

Juhani
Forsberg

Kirchen in Nachbarschaft

Zur Begegnung zwischen finnischem
Luthertum und russischer Orthodoxie¹

Die Begegnung zwischen dem finnischen Luthertum und der russischen Orthodoxie zu beschreiben ist nur möglich unter Beachtung der geopolitischen, geschichtlichen und religiösen Vorbedingungen, die das Leben der Menschen dort in der nordöstlichen Ecke Europas bestimmt haben. Seit Jahrhunderten ist die Grenze zwischen Finnland und Rußland, manchmal eine sehr schwebende Grenze, ein Ort der Begegnung und der Rivalität verschiedener Machtgefüge, Kulturen und Religionen gewesen. Seit der Christianisierung Finnlands hat der größte Teil des finnischen Territoriums zum Bereich des westlichen Christentums gehört, aber auch die östliche Form des christlichen Glaubens ist immer ein Teil der finnischen Wirklichkeit gewesen. Während der Reformation und der lutherischen Orthodoxie war natürlich das lutherische Bekenntnis absolut maßgebend für das religiöse Leben Finnlands. Mit der Expansion Rußlands seit Zar Peter dem Großen wich die östliche Grenze Schwedens, die im Frieden von Stolbova 1617 schon jenseits der Newamündung markiert wurde, schrittweise nach Westen zurück, so daß schließlich während der napoleonischen Kriege Finnland 1809 ein Großfürstentum innerhalb des russischen Imperiums wurde. Finnland bekam als autonomes Großfürstentum eine politische und religiöse Sonderstellung, die allerdings im Laufe des 19. Jahrhunderts seitens der russischen Behörden immer wieder angegriffen wurde. Als Folge der russischen Herrschaft wurde auch die östliche Orthodoxie in Finnland stärker sichtbar. Als Zeichen dafür steht noch heute im Zentrum von Helsinki – in

¹ Vortrag bei der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg am 26. Januar 1999.

der unmittelbaren Nachbarschaft des Verwaltungszentrums der evangelisch-lutherischen Kirche – die orthodoxe Uspenskij-Kathedrale, das größte orthodoxe Kirchengebäude des westlichen Europa. Nach der Unabhängigkeitserklärung Finnlands 1917 und der Entstehung des selbständigen finnischen Staates wurde auch die Jurisdiktion der finnischen Orthodoxie geändert: die orthodoxe Kirche stand nun nicht mehr unter der kanonischen Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats, sondern sie wurde 1923 eine autonome orthodoxe Kirche unter dem Patriarchen von Konstantinopel. Das Moskauer Patriarchat hat diese Tatsache erst 1957 offiziell akzeptiert.

Geographisch war das orthodoxe Christentum während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts hauptsächlich auf die östlichen Teile des Landes (Karelien) begrenzt. Obwohl die große Mehrheit der damaligen orthodoxen Christen geborene Finnen waren, wurde die orthodoxe Kirche volkstümlich sehr oft „die Kirche des Russen“ genannt. In mehr offiziellen Zusammenhängen benutzte man den Namen „die griechisch-katholische Kirche“, um die autonome Stellung der finnischen Orthodoxie unter dem Konstantinopeler Patriarchat zu betonen. Während der Winter- und Fortsetzungskriege – wie wir Finnen immer noch die Kriege gegen die Sowjetunion 1939–1944 nennen – wurden die orthodoxen Christen mit allen anderen Kriegsflüchtlingen in die verschiedensten Teilen Finnlands zerstreut.

Bezeichnend für die orthodoxen Christen in Finnland nach 1944 ist das Leben in einer Diasporasituation: Die überwältigende Mehrheit der Ehen, wo der Mann oder die Frau der orthodoxen Kirche angehört, sind Mischehen. Früher war es auch weithin üblich, daß der Eheschließung zufolge der orthodoxe Partner/die Partnerin auch seine/ihre christliche Konfession wechselte. Heute ist es nicht mehr so, die Richtung der Konversionen hat sich eher geändert, obwohl sie zahlenmäßig keine sehr große Rolle spielen.

Besonders dort, wo es ein orthodoxes Kirchengebäude und somit auch orthodoxes liturgisches Leben gibt, ist die orthodoxe Kirche einigermaßen unter den Nichtorthodoxen bekannt. Der Bekanntheitsgrad der Orthodoxie wird auch gestärkt durch die ziemlich regelmäßige Ausstrahlung von orthodoxen Gottesdiensten und Andachten in Rundfunk und Fernsehen. Auf der lokalen Ebene sind die Kontakte zwischen orthodoxen Priestern und lutherischen Pastoren im allgemeinen sehr gut, und die praktisch-pastorale Zusammenarbeit zwischen den Kirchen gehört zum Alltag. Heute genießt die orthodoxe Kirche auch in der finnischen Öffentlichkeit großes Ansehen.

