 16-22 September 2004), but became virulent because of the dialogue, and in my opinion should be made the topic of an upcoming meeting.”

co-operation possible.”⁴ I should be very happy and grateful if we could realise all of this. But is this the goal for restoring the unity of the churches? And if, without dialogue, the Orthodox Church does not recognise the baptism of the western churches, and its ideas of unity do not correspond to the ideas of unity in the Leuenberg Agreement, but it has instead a different view, does that mean that the Orthodox Church causes, *a priori*, a not inconsiderable hindrance to the ecumenical movement?

Nevertheless – at this point, or even because of this – I am wholeheartedly glad that this theological dialogue is continuing, and I hope it will be a contribution to “work[ing] toward the visible unity of the Church of Jesus Christ in the one faith.”⁵

The answer to the question of recognising one another is therefore very closely related to the question of what outcome we want. Do we want “coexistence and cooperation between our churches”, “proper relations between churches of different confessions”, or the “visible unity of the Church of Jesus Christ in the one faith”?

The issue of recognition of baptism is not new. The early church was also concerned with it, and responded to it with decisions by councils. More concretely, the Second Ecumenical Council in 381, in Canon 7, recognised baptisms administered outside of what was then the right-believing catholic church. This was the result of the practical concern that the church should accept members of all these groups if they wanted to return to the “one, holy, catholic and apostolic church”. There were in fact differing responses according to each concrete situation.

Over the centuries the various topics of ecumenical discussions have kept changing. At one point it was ministry in the church, at another the understanding of the Eucharist, or baptism, eucharist and ministry all together, as in the so-called BEM documents, at another the Apostolic Faith. I have the impression that sometimes various topics are isolated from the whole

⁴ English version: *A Protestant Understanding of Ecclesial Communion. A statement on the ordered relations between churches of different confessions* from the Council of the Evangelical Church in Germany, in: <http://www.ekd.de/english/45383.html>, No. III.2.4.

⁵ *Charta Oecumenica*, I, 1.

to which they belong. In my opinion, this is why we have not achieved the results we expected in ecumenical dialogue. By over-emphasising individual themes we have lost the view of the whole picture. And now it seems that a new theme is coming into focus: baptism. "Baptism is being discussed again. This is true not only for ecumenical dialogue, but also for the debate within the churches."⁶

Baptism in the Orthodox Church, past and present

Baptism in the Orthodox Church today has the same central significance as it had in the early church, as recorded in the New Testament. In the Gospel of John (3:5) we read Jesus' conversation with Nicodemus, in which Jesus says, "Very truly, I tell you, no one can enter the kingdom of God without being born of water and Spirit." Water and Spirit are named here as the two most important components of baptism. And the mission given us by Jesus, recorded in the Gospel of Matthew (1:28) is also well known: "Go therefore and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit." Without entering into the many literary discussions on these passages, one thing seems certain here: at least by the time this gospel was written, the certainty and conviction of this charge given by Jesus was part of the consciousness of the early church. Here, too, several elements may be noted.

The teaching, thus the content of the Christian faith must be transmitted and, of course, also received by the other person, in order to carry out the act of baptism, in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit. This is no empty formula, but is the foundation and source of our existence, thus in baptism, of our new existence. This trinitarian formula is also more than the establishment of baptism's validity in the formal sense of ecclesiastical law. It is not just a question of form and substance in the classical, scholastic sense, or that getting this right means a baptism is valid. The formal aspect is not the

⁶ Walter Klaiber & Wolfgang Thönissen (eds.), *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht [Faith and Baptism as Viewed by Free Churches and by Roman Catholics]*, Paderborn-Stuttgart 2005: authors' Foreword, 7.

most important in sacramental life, or in the administration of a sacrament.

The act of baptism presupposes true faith, as set forth in the early church through the Holy Scriptures, the ecumenical councils and the great church fathers of the church common to both East and West, the apostolic faith which we witness and confess together in the great creed of the Second Ecumenical Council. That is, baptism is not an isolated event, but rather presupposes the true faith of the Church, and of the individual candidate for baptism, and it takes place within the Church. That is why the person being baptized confesses his or her true faith by saying the great creed of the Second Ecumenical Council of Constantinople (381), which is also used in the liturgy and as a symbol of baptism.

In the case of infant baptism, the sponsor assumes this responsibility in the name of the child being baptized. This is why the office and task of sponsor is not just to witness to the baptism in which he or she has participated, but also to instruct the baptized child and bring up him or her in the true faith. Since this deeper meaning of being a sponsor is not always known, sometimes there are misunderstandings and inconsistencies if a family friend or acquaintance who is not a member of the Orthodox Church is not permitted to serve as sponsor at an Orthodox baptism.

Baptism and confirmation

It must also be mentioned right away that baptism in the Orthodox Church does not take place in isolation. Baptism is administered together with *chrismation*, an unction signifying confirmation, so that the two sacraments are accepted and respected as two, but at the same time are regarded as an inseparable unity. When these two sacraments are administered, one cannot tell where one ends and the other begins. The entire sacramental ceremony is so conceived as to preserve this unity and wholeness. So we experience here a sort of fusion of sacramental life, within the reality of the Church and through the ministry of the officiant. "Christ came into the world to give us new life, filled with the Holy Spirit. Therefore chrismation signifies 'the seal of the gift of the Holy Spirit'. The person

newly born through baptism grows, through chrismation, in the Christian life.”⁷

In this sacramental act we have two realities. This act takes place only within the reality of the Church, but at the same time it brings about a Church reality, in that the newly baptized person receives a new sacramental existence and is absorbed into the Church, the Body of Christ. In this way the act of baptism and chrismation is not just “joining the church” as if it were a club or other organisation. Anyone who thinks so has not understood either the meaning of this sacrament or the reality of the Church. Or else there is a radical theological difference in the basic conception of the meaning of sacramental life, of ecclesiology, and in this case concretely of the meaning of baptism, or of baptism and chrismation together. And this is exactly what we must make the subject of a true ecumenical dialogue.

