Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 64 (1974)

Heft: [4]: Hundert Jahre Christkatholisch-theologische Fakultät der Universität Bern

Artikel: Orthodoxes und altkatholisches Kirchenverständnis

Autor: Aldenhoven, Herwig

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404557

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Orthodoxes und altkatholisches Kirchenverständnis[1]

1. Einleitung

Eine erschöpfende Erörterung des orthodoxen und altkatholischen Kirchenverständnisses ist hier nicht möglich. Es soll nur versucht werden, einige Grundlinien orthodoxen Kirchenverständnisses aufzuzeigen und auf bestimmte Punkte, die auch im altkatholisch-orthodoxen Dialog wichtig sind, näher einzugehen.

Die Ekklesiologie ist in der orthodoxen Kirche sehr wenig durch formelle Definitionen bestimmt. Die Formeln der theologischen Handbücher und selbst der Katechismen sind westlichen Modellen vor allem aus der Reformations- und Gegenreformationszeit nachgebildet. Es handelt sich bei ihnen um Gelegenheitsformeln, die den Zweck verfolgen, das kirchliche Bewusstsein der Orthodoxen gegenüber von aussen kommenden Gefahren und Angriffen zu stärken. Das alles erklärt auch ihren stark konfessionell-polemischen Charakter. Sie sind nicht das Ergebnis einer theologischen Reflexion des kirchlichen Bewusstseins der Orthodoxie, sondern gehören weitgehend einem vortheologischen Stadium an. Darum kann von orthodoxen Theologen auch erklärt werden, dass man die Natur und die theologische Tragweite dieser Formeln völlig verkennen würde, wenn man sie als definitiv und irreformabel ansähe. Sobald das geistige Klima sich verändert hatte, mussten diese Formeln sich als unangemessen erweisen[2].

Seit dem 19. Jahrhundert bemühen sich immer mehr orthodoxe Theologen um eine theologische Durchdringung des Kirchenverständnisses und lassen dabei die Formeln und Interessen der Handbücher hinter sich. Daneben lebt die Schultheologie der Handbücher aber weiter, so dass auch in der Ekklesiologie, wie in anderen Fragen, zwei Richtungen orthodoxen Denkens nebeneinander stehen[3]. Die eine ist die Schultheologie, die vor allem an der Sicht-

[1] Dieser Beitrag ist eine überarbeitete Fassung des an der XIV. Internationalen Altkatholischen Theologentagung vom 18.–23. 9. 1972 in Wijk aan Zee (Niederlande) unter demselben Titel gehaltenen Referates (vgl. IKZ 63 [1973], S. 252f.)

[2] So z.B. *G.Florovsky*, Le Corps du Christ Vivant, in: La Sainte Eglise Universelle, Neuchâtel 1948, S. 10.

[3] Vgl. *R.Slenczka*, Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 9, Göttingen 1962,

barkeit der Kirche, an ihrer Wirklichkeit als konkrete menschliche Gemeinschaft und damit auch an ihrer institutionellen Seite interessiert ist. Gegenüber spiritualisierenden Tendenzen, die die wahre Kirche ins Unsichtbare zu verflüchtigen und von aller konkreten Wirklichkeit loszulösen drohen, ist die Akzentsetzung der Schultheologie verständlich und begründet. Aber es fehlt ihr ein tieferes theologisches Verständnis der Wirklichkeit der Kirche, so dass diese mehr als menschliche Gesellschaft und nicht so sehr als Leib Christi gesehen wird. *Reinhard Slenczka* schreibt darüber treffend: «Die gesamte Lehre von der Kirche ist ganz praktisch auf die Funktion der Kirche mit ihren sichtbaren Ordnungen in der Welt gerichtet. Damit wird die kirchliche Praxis, ihre Grundlage und ihre Autorität betont, während über das Wesen der Kirche nicht weiter dogmatisch reflektiert wird. ... Man kann also hier im Grunde nicht von einem dogmatisch reflektierten Kirchenbegriff sprechen, der kennzeichnend für die ostkirchliche Ekklesiologie sein könne. Es handelt sich vielmehr um eine Art Belehrung im Sinn der Katechese oder Paränese, die an die Glieder der eigenen Kirchengemeinschaft gerichtet ist. Diese katechetische und paränetische Intention enthebt uns zwar nicht der dogmatischen Kritik, aber sie mag manche der eklatanten Verkürzungen verständlich werden lassen. Es ist die ständige Gefährdung der Kirchengemeinschaft durch innere oder äussere Auflösung, die hinter diesen Ausführungen steht[4].» Es versteht sich von selbst, dass diese Art von Paränese nur in einem ganz bestimmten geistigen Klima ihr Ziel erreichen kann, während sie unter veränderten Umständen eher zum Gegenteil führen wird.

Die andere Richtung orthodoxen Denkens ist diejenige Theologie, die sich um ein vertieftes Kirchenverständnis bemüht und dabei immer mehr auf die echte orthodoxe Tradition zurückgreift, wie sie in der patristischen, vor allem der griechisch-patristischen, und der byzantinischen Theologie zu finden ist[5]. Mit dem Kirchen-

bes. S. 32–34; *A. Scherrer*, Wesen und Auftrag der Kirche aus der Sicht der neueren rumänisch-orthodoxen Theologie, Dissertation Basel 1972, bes. S. 7f., 34–52, 102 und 112.