Die Kontakte der ev.-luth. Kirche Finnlands mit der russischen Orthodoxie waren in der 40er und 50er Jahren ganz selten. Seit 1961 haben mehrere orthodoxe Kirchen die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen

angenommen. Dieser Entwicklung zufolge haben natürlich die Repräsentanten der ev.-luth. Kirche Finnlands in der Arbeit der ökumenischen Bewegung im allgemeinen und besonders auf den Konferenzen des Weltkirchenrats auch russisch-orthodoxe Bischöfe, Priester und Theologen getroffen. In der zweiten Hälfte der 60er Jahre haben dann zwei leitende Kirchenmänner, Erzbischof Martti Simojoki von Turku und Finnland und Metropolit Nikodim von Leningrad, auf entscheidende Weise darauf hingewirkt, daß ein regelmäßiger Dialog zwischen der ev.-luth. Kirche Finnlands und der orthodoxen Kirche Rußlands begonnen wurde.

Es ist wahrscheinlich nicht zweckmäßig, die ganze Geschichte des finnisch-russischen lutherisch-orthodoxen Dialogs vorzustellen. Dazu gibt es eine hervorragende Untersuchung des finnischen Professors am Ökumenischen Institut in Straßburg, Dr. Risto Saarinen.² Die folgende Darstellung ist jedoch kein bloßes Referieren von Saarinen's Buch, obwohl ich natürlich die Ergebnisse seiner Untersuchung benutze. Es gibt auch andere, frühere Vorträge, die für mich sehr nützlich gewesen sind.³ Ich will nach einer kurzen Übersicht einige wichtige Gesichtspunkte der Gespräche von 1970 bis 1992 hervorheben und dann etwas ausführlicher die zwei letzten Dialogrunden in Kiev 1995 und Lappeenranta 1998 darstellen. Schließlich werde ich in einigen Punkten die Bedeutung des bisherigen Dialogs bewerten.

Persönlich hatte ich die Möglichkeit, an den Gesprächen in Järvenpää 1974, Kiev 1995 und Lappeenranta 1998 teilzunehmen. Als theologischer Referent des Außenamtes der ev.-luth. Kirche Finnlands bin ich seit 1994 auch verantwortlich gewesen für die Vorbereitungen der zwei letzten Dialogrunden.

Wie der Dialog eigentlich begann, ist noch nicht Gegenstand einer detaillierten Untersuchung gewesen. Einiges berichten Saarinen und Kamppuri, aber welche Rolle z. B. die politische und kirchenpolitische Situation Rußlands damals gespielt hat, ist noch zu untersuchen. Nach dem Zusammen-

2 Risto Saarinen, *Faith and Holiness. Lutheran Orthodox Dialogue 1959–1994*. Kirche und Konfession Bd. 40, Göttingen 1997.

3 Besonders möchte ich den Vortrag meines finnischen Kollegen Dr. Hannu T. Kamppuri erwähnen: „Der finnisch-russische lutherisch-orthodoxe Dialog 1970–1989“, den er bei der Konsultation zwischen der EKD und der ev.-luth. Kirche Finnlands im November 1989 in Kloster Wennigsen gehalten hat. Meines Wissens ist der Vortrag nicht auf deutsch veröffentlicht. Wichtig ist auch seine Einleitung zum Dokumentenband der Dialoge von 1970 bis 1986: Hannu T. Kamppuri (ed.), *Dialogue between Neighbours. The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church 1970–1986. Communiqués and Theses*. Publications of Luther-Agricola-Society, Bd. 17, Helsinki 1986.

bruch des Sowjetsystems sind die früher geschlossenen Archive geöffnet worden, und einige junge finnische Forscher sind schon fleißig an der Arbeit. Was besonders den finnisch-russischen lutherisch-orthodoxen Dialog betrifft, so sind wir in der glücklichen Lage, daß nicht nur die Vorträge und Kommunikés mit den Thesen schriftlich vorliegen. Auch die Gespräche der Plenarsitzungen der Dialoge sind durch Tonbandabschriften protokolliert. Auf der finnischen Seite gibt es auch gute Dokumente von den Vorbereitungs- und Bewertungsseminaren.

Die kirchenpolitischen oder sogar politischen Faktoren sind jedenfalls nicht die entscheidende Triebkraft der Dialoge gewesen. Gewiß: die finnisch-russischen lutherisch-orthodoxen Gespräche sind nicht von selbst, „von unten“ entstanden. Der Dialog hat seinen Anfang im Zusammenhang mit den Begegnungen der Kirchenleiter genommen. Es ging aber nicht nur um kirchliche Diplomatie. Besonders von der finnischen Seite ist die geistliche und theologische Natur des Dialogs von Anfang an hervorgehoben worden. Dies wurde von Erzbischof Simojoki in Zagorsk 1971 Metropolit Nikodim gegenüber folgendermaßen geäußert: „Es wäre natürlich übertrieben zu sagen, daß dieser Besuch von Ihnen [Besuch von Metropolit Nikodim in Finnland 1965] der Anlaß gewesen wäre, der die neue Epoche im Verhältnis unserer Kirchen eingeläutet hat. Richtiger ist zu sagen, daß Gott, der seine Kirche durch den Heiligen Geist lenkt, das vollbracht hat. Ich halte es nämlich für wichtig, mich selbst immer wieder daran zu erinnern, daß der Heilige Geist in der Kirche am Wirken ist. Wenn Sie gestatten, würde ich dieses gern mit den Worten des Bekenntnisses meiner eigenen Kirche ausdrücken: Daß der Heilige Geist, die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten einigen Glauben“ (Martin Luther, Kleiner Katechismus). Martin Luther hat niemals daran gedacht, eine neue Kirche mit einer anderen Lehre als der dem ‚rechten einigen Glauben‘ gemäßen zu gründen. Er wollte ganz im Gegenteil lediglich auf den ältesten, christlichen Glauben zurückgreifen und diese Lehre von den später hinzugewachsenen Zusätzen befreien, die nach der ihm zuteilgewordenen Erkenntnis in Zwiespalt mit dem ‚rechten, einigen Glauben‘ standen. Diese Einstellung der lutherischen Reformation zeigt sich auch in den lutherischen Bekenntnisschriften, in denen immer wieder vor allem die Schriften des Alten und Neuen Testaments, aber auch die großen theologischen Lehrer der alten Kirche zitiert werden.“⁴

Diese Charakterisierung der Natur des Dialogs kann mit guten Gründen als kennzeichnend von Anfang bis zur letzten Gesprächsrunde beurteilt

4 Zitat nach Kampपुरi 1989, S. 1.

werden. Es geht nicht nur um die Themenwahl oder die theologische Qualität und Expertise der Teilnehmer. Die ganze Atmosphäre der Gespräche ist immer geistlich gewesen, auch wenn die Gesprächspartner auf schwierige Probleme und kontroverse Fragen gestoßen sind. Ein Zeichen dafür ist das Gottesdienst- und Andachtsleben während der Gespräche gewesen. Die russische orthodoxe Kirche hat stets den Zeitpunkt für die Gespräche so zu legen versucht, daß auf die Tage der Konferenz irgendein größeres orthodoxes Fest fallen würde. Beide Delegationen sind immer bei den Gottesdiensten und Andachten anwesend gewesen, die nach der liturgischen und geistlichen Tradition des Gesprächspartners gefeiert worden sind. Andererseits ist es auch wahr, daß eine gegenseitige Zulassung zum Heiligen Abendmahl, geschweige denn eine Konzelebration der Eucharistie, sich noch nicht als möglich erwiesen hat. Die Zentralität der eucharistischen Feier ist – wie bekannt – eine Selbstverständlichkeit in der orthodoxen Kirche, aber ich habe immer den Eindruck gehabt, daß der orthodoxe Partner den Ernst des Glaubens und die Freude der Hoffnung sehr hoch gewürdigt hat, mit der die ev.-luth. Kirche Finnlands das Heilige Abendmahl feiern will.

Die Themen der Gesprächsrunden sind fast immer zwei verschiedene gewesen. Das erste Thema war normalerweise ein dogmatisches, das eine hohe Relevanz für beide Kirchen hat. Das zweite Thema ist ein sozialetisches gewesen, und meistens hat man dabei den Frieden und besonders die Rolle der Kirchen in der Arbeit für den Frieden behandelt. Es ist wahrscheinlich, daß das Friedensthema für die russische orthodoxe Kirche eine politische Notwendigkeit war, ohne das es vielleicht für sie nicht möglich gewesen wäre, sich auf diesen Dialog einzulassen. Bezeichnend dafür war, daß nach dem Zusammenbruch des Sowjetsystems und dem Ende des Kalten Krieges in zwei Begegnungen (Pyhtitsa 1989, Järvenpää 1992) kein Friedensthema behandelt wurde. Andererseits muß anerkannt werden, daß das Beharren auf dem Friedensthema nicht nur eine politische Angelegenheit war. Als „Frieden“ wieder als sozialetisches Thema in Kiev 1995 aufgenommen wurde, hat man gemeinsam festgestellt, daß die Suche nach dem Frieden nicht nur eine weltliche, politische Angelegenheit sei, sondern zum Wesen der Kirche gehöre.

Die Arbeitsweise bei den Gesprächen ist ziemlich traditionell gewesen. Ausgewählte Referenten von beiden Seiten halten ihre Vorträge, die gegenseitig kommentiert werden. Für eine allgemeine Diskussion sind viele Plenarsitzungen notwendig. Weil die Teilnehmer keine gemeinsame Sprache beherrschen, benutzt man Finnisch und Russisch (teilweise auch Schwedisch) als Arbeitssprachen, die von den Konsektivdolmetscher/inne/n übersetzt werden. Das nimmt natürlich viel Zeit in Anspruch. Deshalb braucht

jede Gesprächsrunde mehr als eine Woche Zeit, um alle Themen zu Ende zu behandeln. Alle Referate und Diskussionen werden auf Band aufgenommen und danach schriftlich protokolliert. Die Communiqués mit Thesen und ein Teil der Referate sind später in finnischer, russischer und englischer Sprache veröffentlicht worden.⁵ Es ist wichtig anzumerken, daß die Thesen, die aufgrund der Referate und der Diskussionen gemeinsam formuliert werden, ein gemeinsames Verständnis ausdrücken. Es ist natürlich auch möglich – wie besonders in der Anfangsphase der Gespräche öfters geschehen –, daß in den Thesen unterschiedliche Meinungen aufgezeichnet werden. Aber methodisch gesehen sind die Thesen Zusammenfassungen von einem Konsens, und dies ist ein gewisser Unterschied im Vergleich zum russisch-deutschen Dialog, weil dort die Thesen eher Zusammenfassungen der verschiedenen Referate sind.

Wie gesagt: die Themen der Gespräche sind jedesmal zwei verschiedene, ein dogmatisches und ein sozialetisches. Im Folgenden werde ich eine ganz allgemeine, bewertende Übersicht über die behandelten Themen geben und schließlich die zwei letzten Gesprächsrunden etwas ausführlicher behandeln.

Zum dogmatischen Thema der ersten Gesprächsrunde in Turku 1970 wurde das Abendmahl (Eucharistie) gewählt. Selbstverständlich ist das Abendmahl ein ganz zentrales Thema für die ganze Ökumene, und die Eucharistie bildet auch den Kern und die Krone der orthodoxen Spiritualität. Das Abendmahl wurde auch in der Fortsetzung (Zagorsk 1971, Järvenpää 1974) von seinen verschiedenen Aspekten und Dimensionen her betrachtet. Beide Dialogpartner konnten ihre Auffassungen gegenseitig explizieren, und auch wenn kein solcher Konsens erreicht wurde, der zu einer Abendmahlsgemeinschaft hätte führen können, boten die Diskussionen eine Möglichkeit, gegenseitige Mißverständnisse zu beseitigen und wenigstens eine gewisse Konvergenz zu erreichen. Für die finnische Seite war es sehr wichtig, die zentrale lutherische Lehre von der Realpräsenz Christi zu bestätigen und zu erklären, daß der Opfergedanke beim Abendmahl kein fremdes Element in der lutherischen Lehre ist. In Zagorsk 1971 konnte gemeinsam festgestellt werden, daß das Abendmahl nicht die Wiederholung des Opfers von Golgatha, sondern Manifestation und Vergegenwärtigung der heilenden Bedeutung und Wirkung jenes Opfers im Leben der Kirche und der einzelnen

⁵ Kamppuri 1986 (wie Anm. 3), S. 22–39, gibt eine ausführliche Bibliographie der Gespräche von 1970 bis 1986. Die Dokumente der späteren Verhandlungen sind auf englisch in der Reihe der Veröffentlichungen der ev.-luth. Kirche Finnlands gedruckt (Documents of the Evangelical Lutheran Church of Finland, Bde 3, 5 und 7).

Christen ist. Neben diesen und ähnlichen Konsensausdrücken sind aber auch gewisse Unterschiede in der Abendmahlstheologie registriert worden. Nach Järvenpää 1974 wurde das Abendmahl noch einmal im Zusammenhang der Ekklesiologie in Leningrad 1983 behandelt, danach war die Eucharistie kein gesondertes Thema der Gespräche mehr.

Die Gespräche in Järvenpää 1974 gaben einen bedeutsamen Impuls für die Wahl des dogmatischen Themas für die folgenden Gesprächsrunden. Der ursprüngliche Katalysator für die Entwicklung in der Folge war die vom ÖRK organisierte Weltmissionskonferenz mit dem Thema „Heil heute“ in Bangkok 1973. Die russische orthodoxe Kirche hatte stark die Vorbereitungen und Ergebnisse der Konferenz kritisiert, die nach ihrer Meinung „säkulare“ und „synkretistische“ Züge in der Auslegung des Heils enthielten. In der ev.-luth. Kirche Finnlands gab es ebenfalls kritische Stimmen gegenüber der Bangkok-Konferenz, und diese Stimmen wurden beiderseits in Järvenpää 1974 hörbar. Dies war einer der wichtigsten Ansätze dafür, daß in der Folge die Frage nach dem Heil, d. h. die christliche Soteriologie, das zentrale Thema des finnisch-russischen Dialogs wurde. In seiner Studie „Faith and Holiness“ gibt Risto Saarinen den Gesprächen über das soteriologische Thema solche Charakterisierungen wie „Entdeckung des soteriologischen Profils (1973–1975)“ oder „Die innovative Phase (1976–1980)“.⁶ Nach seiner Auffassung war diese Periode die theologisch fruchtbarste Phase im bisherigen Dialog.

Die soteriologische Problemstellung zwischen der lutherischen und orthodoxen Theologie wird traditionell als eine Gegenüberstellung der Begriffe „Rechtfertigung“ und „Vergöttlichung“ (Theosis, Deifikation) dargestellt. Die reformatorische Position wird mit der Lehre über die Rechtfertigung ausgedrückt, und zwar so, daß die Rechtfertigung eine souveräne Gerechterklärung des an sich sündigen Menschen ist, indem Gott dem sündigen Menschen nicht mehr seine Sünde zurechnet, sondern ihn aus Gnade aufgrund der Versöhnungstat Christi als gerecht erklärt und ihm somit seine Sünde durch den Glauben vergibt. Die orthodoxe Lehre dagegen ist als Vergöttlichung zu verstehen, so daß der Mensch, aufgrund des Heilswerkes Christi, frei der göttlichen Gnade zustimmt und durch Glaube und Liebe in Kooperation mit dieser Gnade vergöttlicht wird.

Die theologische Arbeit in den Gesprächen 1974–1980 zwischen der ev.-luth. Kirche Finnlands und der russischen orthodoxen Kirche hat gezeigt, daß jene Gegenüberstellung nicht die letzte Wahrheit sein kann. Er-

6 Saarinen (wie Anm. 2), S. 29–54.

stens ist die lutherische Rechtfertigungslehre nicht so einseitig forensisch zu verstehen, weil Luther selbst auch „ontologische“ Aussagen über die Rechtfertigung benutzt hat; zweitens darf der Glaube nicht von der Liebe getrennt werden, sondern sie gehören zusammen; drittens ist die altkirchliche Lehre von der Vergöttlichung nicht eine orthodoxe Besonderheit, sondern auch Luther kann gelegentlich diesen Begriff für das Heil des Menschen benutzen.

In der soteriologischen Frage haben die Gesprächspartner die alte Kontroverse wenigstens mildern können, wobei man nicht behaupten kann, daß alle Unterschiede damit beseitigt wären. Jedenfalls kann man von einer beträchtlichen Konvergenz sprechen und mehrere Gemeinsamkeiten oder „Berührungspunkte“ zwischen der reformatorischen und der orthodoxen Tradition feststellen. Viele Fragen blieben noch ungelöst, als die Behandlung des soteriologischen Themas allmählich beendet wurde. In der Bewertung der Behandlung und der Ergebnisse dieses Themas hat man u. a. behauptet (Karl Christian Felmy), daß die Annäherung der lutherischen Seite an die orthodoxe Lehre auch Annäherung an die synergistische Auslegung des Heils bedeutet hätte.⁷ Diese Behauptung wurde von den finnischen Theologen zurückgewiesen. Die Diskussion aber zeigt, daß zentrale soteriologische Fragen im lutherisch-orthodoxen Dialog noch nicht genügend behandelt worden sind. Auch die Diskussionen während der letzten Gesprächsrunde in Lappeenranta 1998 oder die Ergebnisse des globalen lutherisch-orthodoxen Dialogs (Limassol 1995, Sigtuna 1998) zeigen auf, daß hier noch viel mühsame ökumenische Arbeit nötig ist.

Kennzeichnend für die Entwicklung nach der fruchtbaren soteriologischen Phase ist eine Suche nach relevanten ökumenischen Themen. Bei der Themenwahl seit Mikkeli 1986 ist keine einheitliche Linie zu finden. Das bedeutet nicht, daß die Themenwahl oder ihre innere Bezogenheit zueinander irrelevant wäre. Besonders während der letzten zehn Jahre sind aufgrund des veränderten gesellschaftlichen Kontextes neue Fragestellungen entstanden. In Mikkeli 1986 wurde „Heiligkeit, Heiligung und die Heiligen“ zum dogmatischen Thema gewählt, in Pyhtitsa 1989 war „die Schöpfung“ der Gegenstand des theologischen Interesses, in Järvenpää 1992 beherrschte das Verständnis von „Apostolizität“ die Themenwahl.

Ohne Zweifel hat die neue gesellschaftliche Situation in Europa und besonders in Rußland in starkem Maße, wenn auch nicht ausschließlich die

7 „Damit haben die lutherischen Partner zweifellos Anliegen des orthodoxen Synergismus aufgenommen“ (Felmy 1980). Zitiert nach Saarinen (wie Anm. 2), S. 47.

Wahl der dogmatischen Themen in den zwei letzten Gesprächsrunden, Kiev 1995 und Lappeenranta 1998, bestimmt.

In Kiev 1995 hieß das dogmatische Thema „Der Missionsauftrag der Kirche“. Die Mission als eine theologische Frage war an sich kein völlig neues Thema, weil die Sache schon bei den früheren Diskussionen eine Rolle gespielt hatte. In Järvenpää 1992 geschah das unter dem Gesamthema der „Apostolizität“. Daß die Mission als ein Hauptthema für Kiev 1995 gewählt wurde, war teilweise eine Folge davon, daß die russische orthodoxe Kirche in eine ganz neue missionarische Situation geraten war. Kennzeichnend für diese Situation waren einerseits die neuen Möglichkeiten für den Wiederaufbau der orthodoxen Kirche in Rußland, aber andererseits auch die aktive missionarische Wirksamkeit anderer schon längst in Rußland lebender Kirchen und besonders die Aktivität ausländischer Kirchen und religiöser Gruppen in Rußland.