On this ecclesiological meaning of the two sacraments, baptism and chrismation or confirmation, the Orthodox Archbishop of Australia, Stylianos Harkianakis, writes: “*Baptism and confirmation [are] the two Christian sacraments on which the Church is founded. One cannot deny that each is independent ... On the other hand, it is so manifestly their nature to belong together that one can hardly mention one without thinking of the other. Baptism and confirmation belong together like resurrection and confirmation.*”⁸ Then he gives a theological, especially trinitarian basis for this connection: “How shall we explain this belonging together? Certainly there is more here beyond the general trinitarian basis of the whole history of salvation, the ground for all facts between God and God’s creation, which are separate in time and superficially but belong together inwardly, in their substance. The deepest ground of baptism and confirmation’s belonging together must be in the close and original interconnectedness of the particular work

⁷ Anastasios Kallis, in *Taufgottesdienst der Orthodoxen Kirche [The Service of Baptism in the Orthodox Church]*, Griechisch-Deutsch, ed. Anastasios Kallis, Münster 1999, xv. [provisional translation from the German]

⁸ Stylianos Harkianakis, “Die ekklesiologische Bedeutung von Taufe und Firmung [The Ecclesiological Meaning of Baptism and Confirmation]”, in *Taufe und Firmung. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposium*, ed. Ernst Chr. Suttner, Regensburg 1971, 79.

that the second and third Persons of the Trinity each carry out in the economy of salvation.”⁹

Thus the ecclesiological coherence is plain, as well as the sacramental coherence, only in close connection with the other sacraments and especially with that of ministry. That is to say, through these two sacraments, baptism and confirmation, the newly baptized person does not just become a Christian as an individual, but also becomes a member of a most intimate community through his or her new life within the existential *mysterium ecclesiae*. This is the basis on which St. Paul speaks of the new Christian’s dying and rising with the Lord Jesus Christ in baptism.

The administration of baptism and chrismation (confirmation) in the liturgical order

Here I would like to summarize the main stations and the most important moments in the administration of baptism and chrismation, in order to make clear the significance of these sacraments about which I have been speaking.

Immediately after the birth of a child, there are prayers and symbolic acts in church which accompany a person’s existence as a human being from its beginning and continue at the most important phases of his or her life. So, right after birth God is thanked for the gift of this new life and asked to be merciful to the parents and the newborn child: “Almighty God, God of power ... we thank you that you have given life to a human being on earth. Lord our God, bless this newborn child, protect it from all evil. Let it thrive and make its parents glad, and grow in the faith to the glory of your Name.” The next prayer says, in part: “Master, Lord Jesus Christ ... look now upon your handmaid (name), who has borne this child, and also the father, and show mercy to them. Strengthen them and guide their steps as parents caring for their child, protect them from trouble and sorrow, by blessing them as you once blessed Abraham and Sarah, Isaac and Rebekah, Joseph and Asenath, Moses and Zipporah, Joachim and Anna. Sanctify the whole family

⁹ Ibid., 80.

through the gift and enlightenment of your Holy Spirit.”¹⁰ Let us mention in passing that, as in all sacraments, the whole history of salvation, in the shape of the community of the saved, is made manifest here. Thus the prayer to God to bless the parents of the newborn child as all the Old Testament figures named here were blessed. The dimension of wholeness and the unbroken continuity of salvation history is more than clear here. This is also a solid foundation for a modern Jewish-Christian dialogue.

When adult baptism was still practised, it was preceded by catechetical and general preparation for baptism, to make clear to the candidate the meaningfulness of Christian baptism and of being a Christian. Of course this did not mean that an absolute knowledge of Christian doctrine or an unshakeable faith had to be proved as a necessary requirement for baptism, though this should not be an excuse for relativising the importance of saying of the creed as a symbol of baptism. Who can prove, by this means, the perfection of his or her knowledge and belief, or who can even claim to possess such perfection? In this regard, Luther was right to say, “You do hear [the person’s] confession, but you still do not know what he or she believes . . . So anyone who wants to base baptism on the faith of the person being baptized should never baptize anyone again, because even if you baptize the same person a hundred times in one day, you still do not know whether or not that person believes.”¹¹ No one can in fact see into the heart of another, as Peter Meinhold emphasised, citing Luther, who had said this in support of infant baptism.¹²

The baptismal liturgy begins with the renunciation of evil. The priest lays his hand on the head of the child being baptized and says, “In your name, Lord, God of truth . . . remove from him (or her) any old, false belief and fill him with belief in you, hope in you, love of you . . . Let him walk in your ways and

¹⁰ Provisional English translation from Kallis, *Taufgottesdienst der Orthodoxen Kirche*, 9-10.

¹¹ WA 26, 154.

