

# Was erwartet die Orthodoxe Kirche von den Kirchen des Westens?

von Erzpriester Peter Sonntag

Christus ist auferstanden!

Liebe Brüder und Schwestern in Christus,

unser Glaube, unsere Hoffnung und unsere Liebe sind zusammengefasst und zugleich überboten in dieser Botschaft, die unser Herz erfüllt. Unser Bewusstsein ist erfüllt – nicht von einer Sache, einem Prinzip, einer Maxime, sondern von dem unerschaffenen Licht des Dreieinen Gottes, das ausstrahlt aus dem vergöttlichten, vom Heiligen Geist vollkommen durchdrungenen Leib des Auferstandenen. Mit Thomas zugleich erhebt die ganze Kirche die Hand zu den österlich verklärten Wundmalen Christi und legt sie kühn in seine feuerflammende Seite, schöpft den Reichtum der Gotteserkenntnis „aus dem unentwendbaren Schatz Deiner von der Lanze, Wohltäter, durchstoßenen Seite“ und „erfüllt mit Weisheit und Erkenntnis die Welt“.

Mit den Aposteln zugleich erblicken wir im Glauben den Auferstandenen und werden von Freude erfüllt. (Joh 20,20) Mit den salbentragenden Frauen, die den lebendigen Gott wie einen Toten unter Tränen suchten, verkünden wir freudig den Jüngern das mystische Pascha. Durch den Glauben tritt auch in unsere Mitte der Auferstandene. Glaube heißt: Dem Auferstandenen die Mitte geben. Adams Ungehorsam hatte diese Mitte verstellt. Ostern ist Christus, der eschatos Adam, in unsere Mitte getreten und hat so das Paradies eröffnet. Die Kirche ist die Versammlung derer, die dem Gekreuzigten und Auferstandenen die Mitte geben. Ostern ist im orthodoxen Verständnis kein Epilog zum Karfreitag, nicht die göttliche Gutheißung einer ungeheuerlichen Versöhnungstat, nicht die Annahme einer satisfaktorischen Entäußerung, sondern der Triumph des Messias, dessen göttliche Hypostase auch im Tod dem Fleisch im Grabe und der Seele im Hades untrennbar vereint blieb. Im Tod ist Christus nicht ins Nichts gefallen.

„Im Grabe bist Du mit dem Leib, im Hades mit der Seele als Gott, im Paradies mit dem Schächer und auf dem Thron mit dem Vater und dem Heiligen Geist, der Du, Unumschreibbarer, alles erfüllst.“

Im Grab widersteht der Leib der Verwesung. Im Hades erweist sich die Kraft der Auferstehung dadurch, dass das ungeschaffene Licht Gottes der vergöttlichten Seele Christi entströmt und den Toten, die im Glauben entschlafen sind, den Sieg Christi über den Tod mitteilt. Das orthodoxe Osterbild zeigt den Triumph Christi über den Tod im Tod selbst. Im Reich der Schatten, am Ort der Hoffnungslosigkeit inauguriert der Sohn des Vaters seine Herrschaft. „Das, was nichts ist, hat Gott erwählt, um das, was etwas ist, zunichte zu machen“ (1Kor 1,28). Im Paradies schenkt er dem Schächer die ursprüngliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Auf dem Thron der Herrlichkeit befindet Er sich mit seinem geopfertem Leib ewig in der Gemeinschaft des Vaters und des Geistes. Im orthodoxen Osterverständnis ist es der geopfert, auferstandene und vergöttlichte Leib selbst, der uns die Erlösung, den Sieg über Sünde und Tod, schenkt.

Im Blick auf den Auferstandenen zeigt sich zwischen Ost und West ein perspektivischer Unterschied. Der Westen sieht in der Auferstehung primär die Erweckung, das Handeln des Vaters am toten Sohn. Die Orthodoxie betont die Aktivität des Sohnes als eine Synergie des Sohnes mit dem Vater und dem Geist.

*Liegt nicht in dieser Verabsolutierung des Christus passus pro nobis auch der Keim zu einem gewissen Minimalismus und Reduktionismus hinsichtlich dessen, was wir Orthodoxe als Synergie bezeichnen?*

Mit diesen Gedanken, liebe Brüder und Schwestern, möchte ich diese Besinnung eröffnen. Denn in diesen österlichen Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt ist alles österlich. Der Auferstandene erscheint und spricht zu den Aposteln, zu den Frauen, zu Seiner Mutter und zu uns und schenkt uns den Vorgeschmack der Herrlichkeit und des ewigen Lebens. Darum lautet meine erste Antwort auf die Frage „Was erwartet die Orthodoxie von den Kirchen des Westens?“:

Bevor wir reden, sollen wir zuerst Christus, das gekreuzigte und auferstandene Wort des Vaters, empfangen. Der Auferstandene muss auch in unsere Mitte treten, uns das Licht, die Vergeltung der Sünden, die Heiligung, den Frieden und die Erkenntnis Seiner Herrlichkeit und Seiner

Einheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist schenken und uns die Schrift erschließen. Die Erkenntnis des Auferstandenen schließt auch die des Gekreuzigten in sich ein. In demselben Sinn, in dem Paulus zu den Ephesern sagt: „Dass er aufgestiegen ist, was bedeutet es anderes als dass er auch hinabstieg in die tiefsten Tiefen der Erde?“ (Eph 4,9) Die Erkenntnis des Erhöhten und Auferstandenen schließt jede andere Erkenntnis in sich. Das bekennt emphatisch auch die der Tradition der großen geistlichen Dichtung des Abendlandes entstammende Ostersequenz der römischen Liturgie, wenn sie die Kirche am Ostermorgen rufen lässt:

Scimus Christum surrexisse a mortuis vere. Tu nobis, victor, rex, miserere.

(Wir wissen, dass Christus wahrhaft von den Toten auferstanden ist. Du, Sieger, König, erbarme Dich unser.)

Die Erkenntnis Christi, des Auferstandenen, konstituiert uns als Kirche. Der Auferstandene ist uns fremd durch seine Nähe. Wir erkennen ihn gerade in dem Maß, in dem wir aufhören, uns jeweils selbst in die Mitte zu stellen. Die Auferstehung ist insofern die wirkliche kopernikanische Wende:

In unserer Mitte erscheint das Lamm, das unsere Sünden hinwegnimmt. Gerade diese Sündentilgung ist der Grund und die Substanz unserer Einheit. Eine Einheit, die uns befähigt, einander in Christus zu erkennen.

Der Apostel beschreibt diesen Sachverhalt im Kolosserbrief, wenn er sagt: „Gott hat euch, die ihr tot wart in euren Verfehlungen und der Unbeschnittenheit eures Fleisches, mit ihm (Christus Jesus) lebendig gemacht, da er uns alle Verfehlungen erließ.“ (Kol 2,13)

Wir Christen sollten uns immer erst auf das besinnen, was wir im Glauben empfangen haben und stets neu empfangen dürfen. Auch die Einheit können wir nur empfangen. Denn das, was wir suchen, ist schon da. Unsere Sünden und unsere Egoismen hindern uns aber daran, das wahrhaft zu sein, was wir vorgeblich sind.

Der Weg der Ökumene im XX. Jahrhundert ging aus einer tiefen Besinnung auf das Wesen der Kirche hervor und entsprang einer aufrichtigen Sehnsucht nach Gemeinschaft und Brüderlichkeit angesichts furchtbarer Verwüstungen und Verwundungen des Leibes der Menschheit. Jetzt scheint es, als sei die Zeit der Pioniere und der kühnen Visionen vorbei. Der Elan der Väter und Mütter ist domestiziert durch ein filigranes Netz von etablierten Strukturen. Wenn wir heute die Texte von Sergej Boulgakov, Paul Evdokimov, Dumitru Staniloae, Ernst Benz, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Louis Bouyer und anderen lesen, dann habe ich den Eindruck: Es wurde ein Schatz gehoben, der dann aber nicht oder kaum angeeignet wurde. Die große Münze wurde in kleines, sehr kleines Geld gewechselt. Vielleicht sind wir ja auch zu klein geraten für das Format unserer Väter und Mütter.