[4] A. a. O. S. 45f.

[5] Als führende Vertreter dieser orthodoxen Ekklesiologie wären u. a. *Georg Florovsky*, *Vladimir Lossky*, *Paul Evdokimov*, unter den Griechen *Johannes Karmiris*, *Nikos Nissiotis* und *Johannes Zizioulas*, sowie unter den Rumänen vor allem *Dimitru Staniloae* zu nennen. Dabei könnte man von Karmiris vielleicht sagen, dass er mehr als die anderen versucht, die Schul-

verständnis dieser systematisch reflektierenden, in der orthodoxen Tradition begründeten und die Eigenart orthodoxer Auffassung herausarbeitenden Theologie beschäftigen wir uns im Folgenden. Der Einfachheit halber nennen wir sie kurz «die orthodoxe Theologie». Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass die Schultheologie mit ihren westlichen scholastischen und gegenreformatorischen Modellen nachgebildeten Formeln und Denkweisen nach wie vor von nicht geringem Einfluss ist, der sich aber von dem der patristisch begründeten orthodoxen Theologie nicht scharf trennen lässt, sondern sich häufig mit ihm überschneidet[6].

2. Fragen zum Wesen der Kirche

Das Geheimnis der Kirche ist nach Auffassung der orthodoxen Theologie nicht so sehr durch Begriffe logisch zu definieren, sondern in Bildern zu beschreiben. Von den bekannten bildlichen Bezeichnungen der heiligen Schrift für die Kirche wie Leib Christi, Volk Gottes, Braut Christi usw. wird gemeinhin «Leib Christi» als derjenige angesehen, der die Natur der Kirche am vollkommensten ausdrückt. Doch wird das nicht in ausschliesslichem Sinn verstanden, da kein Bild für sich allein die ganze Fülle des Geheimnisses der Kirche wiederzugeben vermag. Die stärkere Hervorhebung des Volk-Gottes-Gedankens in der dogmatischen Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche wird etwa von *Karmiris* als Fortschritt vermerkt, da die Bedeutung des Volkes in der hierokratischen römischen Kirche in der Vergangenheit zurückgedrängt worden sei und die neue Betonung des Volk-Gottes-Gedankens daher eine Annäherung an die orthodox-katholische Kirche

theologie nicht einfach hinter sich zu lassen, sondern sie durch die Einbeziehung tieferdringender patristischer Gedankengänge umzubilden.

Frühere Vertreter einer Vertiefung der orthodoxen Ekklesiologie, wie die Russen *Alexej Chomjakov* im 19. Jahrhundert und *Sergej Bulgakov* in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren noch weniger von patristischen, dagegen mehr von romantischen und idealistischen Einflüssen bestimmt. Unter den Rumänen ragte im 19. Jahrhundert der Metropolit von Transsilvanien *Andrei Şaguna*, der von Haus aus Kanonist war, durch ein in Christologie und Pneumatologie gegründetes Kirchenverständnis hervor (vgl. *Scherrer*, a.a.O. S. 20, 42–52).

[6] Vgl. *Scherrer*, a.a.O. S. 112: «Es ist allerdings oft schwierig, die Position der einzelnen Theologen festzulegen, da sie in manchen Fragen die Antworten der älteren Schuldogmatik übernehmen, während sie an anderen Punkten über diese hinauszugehen versuchen.»

bedeute, die von alters her den Laien den ihnen zugehörigen Platz im kirchlichen Organismus zuerkenne[7]. Was jedoch entschieden abgelehnt wird, ist jede Tendenz, die Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes gehen ihre Bezeichnung als Leib Christi auszuspielen. Auch eine Bevorzugung des Volk-Gottes-Gedankens gegenüber einer Leib-Christi-Theologie der Kirche wird zurückgewiesen.

Florovsky argumentiert, dass der Begriff des Gottesvolkes nicht die einzigartige «Neuheit» Christi und die Bezogenheit der Kirche auf sein Kreuz und seine Auferstehung ausdrücke. Der Nachdruck, den die Väter auf das Bild des Leibes legen, könne von den systematischen Theologen nicht leichthin fallengelassen werden. Das entscheidende Argument sei aber die Gesamtschau der Person und des Werkes Christi[8]. *Nissiotis* weist darauf hin, dass wir nur zum Volke Gottes gehören, wenn wir Glieder des Leibes Christi sind[9].

Dabei grenzt sich die orthodoxe Theologie aber gegenüber einem vor allem früher in der römisch-katholischen Kirche verbreiteten Verständnis ab, welches die Neigung habe, den Heiligen Geist einem institutionalisierten Sakralbereich unterzuordnen. Der Grund dafür wird vor allem in der ungenügenden Entfaltung der Pneumatologie und dem Fehlen einer ausgewogenen Trinitätslehre im Westen gesehen. Man sucht dem vor allem durch die Verbindung der christologischen Begründung der Kirche mit einer gleichermassen entwickelten pneumatologischen Begründung zu begegnen. *Vladimir Lossky* spricht von zwei Aspekten der Kirche, von ihrem gleichzeitig organischen und personalen Charakter, einem Akzent von Notwendigkeit und einem von Freiheit, einem objektiven und einem subjektiven. Dabei führt er den ersten Aspekt auf Christus zurück, der die eine Natur aller Menschen in ihrer Einheit erneuert hat. Den zweiten Aspekt dagegen führt er auf den Heiligen Geist zurück, der in der persönlichen Aneignung dieser Erneuerung durch die Glieder der Kirche wirke[10]. Die Ausführungen *Loss-*

[7] *I. Karmiris*, Zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vatikanums, hrsg. von *Damaskinos Papandreou*, Wien 1969, 55–91, S. 59ff.