¹² Peter Meinhold, “Die Anschauung von der Taufe bei den Reformatoren und die neuere theologische Diskussion um die Taufe [How Baptism was Regarded by the Reformers, and More Recent Theological Discussion of Baptism]”, in Suttner (ed.), *Taufe und Firmung*, 94-95 [see n. 8].

keep to what pleases you ... write his (or her) name in your Book of Life and unite him with the flock of your inheritance ... Keep your eyes upon him always with mercy and your ears open to the voice of his supplication. Let him have joy in the work of his hands and in his entire race ...” So this is not preparation for a cultic ceremony of joining an organisation, as the Church is sometimes falsely regarded, but for the new life of the entire person in a great communion of grace with God and humanity.

The prayers of the three exorcisms which follow express this vividly. They are followed by the renunciation of Satan and adherence to Christ. After this comes the confession of faith, in the words of the creed of the Second Ecumenical Council, Constantinople 381, and with the trinitarian conclusion for personal faith. This is in the form of a dialogue between the priest and the person being baptized, or his or her sponsor, which also comes from the early church. The prayer which closes the preparation for baptism serves, on one hand, as a bridge to the baptism itself, but at the same time shows the existential significance of baptism for a new human being: “Lord and Master, our God, call your servant (name) into your holy light and grant him (or her) this great mercy of your holy baptism. Put off from him the old nature, renew him in eternal life and fill him with the power of your Holy Spirit to be united with your Christ, so that he (or she) may no longer be a child of flesh, but a child of your kingdom.”¹³

Then comes the trinitarian opening and the Great Prayer of Supplication, which speaks directly to the vertical as well as the concrete horizontal dimension of human life: the enlightenment, aid and mercy of God for all people and particularly for the child being baptized, but also enlightenment, aid and mercy for his or her daily life in a community of solidarity within the Church, “that he (or she) and we may be freed from all sorrow, wrath, distress and want, let us pray to the Lord. Help, save, pity and defend us, God, in your grace.”

There follows the consecration of the baptismal water through a prayer that takes in the whole of creation, a prayer from the early church which is of major significance and sensitivity to current environmental problems: “You are great, o Lord, and

¹³ Kallis, *Taufgottesdienst der Orthodoxen Kirche* [see n. 7], 69.

wonderful are your works, and there is no word great enough to sing of your wonders! (three times). For you, who willed to bring the universe from non-being into being, sustain the creation with your power and govern the world with your providence. Out of four elements you put together the creation, and crowned the cycle of the year with four seasons. All spiritual powers tremble before you; the sun sings of you; the moon glorifies you; the stars serve you; the light obeys you; the deep places shudder before you; the springs do your bidding. You spread out the heavens like a tent; you founded the earth firmly upon the waters; you walled up the sea with sand; you poured forth air for breathing. Angelic powers serve you, choirs of angels pray to you ... For you ... came down to earth ... for in your merciful love, Master, you could not bear to see the human race in bondage to the devil, instead you came and redeemed us. We confess your grace, we proclaim your mercy, we do not deny this favourable deed ... the whole creation praises you, the Revealed One ... you also hallowed the waters of the Jordan, by sending your Holy Spirit down from heaven.” In this all-embracing dimension, taking in the entire work of salvation by God the Three in One for the whole of creation, within which redeemed humanity lives, comes next the *epiclesis*, the prayer for the sending of the Holy Ghost to hallow the baptismal water: Αὐτός οὖν, φιλόνηρωπε Βασιλεῦ, πάρεσο καί νῦν διά τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος καί ἁγιάσον τό ὕδωρ τοῦτο. “You yourself then, King who loves humankind, come now through the sending down of your Holy Spirit and hallow this water” (three times).

The next part of this prayer fulfils every wish and includes every concern in today’s conciliar process for preservation of the creation, through the cleansing of this contaminated and lifeless water. Thus the priest prays for the baptismal water: “And give it the merciful gift of redemption, the blessing of the Jordan, make it a source of incorruptibility, for the gift of sanctification, for redemption from sin, for the healing of disease ... You have given us the gift of rebirth from above through water and Spirit. Appear, o Lord, above this water and grant that the one who is baptised in it may be a new creation, putting off the old humanity which is corrupted through desires and temptations, and putting on the new, renewed in the image of his Creator! That he (or she), by becoming like you in your death

through baptism, may also share in your resurrection; and preserved through the gift of your Holy Spirit and the increase of the pledge of grace ...”¹⁴

There then follows the blessing with olive oil, the first unction for the child being baptised. Here too, the whole history of salvation from the time of the Old Testament forefathers is brought in: “Lord, Master, God our Father, you who sent to those who were in Noah’s ark a dove with an olive branch in its beak as a symbol of reconciliation and being saved from the flood, a foretaste of the mystery of grace ... you who filled even those who were under the law with your Holy Spirit, and who makes perfect those who are under grace, bless this oil yourself with the power of effectiveness and coming down of your Holy Spirit, that it may be an unction of incorruption, for a weapon for justice, for the renewal of soul and body ...” When the oil has been blessed, a little is poured into the water three times, and with this oil the priest makes the sign of the cross on the forehead, on the chest and between the shoulder blades of the child being baptized, and says: “The servant of God (name) is anointed with the oil of joy, in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, for the healing of soul and body;” then he does the same on the child’s ears and says: “that he (or she) may hear the faith”, on his feet, saying “that he may walk in your ways”, and on his hands, saying “Your hands have created and formed me.”¹⁵

Now the preparation is complete, and the baptism itself follows. The priest immerses the child completely in the baptismal water three times and says: “Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ -δεῖνα- εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, Ἄμην, καὶ τοῦ Υἱοῦ, Ἄμην, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, Ἄμην. The servant of God (name) is baptized in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit”, and then lays the child in the outstretched hands of the sponsor.