Hinzu kommt ein anderes: Angesichts der Apokalypse des XX. Jahrhunderts haben wir auf eine spirituelle Renaissance gehofft. Auf eine christliche Humanität, die Europa und die neue Welt ergreifen würde. Jetzt, am Beginn des XXI. Jahrhunderts und nach der Überwindung der Ost-West-Polarisierung zeigt sich die christliche Welt der gewandelten geschichtlichen Situation nicht gewachsen. Globalisierung und „Turbokapitalismus“, Glaubensschwund und Entkirchlichung, islamischer Fundamentalismus und die Patchwork-Religiosität des New Age schwächen erkennbar das Christentum konfessioneller Prägung, aber auch den aus dem Christentum abgeleiteten säkularen Konsens unserer europäischen Gesellschaft und Kultur. Auch die Kirchen als gesellschaftliche Institutionen geraten ins Schwanken. Zum ersten Mal zeichnet sich am geschichtlichen Horizont die Vision eines rein säkularen, „multikulturellen“ Europas ab, in dem Kirche und christlicher Glaube zum Randphänomen geworden sind. Ein säkular organisiertes Europa ohne Seele, ohne Christus. Eine zweifellos apokalyptische Vision. Doch nicht nur Vision, sondern für viele, in Deutschland vielleicht sogar für die meisten schon Realität.

In dieser Situation ertönt neuerdings wieder der Ruf nach dem schon vergessenen „Abendland“. Und das in einem Moment, wo die Europäische Gemeinschaft sich anschickt, mit den baltischen Staaten, mit Polen, Tschechien, der Slowakei, Ungarn und Zypern europäische Länder aufzunehmen, die traditionell mit der Orthodoxie verbunden sind. Als orthodoxer Christ erinnere ich Sie daran: Das Abendland ist eine bestimmte historische, also geschichtlich zur Herrschaft gelangte Auslegung des europäischen Gedankens, und zwar jene Auslegung, die Europa auf jenen Westteil

beschränkt, der zunächst durch die germanische Völkerwanderung ins Abseits geriet, dann aber mit der karolingischen Renaissance in einen bewussten imperialen und geistigen Gegensatz zur Orthodoxie und zur ökumenischen Universalität des christlichen römischen Reiches, der Rhomaike Avtokratoria, trat. Das Abendland ist in orthodoxen Augen eine zivilisatorische Sezession.

Das Frankenreich mit seinem Ausgriff auf die Antike, seinem einseitigen Augustinismus und seinem ikonoklastischen theologischen Programm ist in jeder Hinsicht die bewusste Antithese zu Ostrom. Karl der Große verlässt bewusst und programmatisch den Byzantinischen Commonwealth, dem die Merowinger und auch Rom bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts noch angehört haben. Von da an gibt es im Osten nur noch das Morgenland: die Muslime und die – in der westlichen Perspektive – schismatischen „Griechen“.

Die numerisch und sachlich erste Antwort auf die Frage „Was erwartet die Orthodoxie von den Kirchen des Westens?“ ist die Kritik dieser „abendländischen“ Option und die Öffnung der Ökumene für einen umfassenden west-östlichen und östlich-westlichen Dialog, mit dem die Kirchen eine wahrhaft europäische Perspektive eröffnen können. Das ist gewiss kein geringer Anspruch. Aber diese Öffnung führt uns aus der unfruchtbaren polemischen Zuspitzung und apologetischen Enge heraus ... Europa ist eben nicht nur Rom, Aachen, Paris und Santiago de Compostela, Wittenberg und Genf, sondern genauso Antiochien, Alexandrien, Konstantinopel, Thessaloniki, Kiew und Nowgorod, nicht nur Augustinus, Anselm, Thomas von Aquin, Wilhelm von Ockham und Martin Luther, sondern auch Kaiser Justinian, Isaak der Syrer, Maximus Confessor, Symeon der Neue Theologe, Gregor Palamas, Philotheos Kokkinos und Nikodimos vom Heiligen Berg – um nur einige stellvertretend für viele zu nennen.

Ein Europa ohne die Orthodoxie, ohne Amvrosij von Optina und Johannes von Kronstadt, ohne Antiochien und Konstantinopel wäre ein amputiertes, fragmentiertes Europa, das sich der Möglichkeit beraubt, sich selbst zu verstehen. Die Orthodoxie möchte den Westen vor einer abendländischen Engführung mit ihren spezifischen Aporien und Obsessionen bewahren. Das abendländische Schisma bedroht auch heute die europäische Balance.

Angesichts der Dramatik der Entchristlichung und Entkirchlichung unserer Gesellschaft in West und Ost habe ich Zweifel, ob die Benennung von Erwartungen, berechtigten und unberechtigten, der Situation angemessen ist. Denn die Erwartung wird leicht zur Nötigung und führt so zur Verfestigung eines sterilen Klimas der Befangenheit und der apologetischen Enge. Die Orthodoxie in ihrer besten Tradition hat gerade im Westen seit den Anfängen der Emigration im 20. Jahrhundert, statt Ansprüche zu stellen und Erwartungen zu formulieren, versucht, ihre Theologie und ihre raison d'être im Dialog mit den Kirchen des Westens und deren prominentesten Theologen darzustellen und im Horizont „westlichen“ Denkens zu formulieren, und d. h. auch die Fragestellungen des Westens als Anfragen an sie selbst zu übernehmen, wie es z. B. die theologischen Institute von Saint Serge in Paris und St. Vladimir's in New York seit Jahrzehnten tun. Außer den schon genannten Theologen möchte ich in diesem Zusammenhang insbesondere Sergej Bulgakov, Georges Florovsky, Nikolaj Afanassieff, John Meyendorff und Alexander Schmemmann erwähnen.

Wenn wir einen Wunsch haben, dann den, bei Ihnen Gehör zu finden, als Kirche unter Ihnen sein zu dürfen, d. h. im wesentlichen: die Göttliche Liturgie, die Eucharistie zu feiern, die alles zusammenfasst und in sich enthält. Die wahre Theologie ist immer demütig, anspruchslos, kenotisch. Sie ist die Frucht der Liebe und der Hingabe.

Gewiss, seit den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hört man im Westen auch ganz andere Töne der Orthodoxie, aggressive Töne, Kakophonien ...

Die Orthodoxie ist sicherlich ein schwieriger Partner in einer westlichen Ökumene, die konzeptionell abendländisch ist. Auch die Vorstellung einer Konvergenz durch theologische Diskurse ist sehr „westlich“. Im orthodoxen Verständnis lässt sich die Theologie nicht von der Existenz lösen. Theologie ist in unserer Sicht eine durch und durch „empirische“ Wissenschaft, keine Theorie. Sie ist strikt an den Erfahrungsraum der Kirche gebunden. Das gottmenschliche Handeln der Kirche, das Christus in der Zeit gegenwärtig setzt, geht der theologischen Reflexion uneinholbar voraus und ist absolut normativ. Die Figur des akademischen Theologen ist ein westliches Konstrukt, das in der Orthodoxie nicht heimisch geworden ist. Der große Patrologe und Liturgiewissenschaftler Cyprian Kern bezeichnete das Analogion, das Lektoren- und Sängerpult der orthodoxen Kirche, als die wahre

