

Die Kirche als Gemeinschaft

Von Metropolit Iohannis (Zizioulas) von Pergamon

Einführung

1. Es ist für mich ein Privileg, auf dieser Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung zu sprechen, der fünften in einer Reihe solcher Konferenzen, die mit der Konferenz von Lausanne 1927 begann. Diese Konferenz findet zu einer Zeit statt, in der die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung nicht mehr den anfänglichen vergleichenden konfessionalistischen Ansatz zum Problem der Kircheneinheit verfolgt, wie er in Lausanne und Lund zu beobachten war.

Vor dem Hintergrund dieser Herangehensweise an das Problem der kirchlichen Einheit sollten wir das Auftauchen des Konzepts der *Koinonia* als Schlüsselbegriff in der theologischen Sprache von Glauben und Kirchenverfassung verstehen. Kein Christ kann an den biblischen und patristischen Ursprüngen dieses Begriffs zweifeln. Obwohl nicht alle christlichen Traditionen den gleichen Grad an Wertschätzung und Verwendung dieses Konzepts in der Theologie für sich beanspruchen können, lässt sich seine Anwendung im ökumenischen Diskurs kaum auf den Einfluss einer bestimmten christlichen Tradition zurückführen. Als Orthodoxer kann ich nicht anders, als mich über die Verwendung eines solchen Konzepts im ökumenischen Diskurs zu freuen, angesichts der Tiefe und des Reichtums, die es in der Theologie der griechischen Väter hat. Aber gleichzeitig muss ich zugeben, dass der Gedanke der Gemeinschaft bei den lateinischen Kirchenvätern wie Ambrosius, Augustinus und anderen ebenso präsent ist wie bei den Reformatoren. Selbst diejenigen unter uns, die der Heiligen Schrift mehr oder sogar ausschließliche Bedeutung beimessen, können kaum übersehen, welchen wichtigen Platz das Thema der *Koinonia* in der Bibel einnimmt. Wir haben es also mit einem Thema zu tun, das in allen christlichen Traditionen tief verwurzelt ist, d.h. mit einem wahrhaft ökumenischen (im alten Sinn des Wortes) Thema. Wir alle können von einem sorgfältigen und tiefgründigen Studium dieses Konzepts profitieren, wenn wir versuchen, Wege zur Überwindung der Spaltung in der Kirche Christi zu finden.

2. Das Auftauchen des Konzepts der *Koinonia* als Schlüsselbegriff in der theologischen Sprache der ökumenischen Bewegung und insbesondere der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist kein zufälliger Umstand. Er steht meines Erachtens in engem Zusammenhang mit einer bedeutenden Verschiebung oder Entwicklung, die zwischen Edinburgh und Montreal in Bezug auf die Ekklesiologie stattgefunden hat. Sowohl Lausanne als auch Edinburgh konzentrierten die Ekklesiologie auf die Christologie. Lund 1952 baute auf diesem Schwerpunkt auf und betonte den christologischen Ansatz der Ekklesiologie: „Weil wir an Jesus Christus glauben, glauben wir auch an die Kirche als den Leib Christi“. Der Einfluss bedeutender Theologen jener Zeit, wie des verstorbenen Pater Georges Florovsky, ist hier offensichtlich: „Die Ekklesiologie ist nichts anderes als ein Kapitel der Christologie“, schrieb er. Wir sollten nicht vergessen, dass auch die „Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen“ damals noch streng christologisch war.

1961 beginnen sich die Dinge in Neu-Delhi zu ändern. Die Grundlage des ÖRK wird um den Bezug auf die Heilige Dreieinigkeit erweitert, während orthodoxe Theologen wie der verstorbene Nikos Nissiotis und andere sich bemühen, den Schwerpunkt in der Ekklesiologie von der Christologie auf die Pneumatologie zu verlagern. Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963) betonte in ihrem Bericht über Sektion I, dass sich unser

Verständnis der Kirche nicht nur aus der Christologie, sondern aus dem trinitarischen Verständnis Gottes ableiten sollte.

Damals waren wir noch weit davon entfernt, den Begriff der *Koinonia* im Zusammenhang mit der Kirche klar zu benennen. Und doch fand nicht viel später das Zweite Vatikanische Konzil statt, das der römisch-katholischen Theologie den Weg zu einer Theologie der Gemeinschaft ebnete. Durch die Konvergenz der römisch-katholischen, der protestantischen und der orthodoxen Theologie rückt dieses Konzept der *Koinonia* nun in den Mittelpunkt der ökumenischen Diskussionen. Die derzeitige Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung trägt dieser Tatsache Rechnung, indem sie die *Koinonia* zu ihrem Hauptthema macht.