The 31st Psalm follows, then the priest says a prayer asking God to grant the newly baptized person the gift of the Holy Spirit through chrismation and through receiving Holy Communion, the Body and Blood of the Lord: “Praised be you, Lord God, Ruler of all, Source of good things, Sun of justice ...

¹⁴ Ibid., 83-84.

¹⁵ Ibid., 91.

you have deigned to let your newly enlightened servant (name) be reborn through water and Spirit ... grant him (or her) also the seal of the gift of your holy, all-powerful Spirit, worthy to be praised, and to receive the holy Body and precious Blood of your Christ ...”¹⁶ Following this prayer, the priest anoints the child with the holy *chrisam*, making the sign of the cross by touching forehead, eyes, nostrils, mouth, ears, chest, hands and feet. In doing so, the priest says “Σφραγίς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου Ἀμήν The seal of the gift of the Holy Spirit. Amen.”¹⁷

After being dressed in festive clothing, the newly baptized child receives a white candle. Following the singing, three times, of “All you who are baptized in Christ, have put on Christ. Amen”, there are readings from Romans 6:3-11 and the pericope from Matthew 28:16-20. The liturgical celebration closes with the “tonsure” [cutting of a lock of the child’s hair] and some intercessions and hymns.

I shall not undertake here to summarise the entire theological interpretation of this sacramental act, including the theology of the Trinity, Christology, the cross and resurrection as the central point of soteriology, the confession of the apostolic faith, the all-embracing wholeness of sacramental life, the reality of the Church and communion as the concrete local church and the universal Church in the sense of the *mysterium ecclesiae*, and so on. What we can say here is that this is not just a cultic, solemn reception into the Church, but rather represents the entire theological dimension of the rebirth of a person through water and Spirit. It also makes clear how baptism is most intimately fused with the community of salvation and the reality of the Church. To isolate the “sacrament of baptism” in a classical, formal, and also misunderstood scholastic sense would be outside Orthodox spirituality and thinking and outside the sacramental practice of the Orthodox Church. And there is something else I would like to emphasise. This fundamental concept of baptism which I have tried to present here is not a recent invention of today’s Orthodox Church, but is, in its basic form, in continuity with the early church, that means the historical church which is common to both East and West.

¹⁶ Ibid., 97.

¹⁷ Ibid., 99.

This is not meant, however, to make the ecumenical dialogue so difficult that it appears impossible; to the contrary. Salvation has a wide horizon of possibilities, and its universal dimensions *ab initio*, starting with Abel, that is, diachronically from Old Testament times as the church fathers frequently did, make it possible to carry on and deepen an intense ecumenical theological dialogue which takes into account the holistic dimension of this salvific reality.

There is something else I would like to emphasise here in advance, because it is misunderstood at times. Though this continuity with the early church, which is our common church history, is often criticised, even by me, this does not mean it is static and turned to the past. Rather than a mechanistic repetition of the past, it is a continuous, dynamic growth process in which living tradition and renewal go hand in hand. Every age and every region has its own cares and problems, which the Church always has to face carefully and in a relevant way. The ecumenical councils of the first millennium also did so, as well as the church fathers in East and West. This too is something about which we should speak together in our search for the ecumenical path which we can share, for an effective and practicable theological dialogue for today and tomorrow.

I shall now venture some comments on this, or remind us of some which were made right after the Lima convergence statement on Baptism, Eucharist and Ministry was published, and have been almost forgotten since then.¹⁸

Some prospects for an effective ecumenical development

1. The continuation and deepening of a fundamental ecumenical theological dialogue is vital, without any ifs or buts, and the Orthodox Church is convinced that this is also possible – even in the most serious times of crisis in our relations! That Orthodoxy as a whole is already conducting ecumenical dialogues, both bilateral and multilateral, means that we recognise *de facto* the existence of churches outside the Orthodox

¹⁸ World Council of Churches, *Baptism, Eucharist & Ministry, 1982-1990: Report on the Process and Responses*. Geneva 1990 (Faith and order paper No. 149). The five volumes of documented responses to BEM from the various churches, ed. Max Thurian, are also interesting.

Church. Back in 1920, the Ecumenical Patriarchate of Constantinople issued an encyclical directed to “all churches of Christ everywhere”, that is, including the non-Orthodox churches, with the first official proposal for the founding of an Ecumenical Council of all Christian churches under the name [GREEK], Federation of Churches, without relativising its own ecclesiological self-understanding that it stands in unbroken continuity with the “one, holy, catholic and apostolic church”. So the ecumenical possibilities are open and realistic. Now we in the ecumenical movement have made a new *ecclesiological* beginning, on which we can build.

But it is not only ecclesiological that the theological dialogue can and must be deepened, in order to bring forth a great deal which is expected. It must also take into account the way Christians in community live their Christianity. First of all, one becomes a Christian – not in a vacuum, but within a community, that is, within a church. What constitutes membership in a church is the fact that one becomes a Christian in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, that is, one bears the name of Christ, with all the consequences which that has for a new existence, a new life through baptism.

