

## Luthertum und Ökumene in Finnland

von *Manfred Hauke, Augsburg*

Finnland ist gelegentlich »das lutherischste Land der Welt« genannt worden. Über 90 Prozent der Bevölkerung (von ca. 5 Millionen) gehört der evangelisch-lutherischen Kirche an, deren Tradition seit dem Mittelalter stark von Schweden bestimmt ist. Die bischöfliche Struktur wurde auch in der Reformation beibehalten, die in Skandinavien viel weniger radikal verlief als in Mitteleuropa<sup>1</sup>. Nichtsdestoweniger gibt es intensive Verbindungen mit dem deutschen Luthertum und, wenn auch in geringerem Maße, mit der anglikanischen Kirche von England. Bedeutsam ist auch die Verbindung zu Rußland, das 1809–1917 Finnland beherrschte, und die Nachbarschaft mit der orthodoxen Kirche, die seit dem Mittelalter ebenfalls im Lande ansässig ist (heute ca. 1,2 Prozent der Bevölkerung). Seit 1970 entspannt sich mit dem Moskauer Patriarchat ein bedeutsamer ökumenischer Dialog. Die Beziehungen mit der kath. Kirche »vor Ort«, die weniger als 1 Promille der Bevölkerung umfaßt, treten notgedrungen dahinter zurück, wenngleich in dem quantitativ bescheidenen Rahmen durchaus rege Kontakte bestehen.

Die finnische Theologie, lokalisiert an der schwedischsprachigen Akademie von Turku (Abo) und vor allem an der Universität Helsinki, weist ein beachtliches Niveau auf. Allein die Bibliographie der finnischen Lutherforschung (1900–1982) zählt 249 wissenschaftliche Titel<sup>2</sup>. Ein erheblicher Teil der Literatur ist freilich nur auf Finnisch publiziert, was deren Rezeption jenseits der Landesgrenzen weithin einschränkt. Umso mehr ist die Aktivität der Luther-Agricola-Gesellschaft (= LAS) zu begrüßen, die bis jetzt fast 50 theologische Monographien veröffentlicht hat, fast ausnahmslos auf Deutsch oder Englisch<sup>3</sup>. Im Brennpunkt stehen Geschichte und Bedeutung der Theologie Luthers; zwei Sammelbände widmen sich dem Dialog mit der orthodoxen Kirche. Im Anschluß an die neuesten Veröffentlichungen der Gesellschaft will dieser Überblick aufmerksam machen auf ein anregendes theologisches Schaffen, das eine sachgerechte ökumenische Reflexion fördern könnte.

---

<sup>1</sup> Vgl. Theol. Realenzyklopädie 11 (1983) 185–192.

<sup>2</sup> I. Kamprad, Die Lutherforschung in Finnland, Bibliographie 1900–1982, In: Der Ginkgobaum. Germanistisches Jahrbuch für Nordeuropa 1983, 97–111.

<sup>3</sup> Luther-Agricola-Gesellschaft, Neitsytpolku 1b, SF-00140 Helsinki 14.

## I. Lutherforschung

Ein von vielen Aspekten her beleuchtetes Lutherbild spiegelt sich in dem Sammelband »*Luther in Finnland*«<sup>4</sup>, dessen Beiträge z.T. ausführlichere Monographien der Autoren zusammenfassen. Der erste Teil widmet sich der Wirkungsgeschichte lutherischer Theologie in Finnland (S. 11–70). Erzbischof John Vikström nennt in seinem Vorwort drei »Wellen« der Lutherforschung (S. 7):

1. Der »Einfluß der Luther-Renaissance zu Beginn des Jahrhunderts in Deutschland und der von den Einheitsbestrebungen der lutherischen Kirchen aufgeworfenen theologischen Fragen.«
2. Die »Anregungen von der skandinavischen Lutherforschung.«
3. »Heute könnte man von der dritten Welle der finnischen Lutherforschung sprechen, der ein unabhängigerer, kritischerer und internationalerer Forschungsstil und ein von ökumenischen Positionen ausgehendes Verständnis der Theologie Luthers eigen ist. Insbesondere die Berücksichtigung der katholischen Lutherforschung hat zur Bewertung von Luthers Theologie in einem für die ganze Christenheit bedeutsamen Licht verholfen.«

Vorbereitet wurde die wissenschaftliche Lutherforschung durch die *Erweckungsbewegung* im 19. Jh. (E. Murtorinne, S. 11–23), die sich gegen den Rationalismus der Aufklärung und die institutionelle Erstarrung der Religiosität wandte. Man war der Meinung, »daß gerade Luther mit seiner religiösen Anschauung sowohl von der rationalistischen Bibelauslegung als auch von der flauen Verkündigung« in der damaligen Zeit abwich (S. 15). Ein Teil der Bewegung betrachtete die Rolle Luthers und der Bekenntnisschriften allerdings eher kritisch und als Konkurrenz zum »*sola scriptura*« (S. 22).