[8] *G. Florovsky*, Christ and his Church, in: L'Eglise et les églises, Chèvetogne 1954/55, Bd. 2, 159–170, S. 166.

[9] *N. A. Nissiotis*, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog, Stuttgart 1968, S. 84.

[10] *V. Lossky*, Théologie mystique de l'église d'Orient, Paris 1944, 171–192, bes. S. 181f.

kys hat *Florovky* einer beachtenswerten Kritik unterzogen. Er sieht das von *Lossky* gestellte Problem und die Gründe, die *Lossky* zu seiner Lösung geführt haben. Er meint auch, dass man fast alles, was *Lossky* sage, so sagen könne. Aber was er nicht annehmen kann, ist der bei *Lossky* entstehende Gesamteindruck, dass die Kirche als Leib Christi nur eine statische Struktur sei, der dynamische Charakter der Kirche aber ausschliesslich im pneumatologischen Aspekt liege. Die scharfe Unterscheidung zwischen der Einheit der Natur und der Vielheit der menschlichen Hypostasen als Wirkobjekt des Sohnes bzw. des Heiligen Geistes sei unmöglich[11]. In diesem Punkt scheint mir der Versuch von *Nissiotis*, «Die pneumatologische Christologie als Voraussetzung der Ekklesiologie[12]» herauszuarbeiten, über die Differenz zwischen *Lossky* und *Florovsky* hinauszuführen. *Nissiotis* nimmt auf diese zwar nirgends Bezug, aber dadurch, dass er Christologie und Pneumatologie und die entsprechenden Aspekte der Kirche nicht einfach nebeneinanderstellt, sondern in der pneumatologischen Christologie miteinander verbindet, kann er die Intention *Losskys* durchführen ohne die von *Florovsky* kritisierten Konsequenzen. *Nissiotis* betont, dass das ganze Leben und Werk Christi selbst vom Heiligen Geist getragen ist, angefangen von seiner Empfängnis durch Maria. Es ist klar, dass dieser pneumatologischen Christologie eine christologische Pneumatologie entsprechen muss.

In diesem Zusammenhang soll eine altkatholische Arbeit erwähnt werden, die das Miteinander und Gegenüber von Christus und Heiligem Geist in der Struktur der Kirche herausarbeitet. *Peter Amiet*[13] zeigt auf, wie im Gegenüber des Bischofs, der gegenüber seiner Kirche Christus vertritt, und dieser Kirche, die ihrerseits den Heiligen Geist besitzt, die Beziehung von Sohn und Heiligem Geist in der konkreten Wirklichkeit des kirchlichen Lebens zur Geltung kommt. Dabei kann der Bischof allerdings nur in der Kraft des Heiligen Geistes Christus repräsentieren und die Gemeinde ist nur auf Grund des Werkes Christi und ihrer Beziehung zu ihm Trägerin des Heiligen Geistes. In dieser Sicht wird sowohl deutlich, dass die Amtsstruktur notwendigerweise zum

[11] *G. Florovsky*, Christ and His Church, 168f.

[12] A.a.O. S. 64–85.

[13] *P. Amiet*, Systematische Überlegungen zur Amtsgnade, IKZ 63 (1973), S. 168–181, 228–249, und 64 (1974), S. 2–62, bes. 31–38, 45–48, 63–65.

Wesen der Kirche gehört, als auch, dass eine klerikale Entmündigung der Gemeinde durch das Amt dem Wesen der Kirche widerspricht.

Als Leib Christi ist die Kirche ein gottmenschlicher Organismus, das «Leben Gottes im Menschlichen»[14]. Besonderen Nachdruck legt die orthodoxe Theologie darauf, dass die Kirche nie ausserhalb Christi und des Heiligen Geistes betrachtet werde. Wenn man sich beim Denken über die Kirche einfach auf ihre «irdische Gestalt» und ihr «menschliches Gefüge» beschränkt, leugnet man ihre wahre Natur, die sie von jeder anderen menschlichen Gesellschaft unterscheidet[15]. Diese Verirrung stellen orthodoxe Theologen nicht selten in Aussagen westlicher Theologen, aber auch, allerdings in vortheologischer Form, in der älteren östlichen Schuldogmatik fest. Die Kirche ist aber nicht nur eine soziologische Gruppe, sagt *Nissiotis*[16], sondern die Erfüllung der Erlösung durch Christus in einer konkreten, historischen Form. Die Kirche besteht nicht nur aus Menschen, die zum Heil berufen sind, sondern verkörpert auch die Gnade und ist der Ort, an dem das Heil durch Wort und Sakrament empfangen wird. Die Kirche ist keine anthopozentrische Institution, sondern ein vom Heiligen Geist beseelter, theozentrischer Organismus. Sie ist weder eine heilige Institution noch ein Verein von Gläubigen, sondern sie bringt die Gegenwart Christi im Heiligen Geist unter den Menschen hier und jetzt zum Ausdruck. In einem solchen Verständnis der Kirche liegt der Nachdruck auf dem Handeln Gottes im Heiligen Geist, wobei der göttliche Ursprung und der eigentliche Existenzgrund der Kirche unvermindert anerkannt werden, weil man sonst in einen anthropozentrischen, soziologischen Kirchenbegriff verfallen würde. Die Kirche wird konstituiert durch die Heiligung des Geistes. Diese darf nicht in erster Linie als Sakralisierung oder Weihe oder als eine persönliche, subjektive Aneignung des Erlösungswerkes Christi durch den Geist verstanden werden. «Heiligung bedeutet vielmehr das grundlegende, strukturelle Wirken des Geistes, der ständig das Haupt mit dem Leibe Christi vereint und so eine unlösliche Einheit zwischen Christus und seinem Volke herstellt... Die Kirche verkörpert dieses Wirken des Geistes und ist nur eine Frucht seines Aktes. Sie besteht nicht in erster Linie und ausschliesslich aus der Hierarchie