On precisely this point, I remember a publication by my revered teacher of dogmatics, the present Metropolitan of Ephesus, Chrysostomos Konstantinidis, in which he wrote on the doctrine of Christ (*christologia*), the doctrine of Christianity (*christianologia*) and unity. More than forty years ago, in 1962, this farsighted hierarch of the Ecumenical Patriarchate emphasised that ecumenical efforts towards Christian unity must not be confined to ecclesiological “dead-end” streets”. There must be more awareness of the idea that every Christian, before being judged or looked upon as a member of this or that church or confession, to which he or she may belong only by chance, must be considered first of all as a Christian. “For it must be taken into account above all that it is because one is a Christian that one becomes a member of a church or confession, which means that the personality of every church member is shaped, not by the church institution within which he or she lives, but first of all and principally by Christ himself.”¹⁹ In this way,

¹⁹ Chrysostomos Konstantinidis, Metropolitan of Myra (now of Ephesus), Χριστολογία, Χριστιανολογία καί ενότης, in: Ὁρθοδοξία 37, 1962, 364ff, here 365.

says Metropolitan Chrysostomos, the Church of Jesus Christ and of Christians is built up. And Christians, as members of the Body of Christ, shape and promote, through their unity, the unity of the church.²⁰ This does not clear up all the problems, but does give an important prerequisite for further work and concrete consequences.

We must do everything to create the conditions for recognising one another's Christianity in sacramental life, with all its consequences. This has to do with sacramental theology and not just with the formality of joining the church, as if the Church were only a club or organisation.

Therefore the following are also necessary, in theological dialogue:

2. – to undertake to clarify ecclesiological issues. Precisely for the reasons we have mentioned so far, the Ecumenical Patriarchate, in its response to Faith and Order's Lima convergence statements of 1982 on Baptism, Eucharist and Ministry, considered it necessary to take into account and to clarify the ecclesiological issues. This would be a great help for the positive development of reception of the ecumenical conclusions achieved at that time. It would provide a better foundation for the meaning of baptism and its realisation within the reality of the Church (the Church as the *ur-sacrament*, or the *ur-mysterium*?). On the Protestant side, Peter Meinhold also has emphasised that "The understanding of baptism and the understanding of what church is are extremely closely related; indeed, it is the understanding of baptism that really makes plain what the Church is and means for the faithful."²¹

3. It also seems to me imperative to study sacramental theology in the early church and to clarify the scholastic connections between being and character, between form and substance, and also the number of sacraments. We have a common task here, in order to free ourselves from Protestant and Orthodox scholastics who have tied up the deeper vision and broad and dynamic dimensions of sacramental life within static, legalistic and formal limits. For example, the meaning of the sacraments for salvation does not depend on the *number seven*. That is a

²⁰ Ibid., 366.

²¹ Meinhold, "Die Anschauung von der Taufe bei den Reformatoren" (see n. 12), 108.

historical development. So we must give a more fundamental answer to the question of whether baptism, confirmation, priesthood etc. are sacraments or not, whether there are **seven** sacraments as in the Roman Catholic and Orthodox churches today, or **two** as in the Protestant churches today, or three as in the Protestant church of Luther's time.

In the Orthodox Church today people ask why, for example, the great consecration of water, or the final vows of monastics, are not among the sacraments. Many people consider monasticism in general as the eighth sacrament.²² And if baptism, chrismation and the Holy Eucharist are celebrated as a unity, what does that mean for how many sacraments there are? And if someone is ordained only as a deacon, and does not afterwards become a presbyter or a bishop, has this person only received one-third of the sacrament of consecration? or two-thirds, on becoming a presbyter? Absurd questions like these miss what is essential in sacramental life, do not proclaim the message of salvation, and create additional difficulties within the churches and amongst the different churches which share the ecumenical complex of problems. A new reflection, and a reflection on the original dynamic foundation of Christian and sacramental life, are meaningful, necessary and possible.

We also must not fail to clarify, among other things, the concepts *mysterium/sacramentum* and their consequences for theology and the church. The translation of *mysterium* by *sacramentum* originally corresponded to New Testament thinking. But then, through Tertullian and Augustine, the secular meaning of *sacramentum* was included in theological language, and especially in theological content, which caused substantive shifts in the doctrine of the sacraments in the West. The secular meaning of *sacramentum* is that of a contract, oath or pledge; for example, when applied to marriage, it means that marriage is understood either as a contract or as a sacrament. An extensive literature developed on the subject of whether marriage is a sacrament or a contract, or whether it can be both at once. If there was a *sacramentum* for joining the Kaiser's militia, it meant taking an oath. If this was applied to baptism, one became a member of Christ's militia, thus of the *ecclesia mili-*

²² Cf. Archimandrite Timotheos D. Tziabaras, Τό ὄγδοο Μυστήριον, Thessaloniki 1977.

tans. This meant that a legalisation of the Christian doctrine of the sacraments took place, at the expense of the dynamic and charismatic character of sacramental life.²³

4. The holistic dimension of sacramental life means that individual sacraments (which? how many?) must not be seen in isolation. For example, when we Orthodox, like the early church, speak of baptism and administer it, we have an act in community which amounts to making a unity of baptism and confirmation. In the Orthodox Church there is no separate sacramental administration of baptism alone, without confirmation. However, confirmation, like baptism, to speak in terms of the classical theology of the sacraments, belongs to the sacraments of the Church which themselves are regarded as a unity, as a sacramental act within the Church. Aren't there some open questions here between the Orthodox and Protestant churches, which should be clarified – for example the relation between baptism and confirmation, the Holy Eucharist and the ministry? The inner relationship between these and among all sacraments in general is a given, so that it is not possible to isolate them. Even a mutual recognition of baptism which is only juridical, without the greater context of the other sacraments and of ecclesiastical reality itself, does not seem very meaningful. The relation between baptism and ministry must also be clarified more precisely, for example in connection with the “priesthood of all believers” and the “ordained ministry”. Clarification of this question also appears to be needed within the Protestant world (cf. the discussion on the *Confessio Augustana*, XIV).