Nach dem kurzen Überblick zum geschichtlichen Weg der finnischen Lutherforschung (E. Murtorinne, S. 24–29; L. Erikson, S. 30–41) findet sich ein Artikel über den »*Beitrag des finnischen Luthertums zum heutigen ökumenischen Gespräch*« (L. Grönvik, S. 42–59), in dem das Profil evangelisch-finnischer Kirchlichkeit deutlich zum Vorschein kommt. Die statistische Vormachtstellung des Luthertums, die periphere geographische Lage und die Sprachbarriere sind ökumenischen Kontakten an sich nicht besonders günstig (S. 42f). Die Rolle der finnischen Kirche war daher lange Zeit eher rezeptiv (S. 44). Die ökumenischen Kontakte zur anglikanischen Kirche seit den 30er Jahren hatten später eine begrenzte Abendmahlsgemeinschaft zur Folge (S. 45). In zwei Stellungnahmen zu den Dokumenten des Weltkirchenrates über Taufe, Eucharistie und Amt (1977/79) würdigt man den positiven Ertrag, bringt aus lutherischer Sicht aber auch manche Kritik an und stellt »eine Tendenz von Ausdrucksvereinheitlichung« fest, die »manchmal geeignet« sei, »Probleme zu verhüllen« (S. 54). Auf dieser theologischen Linie, die neben der sozialetischen Komponente deutlich die inhaltliche Prägung des Glaubens betont,

<sup>4</sup> *Luther in Finnland – Der Einfluß der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung* (Schriften der LAS, A 22), hg. v. M. Ruokanen, Helsinki 1984.

kritisiert man auch die Leuenberger Konkordie, die in Deutschland weithin zu einer Abendmahlsgemeinschaft zwischen Reformierten und Lutheranern geführt hat, die man aber als »zu vieldeutig« ablehnt (S. 55). Auf das Verhältnis zur russischen Orthodoxie (S. 56–59) kommen wir noch zurück.

Ein autobiographischer Beitrag des Alt-Erzbischofs M. Simojoki – »*Mein Zugang zu Martin Luther*« – hebt für die Wirkungsgeschichte Luthers vor allem die Kirchenlieder und den Kleinen Katechismus hervor. »Eine feste Burg ist unser Gott« wird im 19. Jh. zum Kampflied gegen den Zarismus; Luthertum und Nationalbewußtsein verflochten sich hier. Simojoki hebt sich von seinem Vorgänger G. Johannsson ab († 1930), der die »ökumenische Bewegung als eine gefährliche Verirrung der liberalen Theologie« ansah (S. 66), weist aber zugleich mit deutlicher Kritik am Lutherischen Weltbund daraufhin: »Der Weg der Lutheraner darf nicht ein Weg des Relativierens der Wahrheitsfrage und der Kompromisse in den Lehrfragen sein« (S. 67). Insgesamt solle man sich bemühen, eine gesunde »Mitte« einzunehmen; »Luthers Kampf gegen den Autoritätsglauben der Katholiken wie auch gegen den Subjektivismus der Spiritualisten« sei auch heute ebenso aktuell wie das zentrale Anliegen der Rechtfertigungslehre (S. 69).

Der zweite Teil des Sammelbandes, der Beiträge zur Lutherforschung umfaßt, beginnt denn auch mit: »*Melanchthons und Luthers Lehre von der Rechtfertigung*« (S. 71–90). S. Haikola sieht beide Reformatoren als philosophische »Voluntaristen«, wobei »die melanchthonsche Theologie wegen ihres rationalen Charakters leichter zu verstehen ist als die mehr irrationale und 'paradoxe' Theologie Luthers«. Dieser sei »viel konsequenter nominalistisch« (S. 71f). Melanchthon habe eine rein forensische Rechtfertigungslehre vertreten; die effektiven Termini, die eine reale Verwandlung des Menschen anzudeuten schienen, seien keineswegs ontologisch zu verstehen, sondern zielten auf den religiösen Trost ab, in dem der Glaubende die Sündenvergebung ergreife (S. 77–80). Nichtsdestoweniger nehme der Hl. Geist aufgrund der Rechtfertigung mit seinen Gaben im Glaubenden Wohnung, indem er geistliche Regungen bewirke (S. 78). Der Glaube selbst sei in keiner Weise Werk des Menschen und rein passiv (S. 78ff), wengleich die Rechtfertigung den freien Willen des Menschen teilweise wiederherstelle (S. 82). Luther (S. 82–92) lehne den freien Willen des Menschen radikal ab, halte aber gleichwohl – im Gegensatz zu Melanchthon – die forensische und die effektive Seite der Rechtfertigung, Sündenvergebung und Erneuerung zusammen. Bei Luther spiele die Aktivität des glaubenden Menschen eine größere Rolle.