[14] *Paul Evdokimov*, L'Orthodoxie, Neuchâtel 1959, S. 127.
[15] *Lossky*, a.a.O. S. 172.
[16] A.a.O. S. 76f.

und den einfachen Gliedern, d.h. ‚uns'. Sie besteht aus dem Geist, dessen läuterndes Wirken den Leib mit dem Haupte Christi vereint[17].»

Von dieser Auffassung her ist es für die orthodoxe Theologie unmöglich, von Erneuerung der Kirche, von Sünde und Busse der Kirche zu sprechen, weil die Kirche ja gerade das neue Leben im Heiligen Geist ist, das sich nicht erneuern kann. Sich erneuern und Busse tun müssen die Glieder der Kirche. *Nissiotis* weist darauf hin[18], dass im Neuen Testament die Aufforderung zur Erneuerung immer an die Menschen gerichtet wird, die in der Gemeinschaft der Kirche leben, nicht aber an die Kirche selbst. Dies wird auch von altkatholischer Seite durch *Kurt Stalder* in seinen Ausführungen über «Die Erneuerung der Kirche nach dem Neuen Testament»[19] hervorgehoben. Der neue Bund sei gegenüber dem alten nicht eine neue Stufe, die zwar etwas vollständiger, aber doch auch nur vorläufig wäre; er ist vielmehr der endgültige Bund, der darum nicht mehr zu einem alten werden kann, der seinerseits wieder durch eine Erneuerung zu überholen wäre. «Wohl ist das neue Jerusalem (Apok, 3,12; 21,2) noch nicht sichtbar; aber die Glieder des Neuen Bundes sind schon jetzt seine Bürger. Sie stehen jetzt noch im Kampf mit ‚diesem Aeon' und sehen darum selber die Herrlichkeit des neuen Bundes noch nicht, dessen Glieder sie doch sind. Diese Herrlichkeit des neuen Bundes muss noch sichtbar werden. Aber der neue Bund wird dabei nicht verändert oder gar durch einen andern ersetzt, sondern grundsätzlich bestätigt. Darum kann die Kirche, in der der neue Bund gegenwärtig ist, nicht nochmals erneuert werden; sie ist selber schon Vollendungsgegenwart... Wir müssen abschliessend feststellen: Die Kirche ist eben darin Kirche, dass sie neu ist. Sie ist neu, oder sie ist gar nicht mehr Kirche...: in dem Sinn, wie das Neue Testament ‚Neu-Sein' und ‚Erneuerung' versteht, kann die Kirche nicht erneuert werden. Dagegen wird es nun darum gehen, dass die Kirche gefordert ist, ihr ‚Neu-Sein' unter Beweis zu stellen und Schritt für Schritt nach allen Seiten,

[17] A.a.O. S.77

[18] A.a.O. S.78–82.

[19] In: Wort und Gemeinde, Festschrift zum 80. Geburtstag von Eduard Thurneysen, Zürich 1968, S.409–426, bes. 410–416. Im zweiten Teil dieser Arbeit, wo von der Frage Sünde der Glieder der Kirche – Sünde der Kirche die Rede ist, gebraucht Stalder das Wort Kirche allerdings auch im mehr soziologisch-anthropozentrischen Sinn. Nach einer mündlichen Erklärung würde er das nicht mehr in dieser Weise tun.

nach innen und aussen zur Geltung zu bringen[20]». In diesem Zusammenhang kommt auch *Stalder* auf die Frage zu sprechen, ob die Kirche aus den Einzelnen, die ihr angehören, aus der Summe ihrer Mitglieder bestehe, wie es den Anschein erwecken könnte. Eine solche Anschauung würde dem Kirchenverständnis des Neuen Testamentes nicht entsprechen. Nach Eph. 2,4–3,13; Kol. 1,15ff.; Röm. 8,29ff. ist die Kirche schon im erwählenden Heilsratschluss Gottes da. Jesus ruft die Jünger «hinein in die in ihm schon gegenwärtige endzeitliche Gemeinde, in das endzeitliche Voll-Israel. Das liegt auch in dem johannäischen Satz: ‚Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt' (Joh. 15,16 und 6,70)... Soll die Frage, ‚woraus' die Kirche bestehe, aus dem letzten Grund beantwortet werden, so muss man wohl – nicht nur ‚dogmatisch', sondern auch neutestamentlich – auf die innere göttliche Gemeinschaft hinweisen und sagen: die Kirche besteht nicht aus ihren Mitgliedern, sondern aus und in der innergöttlichen Gemeinschaft, an der Gott Menschen durch Versöhnung und Berufung Anteil gibt; sie begegnet darum als Gemeinschaft von Menschen ‚in Christus' und ‚im Herrn'[21].» Damit wird nicht bestritten, dass die Kirche als geschichtliche Erscheinung auch zahlreiche andere Aspekte hat. Aber: «die Kirche ist all das andere, indem sie ist, was sie theologisch ist. Das ist freilich Glaubensbekenntnis, muss aber eben deswegen hier so gesehen oder wenigstens bedacht werden[22].»

In anderer Weise wird die Forderung, die Kirche nicht ausserhalb Christi und des Heiligen Geistes zu sehen, auch von Bischof *Urs Küry* ausgesprochen. Er schreibt, dass die Kirche als Gemeinschaft von Menschen Kirche wesentlich nur in ihrer Unterstellung unter die Vertikale des dreieinigen Gottes sei. Durch Christus ist der Mensch eine neue Kreatur und tritt in eine völlig erneuerte Welt ein. «Christus ist die ‚Gesamtperson' der Gemeinde, in der sich die Heiligen als Personen immer erst und immer schon vorfinden[23].» Weder hier[24] noch in ähnlichen orthodoxen Aussagen ist jedoch eine völlige Identifizierung der Kirche mit Christus gemeint. Die Kirche ist zwar transparent auf Christus hin, aber sie ist nicht identisch mit Christus[25]. Der Leib wird nicht zum Haupt

[20] A.a.O. 414f.
[21] A.a.O. 415f.
[22] A.a.O. S.416.
[23] *U.Küry*, Die altkatholische Kirche, Stutgart 1966, S.256ff.
[24] Ders., a.a.O. S.237.
[25] *D.Staniloae* nach *Scherrer*, a.a.O. S.165.

verwandelt. «Christus bleibt immer eine Quelle, die nicht mit der Kirche verschmilzt[26].»

Wenn die Kirche nicht primär von ihren Gliedern, sondern von Gott, von Christus und dem Heiligen Geist her gesehen wird und daher die Notwendigkeit ständiger Erneuerung, die Busse und die ihr vorhergehende Sünde zwar von den Gliedern der Kirche, nicht aber von der Kirche selbst ausgesagt werden kann, stellt sich die Frage, ob die Kirche in einem solchen Verständnis nicht zu einer rein idealen, abstrakten Grösse werde. Das würde aber der Konkretheit des christlichen Glaubens und der Wahrheit der Fleischwerdung des Wortes widersprechen. Darum muss alles, was von der Kirche positiv gesagt wird, in irgendeiner Weise in ihren Gliedern sich als eine konkrete Wirklichkeit erweisen. Wenn also z.B. von der Neuheit der Kirche die Rede ist, dann muss diese Neuheit bzw. das Erneuert-Sein auch von den Gliedern der Kirche ausgesagt werden und trotz aller Verdunkelung durch das Weiterbestehen des «alten Menschen» eine allerdings nur im Glauben anzunehmende Wirklichkeit in ihrem Leben sein.

Wie steht es aber umgekehrt mit allem, was der Kirche negativ abgesprochen wird? Hier kann man nicht sagen, dass alles, was der Kirche abgesprochen wird, auch ihren Gliedern abgesprochen werden muss. Wenn z.B. wie wir gesehen haben, der Kirche die Erneuerungsbedürftigkeit abgesprochen wird, so ist sie deshalb keineswegs den Gliedern der Kirche abzusprechen. Wie steht es dann aber mit der Konkretheit der Wirklichkeit der Kirche? Diese verlangt allerdings, dass die Glieder der Kirche nicht ausschliesslich das sind, was die Kirche nicht ist. In Bezug auf unser Beispiel heisst das, dass die Glieder der Kirche nicht ausschliesslich erneuerungsbedürftig sind, sondern immer auch schon erneuert. Wenn sie in keiner Weise erneuert, sondern nur erneuerungsbedürftig wären, die Kirche aber nur neu und nicht erneuerungsbedürftig, wäre die Aussage über die Kirche tatsächlich rein abstrakt und ohne jede konkrete Wirklichkeit. Dagegen fordert die Konkretheit der Wahrheit nicht, dass alles, was von den Gliedern der Kirche gesagt wird, auch von der Kirche selbst gesagt werden muss. Das wäre nur dann der Fall, wenn die Glieder der Kirche ausschliesslich aus der Wirklichkeit der Kirche, also von Christus und vom Heiligen Geist her leben würden. Das ist aber nicht der Fall, wie sich gerade an der Sünde der Kirchenglieder zeigt, die nicht von

[26] *I. Bria* und *D. Staniloae*, ebd.

Christus und vom Heiligen Geist, also nicht von der Kirche herkommt und deshalb auch nicht als Sünde der Kirche bezeichnet werden kann. Auch hier allerdings ist zu sagen: wenn die Glieder der Kirche ausschliesslich Sünder wären, und nicht zugleich Gerechtfertigte und Geheiligte, wäre die Aussage, dass die Kirche nicht als Kirche sündigt, ohne jede konkrete Wirklichkeit. Die Aussagen über die Kirche sind also immer in Bezug auf die paradoxen Aussagen über die Glieder der Kirche zu sehen, wobei jeweils die eine Seite dieser paradoxen Aussagen, also z. B. das Erneuert-, Gerechtfertigt- und Geheiligt-Sein, aus der Wirklichkeit der Kirche stammt, die andere aber, wie die Erneuerungsbedürftigkeit und die Sündigkeit, nicht.

Wenn die Sündigkeit der Glieder der Kirche nicht aus der Kirche stammt, dann heisst das aber nicht, dass sie ausserhalb der Kirche bleibt. Als Sünde der Glieder der Kirche ist sie zwar nicht Sünde der Kirche selbst, sondern Sünde wider die Kirche, aber doch *in* der Kirche, gehört sie als solche zur Wirklichkeit der Kirche in der Welt vor der eschatologischen Vollendung dazu. Dies wird auch in der orthodoxen Theologie deutlich gesehen. *Florovsky* zitiert ein Wort von Ephräm dem Syrer: «Die ganze Kirche ist die Kirche der Büsser, die ganze Kirche ist die Kirche derer, die verlorengehen[27].» Unter Berufung auf *Florovsky* findet sich dieses Zitat wiederholt bei orthodoxen Theologen. *Evdokimov* schreibt[28]: «Le mystère de l'église est d'être à la fois ‚l'Eglise des pénitents, de ceux qui périssent' (St. Ephrem) et la communio sanctorum, la ‚communion des pécheurs' aux ‚choses saintes', leur participation déifiante au ‚seul Saint'.»

Wenn die Sünde nur von den Gliedern der Kirche, nicht aber von der Kirche selbst ausgesagt wird, könnte sich der Einwand erheben, dass die Sünde dann nur individualistisch und nicht als Sünde in der Gemeinschaft gesehen werde. Ein solches rein individualistisches Sündenverständnis ist unhaltbar. In einem neueren orthodoxen Text[29] wird deshalb auch «des défaillances personnelles

[27] *Florovsky*, Die morgenländischen Väter des 4. Jh. (russisch), Paris 1931, S. 232.

[28] A. a. O. S. 144.

[29] Es handelt sich um die Enzyklika der Heiligen Synode der Orthodoxen Kirche in Amerika (russischen Ursprungs) über die Einheit der Christen und den Ökumenismus, in französischer Übersetzung in: Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe occidentale, Nr. 83–84 (1973), 163–181, S. 169. Die kanonische Stellung dieser Kirche ist zwar innerorthodox um-

ou communautaires des membres de l'Eglise» gesprochen. *Küry* unterscheidet von der *wesentlichen* Kirche, von der Kirche, wie sie nach ihrem göttlichen Ursprung ist, die *defiziente* Kirche oder das «Kirchentum», das alle Merkmale des noch unerlösten Menschentums an sich trägt. Die wesentliche Kirche sei allerdings die eigentlich grundlegende Dimension der Kirche, das Kirchentum mit all seinen Unvollkommenheiten sei aber von der wesentlichen Kirche nicht zu trennen[30].

Wenn wir solchen Wert darauf legen, dass die Kirche im Sinn des Neuen Testaments und der patristischen Überlieferung primär von Gott, von Christus und vom Heiligen Geist und nicht von ihren Gliedern her verstanden wird, könnte man die Frage stellen, ob nicht neben diesem strenger theologischen auch ein mehr soziologischer Kirchenbegriff gebraucht werden kann, wie es immer wieder geschieht, wenn von Erneuerung der Kirche oder auch ihrer Sündigkeit und Busse geredet wird. *Nissiotis* anerkennt, dass ein solcher Sprachgebrauch, etwa im Hinblick auf die Erneuerung der Kirche, nicht unbedingt im Widerspruch zu den theologischen Aussagen stehen muss, wenn er nicht ausschliesslich verstanden wird. Allerdings meint er, dass er die Gefahr mit sich bringe, dass die Kirche eben doch primär so verstanden wird, als ob sie allein aus den Gemeindegliedern bestünde[31]. Die Gefahr, dass die Wahrheit des Wortes «Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt» verdunkelt wird und dass man meint, es sei gerade umgekehrt, ist doch sehr real. Daher scheint es mir kein blosser Wortstreit, sondern ein Dienst an der Wahrheit zu sein, wenn darauf gedrängt wird, dass in Kirche und Theologie das Wort «Kirche» womöglich nicht im soziologischen, von den Menschen ausgehenden Sinn gebraucht wird, sondern in der biblischen Bedeutung, die von Gott ausgeht.

stritten, die theologischen Aussagen der Enzyklika verdienen aber unabhängig von der kanonischen Frage wegen der Mitwirkung der führenden orthodoxen Theologen von St. Vladimir's Seminary Beachtung.

[30] *Küry*, a.a.O. S. 270. Problematisch scheint mir allerdings, wenn im Zusammenhang mit der wesentlichen Kirche von einer optimalen, rein ideellen Möglichkeit geredet und die defiziente Kirche als die wirkliche, konkret-geschichtliche bezeichnet wird. Jedenfalls wird die wesentliche Kirche in dem, was Küry die erfüllte oder, genauer gesagt, die sich erfüllende Kirche nennt, immer wieder konkret-geschichtliche Wirklichkeit.