Kathedra seiner Theologie und der Theologie überhaupt. Die Kirche ist für uns immer etwas Vorgegebenes, unserer Verfügung in jeder Hinsicht absolut Entzogenes. Die Kirche reinigt uns durch ihre Tradition von der Subjektivität und weitet das Herz und den Geist zur Überwindung des sündigen Individualismus und zur Wahrnehmung jenes einzigartigen Leibes Christi, in dem „die Fülle der Gottheit leibhaft gegenwärtig“ ist. Der Theologe im orthodoxen Verständnis verfügt über gar nichts, sondern ist von der Kirche verfügt. Die Kirche ist sowohl Subjekt als auch Objekt der theologischen Erkenntnis und Sprache. Die Kirche kann für ihn niemals Gegenstand eines wie auch immer gearteten Kompromisses sein. Was für uns Orthodoxe zur Disposition steht, ist darum nicht die Kirche an sich und die mit ihr identische, immer aktual verstandene Tradition, sondern nur die Wahrnehmung der Kirche und der Tradition, die durch unsere Schwachheit und zwangsläufige perspektivische Beschränktheit stets der Korrektur und der Erweiterung bedürftig ist. Darum ist für uns der ökumenische Dialog ein Ort, um Zeugnis zu geben und gemeinsam mit allen das Fest des Glaubens zu feiern. Mit anderen Worten: Wenn der Auferstandene unser Herz und unser Bewusstsein so erfüllt, dass die Erkenntnis des Auferstandenen jede andere Erkenntnis und Bewegung des Geistes in sich umfasst und wir in diesem Sinne mit einem Herzen und einem Mund sagen können „*Scimus Christum surrexisse*“, dann ist die Einheit vollendet, wir könnten auch sagen „ent-deckt“.

Der doxologische Charakter der orthodoxen Theologie erfordert sicher von den westlichen Theologen einen mentalen Wandel, der eine nicht geringe Zumutung darstellt. So wie auch umgekehrt die Orthodoxie eine Sprache finden muss, die die Kirchen des Westens verstehen und die gleichwohl das Eigene angemessen zur Sprache bringt. Die Vorübungen dazu sind nicht immer geglückt. Die Unionskonzile und der Dialog der Reformatoren mit dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. sind Beispiele für eine eher misslungene Kommunikation. Die theologischen Annäherungen des XX. Jahrhunderts sind verheißungsvoller, weil die Orthodoxie in der Diaspora die westlichen Aporien nicht nur zur Kenntnis nimmt, sondern als Lebenswirklichkeit erfährt, insofern sie selbst ein Teil dieser Wirklichkeit geworden ist. Wie schwierig der Dialog sein kann, aber auch dass wir aus den Fehlern der Vergangenheit gelernt haben, sehen wir an der Vereinbarung eines neuen Konsultationsmodus zwischen den orthodoxen Kirchen und den westlichen Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen im Anschluss an die Vollversammlung von Harare.

Allerdings zeichnet sich auch ab, dass einige westliche Partner die Geduld mit der Orthodoxie verlieren. Und das um so entschiedener, je verheißungsvoller eine abendländische „Lösung“ erscheint, die die Orthodoxie als inkompatibel ausschließt. Die Gefahr ist nicht gering, dass die Kirchen der Reformation mit der Römisch-Katholischen Kirche „ihre“ Ökumene machen, und die Orthodoxie draußen bleibt. In den ökumenischen Fragen der sog. „Interkommunion“, der feministischen „Theologie“, der Frauenordination und der Bewertung der Homosexualität wird sich die Orthodoxie, das ist m. E. vollkommen klar, nicht einen Millimeter bewegen. Wenn man diese Fragen zu Kardinalfragen erhebt, wird man die Orthodoxie als Partner verlieren.

Das Interesse am orthodoxen Partner kann durch solche Enttäuschungen sehr schnell in Antipathie umschlagen. Dann sind die Stereotypen schnell bei der Hand. Was machen wir mit diesen unaufgeklärten Orientalen, die Kant nicht gelesen haben? Die mit ihrer undialektischen Theologie in der selbstverschuldeten Unmündigkeit des Geistes verharren. Dass die Forschung seit Charles Lebeau und Edward Gibbon im XVIII. Jahrhundert, aber auch seit Oswald Spengler Anfang des XX. Jahrhunderts, zu einer wesentlich differenzierteren Beurteilung der Kultur Ostroms und ihrer Bedeutung auch für Westeuropa, z. B. der Entstehung des Humanismus, gelangt ist, ist unter deutschen Theologen und unter der Dominanz der liberalen Theologie des XIX. Jahrhunderts noch nicht überall angekommen. „*Graeca non leguntur*“ bestimmt noch immer weitgehend den westlichen Wahrnehmungshorizont. Samuel Huntington hat die Ost und West trennende Demarkationslinie noch einmal mit dicken Strichen nachgezeichnet und auf törichte Weise Islam und Orthodoxie wiederum in einen gemeinsamen „orientalischen“ Topf geworfen.

Orthodoxie – das sind die langen Bärte, die sentimental russischen Kirchengesänge, Weihrauch, Ikonen, Kerzen, etwas fürs Gemüt. Dass die Orthodoxen immer noch existieren, verdanken sie eigentlich ihrer erstaunlichen Ignoranz. Wenn sie erst einmal Luthers Rechtfertigungslehre, Kant, Hegel, Schelling, Heidegger, Wittgenstein, Habermas und Adorno rezipiert haben, wird sich das Thema Orthodoxie und altorientalische Kirchen von selbst erledigt haben.

Andererseits muss man sehen, dass es zum gegenwärtigen Zeitpunkt auch in der Orthodoxie viele gibt, die sich durch einen Eklat und ein spektakuläres Zerwürfnis in der ökumenischen Bewegung auf angenehme Weise bestätigt sähen. Die Verwüstungen des „real existierenden“ Sozialismus in vielen traditionell orthodoxen Ländern und der darauffolgende aggressive Einbruch „westlicher“ Präferenzen in Verbindung mit dem ideologischen und materiellen Kollaps des alten Systems provozierten alte Reflexe und ein ganz starkes Bedürfnis nach Affirmation und Identität. Nation und Kirche bieten sich an, das ideologische Vakuum zu füllen. Die öffentlich zelebrierte ökumenische Eintracht aus den Zeiten des kalten Krieges war auf einmal dahin. In Russland, dem Baltikum und in der Ukraine entbrennt ein Machtkampf unter Kirchen und Jurisdiktionen. Reviere werden abgesteckt. Die GUS-Staaten, also das Territorium der ehemaligen Sowjetunion, wird zum „kanonischen Territorium“ des Moskauer Patriarchates erklärt. Thron und Altar rücken auf eine Weise zusammen, als hätte es das XX. Jahrhundert nie gegeben. Der Zar und seine Familie werden nicht nur rehabilitiert, sondern kanonisiert. Sogar Rasputin gerät in den Ruch der Heiligkeit. Die „Mutterkirchen“ treten auf den Plan und verlangen die nationale Regruppierung der orthodoxen Diaspora in Westeuropa und, wenn möglich, weltweit. Die „Vatikanisierung“ der Orthodoxie, ein treffendes Wort von Christos Yannaras, ist in vollem Gange. Wohin man blickt: Regression und Restauration ... Die Orthodoxie schlingert. Die Vorbereitungen zur vierten und letzten vorgesehenen präkonziliaren Konferenz in der Annäherung an das avisierte große panorthodoxe Konzil sind ausgesetzt. Bereits getroffene Vereinbarungen über ein einvernehmliches Handeln der Jurisdiktionen in der sog. orthodoxen Diaspora werden de facto dispensiert. Zentrifugale und hegemoniale Kräfte widerstreiten einander. Weite Teile der orthodoxen Kirche weigern sich, sich die Last des XX. Jahrhunderts aufzubürden. Synoden schmücken sich gern mit dem Blut der Neumärtyrer, aber die Frage nach der Verantwortung der Kirche wird tabuisiert und nur von ganz wenigen Unerschrockenen wirklich gestellt. Dieselben Hierarchen, die vor 1989 von der Freiheit der Kirche im Sozialismus geschwärmt haben, sprechen heute von der Märtyrerkirche. Und diejenigen, die früher vor laufenden Kameras westliche Prälaten umarmten, halten heute flammende Reden über die Dekadenz und die Verkommenheit des Westens ...

Das übersteigerte Bedürfnis nach Affirmation entspringt einer nicht wahrgenommenen tiefen Deformation. Affirmation durch Fundamentalismus ist ein zum Scheitern verurteilter Versuch, aus der Geschichte auszusteigen ... Die Kirche in Russland ist heute die letzte postsowjetische Klammer der GUS-Staaten.

P. Jean Gueit beklagte kürzlich in einem Vortrag diese Psychologie des Moskauer Patriarchates in ihren Auswirkungen auf die orthodoxe Diaspora mit dem Wort: „Ce n'est pas un témoignage, c'est un contre-témoignage.“ „Das ist kein Zeugnis, das ist ein Aber-Zeugnis.“

Die Orthodoxie ist schlecht gerüstet für den Dialog mit dem Westen. In dieser Situation fällt der orthodoxen Diaspora eine enorme, wenn nicht sogar entscheidende Bedeutung zu. Kommt die Rettung von der Peripherie?

Das „Erzbistum der orthodoxen Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa“, oft auch treffend „Multinationales Erzbistum von Westeuropa“ genannt, dem ich als Priester angehöre, ist das 1921 gegründete ehemalige westeuropäische Exarchat des Moskauer Patriarchates von Westeuropa und untersteht seit 1931 dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel. Es repräsentiert den kleineren Teil der russischen Emigration in Westeuropa, der die Zuständigkeit des Ökumenischen Patriarchates für die Diaspora ausdrücklich anerkennt. Als vor einem Jahr der Patriarch von Moskau Alexej auch unter uns für seinen Plan einer Zusammenführung der russischen Diaspora in einer Moskau unterstehenden autonomen westeuropäischen Metropole warb, haben wir uns durch die Wahl des Bischofs Gabriel von Komana, der übrigens kein Russe sondern Belgier ist, zum neuen Erzbischof unserer Diözese am 1. Mai 2003 erfolgreich der großrussischen Zumutung widersetzt. Diese von mehr als zwei Dritteln der aus Klerikern und Laien zusammengesetzten Wahlversammlung getragene Entscheidung war ein klares Votum dafür, dass wir uns trotz des nie geleugneten russischen Ursprungs und der noch heute sichtbaren russischen Prägung als Ortskirche in Westeuropa verstehen und uns infolgedessen nicht ethnisch, sondern territorial definieren. Diese Entscheidung steht nicht nur im Einklang mit der orthodoxen Ekklesiologie, sondern auch mit der Tradition unserer Diözese, die in Westeuropa von Anfang an prononciert für den Dialog mit dem westlichen

Christentum eingetreten ist und vor allem durch sein theologisches Institut Saint Serge in Frankreich und darüber hinaus die orthodoxe Theologie für den Westen erschlossen hat. Dasselbe gilt mit Bezug auf die Neue Welt auch für die Tochtergründung St. Vladimir's in New York. Die dreizehn russischen Gemeinden des Erzbistums in Deutschland wurden 1935 durch eine nationalsozialistische Verfügung der russischen Auslandskirche zwangsweise eingegliedert, was zur Provinzialisierung der Orthodoxie in Deutschland erheblich beigetragen hat. Deutschland hat zwar heute mit schätzungsweise einer Million orthodoxer Gläubiger die bei weitem größte orthodoxe Glaubensgemeinschaft in Westeuropa. Dennoch ist das öffentliche Interesse an der Orthodoxie in Deutschland eher gering. Schuld daran ist vor allem die ausgeprägte ethnische Gettoisierung der orthodoxen Christen in diesem Land und ihre im Vergleich zu Frankreich und Großbritannien völlig andere soziale und kulturelle Prägung.

Ein Vortrag über die Erwartungen der orthodoxen Kirche an die Kirchen des Westens sollte auch konkret auf die ökumenische Wirklichkeit in diesem Land eingehen. Ich tue das in dem Bewusstsein, dass im Konkreten der Vorteil der größeren Anschaulichkeit mit dem ausgesprochenen Nachteil der Zufälligkeit und der Subjektivität gepaart ist.

Bei der Vorbereitung des vielgepriesenen ökumenischen Kirchentages in Berlin im Jahre 2003 habe ich als Vertreter meiner Kirche in Deutschland an der Planung eines sog. Forums „GottesMenschenBilder“, wie es dann schließlich hieß, teilgenommen. Der Arbeitstitel war anders: „Gottesbild und Trinität“. In einer der ersten Vorbereitungssitzungen gab ich eine Erläuterung dessen, was die Orthodoxen meinen, wenn sie von Gottesbild sprechen. Dass das Bild an die Person gebunden ist. Daran, dass der Logos, das „Bild des unsichtbaren Gottes“, im Fleisch erschienen ist. Dass die henotheistischen Religionen, das Judentum und der Islam, das Bild Gottes ablehnen, weil sie die christliche Theologie von der hypostatischen Unterscheidung, also die theologische Grundlage dafür, dass der Geist den Sohn und der Sohn den Vater offenbart, ablehnen. Dass das Bild gerade die personale Differenz in der Einheit des Wesens sichtbar macht ... Und dass ebendeshalb der Bezug zum trinitarischen Gottesbegriff der christlichen Theologie unbedingt zum Thema gehöre und auch als solcher geltend gemacht werden müsse ...

Der Kommentar der Leiterin einer evangelischen Akademie in Deutschland dazu lautete: Meinen sie dieses unerträgliche „trinitarische Geschiebe“? Offensichtlich eine Anspielung auf die Theologie der kappadokischen Väter des vierten Jahrhunderts ...

Es setzte sich die Auffassung durch, dass der Bezug des Gottesbildes und des Menschenbildes zur Trinität nicht vermittelbar und auch nicht zumutbar sei. Dasselbe galt indessen nicht für die „Gender-Problematik“ und das feministische Gottesbild, das als hochaktuell eingestuft wurde.

Was am Ende herauskam, war eine Performance, ein hochartifizielles Produkt mit Standbildern und bewegten Bildern auf drei Leinwänden, effektiv und gut gemacht. Weibliche und männliche Gottheiten, Patriarchen, Mönche, Nonnen und Madonnen, Gurus, vermummte Gestalten und Nudisten, Exhibitionisten jeglicher Couleur und natürlich die Idole der Pop-Art, der Op-Art, der Postmoderne und der Post-Postmoderne, kurz: die „Ikonen“ von Kunst, Kommerz, Politik und Religion wirbelten bunt durcheinander ...

Der point culminant war dabei die Parodie des Bildes der Kreuzigung Christi in seiner gotischen Gestalt unter dem Titel „INRI“ durch die französische Künstlerin Bettina Rheims.

Christus am Kreuz wurde dabei durch mehr oder minder bekleidete Mädchen ersetzt.

Nach meiner Vorstellung eine perverse, zutiefst abstoßende und hochblasphemische Inszenierung. Alle anderen fanden sie großartig, raffiniert und sehr gelungen ...

Überflüssig zu sagen, dass die armen und verarmenden Kirchen in Deutschland für ein solches Hochglanzprodukt viel Geld und Zeit investiert hatten. Eine zehnköpfige Vorbereitungskommission hatte sich achtmal getroffen. Stundenlange Reisen, tagelange Kolloquien. Eine umfangreiche Korrespondenz. Sogar der Berliner Oberbürgermeister sollte zur Mitwirkung bewogen werden, ein „radikal Säkularer“, wie es hieß. Alles in allem genommen könnte man sagen: Es war eine Erfolgsstory. Zweifellos haben es die meisten Beteiligten auch so empfunden.

Ich behaupte aber: Das Ergebnis aller Bemühungen dieses Forums hatte mit der Theologie, oder sagen wir einfacher: mit dem Glauben einer der den Kirchentag ausrichtenden Konfessionen wenig, wenn nicht überhaupt nichts zu tun. Aus dem Thema „Gottesbild“ war das Thema „Ikone“ in ihrem

abgeleiteten säkularen Sprachsinn geworden. Die Äquivokation wurde zum theologischen Prinzip. Irgendeinen Anspruch, irgendeine verbindliche Aussage, irgendetwas Christliches im weitesten Sinn – Fehlanzeige.

Abgesehen nur von dem orthodoxen Beitrag: Ein prägnanter zwanzigminütiger Vortrag über die Ikone und die Beteiligung des orthodoxen Referenten an der Podiumsdiskussion. Ein Beitrag, der trotz seiner Prägnanz und der dem Rahmen und dem Anlass angemessenen und hervorragend gelungenen Präsentation in dieser Konstellation dennoch geradezu exotisch wirkte.

Wenn es so läuft, dann sollten wir die ökumenische Arbeit sein lassen.

Wenn wir die Menschen zur Säkularität bekehren wollen, wenn das unser Credo ist, dann ist jeder Euro und jede Minute, die wir für unsere Zusammenarbeit aufwenden, absolut verschwendet. Wir brauchen der Welt nicht vorzumachen, dass und wie wir säkular sind. Denn die Welt ist schon säkular und reagiert mit Zynismus auf diese „Religiosität“. Das „Christentum“ als geschichtliche Epoche ist vorbei. Das gilt natürlich auch für die Orthodoxie in Osteuropa. Die postzaristische Pseudomorphose in Russland ist nur ein oberflächliches Phänomen. Wenn wir es intelligent anstellen, dann bleibt vielleicht die christliche Kirche, allerdings nur als kleine Elite mit einer gewissen gesellschaftlichen Resonanz. Unsere Kirchen werden zu großen Teilen staatlich alimentierte Museen, weil wir sie nicht mehr brauchen und nicht mehr bezahlen können. Was sich heute durchsetzt, die moderne Religiosität, ist gerade die Form von Selbst- und Weltvergötzung, die die Kirche abschaffen wollte. Heute sehen wir überall, wo die christlichen Kirchen ihre Bastionen schleifen, ein latentes tiefes Bedürfnis nach Kult, nach Religion, nach Tempel. Das sind alles Bedürfnisse des Menschen als homo religiosus, die z. B. der Buddhismus oder der Hinduismus besser bedienen als die „Kirchen“.

Der religiöse Mensch heute sucht nicht die Versöhnung mit Gott, sondern die Versöhnung mit sich selbst. Er geht deshalb dahin, wo er den berühmten „Kick“ erleben kann. Seine Erlösung ist nicht die Auferstehung des Leibes, sondern eine ekstatische Selbsterfahrung, die gar keine Sehnsucht danach verspürt, die Immanenz zu verlassen ... Die Religion in der Postmoderne ist nichts anderes als Wellness-Faktor ... Die klassischen christlichen Themen von Sünde, Umkehr und Erlösung sind, um im Neusprech-Jargon zu reden, vollkommen „out“.

Das ist das choquierende Ende einer dreitausendsechshundertjährigen jüdisch-christlichen Zivilisation und Kultur.

Religionsgeschichtlich gesprochen befinden wir uns gesamtulturell auf der Entwicklungsstufe der „gojim“, die es an Religiosität zweifellos mit Israel aufnehmen konnten. Israel war nicht religiöser als seine Umwelt. Der Skandal für alle Frommen – fromm im Sinne der natürlichen, auch der postmodernen Religiosität – besteht darin, dass der Gott, der sich den Patriarchen, Moses, den Propheten, dem alten und dem neuen Israel, also uns, denen, die glauben, offenbart hat und täglich, stündlich und mit jedem Herzschlag offenbart, nicht von dieser Welt ist. Mit diesem total transzendenten, freien, souveränen, personalen Gott gibt es keinen Handel. Das Herz des Menschen aber ist durch seinen Hervorgang aus dem innergöttlichen Dialog sich selbst entzogen. Durch seine Gottebenbildlichkeit hat der Mensch Anteil an der Unerkennbarkeit Gottes. Dem Deus absconditus entspricht der homo absconditus. Es gibt nicht nur eine negative Theologie, es gibt auch eine negative Anthropologie ...

Wenn wir anfangen, uns bei dem Versuch der Verkündigung des Evangeliums auf die Kategorien der natürlichen Religiosität, also der magischen Bedürfnisse, einzulassen, haben wir absolut nichts mehr zu bieten. Leider geschieht gerade das ...

Ich habe mir diese „destruktive“ Kritik an unserer ökumenischen Routine erlaubt, nicht um meinen „Frust“ abzuladen, sondern weil ich allerdings der Meinung bin, dass das so Beschriebene trotz der Subjektivität und gewiss auch Einseitigkeit der Erfahrung und noch mehr ihrer Darstellung eine ganz reale Versuchung berührt, der wir Kirchen im öffentlichen Umgang miteinander zu oft erliegen. Ich meine die Gefahr, die sich durch den Zwang zur schnellen Publikation ergibt.

Theologische Stringenz wird durch assoziative Reihung ersetzt. Die Nötigung zum Begriff und zur Präzision wird ersetzt durch einen spielerischen, assoziativen Umgang mit den Kategorien unseres Glaubens und unserer Theologie. In der veröffentlichten Ökumene mit ihrer subtilen, aber sehr realen Nötigung zur gefälligen Präsentation besteht die Gefahr einer Virtualisierung der

theologischen Kategorien, weil sich theologische Positionen in einem bewusst säkularen Kontext nicht vermitteln lassen. Mit Virtualisierung meine ich, dass man theologische Begriffe wie „Gott“, „Mensch“, „Gnade“, „Freiheit“, „Glaube“, „Erlösung“ etc. aus ihrem theologischen Zusammenhang löst und sie semantisch entleert, sozusagen „entkernt“, um sie bewusst in den neuen Kontext ihrer abgeleiteten säkularen Mehrdeutigkeit zu stellen. Das gelingt zum Beispiel durch das Mittel der ästhetischen Verfremdung. Das ästhetische Niveau, die Performance, tritt an die Stelle einer Mitteilung im Sinne des Evangeliums. Der äquivoke Umgang mit der Wahrheit erlaubt es jedem Betrachter, sich selbst mit seinem Welt- und Gottesbild zu entdecken und, wie es heute gern heißt, einzubringen.

So gerät in unserem Beispiel die „Ikone“ als theologische Kategorie unvermittelt in die Konkurrenz zu den Ikonen, den „icons“ und „labels“, die unseren Alltag visuell inszenieren. Der Glaube wird zum Vexierbild und die Welt zum theologischen Panoptikum; denn die Wahrheit ist ja überall.

Diese Außenseite des ökumenischen Alltags macht es uns orthodoxen Ökumenikern – ich rechne mich selbst frech dazu – sehr schwer, bei den „Mutterkirchen“ für ökumenisches Engagement zu werben. Denken Sie daran: Vor vier Jahren wurden in einem Theologenseminar in Westsibirien die Bücher von Vater Alexander Schmemmann und anderen Theologen der „Pariser Schule“, wie es bezeichnenderweise diskriminierend in Russland heißt, öffentlich verbrannt. Der Vorwurf des „Ökumenismus“ macht in Russland jeden damit Stigmatisierten zum „outcast“.

Natürlich ist dieser kleine Zipfel aus dem Berliner Mammutprogramm nicht der ganze Kirchentag. Es gab auch die feierliche Unterzeichnung der Charta Oecumenica. Sicherlich ein seriöser und zu Hoffnungen berechtigender Aufbruch in ein Europa des Glaubens und der Versöhnung in Jesus Christus!