Warum aber ist der Begriff der *Koinonia* für Glauben und Kirchenverfassung in der gegenwärtigen Phase ihrer Geschichte so wichtig? Was kann dieses Konzept dazu beitragen, die Sache der christlichen Einheit in der heutigen Zeit zu fördern? Das ist die Frage, die ich in dieser Ansprache stellen möchte. Bei meinem Versuch, eine Antwort auf diese Frage zu geben, werde ich mich unweigerlich auf meine eigene theologische Tradition wie auch auf die Tradition der Kirchenväter stützen. Mein Ziel ist es, mit Ihnen einige Überlegungen darüber zu teilen, wie das Problem der Einheit der Kirche im Licht der *Koinonia* erscheinen und angegangen werden könnte.

I. Koinonia als theologisches Konzept

Was meinen wir, wenn wir in der Theologie den Begriff „*Koinonia*“ verwenden? Wie unterscheidet sich dieser Begriff von der säkularen Verwendung des Begriffs „Gemeinschaft“ oder „Gemeinschaft“? Diese Frage muss beantwortet werden, bevor der Versuch unternommen wird, diesen Begriff auf die Ekklesiologie und das Problem der Einheit der Kirche anzuwenden. Schon die Tatsache, dass der griechische Originalbegriff für den offiziellen Gebrauch auf dieser Weltkonferenz gewählt wurde, deutet auf ein gewisses Unbehagen gegenüber dem üblichen Gebrauch von „Gemeinschaft“ oder „fellowship“ hin. Tatsächlich hat der Begriff *Koinonia*, der direkt aus seinem ursprünglichen Gebrauch in der griechischen Schrift und der patristischen Tradition übernommen wurde, eine spezifische Bedeutung, die bei seiner Anwendung auf die Ekklesiologie berücksichtigt werden sollte. Die grundlegenden Bestandteile des Konzepts der *Koinonia* können nur aus der Theologie abgeleitet werden, und in diesem Punkt sollte die Ökumenische Bewegung mit der Annäherung beginnen. Was sind diese Grundbestandteile einer Theologie der *Koinonia*?

- a) Die *Koinonia* ergibt sich nicht aus der soziologischen Erfahrung, auch nicht aus der Ethik, sondern aus dem *Glauben*. Wir sind nicht zur *Koinonia* berufen, weil sie „gut“ für uns und für die Kirche ist, sondern weil wir an einen Gott glauben, der in seinem Wesen *Koinonia* ist. Wenn wir an einen Gott glauben, der in erster Linie ein Individuum ist, der zuerst *ist* und dann *in Beziehung tritt*, sind wir nicht weit von einem soziologischen Verständnis von *Koinonia* entfernt; die Kirche ist in diesem Fall nicht in ihrem Wesen Gemeinschaft, sondern nur sekundär, d.h. um ihres *bene esse* willen. Die Trinitätslehre erhält in diesem Fall eine entscheidende Bedeutung: Gott *ist* trinitarisch; er ist per definitionem ein relationales Wesen; ein nicht-trinitarischer Gott ist nicht *Koinonia* in seinem Wesen. Die Ekklesiologie muss sich auf die trinitarische Theologie stützen, wenn sie eine Ekklesiologie der Gemeinschaft sein soll.
- b) Die *Koinonia* ist auch für unser Verständnis der Person Christi entscheidend. Hier wird die richtige Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie äußerst wichtig. Was bedeutet es, dass Christus ein „pneumatisches“ Wesen ist, eine Person, die „vom Geist geboren“ ist, die mit dem Geist gesalbt ist usw., wenn nicht, dass er in seinem Wesen ein Beziehungswesen ist? Der Geist ist ein Geist der *Koinonia*. Wenn wir keine

Christologie ohne Pneumatologie haben können, bedeutet dies, dass wir aufhören müssen, Christus in individualistischen Begriffen zu denken, und ihn als eine „korporative Person“, ein umfassendes Wesen, verstehen müssen. Das „Haupt“ ohne den „Leib“ ist unvorstellbar. Die Kirche ist der Leib Christi, weil Christus ein pneumatologisches Wesen ist, das in der *Koinonia* des Geistes geboren wird und existiert.