[31] *Nissiotis*, a.a.O. S. 78f.

3. Zur Einheit der Kirche

In der Schultheologie wird die Einheit der Kirche so aufgefasst, dass die universale Kirche eine einheitliche Organisation darstellt, deren Teile die Lokalkirchen sind. Die Neubesinnung in der orthodoxen Theologie hat jedoch dazu geführt, vom Neuen Testament und der Überlieferung der älteren Zeit her die Sache differenzierter zu sehen. Es wird betont, dass die Lokalkirchen nicht einfach Teile der Gesamtkirche, sondern vollkommene Kirche in der ganze Füllen ihres Wesens sind. Dieser Gedanke war zunächst vor allem von *N. Afanassieff* in seiner sogenannten eucharistischen Ekklesiologie entwickelt worden[32]. Der Grundgedanke ist, dass in der eucharistischen Versammlung die Fülle des göttlichen Lebens gegenwärtig ist und mitgeteilt wird, daher in der konkreten Lokalkirche, die sich immer wieder zur Eucharistie versammelt, die Fülle der Kirche und nicht nur ein Teil der Kirche zu sehen ist. In der innerorthodoxen Diskussion wurde diese Auffassung als wesentliche Einsicht anerkannt, wenn sie auch noch einseitig und korrekturbedürftig sei[33]. Eine methodisch hervorragende biblisch-patristische Begründung und zugleich Korrektur der Auffassung von *Afanassieff* brachte das Buch «Die Einheit der Kirche in der göttlichen Eucharistie und im Bischof in den ersten drei Jahrhunderten» von *Johannes Zizioulas*[34]. Er zieht, wie schon der Titel seines Buches zeigt, ausser der Eucharistie auch die Funktion des Bischofs als Vorsitzender bei der Eucharistie und Wächter des Glaubens der Kirche stärker in Betracht. Dabei kommt er zum Ergebnis, dass die Auffassung der Einheit der universalen Kirche als Einheit von *Teilen*, die einander ergänzen, ausgeschlossen werden muss. Jede Lokalkirche, die ihren eigenen Bischof als echten Nachfolger der Apostel sowohl in der Leitung der *einen* Eucharistie wie im orthodoxen Glauben hatte, war volle und vollständige Kirche, die keiner Ergänzungen bedarf. Die ökumenische Einheit der Lokalkirchen besteht nicht in der gegenseitigen Ergänzung von Teilen, sondern in der Wesensidentität der Lokalkirchen, darin, dass sie «in Christus» miteinander zusammen-

[32] Das Hirtenamt der Kirche: In der Liebe der Gemeinde vorstehen, in: Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche, Zürich 1961, S. 7–66, und: Le sacrement de l'assemblée. IKZ 46 (1956) S. 200ff.

[33] Vgl. etwa für die rumänische Theologie *Scherrer*, a.a.O. 225ff.

[34] (Griechisch), Athen 1965.

fallen. In der Gemeinschaft der Lokalkirchen untereinander wird diese Identität anerkannt und ausgedrückt. Die Lokalkirchen sind nicht Glieder am Leib Christi wie die einzelnen Christen, sondern sie sind der Leib Christi in seiner Fülle am jeweiligen Ort.

Wie verhalten sich diese Erkenntnisse zu dem früher auf orthodoxer wie auf altkatholischer Seite üblichen Reden von Teilen der Kirche? Es wäre hier an das zu denken, was bereits über den weithin vortheologischen Charakter der orthodoxen Schuldogmatik gesagt wurde. Aber auch dort, wo auf altkatholischer Seite oder im Osten ausserhalb der Schuldogmatik von Teilkirchen oder Kirchenteilen gesprochen wurde, werden wir bedenken müssen, dass die Problematik, auf die *Afanassief*, *Zizioulas* u.a. antworten, damals nicht klar bewusst war. Die Ausdrucksweise, die von «Teilen der Kirche» spricht, kann also nicht als eine theologische Bestreitung der Gegenwart der Wesensfülle der Kirche in der einzelnen Lokalkirche verstanden werden. Dadurch, dass diese Problematik aber heute bewusst geworden und in das Stadium theologischer Erkenntnis eingetreten ist, hat sich die Situation verändert. Man wird daher nicht unter Berufung auf die «Tradition» weiterhin von Teilkirchen reden können, denn insofern die theologische Fragestellung sich entwickelt hat, hätte die alte Redeweise heute einen anderen Sinn. Es ändert nichts daran, wenn gelegentlich auch bei Kirchenvätern eine solche Redeweise vorkommt, wofür bei *Karmiris* eine Chrysostomosstelle zitiert wird[35]. Auch hier gilt, dass unsere Fragestellung nicht im Blickfeld liegt und daher aus dem allerdings unbestreitbar universalkirchlichen Rahmen solcher Aussagen keine allzu weittragenden theologischen Schlussfolgerungen gezogen werden dürfen. Entscheidend ist demgegenüber, was sich aus dem Neuen Testament und der Überlieferung wenigstens der ersten drei Jahrhunderte eindeutig ergibt und auch einer systematischen Reflexion über die Frage entspricht. Abgesehen von allen Erwägungen über die Veränderung einer theologischen Situation und die durch die Bewusstwerdung einer Problematik nötig werdende Änderung eines Sprachgebrauches ist aber besonders an die Folgen der einen oder anderen Denkweise für die Verwirklichung der Einheit der Kirche zu denken. Die Bedeutung der Ortskirchenekklesio-