Die »*Dialektik des Glaubens* in der Theologie Luthers« (L. Pinomaa, S. 91–98) entspricht der »Eigentümlichkeit Luthers, daß die von ihm verwendeten Begriffe in ihrer denkerischen Eigenart zwischen widersprüchlichen Extremen pendelartig schwingen« (S. 91). Der Grundgegensatz »Gott-Satan« schlage sich in der Anthropologie nieder im Widerspiel von »Fleisch und Geist«. Die Wiedergeburt gehe im Innersten des Menschen vor sich, ohne diesen innerlich umzuwandeln, und äußere sich in der genannten Dialektik als immerwährender Kampf. In diesem Kontext stehe auch der Gegensatz von »Gesetz und Evangelium«. L. Pinomaa behandelt sodann die Frage, ob Luther ein systematischer Denker gewesen sei. Kein Systema-

tiker sei Luther in dem Sinne, daß er ein »festes, wohl gegliedertes System« kenne. Die thomatische Synthese des Mittelalters zwischen Glaube und Vernunft habe er zerbrochen; Gott sprengt alle Gesetze, selbst das Kausalgesetz (S. 96f). Dennoch weise Luther in dem genannten Grundgegensatz zwischen Gott und Satan in seinen Gedanken ein entscheidendes »Zentrum« auf, das prägend wirke.

»Das Verhältnis von *Glaube und Liebe* in der Theologie Luthers« untersucht T. Mannermaa (S. 99–110). Der Professor für Ökumenik geht aus von der realen Gegenwart Christi im Glauben, der die sich schenkende Liebe Gottes wie Wasser in einem leeren Krug aufnehme (S. 104). Der Glaube bestimme das Verhältnis zu Gott, die Liebe vom Glauben aus die Beziehung vom Nächsten (S. 99.106).

Die Teilhabe an der göttlichen Natur sei bei Luther nicht nur göttliche Gunst (favor), sondern wirksame Gabe (donum). Diese Erkenntnis sei lange verschüttet gewesen 1. durch die von Kant inspirierte Theologie, welche die ontische Christusbeziehung auf eine rein willensmäßige, ethische Einheit reduziert habe; 2. durch die dialektische Theologie, die von einer bloßen Relation spreche; 3. durch eine rein forensische Sicht (Melanchthon) (S. 101f).

Dem Problem der »doppelten Gerechtigkeit« stellt sich ein Beitrag über »*Luther und Aristoteles*« (H. Kirjavainen, S. 111–129). Luther setze die christliche, von Gott geschenkte Gerechtigkeit der natürlichen Gerechtigkeit aristotelischer Ethik schroff entgegen, wengleich seine eigene Willentheorie mehr von Aristoteles als vom Nominalismus bestimmt sei.

Der Eschatologie widmet sich E. Huovinen: »An der *Unsterblichkeit* teilhaftig – das ökumenische Grundproblem in der Todestheologie Luthers« (S. 130–144). Der vor allem von C. Stange und P. Althaus aufgerichtete Gegensatz zwischen »Unsterblichkeit der Seele« und »Auferstehung des Leibes« sei neukantianisch beeinflußt und könne sich nicht auf Luther berufen. Zumal die Theologie des alten Luthers (Genesiskommentar) spreche dem Glaubenden die ontische Unsterblichkeit zu, die schon im Urstand verwirklicht worden sei. Luther gebrauche dabei »naturhafte Begriffe, die oft als nur für die römisch-katholische Theologie bezeichnend und dem evangelischen Denken fremd angesehen worden sind« (S. 142).

J. Aarts, der Generalvikar der kath. Diözese von Helsinki, äußert sich über: »*Die Kirche der Glaubenden in Luthers Theologie*« (S. 145–157). Wie Leib und Seele zusammengehören, so sei Kirche für Luther nicht nur geistige Gemeinschaft der Glaubenden, sondern zugleich sichtbare Institution. Bindeglied zwischen beiden Komponenten seien das Wort und der Glaube. Christus regiere die Kirche durch seine Stellvertreter, die Priester und Bischöfe, die er mit seiner Autorität ausgestattet habe. Die Sünde des Hochmuts, der sich der kirchlichen Hierarchie widersetze – so Luther in seinen Frühschriften –, sei der Grund allen Übels (S. 146f). Von der Rechtfertigungslehre her ordne Luther freilich später den Glauben als das Entscheidende dem Amte über; nichtsdestoweniger gehöre auch die äußere Seite zur Kirche wesentlich hinzu (S. 151.153).

Der Beitrag über »*Luther und die Ökumene*« (K. Pivinen, S. 158–186) fragt zunächst, wie Luther die Einheit der Kirche verstanden habe. Luther habe keine neue Kirche gründen wollen und die Bezeichnung seiner Anhänger als »lutherisch«

abgelehnt (S. 158f). »Geistliche« und »sichtbare« Kirche gehören für ihn zusammen, sind aber nicht identisch. Einen Papst als Oberhaupt der Christenheit habe Luther noch lange für akzeptabel gehalten, wenngleich nur kraft menschlichen Rechtes. Sein Idealmodell der Kirche sei »ein synodaler Episkopalismus« gewesen, wenngleich die bischöfliche Ordnung sich de facto nur in Schweden und Finnland gehalten habe (S. 165). Mit der Ostkirche, die er als »die bessere Hälfte der allgemeinen Kirche« bezeichne, verbinde ihn eine besondere Sympathie (S. 166f). die doktrinalen Entscheidungen der vier ersten Konzilien habe Luther für bindend gehalten (S. 168).

Der zweite Teil des Beitrags, der die heutige ökumenische Situation betrachtet, konzentriert sich vor allem auf die kath. Lutherforschung. Zunächst wird der Forschungsbeitrag von J. Lortz gewürdigt, wonach Luther in sich selbst einen Katholizismus niedergelegt habe, der nicht katholisch gewesen sei, und (so der Autor) die Rechtfertigungslehre Luthers gebilligt werden könne. K. Pivinen beschreibt sodann die entscheidende Rolle des II. Vatikanums, in dem (so A. Brandenburg) Luther sein Konzil bekommen habe. Während die Schule von Lortz Luther als Häretiker kennzeichne, bekunde die Gruppe um H. Fries – insbesondere O. H. Pesch – die Bereitschaft, auch vom »häretischen« Luther zu lernen. Nach Fries seien die theologischen Ansätze von Thomas von Aquin (ontologisch) und von Luther (relational) gleichermaßen legitim – eine Harmonisierung, die bedeutsame Reformationshistoriker freilich ablehnen (S. 182f). Die positivste offizielle Stellungnahme stamme von Kardinal Willebrands, der Luther »unseren gemeinsamen Lehrer« genannt habe (1970) (S. 176), ohne die Lortzsche Position freilich zu überschreiten.

Zum Schluß werden knapp einige Stimmen aus dem orthodoxen und dem protestantischen Bereich aufgeführt. Im protestantischen Deutschland sei Luther zu einem unter vielen Theologen geworden, und die Leuenberger Konkordie habe »zumindest eine Relativierung der Abendmahlslehre Luthers« herbeigeführt. Von den nordischen Kirchen dagegen könne man »kaum behaupten... (sie) hätten Luther vergessen« (S. 186).

»Das 'Natürliche' und das 'Christliche' in der Ethik«, so ein weiterer Beitrag (A. Hakamies, S. 187–198), gehören zusammen. Geistlicher und weltlicher Bereich verhielten sich für Luther zwar antagonistisch (S. 195), was »nicht ganz problemlos« sei. Seine Ethik insgesamt betone freilich nicht nur das spezifisch Christliche, sondern ebenso das Natürlich-Menschliche, womit er den neuzeitlichen Gedanken der »Eigengesetzlichkeit« gefördert habe (S. 197).