5. This also means that, with baptism, the use of the creed from the Second Ecumenical Council, Constantinople 381 is a prerequisite. This conclusion also has consequences which cannot be ignored. The Nicaeno-Constantinopolitan Creed, coming from an ecumenical council common to all the Church, in its original version is for us an important, indispensable, binding and uniting text, fundamentally and for baptism. For “the unity of the churches cannot be realised without a common confession of faith. However, community in confessing

²³ Cf. Grigorios Larentzakis, “Im Mysterium Leben. Entwicklungen in der Mysterientheologie des Westens aus der Sicht eines orthodoxen Theologen [Living in Mystery; Developments in the West's Theology of Mystery, from the Viewpoint of an Orthodox Theologian]”, in *Orthodoxes Forum 1*, 1988, 5-28.

the faith is in no way constituted by a word-for-word parroting of doctrinal formulas from the past,” as Gunther Wenz²⁴ rightly says. He refers here to E. Jüngel’s observation that “The recitation of a parroted creed is just that, a parrot creed, and no more. A parrot has something to recite, but nothing to say.”²⁵ This means there is need for a conscious re-reception, recognition and use of this creed, with its theological contents which are still essential today, in the original version – that is, without the later addition of the *Filioque*, which was introduced officially in Rome in the early 11th century and has been retained also by the Protestant churches until today. The numerous positive ecumenical statements and recommendations on the original version of this creed, and its current publication and use in the liturgical life of the West as well, are hopeful signs.

However, there have also been developments which have hindered the reception of these ecumenical statements, slowing down the ecumenical movement. I would like to recall one example here. At our meeting between the EKD and the Ecumenical Patriarchate on Rhodes, I mentioned, among other things, the problematic decision of the United Evangelical Lutheran Church in Germany on 26 June 1997,²⁶ that Protestants must use this Nicaeno-Constantinopolitan Creed in local church worship *with the Filioque*, but in ecumenical contexts without it. This was decided despite the long and hard study of this problem, with a great many recommendations and shared ecumenical experience of the original version as positive in practice, in the WCC, in the Conference of European Churches (CEC) and with the Council of European Bishops’ Conferences

24 Gunther Wenz, “Konzepte und Prognosen für die Kircheneinheit: Welche kirchlich-theologische Einheit streben die Kirchen an? Eine evangelisch-lutherische Position [Concepts and Prognoses for the Unity of the Churches: What Ecclesiastical and Theological Unity Are the Churches Seeking? An Evangelical Lutheran Position]”, in *Ost- und Westweiterung in Theologie: 20 Jahre Orthodoxie in München*, ed. Theodor Nikolaou with Konstantin Nikolakopoulos and Anargyros Anapliotis, St. Ottilien 2006, 193.

25 Eberhard Jüngel, “Bekennen und Bekenntnis [Confessing and Confession]”, in S. Herrmann/O. Söhngen (eds.), *Theologie in Geschichte und Kunst*. Witten: FS W. Elliger, 1968, 94-105, here 94.

26 Grigorios Larentzakis, “Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde [We believe in one God ...]”, Rhodes, 21-17 October 1997, in *Ökumenisches Forum* 20, 1997, 183-184, and in *Orthodoxes Forum* 12, 1998, 215-216.

(CCEE) in Riva del Garda 1984, Basel 1989 and Graz 1997, and in the ecumenical study by the Commission on Faith and Order *Confessing the One Faith*, concluded and published in 1991 and in several further editions.²⁷ What was said then on Rhodes by the EKD was that in that context, the decision of the VELKD leaders, the last word had certainly not been spoken. As proof of this we said together in our common press communiqué: “In the papers presented as well as in our discussions, we found subjects on which we are basically in agreement, which will be helpful for arriving at further agreements, including the biblical basis and the Nicaeno-Constantinopolitan Creed of the early church. This includes on one hand the trinitarian understanding of God as Creator, on the other hand the obligation to make our congregations aware of this creed in its original version.”²⁸

Since then we have heard nothing more about it. And then I read that the Evangelical Church President Peter Steinacker criticised the [Roman Catholic Church] document *Dominus Iesus* because it quotes the Nicaeno-Constantinopolitan Creed in an altered form. By this, the church president meant that the *Filioque* was left out, and that this indicated that the creed had been changed. His actual words were: “How can this be explained? Can the Congregation for the Doctrine of the Faith, without any – public – discussion, change the text of a central confession of faith? ... Can the Congregation for the Faith ... on its own authority ... alter the wording of the existing dogma? ... Just in order to give a sign to the Orthodox, can one simply give up a shared aspect of the faith that has existed at least since the Reformation?”²⁹ Of course the Congregation for

²⁷ For more on these developments see, among others, Grigorios La-
rentzakis, “Das Glaubensbekenntnis des 2. Ökumenischen Konzils
(381) von Konstantinopel einst und heute. Einführung zum ‘Gemein-
sam den einen Glauben bekennen’ [The Confession of Faith of the
Second Ecumenical Council (381) of Constantinople, then and today.
Introduction to ‘Confessing the One Faith’]”, in *Ökumenisches Forum*
17, 1994, 73-92.