[35] *J. Karmiris*, Orthodoxe Ekklesiologie (griechisch), Athen 1973, S. 252. Karmiris zitiert die Stelle übrigens keineswegs, um damit die Redeweise von «Teilen der Kirche» zu rechtfertigen. Diesbezüglich zitiert er vielmehr zustimmend *Zizioulas*.

logie scheint mir besonders darin zu liegen, dass sie auf ökumenischem Gebiet ganz andere Möglichkeiten eröffnet als alles Teilkirchen- und Kirchenteildenken, welches nur immer mehr und unlösbare Probleme aufwirft. Ich will das nur am Beispiel des orthodox-altkatholischen Verhältnisses aufzeigen. Von der Ortskirchenekklesiologie her geht es darum, die Einheit im Glauben und die kirchliche Wesensidentität festzustellen. Wenn das möglich ist, nehmen sie als verschiedene Ortskirchen bzw. Gruppen von Ortskirchen die Gemeinschaft miteinander auf, und zwar als gleichermassen wahre und die Fülle des Kirche-Seins besitzende Kirchen. Die Frage nach einem Anschluss der einen an die andere stellt sich gar nicht, sondern nur die der gegenseitigen Anerkennung und Gemeinschaft auf Grund des Bewusstseins der Wesensidentität. Ganz anders verhält es sich, wenn man von einem Teilkirchen-Denken ausgeht. Wenn zwischen verschiedenen Ortskirchen die Gemeinschaft verlorengegangen ist, stellt sich dann nämlich die Frage, wie solche Teile ohne Gemeinschaft miteinander als Kirche existieren können. Um auf diese Frage zu antworten, greift man dann entweder zu einer unhaltbaren Theorie der unsichtbaren Kirche oder zu einer zumindest missverständlichen und wenig glücklichen Zweigkirchentheorie, oder man erklärt eben, dass die eine Ortskirche oder Gruppe von Ortskirchen vom Ganzen abgefallen sein muss. Man kann auch alle diese Antworten ablehnen – und das mit gutem Grund –, aber man steht dann hilflos dem Problem gegenüber. Vor allem kann sich aus einer solchen Sicht auch nach Feststellung der Einheit im Glauben die Frage stellen, ob nicht die eine Ortskirche oder Gruppe von Ortskirchen sich der anderen anschliessen müsse, da doch nur eine das Ganze darstellen könne und die andere nur einen abgetrennten Teil. Denen aber, die beide nur als einen Teil der Kirche betrachten wird immer entgegengehalten werden, dass die wahre Kirche Christi doch nicht in Teile habe zerfallen können und dass es doch eine theologisch unhaltbare Vorstellung sei, dass wir aus den Teilen der Kirche wieder ein Ganzes machen könnten. Es scheint mir unmöglich zu sein, auf diese Einwände eine befriedigende Antwort zu geben. Sie entstammen aber, wie wir gesehen haben, einer mangelhaften Sicht des Wesens der Einheit der Ortskirchen untereinander.

Die Ortskirchenekklesiologie löst nicht einfach alle ökumenischen Probleme, denn sie setzt für die Einheit die Übereinstimmung im Glauben und im Wesen des kirchlichen Lebens voraus. Sie betrifft auch nicht direkt das Verhältnis zwischen verschiede-

nen Konfessionen, sondern zwischen Ortskirchen. Gerade das bewahrt sie aber vor der gefährlichen Unbestimmtheit der Teilkirchen- und Kirchenteil-Terminologie, bei der leicht verwechselt wird, was für das Verhältnis zwischen Ortskirchen und zwischen Konfessionen gilt. Wenn die Ortskirchenekklesiologie auch nicht alle ökumenischen Probleme löst, so bietet sie im Vergleich zum Teilkirchendenken doch viel bessere Möglichkeiten zu deren Überwindung, wenigstens zwischen Ortskirchen, die durch keine wesentlichen dogmatischen Gegensätze voneinander getrennt sind.

Es geht in diesen Ausführungen natürlich nicht darum, die frühere Teilkirchenterminologie zu verurteilen oder gar zu verketzern, sondern ihre Unangemessenheit beim heutigen Erkenntnisstand und ihre ökumenische Unfruchtbarkeit in der heutigen Situation aufzuzeigen. Der ökumenischen Intention, die die altkatholischen Väter in Teilkirchen- und Kirchenteilterminologie tastend zu formulieren suchten, wird heute am besten die Ortskirchenekklesiologie gerecht, die ja auch nicht eine völlig abgeschlossene Grösse ist, sondern von der aus weitere ökumenische theologische Bemühungen ausgehen können und müssen. Es wäre zu hoffen, dass sowohl auf orthodoxer wie auf altkatholischer Seite die Einsichten der Ortskirchenekklesiologie sich so allgemein durchsetzen, dass sie ihre positive ökumenische Wirkung voll entfalten können.

Gümligen/Bern, Oktober 1974. *Herwig Aldenhoven*