Die Thesen von Kiev 1995 sind ein Zeugnis für eine weitgehende Übereinstimmung in der theologischen Begründung der christlichen Mission. Die Mission gehört zum Wesen der Kirche und hat eine trinitarische Grundlage (Thesen 1–2). Die Mission hat eine eschatologische Perspektive, weil sie das Heil der Welt, der Menschheit und der ganzen Schöpfung zum Ziel hat (These 3). Die wesentlichen Elemente der Mission sind Taufe und Abendmahl, in denen die Gläubigen mit Christus vereinigt sind (These 4). Die Mission gehört zu dem ganzen Volk Gottes (d. h. die Mission ist auch die Sache des allgemeinen Priestertums der Gläubigen) (These 5). Die Gläubigen sind auch selbst Zuhörer der Botschaft, die sie verkündigen, und sie sind gebunden an das Wort, das sie predigen (These 6). Der apostolische Glaube muß in verschiedenen Kontexten verkündigt und interpretiert werden. Kontextualisation ist aber nicht nur eine intellektuelle Bestrebung, sondern Leben mit anderen in örtlichen Kulturen. Diese Kulturen dürfen nicht zerstört werden, aber Kontextualisation darf auch nicht zum Synkretismus entstellt werden (These 7). Sowohl die Verkündigung des Evangeliums als auch der Dienst der Liebe gehören zur Mission (These 8). Die übrigen Thesen (9–11) sind gegen Proselytismus gerichtet. Die Mission muß in einer echten Weise ökumenisch sein. Der Proselytismus ist definiert als „Versuche, getaufte Christen aus einer Konfession zu einer anderen zu bekehren“ (These 9). Religionsfreiheit als Freiheit zur Ausübung der Religion für Einzelpersonen und Gemeinschaften wird bedingungslos akzeptiert, aber sie darf nicht als Vorwand für den Proselytismus dienen. Die Religionsfreiheit an sich führt nicht zur inneren Freiheit des Christenmenschen. Die echte christliche Freiheit ist eine Gabe Gottes. Der Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens darf nicht zur Intoleranz führen (These 10). Zu-

sammenfassend: Proselytismus ist gegen Ökumenismus. Proselytismus zerstört die christliche Liebe und steht deshalb im Gegensatz zur christlichen Mission. Kirchen, die ökumenische Gemeinschaft und Übereinstimmung als ihr Ziel haben, sollten einander eher in der Erfüllung ihrer missionarischen Aufgabe stützen (These 11).⁸

Für Lappeenranta 1998 wurde dann die Freiheit als dogmatisches Thema gewählt. Die Behandlung dieses Themas konnte in Kiev 1995 nur ansatzweise stattfinden. Das Thema wurde dreifach entfaltet: „Freiheit eines Christenmenschen, Freiheit der Kirche, Religionsfreiheit“. Die vier ersten Thesen behandeln die (innere) Freiheit des Christen.

In der ersten These wird nur gesagt, daß die in der Überschrift genannten Freiheiten aufs engste zusammengehören (These 1). Das eigentliche Problem war und blieb, daß die beiden Partner nicht fähig waren, genau zu formulieren, *wie* sie zusammengehören. Dieser Sachverhalt enthüllt die Tatsache, die besonders in der finnischen Delegation deutlich spürbar war, daß die Religionsfreiheit bisher nicht genügend vom theologischen Gesichtspunkt her untersucht worden ist, obwohl sie als grundlegendes Menschenrecht philosophisch und soziologisch ein oft erörtertes Thema ist. In der russischen orthodoxen Delegation gab es eine Tendenz, alle anderen (religiösen) Freiheiten aus der inneren Freiheit des Christen herzuleiten. In dieser Hinsicht war Lappeenranta 1998 nur ein Anfang, der in der Fortsetzung viel theologische Arbeit verlangt.

In der zweiten These wird hervorgehoben, daß die christliche Freiheit nicht nur individuelle oder gesellschaftliche Freiheit bedeutet, sondern geistliche Freiheit von der Knechtschaft von Sünde, Tod und Übel ist. Diese Freiheit ist eine Gabe der Liebe des dreieinigen Gottes. Diese Gabe ist unabhängig von allen irdischen Gegebenheiten, und sie ist wirksam im Christen, wenn er in seinem Leben auf die Liebe Gottes antwortet, indem er das Doppelgebot der Liebe verwirklicht (These 2).

Vollkommen verwirklicht sich die Freiheit eines Christenmenschen erst im ewigen Leben, denn im zeitlichen Leben begrenzen die selbstsüchtigen Neigungen fortwährend die innere und äußere Freiheit eines Christen. Deshalb muß der Mensch immer wieder dem Wort Gottes zuhören, das „den alten Menschen“ verurteilt, ihn zur Umkehr ruft, ihn zum fröhlichen Glauben befreit und in ihm den „neuen Menschen“ stärkt (These 3).

8 Thesen im Volltext auf englisch: Kiev 1995. The Tenth Theological Discussions between the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. Documents of the Evangelical Lutheran Church of Finland, Vol. 8, Helsinki 1996, S. 12–14.

Die Welt geht ihrem eschatologischen Ziel entgegen, wo die ganze Kreatur „zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ gelangen wird. Die Kirche hat in diesem Prozeß eine zentrale Stellung, weil ihr die Aufgabe zugewiesen ist, allen das befreiende Evangelium zu verkündigen, Menschen durch die Taufe zur Gemeinschaft mit Christus zu bringen, sie in der Gemeinschaft der Gnade der Eucharistie zu stärken und ihnen den rechten Weg des geistlichen Lebens zu weisen (These 4).