Die *Lehre Luthers von der Ekstase* behandelt M. Ruokanen (S. 199–218). Der Reformator polemisiere gegen die kath. Ekstaselehre, »nach der wir uns Gott durch die Liebe nähern«. An die Stelle der Liebe setze Luther die Ekstase des Glaubens, die zur Glaubenssicherheit (über das eigene Gerechtfertigtsein) führe (S. 212). Gott bewege sich zum Menschen, nicht umgekehrt. Diese Ekstase sei kreuzestheologisch zu verstehen als Gleichzeitigkeit von Leid und Erleuchtung. Eine ontologische Umwandlung ereigne sich im Menschen dabei nicht, wohl aber

eine aktualistische Kategorien überschreitende real-ontologische Vereinigung mit Christus und seinem Kreuz (S. 216f). –

Ein eigener Sammelband vereinigt drei Artikel, die das Verhältnis zwischen *Glaube und Wissen*, zwischen Philosophie und Theologie anzielen<sup>5</sup>. Einem geschichtlichen Durchblick von der Antike bis zum Hochmittelalter<sup>6</sup>, der die Glaubensaussagen logisch zwischen Wissen und Glauben (im strengen Sinn) ansiedelt, folgt eine Analyse von Johannes Buridanus' Auffassung der moralischen Schwachheit. Der weitverbreitete Kommentar dieses gemäßigten Nominalisten zur Nikomachischen Ethik gründe die Freiheit des Willens auf Akte, bei denen das Verstandesurteil schwankend sei<sup>7</sup>. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Luther, so der dritte Beitrag, sei zunächst von einem massiven Gegensatz bestimmt<sup>8</sup>. Als mutmaßliche Grundlage des Kontrastes hebt der Verfasser den nominalistischen Wahrheitsbegriff hervor, wonach das Prädikat »wahr« nicht die Sache betreffe, sondern die Aussagen (S. 153). Luther halte z.B. die Aussage »Gott ist Mensch« in der Philosophie für absurder als die Aussage: »Der Mensch ist ein Esel« (S. 143). Trotzdem vertrete Luther keineswegs, wie es die spannungsreichen Aussagen mitunter nahelegen könnten, die Theorie einer doppelten Wahrheit (S. 156). Die Theologie überrage den Bereich der Philosophie, und insofern gebe es keinen Gegensatz in der Wahrheit selbst (S. 159f. 170f). –

Wie hat Luther über die *Inspiration der Bibel* gedacht?

Dieser Frage geht eine eigene, materialreiche Monographie nach, deren Inhalt hier freilich nur angedeutet werden kann. Die der kath. Tradition fremde Vorstellung einer Verbalinspiration, wonach der Hl. Geist den biblischen Verfassern den Text Wort für Wort diktiert habe, sei erst in der Lutherischen Orthodoxie des 17. Jh.s aufgekommen, habe dann aber durch die historische Bibelkritik den Todesstoß erhalten. Ursache dieser eigenartigen These, die im Fundamentalismus abgeschwächt weiterwirke, sei die Ablösung von der kath. Kirche: »Die Autorität der Kirche und ihrer Tradition wurde ersetzt durch den vergöttlichten Buchstaben der Bibel bis zum Ausmaß verstandesmäßigen Widersinns«<sup>9</sup>. Der auf die Kirche bezogene Gemeinschaftsaspekt der Inspiration sei aber ebenso zu berücksichtigen wie der inhaltliche Aspekt, den Luther in seiner Rechtfertigungslehre hervorhebe.

Der Autor stellt zwei verschiedene Forschungsrichtungen heraus, zwischen denen er vermitteln möchte. Nach der einen habe Luther die Hl. Schrift für unbedingt glaubwürdig gehalten, nach der anderen sei die Bibel als solche für ihn nicht Wort Gottes (S. 10f). Neben der natürlichen und der erlöserischen Inspiration

<sup>5</sup> Faith, Will and Grammar. Some Themes of Intensional Logic and Semantics in Medieval and Reformation Thought (Schriften der LAS, B 15), hg. v. H. Kirjavainen, Helsinki 1986.

<sup>6</sup> H. Kirjavainen, The Simultaneity of Faith and Knowledge: Tendencies in Epistemic Logic from Antiquity to High Scholasticism, a.a.O. 9–106.

<sup>7</sup> R. Saarinen, Moral Weakness and Human Action in John Buridan's Ethics, a.a.O. 107–139.

<sup>8</sup> R. Työriñoja, Proprietas Verbi: Luther's Conception of Philosophical and Theological Language in the Disputation: Verbum caro factum est (Joh. 1:14), 1539, A.a.O. 141–178.

<sup>9</sup> M. Ruokanen, Doctrina divinitus inspirata. Martin Luther's position in the ecumenical problem of biblical inspiration (Schriften der LAS, B 14), Helsinki 1985, 133. Übersetzung, wie auch im folgenden, von mir.

des Hl. Geistes in jedem Menschen bzw. in jedem Glaubenden (S. 50.57) sei für Luther die prophetische Inspiration kennzeichnend, die in einer unmittelbaren, ekstatischen Erfahrung bestehe (S. 68). Diese Ekstase, bei der sich der Mensch völlig passiv verhalte (S. 81), sei nicht nur den Propheten, sondern auch den Aposteln zuteil geworden (S. 75). Christus am Kreuz sei der Ekstatiker schlechthin (S. 82).

Inspiration beziehe sich nur auf Gnade und Verheißung; Gesetze und Gebote, auch etwa der Dekalog, seien nicht inspiriert (S. 76–79). »Luther sagt niemals, daß die Schriften von Gott inspiriert sind.« Wahrhaft inspiriert sei für Luther nur der Inhalt, den er in der Rechtfertigungslehre konzentriere (S. 89.92). Von daher könne er sich auch gegen die Schrift richten, indem er aufgrund seiner eigenen »Erfahrung« selbst im NT eine ganze Reihe von Schriften als nicht wahrhaft apostolisch kennzeichne: vier davon (Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief, Offenbarung des Johannes) habe er aus dem Text seiner Deutschen Bibel gestrichen und in den Anhang verwiesen (S. 108f). Diese inhaltliche Zentrierung der Inspiration könne man von Luther lernen, wengleich er »nicht in der Lage war, den vollständigen Gemeinschaftsaspekt in seiner Theorie biblischer Inspiration wahrzunehmen« (S. 145f). Bei den Ausführungen des Autors ist freilich der erweiterte Inspirationsbegriff zu beachten, der sich normalerweise auf die Hl. Schrift bezieht, während M. Ruokanen ihn ebenso auf die »Kirche« und die »Propheten« anwendet.

## II. Ökumenischer Dialog mit der Russisch-Orthodoxen Kirche

Der ökumenische Dialog zwischen der evangelisch-lutherischen Kirche Finnlands und der russisch-orthodoxen Kirche verdient auch auf kath. Seite besondere Beachtung. Zu den Gesprächen zwischen Lutheranern und Katholiken<sup>9</sup> ergeben sich manche Parallelen und gewiß auch weiterführende Anknüpfungspunkte. Von 1970–1986 haben, normalerweise in dreijährigem Abstand, 7 gemeinsame theologische Konsultationen stattgefunden<sup>10</sup>. Die erste Initiative ging dabei von lutherischer Seite aus. Die Gespräche, die jedesmal von einer gemeinsamen Erklärung abgeschlossen wurden, betreffen zwei Themenfelder: dogmatische und sozialethische Fragen<sup>11</sup>. Während es im zweiten Bereich, der stark die sozialpolitische Friedensarbeit hervorhob, keine großen Reibungspunkte gab, waren die dogmatischen Fragen durchaus kontrovers. Schon beim ersten Treffen wurde als Ziel der Gespräche nicht ein »Konsens« genannt, »sondern eine Vermehrung der Informa-

<sup>10</sup> Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, hg. v. H. Meyer u.a., Paderborn/Frankfurt a.M. 1983, 246–357; außerdem die Gespräche in einzelnen Ländern, insbesondere in Deutschland: vgl. zuletzt: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (Dialog der Kirchen 4), hg. v. K. Lehmann/W. Pannenberg, Freiburg i.Br./Göttingen 1986; dazu KNA/ÖKI/18/412 (29. 4. 87) (W. Brandmüller).

<sup>11</sup> Theologen der finnischen Orthodoxie, die nicht dem Moskauer Patriarchat, sondern unmittelbar dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel untersteht, nahmen seit 1974 als Beobachter teil.

tion und das bessere Kennenlernen der anderen«. Die Ergebnisthesen sind daher bewußt sehr allgemein gehalten (S. 11). Gleichwohl ergibt sich eine größere gegenseitige Nähe als z.B. in den Gesprächen des Moskauer Patriarchats mit der EKD<sup>12</sup>. Signifikant ist allein die Tatsache, daß die lutherische Kirche in Finnland keine Frauenordination kennt und von der herben Kritik der russischen Orthodxie an der EKD darum nicht getroffen wird. H.T. Kamppuri nennt als Grund: »Die lutherische Reformation wird im finnischen Luthertum vor allem verstanden als ein Versuch, zum Dogma der frühen Kirche zurückzukehren« (S. 21).