Wer Erwartungen äußert, der muss auch etwas bieten. Darum möchte ich zum Ende eine Vorstellung von Einheit skizzieren, die dem ökumenischen Gespräch unter uns, wie ich glaube, eine Orientierung aus orthodoxer Perspektive geben kann. Es ist die Vision der sogenannten eucharistischen Theologie, die im Denken von Vater Nikolaj Afanassieff, Vater Alexander Schmemmann, Vater Johannes Meyendorff und dem noch lebenden Bischof Ioannis Zizioulas, Bischof von Pergamon, eine große Bedeutung hat.

Die Mitte der orthodoxen Theologie des vergangenen Jahrhunderts bildet die Besinnung auf die zentrale Bedeutung der Eucharistie für die ganze Kirche. Die patristische Erneuerung, der die Orthodoxie heute so viel verdankt, macht uns empfänglich für die Koinzidenz von Eucharistie und Kirche. „Da, wo die Eucharistie ist,“ sagt Cyprian von Karthago, „ist die Kirche.“ In der Eucharistie entdeckt und realisiert die Kirche ihre wahre Identität. Dass die Kirche in der apostolischen Zeit die Präsenz Christi in der sonntäglichen Versammlung erfährt, ist von der eucharistischen Feier nicht zu trennen. In diesem Zusammenhang entdeckt und entfaltet der heilige Paulus seine ekklesiologischen Bilder vom Leib und seinen Gliedern und vom Tempel. Die eucharistische Präsenz Christi in der Kommunion des Brotes und des Kelches ist die Präsenz der Fülle im Dienst der Gemeinde. Sie erscheint als der Leib, dessen Haupt Christus ist, als die vielfältigen Glieder, die dem Leib Christi aufgepfropft sind und in Ihm ihre Einheit finden, und endlich als die Braut ohne Makel in ihrer Begegnung mit dem Bräutigam. Diese Fülle und Integralität des göttlichen Lebens in der Kirche zeigt sich auf höchstem Niveau in den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien an die Kirchen von Kleinasien und Rom, besonders in jener berühmten Passage seines Briefes an die Smyrnäer, in der er die Beziehung der Ortskirche mit ihrem Bischof mit derjenigen Christi zur katholischen Kirche vergleicht. Die Katholizität erscheint hier als ein Zeichen dieser Fülle und Einheit der Ortskirche dank der eucharistischen Präsenz dessen, „der ist, der war und der kommt“. Die Teilhabe am Mysterium der Eucharistie ist zugleich Zeichen und Bedingung der Teilhabe am Leben der Kirche und der Gemeinschaft der Kirchen untereinander. Die Eucharistie ist dasjenige Mysterium in dem die Kirche sich „erkennt“: als der Ort und die Zeit der Versammlung des Volkes Gottes, als die Gabe und die Heiligung dieses Volkes in den Leib Christi kraft der Herabkunft des Heiligen Geistes und als Quelle des Zeugnisses und des missionarischen und apostolischen Wachstums der ganzen Kirche.

Die moderne orthodoxe Theologie ist sich darin einig, die Eucharistie, die Göttliche Liturgie als den Ort der Manifestation der Kirche par excellence, als den Ort ihrer Erscheinung und ihrer Identität



zu verstehen. Diese Erkenntnis lässt uns besonders die vornizänischen Schriften auf eine neue Weise lesen und verstehen. Die Dreiheit von Kirche, Eucharistie und Bischof bildet die Grundlage für die Inkarnation und reale Gegenwart des Heilsmysteriums in Raum und Zeit. Es geht dabei nicht um Realpräsenz im Sinn des Konzepts der Transsubstantiation. Es geht um eine Realität, die „ikonisch“, bildhaft im Bischof anwesend ist, der im Vollzug der eucharistischen Zelebration in einem sehr realen Sinn „Typos“ Christi ist. Durch das ununterbrochene Handeln des Heiligen Geistes in der Geschichte transzendiert die Kirche die menschliche, soziologische, historische Realität und wird und bleibt auf eine stets neue Weise der Leib Christi, auf dem die Fülle des Heiligen Geistes, der Gnade und des Lebens ruht. Der heilige Paulus sagt, dass „die Fülle der Gottheit leibhaftig in Ihm wohne“ (Kol 1,19 & 2,9) Der Ausdruck „leibhaftig“ kann im erweiterten sakramentalen Sinn auch auf die Kirche als Leib Christi bezogen werden. Man kann es darum wagen zu sagen, die Fülle der Gottheit, des Heiligen Geistes, der göttlichen Gnade ruhe auf dem Leib Christi, der die Kirche ist. Die Kirche als Leib Christi erbt diese Gnade. Sie erscheint als Braut, „in Herrlichkeit, ohne Makel oder Runzel oder dergleichen“ (Eph 5,27)

Die Eucharistie ist der Ort der Identität des verherrlichten Herrn, mit, gegenüber und in seinem kirchlichen Leib. Es gibt das „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ Christi gegenüber Seiner Kirche, aber es gibt auch Christus in Seiner Kirche. Durch den Heiligen Geist ist Christus in Seiner Kirche gegenwärtig. Und durch den Heiligen Geist erwartet die Kirche die Ankunft Christi. Und die Kirche des XXI. Jahrhunderts ist mit der Kirche der apostolischen Zeit identisch. Die Eucharistie verbietet es, die Kirche in auf eine rein zeitlich verstandene, sozusagen lineare apostolische Sukzession zu verkürzen. Gewiss gibt es eine lineare Sukzession. Aber die Kirche lässt sich nicht auf eine Existenz in einer linearen Sukzession reduzieren. Im Gegenteil: Die Eucharistie erfordert, dass die Fülle Christi und des dreieinen Lebens in jedem Augenblick ihrer zeitlich verstandenen Sukzession in Erscheinung tritt. Das ist es, was wir meinen, wenn wir sie „katholisch“ nennen. Sie ist in einem qualifizierten Sinn die Kirche, die in der Fülle lebt, und zwar heute ebenso wie in der apostolischen Zeit. Die Eucharistie ist also der Brennpunkt der Identität, der Präsenz und der Manifestation der Kirche. Sie ist auch der Ursprung der verschiedenen Dienste, deren Mitte der höchste und zentrale Dienst des Bischofs bildet. Die Väter haben nicht gezögert, im Zusammenhang mit dem Bischof das liturgische Priestertum als eine Form realer Gegenwart Christi in der Kirche zu bezeichnen.

Von den ersten Jahren des Lebens der Kirche an, von Pfingsten an, nimmt die Differenzierung der Dienste ihren Ausgang vom zentralen Dienst des Bischofs. Wir müssen also vom Episkopat sprechen, wenn wir in der Eucharistie das Fundament und die Sichtbarkeit der Kirche erkennen. In der Symbolik und Lehre der Väter erscheint der Bischof schon früh als Bild Christi oder des Vaters, als eine „Ikone“ seiner realen Gegenwart. Es gibt ein Mysterium der Realpräsenz, das sich nicht auf die eucharistischen Elemente, auf Brot und Wein, beschränkt, sondern die ganze Kirche in die Präsenz des Leibes Christi einbezieht. „Sende herab Deinen Heiligen Geist auf uns und diese Gaben hier ...“, „Uns alle aber, die wir an dem einen Brot und einen Kelch teilhaben, vereinige miteinander zur Gemeinschaft des einen Heiligen Geistes ...“

Während die Christen als Individuen, der Bischof und der Priester eingeschlossen, nichts anderes als Sünder sind, deren Gebete nicht notwendigerweise erhört werden, sind sie, sofern sie im Namen Christi als Kirche versammelt sind, Teilhaber des Neuen Bundes, in dem sich uns Gott durch den Sohn und den Geist auf ewig verbunden hat. Als Gemeinschaft und gottmenschliches Handeln ist die Eucharistie ein durch Christus an den Vater gerichtetes Gebet, das durch die Herabkunft des Heiligen Geistes vollendet wird.

Schließlich überwindet die Eucharistie auch die scheinbare Opposition zwischen der Ortskirche und der Universalkirche.

Wenn der Priester in der Göttlichen Liturgie den Leib Christi, das sogenannte Lamm, in vier Teile teilt, also wenn er die *fractio panis* vollzieht, spricht er dazu die deutenden Worte:

„Gebrochen und geteilt wird das Lamm Gottes, das, obwohl gebrochen, doch nicht zerteilt wird, das, obwohl allezeit gegessen, doch niemals verzehrt wird, sondern die heiligt, die an Ihm Anteil nehmen.“

Ebenso wie in den vielen eucharistischen Versammlungen in Zeit und Raum immer nur der eine einzige Leib des einen und einzigen Herrn genossen wird, sind auch die vielen Ortskirchen trotz

ihrer räumlichen und zeitlichen Diskretion je für sich wie in ihrer Gesamtheit die eine einzige identische Kirche Christi, und zwar nicht als Summe, sondern als in Raum und Zeit diskrete Verleiblichungen des einen und selben Leibes Christi. Die Fülle, die Katholizität dieses Leibes gewinnt nichts durch Addition und verliert nichts durch Subtraktion. Sie ist in jeder Ortskirche dieselbe.

Ebenso wie das eine einzige Opfer Christi durch die vielen eucharistischen Darbringungen in Zeit und Raum nicht vervielfältigt und der Leib und das Blut durch die vielen Brote und die vielen Kelche nicht vermehrt wird und grundsätzlich weder Mehrung noch Minderung erfahren kann ist in jeder Ortskirche die gesamte Kirche, der Leib Christi in seiner ganzen Fülle ohne Einschränkung gegenwärtig. So dass auch die vielen einzelnen Ortskirchen in ihrer Gesamtheit die Kirche nicht vollkommener darstellen als es eine jede von ihnen für sich schon tut.

Die Ortskirchen sind also nicht Teile eines Ganzen, so dass sie nur durch den Bezug auf eine transzendente komplexe Ganzheit Kirche im Vollsinn dieses Wortes wären. Jede eucharistische Versammlung ist die ganze Kirche und nicht etwa ein Teil davon.

Jede Kirche ist der ganze Leib Christi, und alle Kirchen zusammen sind nicht mehr als die eine einzige Kirche in der ganzen Welt, durch diese vollkommene Einheit sind wir, „die vielen“, wahrhaft in Christus geeint.

Die Glieder einer Ortskirche bilden den Leib Christi, und seine Unteilbarkeit bewirkt die Fülle der Kirche, die in jeder Ortskirche gegenwärtig ist. Sie drückt sich in den Wendungen aus: Die Kirche Gottes, die in Korinth, in Rom, in Ephesus oder an einem anderen Ort ist.

Im Mysterium, das wir Kirche nennen, spielt die Quantität keine Rolle. „Man kann beim Nachdenken über das Wesen der Kirche mit euklidischer Arithmetik nicht viel anfangen, denn in der Ekklesiologie arbeiten wir mit Mengen, die sich nicht addieren lassen. In unserem empirischen Verstehen sind wir gewohnt, dass  $1+1=2$  ist; aber in der Lehre von der Kirche ist es verlorene Liebesmühe, die einzelnen Ortskirchen zusammenzuzählen; wir erhalten immer eine Summe, die nicht größer ist als jeder einzelne Posten. In der Ekklesiologie gilt nämlich immer:  $1+1=1$ . In jeder Ortsgemeinde gewinnt die ganze Fülle der Kirche Gottes Gestalt, denn jene ist die Kirche Gottes und nicht nur ein Teil davon. Es mag eine Vielfalt von Gestalten der Kirche Gottes geben, aber sie selbst bleibt immer eins und eine, denn sie ist immer sich selbst gleich ... In der Kirche sind die für uns gegensätzlichen Begriffe von Einheit und Vielheit nicht nur überwunden, vielmehr ist jeder der beiden in je anderen enthalten. In der sichtbaren Wirklichkeit bezeugt sich die Einheit der Kirche in der Vielfalt der Ortskirchen, und die Vielfalt der Ortskirchen gewährleistet die Einheit der Kirche Gottes in Christus. Die Zunahme oder Abnahme der Zahl der Ortskirchen ändert nichts an der Einheit und der Fülle der Kirche, sondern verändert nur die Zahl ihrer sichtbaren Erscheinung in unserer Wirklichkeit. Die Zahl all dieser sichtbaren Bezeugungen und Erscheinungen ihrer Existenz bildet ihre äußerliche Mannigfaltigkeit, in welcher gleichzeitig die Grenzen ihrer irdischen Sendung gegeben sind. Die eucharistische Ekklesiologie stellt somit die Universalität der Kirche keineswegs in Abrede, aber sie unterscheidet die äußere Mannigfaltigkeit – als eine Seite dieser Universalität – im Sinne der Begrenztheit ihrer Mission von der inneren Universalität, die immer und unter allen Umständen sich gleich bleibt; denn diese bedeutet, dass die Kirche immer und überall in ihrer Fülle und in ihrer Einheit zutage tritt.“ (Afanassieff S. 27f.)

In der universalen Ekklesiologie sind dagegen die Ortskirchen Teile der Gesamtkirche. Diese Vorstellung ist bereits bei Cyprian von Karthago sehr deutlich ausgeprägt. Cyprian wendet die Anschauung des hl. Paulus von der Kirche als des aus vielen Gliedern bestehenden Leibes Christi nicht auf die einzelne Ortskirche, sondern auf die Gesamtheit der Ortskirchen an. Demnach käme die Fülle nur der über die ganze Welt verbreiteten Kirche zu, während die Ortskirchen als Glieder der Gesamtkirche nur je einen Teil dieser Fülle besäßen. Ihre Gesamtheit bildet die katholische, universale, ökumenische Kirche; sie ist die Summe ihrer Teile. Ihre Einheit wird durch die Einheit des Episkopates verwirklicht, denn der Stuhl Petri, der Ursprung und die Wurzel der Einheit, ist eins. Diesen Stuhl hat der ganze Episkopat inne, so dass jeder Bischof Nachfolger Petri ist. Jeder Bischof hat den Stuhl Christi in Gemeinschaft mit den anderen inne. ... Cyprian stellt den Bischof von Rom nicht über die anderen Bischöfe, aber er stellt die Kirche von Rom an die Spitze der anderen Kirchen. Jeder Bischof hat den Stuhl Petri inne, er ist in indirekter Weise sein Erbe, während der Bischof von Rom es in direkter Weise ist. Deshalb ist für Cyprian die Kirche von Rom die Wurzel und der Grund der

Universalkirche. Dennoch hat er im Bischof von Rom nicht den Leiter des Episkopats gesehen. Erst der Bischof von Rom hat selbst diese Folgerung aus Cyprians Ekklesiologie gezogen.

In diesem Konzept ist – nach orthodoxem Verständnis – die Einheit der Kirche von der Einheit der Synaxis, der eucharistischen Versammlung, abstrahiert. Erst die Einheit des Episkopates realisiert die Einheit der Kirche, weil die Ganzheit und Fülle nur in der Gesamtheit aller Ortskirchen besteht. Die Katholizität der Ortskirche wird so sekundär gegenüber der Katholizität der Gesamtkirche. Es liegt in der Logik der universalen Ekklesiologie, die Einheit der Gesamtkirche in einem päpstlichen Universalprimat zu begründen und zu manifestieren. Erst die Einheit des Ortsbischofs mit dem Papst und dem Gesamtepiskopat garantiert die volle Partizipation der Ortskirche an der Einheit und Katholizität der *Una Sancta*. Erst der Konsens mit dem Gesamtepiskopat und dem Bischof von Rom gibt dem Ortsbischof die Legitimation, die der Vorsitz in der eucharistischen Versammlung allein nicht (mehr) verleiht. Der Bischof ist insofern nicht mehr nur Bischof in seiner Kirche, sondern auch Bischof über seine Kirche.

Auch die eucharistische Ekklesiologie kennt einen regionalen und einen universalen Primat bzw. Vorrang. Es ist der Primat der Liebe und des Zeugnisses, des Vorsitzes in der Liebe, wie der heilige Ignatius den Vorrang der Kirche Roms qualifiziert. Das Entscheidende dieses Dienstes ist, dass er keine Macht über die Kirche bedeutet, also keine Jurisdiktionsgewalt verleiht. Der Patriarch von Konstantinopel, der sog. Ökumenische Patriarch steht nicht über dem Episkopat. Er ist nur *primus inter pares*. Er hat als solcher das Recht, Konzilien einzuberufen, aber ist dabei selbst dem Konzil unterworfen. Im Vergleich dazu steht der Papst über den Konzilien. Er ist rechtlich durch ihre Entscheidungen nicht gebunden. Der orthodoxe Metropolit oder Patriarch übt seinen Primat nicht *ex sese*, sondern realisiert nur den Vorsitz seiner örtlich begrenzten Kirche. Die Autorität einer Kirche entspricht dem Maß ihrer Liebe und ihrer Fähigkeit, den anderen beizustehen.

Diese Auffassung des Primates in der Kirche entspricht dem Primat des Vaters gegenüber dem Sohn und dem Heiligen Geist. Nach dem heiligen Johannes von Damaskus sind die drei göttlichen Personen miteinander vereint, „nicht um sich zu vermischen, sondern um einander zu enthalten. Sie durchdringen einander, ohne miteinander zu verschmelzen ...“ (de fide orth. 1,8). Jede göttliche Person ist eine einmalige Art, das gleiche Wesen zu besitzen, es von den anderen zu empfangen, es den anderen zu geben und so die anderen in den ewigen Strom der göttlichen Liebe einzubeziehen. Der Vater ist der Garant der Einheit, ohne die vollkommene Gleichheit der drei Personen zu durchbrechen, wodurch jegliche Unterordnung ausgeschlossen ist und der Vater sich als den offenbart, der den Vorsitz in der dreieinigen Liebe innehat.

Die eucharistische Auffassung vom Primat in der Kirche gründet in dieser Auffassung von der Monarchie des Vaters.

„Die Kirche Gottes erfüllt mit ihrer Gegenwart jede Ortskirche bei der Feier der Eucharistie voll und ganz; aber jede von ihnen verwirklicht diese Gegenwart auf verschiedene Weise und in verschiedenem Maße. Die Autorität des Zeugnisses einer bestimmten Kirche ist um so höher, je größer das Maß der Verwirklichung der Gegenwart der Kirche Gottes in ihr ist. Die Ortskirchen sind ihrem Wesen nach gleich, aber sie besitzen eine unterschiedliche Autorität, und dieser Unterschied in der Autorität schafft unter ihnen eine Hierarchie. Wenn es aber eine Hierarchie der einzelnen Kirchen gibt, so muss es auch eine Kirche geben, die an der Spitze dieser Hierarchie steht und folglich den ersten Platz einnimmt. Ihr Zeugnis über das, was bei den anderen geschieht, hat grundlegenden Wert, und ihr Aufnehmen dessen, was die anderen tun, entscheidende Bedeutung. Anders gesagt: Sie besitzt den Vorrang in der Autorität und den Vorrang in der Liebe. Und das heißt: Sie gibt sich selbst den anderen als Opfer hin. Diese Beschaffenheit des Vorrangs verunmöglicht die Aussage, die Kirche, die den Vorrang vor den anderen innehat, besitze dadurch das Recht zur Herrschaft über die anderen. Sie hat dieses nie besessen und kann es auch gar nicht besitzen, denn wenn eine Kirche eine derartige Macht über die anderen hätte, so würde das heißen, sie hätte Regierungsgewalt über den Leib des Herrn Christus ... Die Kirche, die den Vorrang besaß, hatte keine Macht über die anderen; sie besaß aber auch keine besonderen Vorrechte, denn nicht das Recht vereinte die Mengen der Kirchen, sondern die Liebe und die Eintracht verbanden sie untereinander. Das ist der Grund dafür, dass eine Kirche, deren Autorität inmitten der einträchtigen Menge der anderen Kirchen größer ist, auch eine größere Liebe besitzt.“ (Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche. Nikolaj Afanassieff, S. 31 f.)

Was erwarten wir von den Kirchen des Westens?

Die Fragestellung suggeriert, dass der Westen pflichtschuldig in Vorleistung treten muss ...

Erlauben Sie uns, orthodox zu sein und hier in Mittel- und Westeuropa die Göttliche Liturgie zu feiern. Verstehen Sie uns als eine Kirche – trotz unserer Autokephalien und Jurisdiktionen ... Lassen Sie uns versuchen, die Tradition zusammen leben ...

Lassen Sie mich abschließend dezidiert einige Punkte nennen, die mir für eine Grundlegung des ökumenischen Dialogs wichtig scheinen:

1. Wir müssen uns der Erkenntnis stellen, dass der institutionalisierte Ökumenismus – das Unternehmen, welches wir ÖRK nennen – die Einheit der Kirche nicht herbeiführen wird. Für die orthodoxe Kirche ist andererseits eine Einheit im Sinne der Leuenberger Vereinbarung kein akzeptables Konzept. Die Heterogenität der teilnehmenden Kirchen wird nicht überwunden, sondern im Gegenteil noch verfestigt, und zwar im Sinn eines legitimen ekklesiologischen Pluralismus.

2. Die Reformation, Rom und die Orthodoxie haben, und das ist die Quelle der Uneinigkeit, Kirchenverständnisse, die sich im Prinzip gegenseitig ausschließen. Darum wird eine wie auch immer beschaffene Einheit dieser drei niemals eine ekklesiale Einheit sein können. Der äquivoke Gebrauch des Wortes Kirche für jede dieser drei Konfessionen erweckt die Illusion einer Identität, die es gar nicht gibt. Die wechselseitige Anerkennung der Konfessionen als Kirchen zur Bedingung des Dialogs zu machen, das ist die Lebenslüge der Ökumene überhaupt. Von diesem Punkt an führt alles nur noch in die Sackgasse.

3. Das Projekt der „offenen Kirche“ (Kirchentagsbewegung) wird die Erosion des Glaubens in der postchristlichen Gesellschaft beschleunigen.

4. Der bewusste Verzicht auf theologische Verständigung und der Missbrauch der sakramentalen Handlungen als Gesinnungsmanifestation im Sinne eines „pragmatischen“ Ökumenismus (demonstrative Interkommunion) führt ins Chaos

5. Die Zukunft gehört einem sich ausdrücklich kirchlich verstehenden Glauben.

6. Der Schlüssel zur Einheit ist das eucharistische Kirchenverständnis, nach dem die allgemeine („katholische“) Einheit der Kirche gerade die Einheit der Kirche selbst und nicht die Einheit der Kirchen (der Ortskirchen) ist. Das bedeutet die Ableitung der Katholizität aus der Fülle und Einheit der Ortskirche im Sinne der Ekklesiologie der ersten drei Jahrhunderte (besonders Paulus, Ignatius von Antiochien und Irenäus von Lyon)

7. Auf diesem Weg kann die Orthodoxie helfen. Allerdings muss sie sich selbst zwischen universaler Ekklesiologie und eucharistischer Ekklesiologie entscheiden.

Brühl am 26. April 2004

Erzpriester Peter Sonntag

Die Zitate von Nikolaj Afanassieff sind aus: N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann, Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961