In den nächsten zwei Thesen wird nochmals die ekklesiologische Bezogenheit der christlichen Freiheit bestätigt. Die Kirche ist die unerschöpfliche Quelle der geistlichen Freiheit eines Christen, weil sie eins mit dem himmlischen freien Jerusalem ist (Gal 4,26; Hebr 12,22–24; Jes 54). Die Kirche ist eine gottmenschliche Wirklichkeit: einerseits ist sie die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, in der Christen in ihrem Leben den Geboten Christi nachfolgen. Als solche ist sie keinen menschlichen Beschränkungen unterworfen. Andererseits ist sie eine menschliche Gemeinschaft, die durch die Einheit des Glaubens, der Sakramente und des geistlichen Lebens zusammengefügt ist. Als solche ist sie allen Beschränkungen des zeitlichen Lebens unterworfen (These 5).

Als eine sichtbare menschliche Organisation ist die Kirche frei, wenn sie gemäß ihrem inneren Wesen und dem Bekenntnis leben und offen den Auftrag erfüllen kann, den Christus ihr gegeben hat. Auch wenn die sichtbare Kirche nicht äußerlich frei sein kann, ist sie als eine gottgegebene Wirklichkeit in einer unsichtbaren und inneren Weise absolut frei, auch dann, wenn sie verfolgt wird (These 6).

Die Religionsfreiheit wurde in Lappeenranta theologisch nur in einer These subsumiert. Erstens wurde sie von der Vorsehung des dreieinigen Gottes her interpretiert, so daß Gott mit der Religionsfreiheit der Kirche eine Freiheit schenkt, die ihr ermöglicht, gemäß ihrem Wesen und Auftrag zu leben. Aus dem Blickwinkel des Staates und der Gesellschaft gehört die Religionsfreiheit zweitens zu den allgemeinen Menschenrechten. Indem die Gesellschaft diese Freiheit beschützt, wahrt sie gleichzeitig ihre eigenen Interessen, weil sie durch den Schutz der Religionsfreiheit den Frieden und die Verwirklichung der Menschenliebe im Leben des Einzelnen wie auch der ganzen Gesellschaft fördert (These 7).⁹

Bisher habe ich die sozialetischen Themen nur am Rande berührt. Ich habe oben festgestellt, daß das Friedensthema einerseits lange eine äußere Notwendigkeit war, aber andererseits auch eine zum Wesen der Kirche

9 Vorläufig liegen die Thesen von Lappeenranta 1998 nur auf finnisch und russisch ungedruckt vor.

gehörende Angelegenheit ist. Hauptsächlich wurde auch das Friedensthema von der Rolle der Kirche her ausgelegt. Einerseits verursachte dieser Ausgangspunkt der finnisch-lutherischen Seite Schwierigkeiten, weil sie gewohnt war, die Friedensfrage vom ersten Glaubensartikel (Schöpfung) und der Zwei-Regimenten-Lehre her zu betrachten. Andererseits war es so auch einfacher möglich, einseitige politische Aussagen zu vermeiden. Deshalb hat man gelegentlich die Ergebnisse in der Behandlung der Friedensfrage im russisch-orthodoxen Dialog als zu abstrakt angesehen.

In Kiev 1995 wurde die Arbeit der Kirche für Frieden auf dem Hintergrund des Nationalismus betrachtet. Die Mannigfaltigkeit der Völker wurde als Ergebnis der guten Schöpfung gesehen. Es wurde aber auch festgestellt, daß die nationalen Unterschiede in Jesus Christus verschwunden sind, ohne daß damit die Wirklichkeit der verschiedenen Völker verloren gegangen wäre (Thesen 1–2). Die Kirche hat sich von Anfang an als das Volk Gottes verstanden, das von Menschen aus vielen Völkern zusammengesetzt ist. Somit überschreitet die Kirche ethnische, kulturelle und politisch-soziale Grenzen (These 3). Der Mensch weiß auch nach dem Sündenfall, was recht oder falsch ist, aber die Fähigkeit der Völker, einander zu verstehen, ist als Folge der Sünde gestört. Die ursprüngliche Ursache der Konflikte zwischen den Völkern ist die Sünde, und deshalb ist die Aufgabe der Kirche vor allem, gegen diese Sünde zu kämpfen (Thesen 4–5). Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Glaubenden aus allen Völkern, und sie sind eins in Christus, abgesehen von ihrer Rasse, Nation oder Sprache. Obwohl nationale Unterschiede bleiben, bedeutet die Einheit der Kirche Gemeinschaft in Glaube und Liebe (These 6). Im Laufe ihrer langen Geschichte hat die Kirche Voraussetzungen für das selbständige Leben der Völker und für die Entwicklung ihrer eigenen Kulturen geschaffen. „Die Kirche ist gewesen und ist immer noch eine große Erzieherin der Völker.“ Sie respektiert ihre nationalen Traditionen und Kulturen, obwohl sie diesem Prinzip nicht immer nachgefolgt ist (These 7). Die Kirche ruft die Völker auf, die Goldene Regel (Mt 7,12) auch zwischen den Völkern zu realisieren, und sie ist zur Arbeit für die Versöhnung zwischen den Völkern gerufen (Thesen 8–9).¹⁰

Für Lappeenranta 1998 wurden „Die Beziehungen der Kirche, des Staates und der Gesellschaft zueinander“ als sozialetisches Thema gewählt. Die Wahl entspricht auch dem europäischen Kontext der letzten Jahre. Besonders in Rußland, aber nicht nur dort, sind die Beziehungen der Kirche zum Staat und zur Gesellschaft in Bewegung. Die fünf letzten Thesen von Lappeenranta 1998 (Thesen 8–12) behandeln dieses Thema.

10 Kiev 1995 (wie Anm. 8), S. 15–16.

In den sozialetischen Thesen von Lappeenranta 1998 werden zuerst die zwei Aspekte der Religionsfreiheit, d.h. die negative und die positive Religionsfreiheit genannt. Die letztere wird hervorgehoben, aber die Aufgabe der Gesetzgebung, Mißbräuche gegen die Religionsfreiheit zu verhindern, wird auch erwähnt (These 8).

In der folgenden These wird konstatiert, daß die Kirche und der Staat unterschiedliche Aufgaben haben. Die gesellschaftliche Dimension gehört auch zu der Aufgabe der Kirche, aber die Kirche kann sich nicht mit einer bestimmten politischen Partei oder Gruppe identifizieren. Einerseits ist die Kirche gehorsam der Obrigkeit gegenüber, aber andererseits hat sie immer eine kritische, prophetische Aufgabe im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft (These 9).

In These 10 wird zuerst festgestellt, daß sowohl in Finnland als auch in Rußland immer noch ein optimales Modell gesucht wird, wie die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu regeln wären. Beide Partner äußern als ihre gemeinsame Meinung, daß „ein positives Modell für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche, das typisch für mehrere europäische Staaten ist, in unseren Ländern verstärkt werden soll“ (These 10).

In der nächsten These werden dann Beispiele für eine positive Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche erwähnt. Solche Gebiete sind Diakonie, soziale Arbeit, Arbeit unter Kindern und Jugendlichen, Erziehung und Ausbildung, Seelsorge beim Militär, in Krankenhäusern und Gefängnissen (These 11).

Schließlich wird die Mitgliedschaft beider Kirchen in der Konferenz Europäischer Kirchen und in der Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS) festgestellt und auf ihre positiven Möglichkeiten hingewiesen. Der aktive Einsatz der Christen in gesamteuropäischen Prozessen sollte gestützt werden, so daß ein breiterer Blickwinkel ganz Europa umfaßt, wo es Raum für die Mannigfaltigkeit von Sprachen, Kulturen und Religionen gibt (These 12).

* * *

Die Bedeutung der finnisch-russischen lutherisch-orthodoxen theologischen Gespräche kann schließlich in folgenden Punkten zusammengefaßt werden:

1. Die Lehre und das geistliche Leben beider Kirchen sind gegenseitig besser bekannt geworden.
2. Der Dialog hat keine konkreten Ziele in Form ökumenischer Vereinbarungen gehabt. Das hat aber die Diskussionen von einem „Abkom-

menszwang“ befreit. In den Lehrauffassungen sind die Kirchen einander näher gekommen (ökumenische Konvergenz). Besonders die verschiedenen Lehrtraditionen in der Soteriologie sind von beiden Seiten besser als früher verstanden worden.

3. Der Dialog ist als Katalysator für die theologische Forschung wirksam gewesen und hat neue konkrete ökumenische Forschungsaufgaben geschaffen.
4. Der Dialog hat das Selbstverständnis der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands verdeutlicht und sowohl auf direkte als indirekte Weise auch andere Dialoge angeregt.
5. Die Vertreter der russischen orthodoxen Kirche haben die Eigenart der Ev.-Luth. Kirche Finnlands als lutherischer Volkskirche kennengelernt, ohne sie mit einem allgemeinen Protestantismus zu identifizieren.
6. Der Dialog hat den Aufbau der Ingermanländischen Lutherischen Kirche in Rußland positiv beeinflußt.
7. Der Dialog hat den Studenten- und Stipendiatenaustausch zwischen den Kirchen gefördert.

* * *

Ökumene in der Krise? Hat der finnisch-russische lutherisch-orthodoxe Dialog noch Zukunft? Hat er eine Möglichkeit, die neuentstandenen Schwierigkeiten in der Ökumene zu beseitigen?

Wenigstens inoffiziell hat man in beiden Kirchen die Frage gestellt, ob es noch einen Sinn hat, diesen Dialog auf einer so hohen kirchlichen Ebene fortzusetzen. Die Heilige Synode der Orthodoxen Kirche in Rußland hat jedenfalls zuletzt am 29. 12. 1998 eine positive Antwort auf diese Frage gegeben. Ich hoffe, daß meine Kirche dasselbe tut. Wenn die Ökumene in der Krise ist, dann hilft es nicht, wenn wir wegen der Schwierigkeiten weniger oder gar nicht mehr mit einander sprechen.