Das erste Treffen 1970 in Turku befaßt sich mit dem zentralen Thema der *Eucharistie*, die man gemeinsam hervorhebt als »klarster Ausdruck der Einheit von Christen« mit Christus und untereinander. »Deshalb kann die Eucharistie nicht als Werkzeug zur Herstellung der Einheit gebraucht werden, mit Rücksicht auf die beträchtlichen Lehrunterschiede, die zwischen den Kirchen existieren.« Es komme darauf an, »verantwortungsbewußt Einmütigkeit zu erreichen in den Fragen bezüglich der Eucharistie und der vollständigen Lehre der Kirche« (the whole doctrine of the church).

Zwei wichtige Unterschiede werden namhaft gemacht: Leib und Blut Christi seien durch die Einsetzungsworte wahrhaft gegenwärtig, wengleich diese Wahrheit unterschiedlich gedeutet werde; anerkannt werde auch der Opfercharakter der Eucharistie, den man aber auch verschieden interpretiere (S. 43).

In Zagorsk 1971 wird das Thema weitergeführt. Die Orthodoxen betonen die Wesensverwandlung (change of substance) und die fortdauernde Gegenwart Christi in den verwandelten Gaben, während die Lutheraner die Realpräsenz »in Brot und Wein« innerhalb des Gottesdienstes dagegenstellen. Die lutherischen Theologen sehen in der Eucharistie die Wirkung des Opfers von Kalvaria ausgedrückt; die Orthodoxen deuten die Eucharistie als das Opfer Christi selbst, an dem die Kirche teilnehme durch Lob, Dank und Bitte. Als »Mahl« bezeichnen sie die Eucharistie nicht, anders die evangelischen Gesprächspartner (S. 50f). Der Ausdruck »Abendmahl« wird von beiden Seiten vermieden.

In Järvenpää 1974 befaßt man sich mit der Frage des *ordinierten Amtes*. Anhand des Verständnisses von Apostolischer Sukzession ergeben sich freilich so große Schwierigkeiten, daß man auf das Thema »Amt« seitdem nicht wieder zurückgekommen ist (S. 12). Gleichwohl erwähnt man zwei weiterführende Gesichtspunkte, die näher untersucht werden könnten: in den Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche werde die Ordination unter Handauflegung als »Sakrament« bezeichnet; die Beziehung von Apostolischer Sukzession in der Lehre und im Ritus der Handauflegung (S. 60).

Eine größere Übereinstimmung zeigt sich in der *Erlösungslehre*. Man spricht von der Schöpfung und vom Fall des Menschen, aufgrund dessen die Sündhaftigkeit allen Nachkommen Adams vererbt werde. Die Teilnahme am göttlichen Leben im

<sup>12</sup> H. T. Kamppuri (Hg.), Dialogue between Neighbours. The theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church 1970–1986. Communiqués and Theses (Schriften der LAS, B 17), Helsinki 1986.



Urstand beziehen die Lutheraner auf den Glauben, die Orthodoxen sprechen von einer Einheit der Liebe (S. 63). Die Früchte des Sühnetodes Christi vermittele der Hl. Geist im Wort des Evangeliums und in den Sakramenten. Ohne die Kirche könne niemand gerettet werden (S. 65).

In einer Stellungnahme zur Konferenz des Weltkirchenrates in Bangkok 1973 unterstützt man im Prinzip das dort artikulierte sozialpolitische Engagement, bemängelt aber, die Konferenz habe »die Rettung des Menschen durch das Evangelium und seine sittliche Vollkommenheit« nur ungenügend beachtet. Die einzigartige Aufgabe der Kirche bestehe darin, durch den Glauben an Jesus Christus die Menschen zu retten. auch die ökumenische Bewegung müsse dieses Prinzip beachten (S. 67).

In *Kiew 1977* geht es um das in der Erlösungslehre interessant gewordene Problem, ob auch Lutheraner im echten Sinne von einer Teilnahme am göttlichen Leben sprechen könnten. *Rechtfertigung und »Vergöttlichung«*, so wird man sich einig, gehören beim Heilsvorgang zusammen. Nicht ganz klar erscheint die These, wonach der »alte Mensch« auch nach der Taufe weiterbestehe (S. 73f). Neue Perspektiven ergeben sich vor allem für die finnischen Gesprächspartner, die Luthers Konzept einer »Vergöttlichung« durch den Glauben für sich entdecken (S. 13f). Folgende kritische Punkte bedürften weiteren Studiums:

1. »Die Beziehung zwischen Glaube, Hoffnung und Liebe im Heilsvorgang.«
2. »Die Hoffnung des Christen auf persönliche Rettung.«
3. »Das Verhältnis zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit im Heilsvorgang.«
4. »Die genaue Definition des Inhalts beim Wort 'Glauben'...«
5. »Die Beziehung zwischen Gesetz und Evangelium im Heilsvorgang« (S. 76).

Um das Verhältnis von »*Glaube und Liebe*« kreisen die Gespräche in *Turku 1980*. Zwar betone das Luthertum mehr den Glauben und die Orthodoxie mehr die Liebe, aber grundsätzlich seien die Lehren beider Seiten ähnlich (essentially similar). Der lebendige Glaube, der zur Rettung führe, sei in der Liebe wirksam (S. 86f).

In *Leningrad 1983* befaßt man sich mit dem »*Wesen der Kirche*«, das man zunächst vom Nizäno-Konstantinopolitanum her bestimmt. »Die wesentlichste von allen Definitionen der Kirche im Neuen Testament ist: 'der Leib Christi'.« Alle Christen seien gemeinsam »der geheimnisvolle Leib Christi«, dessen Wesen eng mit der Eucharistie verbunden sei. Spaltungen zwischen Christen widersprechen dieser Einheit, die in der eucharistischen Gegenwart Christi gründe (S. 98f).

»*Heiligkeit, Heiligung und Heilige*« – dieses Thema steht in *Mikkeli 1986* auf der Tagesordnung<sup>13</sup>. »Heiligkeit ist einer der Grundbegriffe religiösen und geistlichen Lebens.« In absoluter Vollkommenheit komme das Heiligsein nur Gott zu. »Gott

<sup>13</sup> Dazu die Übersicht von J. Madey, Gespräche der Orthodoxie mit reformatorischen Kirchen, In: Handbuch der Ökumenik II, hg. v. H. J. Urban/H. Wagner, Paderborn 1986, 185–191. Madey geht u. a. auch auf die Kontakte zum Lutherischen Weltbund ein.

hat den Menschen heilig geschaffen, als er ihn nach seinem eigenen Bilde schuf. Dieses Bild wurde durch den Sündenfall verdorben (corrupted), wodurch der Mensch seine Heiligkeit verlor.« Auf's neue erlange der Mensch die Heiligkeit im Hl. Geist durch Christus, wobei konkreter Ort der Heiligung die Kirche sei (S. 110f). Während beide Seiten »das Beispiel der Heiligen« als wertvoll betrachten, betonen die Orthodoxen darüber hinaus deren Anrufung (S. 112).

Die theologischen Gespräche sollen fortgesetzt werden (S. 108). Beide Seiten sind sich sehr realistisch im klaren darüber, daß die kirchliche Einheit noch weit entfernt ist. Dennoch hat der sachbezogene Gedankenaustausch manche Früchte getragen, denen man ein gutes weiteres Gedeihen wünschen möchte. Der Dialog mag den Umfang und die Reflexionsstufe, wie sie in manchen intensiveren Kontakten zwischen Lutheranern und Katholiken zu finden sind, nicht immer erreicht haben. Andererseits konnte man ökumenische Erfahrung aus der Arbeit des Weltkirchenrats (»Faith and Order«) bereits voraussetzen und darauf in kritischer Solidarität weiterbauen. Anzuerkennen ist besonders die Offenheit der finnischen Seite, die Tradition der frühen Kirche für sich zu entdecken, die sich in der Orthodoxie bis heute widerspiegelt (S. 17). Im Blick auf das 1000jährige Jubiläum der Taufe Rußlands drücken Orthodoxe und Lutheraner gemeinsam den Wunsch aus, »daß die reichen geistlichen Schätze der Russischen Kirche der ganzen Christenheit besser bekannt werden sollten« (S. 108). Bemerkenswert wirkt auch die theologische Redlichkeit, die Gegensätze nicht harmonisierend zudeckt, sondern zu klären bereit ist. Beide Seiten sehen, wie schon einleitend gesagt, die vollständige Lehre der Kirche als Bedingung an, um die eucharistische Einheit zu erreichen. Wahrheit und Liebe erscheinen so als deckungsgleich.

---

<sup>14</sup> Die Referate der Konferenz sind in englischer Übersetzung eigens publiziert in: H. T. Kamppuri (Hg.), Mikkeli 1986... (Schriften der LAS, B 16), Helsinki 1986.