²⁸ See *Ökumenisches Forum* 20, 1997, 202.

²⁹ *Frankfurter Allgemeine Zeitung* [newspaper] No. 107, 9 May 2001.
Quoted by Heinz Schütte in “Der Heilige Geist ‘der aus dem Vater
hervorgeht’. Die Vatikanische Erklärung *Dominus Iesus* und der
Verzicht auf das *Filioque* [The Holy Spirit ‘who proceeds from the
Father’. The Vatican Statement *Dominus Iesus* and the Relinquish-

the Doctrine of the Faith cannot alter the creed, according to the Orthodox view, and I think also in the Roman Catholic view. But does it really amount to changing the creed to cite it in its original version? and indeed, “just in order to give a sign to the Orthodox”? What does that mean? What, then, is the significance of decades of public theological discussion and the many positive results of all these ecumenical efforts? Is it really “without any – public – discussion”? This reasoning is not convincing, and it is counterproductive. The credibility of ecumenical achievements is being made to suffer.

6. The concepts *heresy* and *schism* need to be clarified for today’s multi-confessional reality. The early church developed a terminology which more or less set the boundaries between the true church and the new church groupings. On one side there was the church of the true faith, orthodoxy (not in the sense of a confessional designation) or the catholic church in its qualitative sense, as formulated in the great creed. On the other side were the schismatics and heretics, or the schismatic churches or heretical groups or heretical churches. At first these two terms, heresy and schism, were indistinguishable and were used interchangeably. Then they were concretely defined. Schism arose in the area of church governance and ecclesiastical law, whereas heresy meant differentiating oneself, or falling away, from the true faith.

The church concerned itself accordingly with the recognition or non-recognition of baptism as administered within these groupings; whether such baptism was to be recognised as such, or to recognise the baptism of persons from such groups or churches only when these people wanted to return to the “right-believing” church. Should this baptism be recognised, that is, should these persons be received as Christians already, legitimately baptized? or must they be baptized, since their baptism was not recognised? According to the latter view, this would not amount to re-baptism or a repetition of baptism, which is not actually allowed under church law. Clarification of this issue has taken up a great deal of time and energy within the church; there have been differing positions and ways of dealing with it, various decisions by synods, and an extensive literature which has grown until the present day. For even today this

ment of the *Filioque*”, in *KNA-ÖKI* [Catholic and ecumenical news agencies in Germany], No. 25, 19 June 2001, p. 10.

question has not received a unanimous answer, and above all there is no uniformity in practice. Schismatics have been treated differently, or received differently, from the treatment accorded to heretics.

But how are these concepts understood and used in the Orthodox Church today, or in the Roman Catholic Church, or in the Protestant churches? Is this an issue within the Community of Protestant Churches in Europe? Ultimately, where does the boundary lie between the true faith and heresy? Is it the same, or does the expression “unity in diversity” cover over, and give an answer to, this whole complex of problems? Do we not have the same essential task, to concern ourselves with these issues in ecumenical dialogue, in order to be clear about the boundaries between the necessary unity in the essentials of the Christian faith and the necessary and meaningful diversity, so that we can, in consequence, confront the acute and relevant danger of people arbitrarily believing anything they like? To say that anything is acceptable, under the mantle of diversity, is to relativize, if not to negate, the ecumenical theological dialogue, to reinforce the status quo and the high profiles of the confessions. Many declarations of goals seem to me to make problems for the goal of ecumenical dialogue, such as the “ecumenical community of profiles” or “ecumenical community of differences”, and ultimately “proper relations among churches of different confessions”.

Dr. Gunther Wenz is among those addressing these issues; he does not speak of heretical or schismatic churches, but rather of church, non-church or even anti-church. He would like to clarify this question among the Protestant churches as well, “so that limits can be set which are necessary in order to be able to distinguish recognisably what is church from what is not church, or is even anti-church.”³⁰ He also thinks, consistently, that “the matter becomes more of a problem only when the differences among visible churches affect the creed of the church and question whether it is the same, or deny altogether that it is the same.³¹ And “... if opposing interpretations of the Gospel are found, which cannot be reconciled with one an-

³⁰ G. Wenz, “Konzepte und Prognosen für die Kircheneinheit” (see n. 26), 197-198.

³¹ *Ibid.*, 198.

other. In this case, community among churches is impossible; not only can it not be declared, on the contrary, if it already exists in institutional form it must be terminated, in a recognizable way and an obvious form. In such a case, however, it need not be denied that even in communities with erroneous confessions of faith there may be true Christians. However, such communities may not be accorded the status of a church, on the basis of their creeds; not only would they not be considered churches in the true sense, but would not be identified as churches at all, and possibly even be identified as anti-churches.”³² He also raises justified questions and doubts in connection with the formula of a community of churches of differing confessions, and thinks “it is permitted to doubt” whether this way of speaking, which has become customary, “is in every way felicitous from the point of view of terminology. It easily arouses the misunderstanding that differences in confession of faith are not ecclesiologically relevant, with the consequence that even the meaning of the ecumenical struggle for consensus on doctrine could be put in doubt.”³³ A VELKD position paper does attempt to calm these doubts by saying that the differences in question do not refer to essentials, but only to differences in interpretation. Wenz then wonders why we speak of them as *differences in confession*.³⁴

I certainly do not have the intention here of raising new problems and difficulties, nor to make the ecumenical process harder, but rather to ask that we seek together a solid ecumenical foundation so that, after so much effort, time and expense, the results of our ecumenical studies will hold firm. And no one can claim that we have no fundamental theological issues to clarify. The *Charta Oecumenica*, too, states this unambiguously. Theological dialogue is indispensable. Otherwise we are only perpetuating our ecumenical activity, and will be called “professional ecumenicists” and lose credibility, so that we are no longer taken seriously! And this will never be the way to reach our ecumenical goal.