II. Die Kirche als „Koinonia“

Auf dieser Grundlage können wir nun die ekklesiologische Frage stellen. Wenn das Wesen Gottes, an den wir glauben, *Koinonia* ist, und wenn die Person Christi, in dessen Namen wir Menschen und die ganze Schöpfung gerettet werden, auch in ihrem Wesen *Koinonia* ist, welche Konsequenzen hat dann dieser Glaube für unser Verständnis der Kirche? Wie wirkt sich der Gedanke der *Koinonia* auf die Identität der Kirche, ihre Struktur und ihren Dienst in der Welt aus? Wie kann dieses Verständnis der Kirche als *Koinonia* unsere Bemühungen um sichtbare Einheit und um die Überwindung des Skandals der Spaltung beeinflussen? Und schließlich, wie kann sich das Verständnis der Kirche als *Koinonia* auf ihre Sendung in der Welt auswirken, einschließlich ihrer Beziehung zur gesamten Schöpfung? Dies sind die Fragen, über die wir in dieser Ansprache nachdenken wollen, in der Hoffnung, dass wir auf diese Weise dem Ziel dieser Konferenz dienen, „die Kirchen zu ermutigen, die bereits bestehende, wenn auch partielle Gemeinschaft miteinander zu bekräftigen und zu leben ... die Themen zu identifizieren und mit ihnen zu ringen ..., die noch Hindernisse für die volle Gemeinschaft darstellen“.¹

1. *Die Identität der Kirche ist relational.* Wenn wir den Gebrauch des Begriffs *ekklesia* im Neuen Testament genau studieren, fällt uns auf, dass er normalerweise mit dem Genitiv „von“ verbunden ist, und zwar in doppelter Hinsicht. Paulus, der diesen Begriff wohl als erster ausführlich verwendet, spricht einerseits von der „Kirche Gottes (oder Christi)“ und andererseits von der Kirche oder den Kirchen „eines bestimmten Ortes“ (Saloniki, Mazedonien, Judäa usw.). Es gibt keine Kirche, die in sich selbst gedacht werden kann, sondern nur in Bezug auf etwas anderes – in diesem Fall auf Gott oder Christus und auf einen bestimmten Ort, d.h. auf die Welt um sie herum.

Der Genitiv „von Gott“ zeigt deutlich, dass sich die Identität der Kirche aus ihrer Beziehung zum dreieinigen Gott ergibt. Diese Beziehung hat viele Aspekte. In erster Linie bedeutet sie, dass die Kirche in ihrem Wesen die Art und Weise widerspiegeln muss, in der Gott existiert, d. h. die Art und Weise der persönlichen Gemeinschaft. Die Forderung, dass wir „werden sollen, wie Gott ist“ (Lk 6,36 und Parallelen) oder dass wir „der göttlichen Natur teilhaftig“ werden sollen (2 Petr 1,4), impliziert, dass die Kirche nicht ohne Bezug auf die Heilige Dreieinigkeit existieren und funktionieren kann, die die Art und Weise ist, wie Gott ist (vgl. die Definition der Personen der Dreieinigkeit durch die kappadokischen Väter als „Seinsweise“). Die Tatsache, dass Gott uns seine Existenz als eine der persönlichen Gemeinschaft offenbart, ist entscheidend für unser Verständnis des Wesens der Kirche. Sie impliziert, dass wir, wenn wir sagen, dass die Kirche *Koinonia* ist, keine andere Art von Gemeinschaft meinen als die sehr persönliche Gemeinschaft zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Geist. Es bedeutet auch, dass die Kirche *per definitionem mit Individualismus unvereinbar* ist; ihr Wesen ist Gemeinschaft und persönliche Verbundenheit.

Andererseits zeigt die Tatsache, dass der Genitiv „von“, der auf die Kirche angewandt wird, in der Bibel auch in Bezug auf Christus verwendet wird, dass die Kirche kein Abbild der

¹ Towards Koinonia in Faith, Life and Witness: A discussion paper, Faith and Order Paper no. 161, Geneva, 1993, S. 5.

Seinsweise Gottes sein kann, abgesehen von der „Ökonomie des Sohnes“, d. h. der uns in Christus gegebenen Sohnschaft. Die Kirche ist nicht eine Art platonisches „Abbild“ der Dreieinigkeit; sie ist Gemeinschaft in dem Sinne, dass sie das Volk Gottes, Israel, und der „Leib Christi“ ist, d.h. in dem Sinne, dass sie in sich selbst Gottes Absicht in der Geschichte um der ganzen Schöpfung willen dient und verwirklicht. Diese Absicht macht die Kirche zu einem Zeichen des Reiches Gottes, das das Endziel der göttlichen „Wirtschaft“ ist. Die Kirche als Gemeinschaft spiegelt Gottes Wesen als Gemeinschaft in der Weise wider, wie diese Gemeinschaft im Reich Gottes vollständig offenbart werden wird. Die *Koinonia* ist ein eschatologisches Geschenk. Während ihrer geschichtlichen Existenz strebt die Kirche danach, sich nach dem Vorbild des Reiches Gottes zu gestalten, und sie sollte nie damit aufhören, dies zu tun. Aber die Verwirklichung der vollen und vollkommenen Gemeinschaft in der Geschichte ist ein ständiger Kampf mit den Mächten, die sie bedrohen. Jede Selbstgefälligkeit in diesem Kampf um die Gemeinschaft kann für die Identität der Kirche zerstörerisch sein.

2. *Die Struktur der Kirche ist relational.* Wie sieht die Struktur der Kirche aus, wenn man sie in das Licht der Gemeinschaft stellt? Hier sollten wir zwei Ebenen der Struktur unterscheiden: die lokale und die universale. Auf beiden Ebenen ist die Gemeinschaft entscheidend. Auf der lokalen Ebene würde eine Ekklesiologie der Gemeinschaft bedeuten, dass kein Christ als Individuum existieren kann, das eine direkte Gemeinschaft mit Gott ausübt. *Unus christianus nullus christianus*, um an ein altes lateinisches Sprichwort zu erinnern. Der Weg zu Gott führt über den „Nächsten“, der in diesem Fall der Mitmensch der Gemeinschaft ist. Die Kirche ist nur als eine strukturierte örtliche Gemeinschaft denkbar. Darin müssen sich alle Christen einig sein, wenn es Einheit in der Kirche geben soll.

Die Struktur der Ortskirche muss so beschaffen sein, dass zwei Dinge gleichzeitig gewährleistet sind. Einerseits muss die *Einheit* und das *Einssein* gewahrt werden. Kein Mitglied der Kirche kann, unabhängig von seiner Stellung in der Kirche, zu einem anderen Mitglied sagen: „Ich brauche dich nicht“ (1 Kor 12). Es besteht eine absolute gegenseitige Abhängigkeit zwischen allen Gliedern der Gemeinschaft – was bedeutet, dass es in der Kirche gleichzeitig mit der Einheit und dem Einssein auch eine *Vielfalt* gibt. Jedes Mitglied der Gemeinschaft ist unentbehrlich und bringt seine Gaben in den einen Leib ein. Alle Mitglieder werden gebraucht, aber nicht alle sind gleich; sie werden gebraucht, gerade weil sie verschieden sind.

Diese Vielfalt und Verschiedenheit kann sowohl natürliche und soziale als auch geistige Unterschiede umfassen. Auf der Ebene der Natur sind Rasse, Geschlecht und Alter alles Unterschiede, die in die Vielfalt der Gemeinschaft einbezogen werden müssen. Niemand sollte aufgrund von Rassen-, Geschlechts- oder Altersunterschieden ausgeschlossen werden. Die Gemeinschaft auf lokaler Ebene beinhaltet Vielfalt in Bezug auf all diese Aspekte. Das gilt auch für die sozialen Unterschiede: Reiche und Arme, Starke und Schwache, alle sollen in der Gemeinschaft Platz finden. Das Gleiche gilt für die Vielfalt der geistlichen Gaben. Nicht alle in der Kirche sind Apostel, nicht alle sind Lehrer, nicht alle haben das Charisma der Heilung. Dennoch sind sie *alle füreinander* notwendig. Der geistliche Elitismus, den Paulus in Korinth verurteilt hat, hat nie aufgehört, die Kirchen zu verführen. Sie muss von einer Ekklesiologie der Gemeinschaft ausgeschlossen werden.

Aber gibt es keine Grenzen für die Vielfalt? Sanktioniert die Gemeinschaft die Vielfalt bedingungslos? Dies ist eine heikle Frage, die die ökumenische Problematik unmittelbar betrifft. Sie muss daher sorgfältig geprüft werden.

Die wichtigste Bedingung, die an die Vielfalt geknüpft ist, ist, dass sie die Einheit nicht zerstören darf. Die Ortskirche muss so strukturiert sein, dass die Einheit die Vielfalt nicht zerstört und die Vielfalt die Einheit nicht zerstört. Dies scheint auf den ersten Blick ein völlig

unrealistischer Grundsatz zu sein. Und doch ist das sorgfältige Gleichgewicht zwischen dem „Einen“ und den „Vielen“ in der Struktur der Gemeinschaft hinter allen kanonischen Bestimmungen der Alten Kirche zu entdecken. Hier wird die Bedeutung des Dienstes der *episkopé* [Aufsichtsamt] deutlich, und ihr richtiges Verständnis im Licht der Gemeinschaft ist entscheidend. Alle Vielfalt in der Gemeinschaft muss irgendwie durch einen Dienst der Einheit hindurchgehen, sonst läuft sie Gefahr, der Einheit zuwiderzulaufen. Die Ordination als Akt der Bestätigung des Platzes eines bestimmten Amtsträgers innerhalb der Gemeinschaft muss auf einen einzigen Amtsträger beschränkt sein, wenn sie der Einheit der Gemeinschaft dienen soll. Ebenso sollte dieser eine Amtsträger *Teil* der Gemeinschaft sein und nicht als Autorität über ihr stehen. Alle pyramidalen Vorstellungen von der Struktur der Kirche verschwinden in der Ekklesiologie der Gemeinschaft. Es gibt eine *Perichorese* der Ämter, und das gilt auch für das Amt der Einheit.

Das gleiche Prinzip der „Relationalität“ gilt für die Struktur der Kirche auf regionaler und universaler Ebene. Eine Gemeinschaft, die von den übrigen Gemeinschaften isoliert ist, kann keinen kirchlichen Status beanspruchen. Es gibt *eine* Kirche in der Welt, obwohl es gleichzeitig *viele* Kirchen gibt. Dieses Paradox liegt im Zentrum einer Ekklesiologie der Gemeinschaft. Es geht einmal mehr um das richtige Verhältnis zwischen dem „Einen“ und den „Vielen“. Wie soll es in der Theorie und in der Praxis gestaltet werden?

Aus theologischer Sicht haben wir es hier mit einer angemessenen Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie zu tun (oder sogar mit einem angemessenen Verständnis des „Einen“ und der „Vielen“ – der Drei – in der Heiligen Dreieinigkeit). Der Heilige Geist partikularisiert den einen Leib Christi, indem er jede Ortskirche zu einer vollen und „katholischen“ Kirche macht. Wann immer die Pneumatologie schwach oder abhängig von der Christologie ist (eine Art „Filioquismus“ in der Ekklesiologie), kommt es zwangsläufig zu einer Unterordnung der Ortskirche unter eine universale Kirchenstruktur. Die „*Koinonia* des Heiligen Geistes“ leidet in diesem Fall. Wenn die Ortskirche nicht mit der einen Kirche Gottes in der Welt verbunden ist, ist dies ein Zeichen für die Unterordnung der Christologie unter die Pneumatologie (eine Art „Spirituquismus“ in der Trinitätslehre [*triadology*] wie auch in der Ekklesiologie). Wenn wir der Christologie und der Pneumatologie die gleiche Bedeutung beimessen, sind wir verpflichtet, jeder Ortskirche (dem *totus Christus*) die volle Katholizität zuzusprechen und gleichzeitig nach Wegen zu suchen, die Einheit der Kirche auf der universalen Ebene zu bewahren. Wie lässt sich dies bewerkstelligen?

Die Antwort auf diese Frage liegt im richtigen Verständnis von zwei Dingen: dem synodalen System und dem Amt des Primats. Zumindest mir scheint, dass diese beiden Fragen in der Ökumenischen Bewegung nicht vermieden werden können, wenn der Ansatz einer Ekklesiologie der Gemeinschaft gewählt wird.

Zunächst muss betont werden, dass in einer Ekklesiologie der Gemeinschaft weder Synodalität noch Primat so verstanden werden können, dass sie Strukturen oder Ämter implizieren, die *über* der kirchlichen Gemeinschaft oder den kirchlichen Gemeinschaften stehen. Nur durch eine Struktur oder ein Amt, das die Gemeinschaft jeder Ortskirche einbezieht, können Synodalität und Primat Wirklichkeiten der Gemeinschaft sein.

Das Modell, das uns die frühe Kirche in Bezug auf die synodale Struktur bietet, kann sehr hilfreich sein. Wenn wir es nicht kopieren wollen, können wir uns zumindest von ihm inspirieren lassen. Der Kern des Modells findet sich im Kanon 34 der sogenannten „Apostolischen Kanones“ (wahrscheinlich aus dem vierten Jahrhundert n. Chr.), der vorsieht, dass in jeder Region die Vorsteher der Ortskirchen – die Bischöfe – einen von ihnen – den Bischof der Hauptstadt – als *primus (protos)* anerkennen und nichts ohne ihn tun dürfen. Letztere

wiederum dürfen nichts ohne diese Bischöfe tun, damit, so schließt der Kanon, der dreieinige Gott verherrlicht wird.

Die Bedeutung dieses Modells liegt in der Tatsache, dass dadurch Synodalität und Primat in einer Weise bekräftigt werden, dass die Fülle und Katholizität jeder Ortskirche, die durch ihren Bischof zum Ausdruck kommt, voll und ganz gewahrt bleibt. Könnte dies nicht als Leitfaden für geteilte Christen auf ihrem Weg zur sichtbaren Einheit dienen? Ohne Synodalität besteht die Gefahr, dass die Einheit zugunsten der Ortskirche geopfert wird. Aber eine Synodalität, die die Katholizität und Integrität der Ortskirche unterdrückt, kann zu kirchlichem Universalismus führen. Das Gleiche muss über den Primat gesagt werden. Kann es die Einheit der Kirche ohne Primat auf lokaler, regionaler und universaler Ebene in einer Ekklesiologie der Gemeinschaft geben? Wir glauben nicht. Denn nur durch ein „Haupt“, eine Art „Primus“, können die „Vielen“, seien es einzelne Christen oder Ortskirchen, mit einer Stimme sprechen. Aber ein „Primus“ muss Teil einer Gemeinschaft sein; nicht ein selbst definierter, sondern ein wirklich relationaler Dienst. Ein solches Amt kann nur gemeinsam mit den Leitern der übrigen Ortskirchen handeln, deren Konsens es zum Ausdruck bringen würde. Ein Primat dieser Art ist in einer Ekklesiologie der Gemeinschaft sowohl wünschenswert als auch unschädlich.

3. *Autorität in der Kirche ist relational.* Aus dem soeben Gesagten folgt, dass die Autorität in der Kirche nicht in einem Amt *als solchem* liegt, sondern in dem vom Geist geschaffenen Ereignis der Gemeinschaft, wenn der Geist die Gläubigen zum Leib Christi formt, sowohl lokal als auch universal. Es wird traditionell anerkannt, zumindest von den römischen Katholiken und den Orthodoxen, dass die höchste Autorität in der Kirche im Ökumenischen Konzil liegt. Aber kein Ökumenisches Konzil ist allein als Institution maßgebend. Damit es autoritativ ist, müssen seine Beschlüsse von den Ortskirchen angenommen werden. Die Beispiele von Ephesus 449 und Ferrara-Florenz, die alle institutionellen Voraussetzungen eines Ökumenischen Konzils (universale Repräsentation usw.) erfüllten und dennoch nicht von der Kirche als Ganzes angenommen wurden, sind wohlbekannt. Es stimmt, dass es ohne eine Institution, die autoritativ lehren und entscheiden würde, keine Einheit in der Kirche geben könnte. Aber die endgültigen Entscheidungen einer solchen Institution müssen durch ihre Rezeption in den Gemeinschaften geprüft werden, bevor sie volle und wahre Autorität beanspruchen können. Wie alles andere in einer Ekklesiologie der Gemeinschaft *muss auch die Autorität relational sein.*

Diese Feststellung gilt auch für die *Lehre*. Auch die Lehre geht durch den Leib der Kirche, denn die Dogmen der Kirche sind keine logischen Sätze, die vom Verstand der einzelnen Gläubigen geprüft und bestätigt werden müssen, sondern doxologische Aussagen, die Teil des Gottesdienstes und des Lebens der Gemeinschaften sind. Das Glaubensbekenntnis ist nicht dazu da, um von Theologen studiert zu werden, sondern um von den Gemeinschaften gesungen zu werden.

4. *Mission in der Kirche ist relational.* Lange Zeit wurde die christliche Mission als eine Art Predigt *an* die Welt betrachtet. Es ist natürlich wahr, dass die Kirche nicht *von* dieser Welt ist und dass die Welt Christus und seine Kirche hasst. Aber die Beziehung der Kirche zur Welt ist nicht nur negativ, sondern auch positiv. Dies ergibt sich aus der Inkarnation und aus Ideen wie der Zusammenfassung von allem in Christus, die in der Bibel (Epheser, Kolosser usw.) und bei den Kirchenvätern (Irenäus, Maximus usw.) zu finden sind. In der orthodoxen Tradition, in der die Eucharistie eine zentrale Rolle spielt, wird die Welt in Form der natürlichen Elemente wie auch in den alltäglichen Beschäftigungen der Kirchenmitglieder in die Kirche hineingetragen. Wenn die Gemeinschaft zu einem Schlüsselbegriff der Ekklesiologie gemacht wird, kann die Mission besser verstanden und erfüllt werden, wenn das Evangelium nicht der Welt gegenübergestellt, sondern in ihr inkulturiert wird. Die Theologie muss nach Wegen suchen, das Evangelium mit den existentiellen Bedürfnissen der Welt und mit dem, was

menschlich ist, in *Verbindung zu bringen*. Anstatt der Welt die Bibel oder die Dogmen der Kirche ins Gesicht zu werfen, wäre es am besten, zunächst zu versuchen, zu spüren und zu verstehen, wonach sich jeder Mensch tief in seinem Wesen sehnt, und dann zu sehen, wie das Evangelium und die Lehre dieser Sehnsucht einen Sinn geben können.

Diese Relationalität der Mission darf sich nicht auf den Menschen beschränken. Sie muss auf die *Schöpfung* auch in ihrer nicht-menschlichen Form ausgedehnt werden. Die Sensibilität für die Bewahrung der Schöpfung war traditionell nicht Teil der christlichen Mission. Wir erkennen jetzt, dass sie es sein sollte. Die Kirche als *Koinonia* bezieht sich auch auf das Tier und die materielle Welt als Ganzes. Vielleicht besteht die dringendste Aufgabe der Kirche heute darin, sich der Tatsache bewusst zu werden und sie mit Nachdruck zu verkünden, dass zwischen dem Menschen und seiner natürlichen Umgebung eine innewohnende *Koinonia* besteht, eine *Koinonia*, die in das Wesen der Kirche selbst hineingetragen werden muss, um ihre Fülle zu erhalten.

5. *Gemeinschaft in der Zeit*. Die Kirche ist kein Gebilde, das außerhalb der Zeit lebt. Die Gemeinschaft ist nicht nur eine Frage der Beziehung jeder Ortskirche zu den übrigen Kirchen im Raum oder zur übrigen Welt zu einer bestimmten Zeit, sondern eine Frage der *Koinonia* mit den Gemeinschaften der Vergangenheit und der Zukunft. Was die Vergangenheit anbelangt, so braucht die Kirche die *Tradition*, um als *Koinonia* zu existieren. Wenn die Überlieferung selbst von der Gemeinschaft betroffen und geprägt ist, hört sie auf, eine formale Überlieferung von Lehre und Leben zu sein, und wird zu einer neu interpretierten und neu rezipierten Wirklichkeit im Licht des besonderen Kontextes, in den sie übertragen wird. Dadurch nimmt die Tradition die Form von *Traditionen* an (Plural; vgl. Montreal), und auf diese Weise wird die Vielfalt Teil des Bildes. Die Kirche muss sich in diesem Fall die Frage stellen, was entscheidend ist, um die Tradition hinter oder unter den Traditionen zu entdecken. Die von den Kirchen angewandten Kriterien sind unterschiedlich und verursachen große Schwierigkeiten bei der Verwirklichung der vollen Gemeinschaft. Einige sind der Meinung, dass nur das, was ausdrücklich in der Heiligen Schrift steht, das Kriterium für die Tradition ist. Andere sehen die Heilige Schrift als Teil der Tradition, die sie als eine umfassendere Wirklichkeit betrachten. In einer Ekklesiologie der Gemeinschaft wird die Zeit nicht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgeteilt. Das Ende der Zeit ist eine *Zeit*, die durch das Eingreifen des Reiches Gottes zwischen Vergangenheit und Gegenwart von dieser Art von Zerrissenheit *befreit* ist. Das wahre Kriterium der Tradition liegt also in der Offenbarung dessen, wie die Welt im Reich Gottes sein wird. Wie der heilige Maximus der Bekenner im siebten Jahrhundert sagte: „Die Dinge der Vergangenheit sind Schatten, die der Gegenwart *Eikon*; die Wahrheit ist in den Dingen der Zukunft zu finden“. Sind wir bereit, die Kriterien der Tradition in der Vision des Reiches Gottes zu suchen, und nicht nur in dem, was uns aus der Vergangenheit überliefert wurde? Die Gemeinschaft in der Zeit würde in diesem Fall eine Vision des Reiches Gottes erfordern, und die Kirche wäre aufgerufen, ein Zeichen dafür in der Welt zu sein.

Ähnliche Überlegungen gelten für die *apostolische Sukzession*. Die Gemeinschaft mit dem apostolischen *Kerygma* und der apostolischen Sendung ist nicht nur eine Frage der Kette von Weihen oder der Bewahrung des apostolischen Glaubens in seiner ursprünglichen Form. Die apostolische Sukzession selbst geht durch die Gemeinschaft der Kirche (daher das Erfordernis, dass alle Ordinationen in der Gegenwart der Gemeinschaft stattfinden müssen, besonders in ihrer eucharistischen Form); es ist eine Sukzession von Gemeinschaften und nicht von Einzelpersonen; und es ist eine Sukzession, die durch das Reich Gottes zu uns kommt, wie es in der eucharistischen Versammlung dargestellt und vorausgesagt wird. Auf *diese* Weise treffen die Gemeinschaften der Vergangenheit auf die der Gegenwart und die der Zukunft. Ohne diese Begegnung gibt es keine wahre Gemeinschaft.

6. *Communio in sacris*. Es kann keine volle Gemeinschaft geben ohne die Gemeinschaft im sakramentalen Leben der Kirche, vor allem in der Eucharistie. „Interkommunion“ sollte durch „Kommunion“ ersetzt werden, um einer Ekklesiologie der Gemeinschaft gerecht zu werden. Volle Gemeinschaft bedeutet in erster Linie eucharistische Gemeinschaft, denn die Eucharistie ist die Zusammenfassung der gesamten Heilsökonomie, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vereint sind und in der sich die Gemeinschaft mit der Heiligen Dreieinigkeit und mit den übrigen Kirchen sowie mit der Schöpfung vollzieht. Die Taufe, die Taufe oder die Firmung und das übrige sakramentale Leben werden alle *im Blick auf* die Eucharistie gespendet. Die Kommunion in diesen Sakramenten kann als „partielle“ oder *vorweggenommene* Kommunion bezeichnet werden, die auf ihre Vollendung in der Eucharistie wartet. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass in vielen Sprachen, auch im Neugriechischen, *koinonia* oder *communio* ein Synonym für die Teilnahme an der Eucharistie ist (*Theia koinonia* – Heilige Kommunion“).

Diese Äußerungen spiegeln das bedeutsame Wort „Auf dem Weg“ wider, das im Titel des Konferenzthemas enthalten ist. Wir befinden uns noch in einem Prozess *hin zur* vollen Gemeinschaft, die schließlich eucharistische Gemeinschaft bedeutet. Die Gemeinschaft ist jedoch nicht nur der Stoff, aus dem das Ziel besteht, sondern auch der Weg zum Ziel. Wenn wir schon nichts teilen, können wir nicht hoffen, jemals alles zu teilen. Und wenn wir uns in die richtige Richtung bewegen wollen, dürfen wir niemals das Endziel aus den Augen verlieren.

Schlussfolgerung

Versuchen wir nun, aus diesen bescheidenen theologischen Überlegungen einige Schlussfolgerungen zu ziehen.

1. Wenn wir die Einheit auf einer stabilen und gesunden Grundlage anstreben wollen, brauchen wir eine solide Lehre von Gott als Trinität und von der göttlichen Ökonomie in Christus in Verbindung mit dem Wirken des Heiligen Geistes. Diese Lehren sind nicht einfach nur dogmatische Formulierungen für Theologen, sondern unverzichtbare Voraussetzungen für eine Ekklesiologie der Gemeinschaft – und auch für die Bemühungen, die Spaltung mit Hilfe einer solchen Ekklesiologie zu überwinden. Daher ist es von entscheidender Bedeutung, dass es eine grundlegende Übereinstimmung im Glauben gibt, insbesondere in diesen Fragen. Die Fortschritte, die in Glauben und Kirchenverfassung im Zusammenhang mit dem Projekt über den apostolischen Glauben und das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel erzielt wurden, sind sehr zu begrüßen und sollten weiter vertieft werden. Die trinitarische Theologie muss stärker auf die Tagesordnung von Glauben und Kirchenverfassung gesetzt werden. Die Erfahrung mit dem römisch-katholisch-orthodoxen Dialog hat gezeigt, wie wichtig dies sein kann.

2. Einer der Bereiche, in denen das Konzept der *Koinonia* ein beträchtliches Potenzial für ökumenische Fortschritte zu haben scheint, ist die Auseinandersetzung mit Fragen der Kirchenstruktur, des Amtes und der Autorität. Wie ich hier versucht habe anzudeuten, kann das Konzept der Gemeinschaft uns helfen, die traditionellen Dichotomien zwischen dem Institutionellen und dem Charismatischen, dem Lokalen und dem Universalen, der Konziliarität und dem Primat zu überwinden. Wenn dieses Konzept in der Ekklesiologie kreativ eingesetzt wird, würde es alle legalistischen und pyramidalen Auffassungen von Amt, Autorität und Struktur in der Kirche zerstören, die Fortschritte auf dem Weg zur Einheit behindern.

3. Das Thema der *Koinonia* kann der Einheit der Kirche Lebensqualität und existenzielle Bedeutung verleihen. Die Kirche ist ein relationales Gebilde: Sie ist die Kirche „Gottes“, existiert aber als Kirche an *einem bestimmten Ort*. Die christliche Auffassung von *Koinonia* ist

untrennbar mit der *koinonia ton pathematon* (Gemeinschaft in den Leiden) Christi (1 Petr 4,12-19) für die Welt Gottes verbunden. Die Liebe Gottes, des Vaters, und die Gnade unseres Herrn Jesus Christus können nicht von der *Koinonia* des Heiligen Geistes getrennt werden; sie bilden eine einzige Wirklichkeit.

Hauptvortrag, gehalten auf der Fünften Weltkonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen über Glauben und Kirchenverfassung, Santiago de Compostela, Spanien, 3. bis 14. August 1993. Auf Englisch veröffentlicht in: St. Vladimir's Theological Quarterly 38 (1994), Heft 1, S. 3-16. Korrigierte DeepL-Übersetzung aus dem Englischen.