7. Thus the goal of ecumenical efforts must be defined. If mutual recognition, and not only of baptism, is to be the result,

³² Ibid.

³³ Ibid., 199.

³⁴ Ibid.

then what is the ecumenical movement, which cannot be the work of human beings alone, to accomplish among the churches? What ecclesiastical and theological unity does the Orthodox Church want, for example?³⁵ First of all, we can answer very plainly: in no case do we seek uniformity, or a rigid unity, purely contractual or based on ecclesiastical law; nor a unity that represents a return, or any kind of subordination. Orthodoxy calls for the restoration of *unity in the essentials* of the Christian faith, as it must be recognised and confessed by all Christians and all churches together, *in the diversity of the different dimensions* which do not touch on the essentials and which cannot be discussed individually here. This means the unity of the One Church in the diversity of the autonomous, federal, polycentric administrations of regional churches, in the liturgical diversity of many liturgical rites and liturgical orders, and in the diversity of forms of expression of the same content of the Christian faith.³⁶

This is the will of the Orthodox Church, this is what it calls for and supports unceasingly, and this is what it also expects from the other churches in the ecumenical movement. And I think that this purpose and goal for the ecumenical movement, and the insistence on this goal on the part of the Orthodox Church, is not an arbitrary, one-sided confessional demand.

Perhaps the question is made more forceful if we have to ask it in another way: What sort of unity *should* we want? In this way, we separate the question from individual or confessional

³⁵ Cf. Grigorios Larentzakis, “Welche kirchlich-theologische Einheit strebt die Orthodoxe Kirche an? Grundkonzept und Perspektiven im neuen Europa [What Ecclesiastical and Theological Unity does the Orthodox Church Seek? Basic Concepts and Prospects in the New Europe]”, in *Ost- und Westerweiterung* (see n. 24), 175ff.

³⁶ Athanasius, Tom. ad Antioch. 8, PG 26, 805C. Cf. also G. Larentzakis, *Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius v. Alexandrien [Unity of Humanity, Unity of the Church in Athanasius. Pre- and Post-Christian Soteriology and Ecclesiology in Athanasius of Alexandria]*, Graz 1981, 271. Also the words of Gregory of Nazianzus, in his farewell speech at the Second Ecumenical Council in Constantinople, 381, are still a warning to us today: “Stop fighting about terms.” Gregory of Nazianzus, Orat. 42, Farewell Speech, 16, PG 36, 477A. Cf. G. Larentzakis, “Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der Orthodoxen Kirche [Unity in Diversity from the Orthodox Viewpoint]”, in *Ökumenisches Forum* 8, 1985, 68.

willfulness, and instead seek the Lord's will for the unity of the Church. That means that we have no alternative, to want it or not to want it, but must rather take into account the will of the Lord. And what is the will of the Lord?

Here we have a clear statement from Jesus, recorded for us by the Gospel writer John in the 17th chapter. It is in the last prayer of Jesus, for all practical purposes his will in the sense of a testament, *of which we are the executors*. Usually only the first part of this famous sentence is mentioned, "... that they may all be one" (John 17:21). The will of Jesus and the mission he gives us are stated clearly and unmistakably, "that the world may believe." The continuation of this sentence, however, shows the *goal*, that is, *what unity* is intended: "As you, Father, are in me and I am in you, may they also be in us, so that the world may believe that you have sent me." Thus the will of Jesus is made plain, that the original picture and example for church unity is the unity, the *koinonia* of the three divine Persons through the bond of love, and that the goal of this unity is also *koinonia* with the three divine Persons.³⁷

Ecclesiologically and ecumenically this would mean the *communio ecclesiarum*, with all its consequences. And that means, without ifs or buts, the doctrine of the sacraments worked out together in theological, ecumenical dialogue, and it takes for granted mutual recognition and respect, not only of individual sacraments but of the whole of sacramental life, and the realisation of full sacramental *koinonia*, while preserving the autonomy of each partner and the canonical competence of each.

³⁷ St. Athanasius sees in this trinitarian soteriological dimension the foundation of Christian unity. See Athanasius, *Contra Arianos* III, 22, PG 26, 368Cf. Cf. also G. Larentzakis, *Einheit der Menschheit* (see n. 36), 236.

Abkürzungen/ Abbreviations

BSLK	Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1930, ¹² 1998
CA	Confessio Augustana/ Augsburgisches Bekenntnis/ Augsburg Confession
CChrSL	Corpus Christianorum: Series Latina, Turnhout 1953ff
Creeds II	<i>Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition</i> , Vol. II, ed. J. Pelikan and V. Hotchkiss, New Haven 2003
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, hg. v. / ed. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
MdKI	Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim
ÖR	Ökumenische Rundschau
PG	Patrologia cursus completus ... omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive Latinorum, sive Graecorum. Patrologia Graeca, hg. v./ ed. Jacques-Paul Migne
SC	Sources Chrétiennes, Paris 1949ff
WA	Martin Luther, Werke (Weimarer Ausgabe)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche