

„Die Eucharistie macht die Kirche“ – oder doch umgekehrt?¹ Chancen und Unwegsamkeiten der „eucharistischen Ekklesiologie“

von Athanasios Vletsis, München

Einleitung. Ortskirche und universale Kirche: eine Spannung der eucharistischen Wahrnehmung der Kirche?

„Wer die Kirche Christi schauen will, wird nichts Weiteres als nur den Leib des Herrn sehen (kyriakon soma)“. In diesen Worten des Hl. Nikolaos Kabasilas sieht Metropolit Johannes Zizioulas die Quintessenz des Wesens der Kirche: „zwischen Eucharistie und Kirche gibt es nicht eine „Analogie der Ähnlichkeit nach“, sondern eine „Identität der Sache nach“.² Mit anderen Worten: wollte man eine Definition der Kirche geben, würde diese, zuallererst und in ausgeprägter Art und Weise, im Sakrament der Eucharistie gesucht, denn dort tritt das Wesen der Kirche in Erscheinung und zwar nicht genau als Anamnese-Erinnerung des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi, sondern viel mehr als Vorwegnahme und als Abbildung der eschatologischen Fülle, der Liturgie vor dem Altar Gottes. Die Frage nach einer Priorität zwischen Kirche und Eucharistie wird von den Vertretern der sogenannten Eucharistischen Ekklesiologie (im Folgenden: eE) eindeutig zu Gunsten der zweiten beantwortet, obschon die Unterschiede unter ihnen nicht außer Acht gelassen werden können.³

¹ Den Text im Haupttitel dieses Aufsatzes setze ich in Anführungszeichen, denn es handelt sich hier um eine Übersetzung aus dem Englischen, da nämlich die Frage nach den Prioritäten zwischen Kirche und Eucharistie in vielen Beiträgen in englischer Sprache gestellt worden ist, z.B. im Werk von P. McPartlan, *The Eucharist makes the Church*. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue, Edinburgh 1993. S. weiter die Verweise auf die Werke von Zizioulas unter der Anm. 2. Vgl. auch: C. K. Berger, *Does the Eucharist make the Church? An ecclesiological Comparison of Staniloae and Zizioulas*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 51 (2007) 23-70.

² Dieser Text von Nikolaos Kabasilas, *Liturgiae Expositio*: PG 150, 452-53 wird wiederholt in den ekklesiologischen Aufsätzen des Metropoliten Johannes Zizioulas zitiert. Hier wird der Satz aus dem folgenden Beitrag des Metropoliten zitiert: *Θεία Εὐχαριστία καὶ Ἐκκλησία*, in: *Τερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος* (Hg.), *Θεία Εὐχαριστία καὶ Ἐκκλησία*. (Es handelt sich um die Beiträge des 3. panhellenischen liturgischen Symposiums in Neapolis/Thessaloniki 14.-17.10.2001), Athen 2004, 25-47, 31 (griech.). In Englischer Sprache sind die Positionen des Metropoliten zur eucharistischen Ekklesiologie ausführlich dokumentiert u.a. in seinen folgenden Werken: *Eucharist, Bishop, Church* (es handelt sich in diesem Werk um die englische Übersetzung seiner Doktorarbeit von 1965), *Being as communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, NY 1993; *The one and the many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra 2010; *Communion and otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, NY 2006. In deutscher Sprache siehe seinen Beitrag: *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, in: *Kirchliches Außenamt der EKD* (Hg.), *Die Anrufung des Hl. Geistes im Abendmahl*, Frankfurt/M. 1977, S. 163-179.

³ Die Frage nach der Priorität zwischen Kirche und Eucharistie hat Metropolit Zizioulas wie folgt formuliert: „Does the Eucharist make the Church or is the reverse true, namely that the Church

Mit den Worten des Begründers der eE, Nikolaj Afanassieff: „In der Eucharistie wohnt die Fülle des Leibes Christi; folglich wäre die Feier der Eucharistie in einer Ortsgemeinde unmöglich, wenn diese nur ein Bruchteil der Kirche Gottes wäre. Wo die Eucharistie ist, da ist die Fülle der Kirche und umgekehrt: nur da, wo die Fülle der Kirche ist, kann die Eucharistie gefeiert werden. Indem die eE den Begriff eines Bruchteiles oder Teilstückes verwirft, schließt sie auch den Gedanken einer universellen Kirche aus, denn der erwähnte Begriff bildet einen wesentlichen Bestandteil von jener.“⁴

Aus diesen Zeilen wird ersichtlich, wohin die Reise mit der eE führt: die Selbstständigkeit jeder Gemeinde, in der die Eucharistie gefeiert wird, soll die Gefahr abweisen, die von der sogenannten universellen Ekklesiologie - die nach Meinung vieler Orthodoxer vor allem der römische Zentralismus vertritt - ausgeht: „die Ortsgemeinde ist unabhängig und selbstständig, weil die Kirche Gottes in Christus in sich selbst die ganze Fülle hat. Sie ist unabhängig, denn jede Macht und Autorität über sie, welcher Art sie auch sein möge, wäre eine Macht und eine Autorität über Christus und über seinen Leib“.⁵

Diese ganz innige, organische Verbindung zwischen Eucharistie und Kirche wurde als die große (Wieder-) Entdeckung Orthodoxer Ekklesiologie im 20. Jh. gefeiert.⁶ Zugleich wurde die eE als ein, gerade für die ökumenischen Beziehungen und den Dialog, Erfolg versprechendes Modell kirchlicher Strukturierung vorgestellt.⁷ Im ersten wichtigen Dokument des Orthodox-Katholischen Dialogs (München 1982) wurde z.B. in unmittelbarer Anspielung auf die eE Folgendes festgehalten: „Wenn die Kirche die Eucharistie feiert, verwirklicht

constitutes the Eucharist?“. Die Präferenz, dass die Kirche die Eucharistie konstituiert, schreibt er der älteren, auch orthodoxen Tradition zu (die Rede ist jedenfalls von den theologischen Strömungen der letzten zwei Jahrhunderte), die vom „scholastischen Mittelalter“ beeinflusst worden ist. Die erste Wahl, dass die Eucharistie die Kirche konstituiert, sieht Zizioulas im Werk von N. Afanassieff begründet, von dem er sich vorsichtig aber klar distanzieren will: „My position is...that The Church constitutes the Eucharist while being constituted by it. Church and Eucharist are interdependent: they coincide, and are even in some sense identical“. *J. Zizioulas*, *The one and the many*, S. 68. In seinem Aufsatz „Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie“, (s. Anm. 2), S. 173 wird dieser Zusammenhang wie folgt erfasst: „Wir sollten die Eucharistie eher als den Ausdruck der Erfüllung von der Natur und dem Sinn der Kirche verstehen“

⁴ N. Afanassieff, *Das Hirtenamt der Kirche*. In der Liebe der Gemeinde vorstehen, in: *B. Bobrinskoy u.a. (Hgg.), Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche*, Zürich 1961, S. 7-66, 28 [Ab hier zitiert: N. Afanassieff, *Das Hirtenamt der Kirche*].

⁵ N. Afanassieff, *Das Hirtenamt der Kirche*, S. 27.

⁶ Eine kurze Geschichte für die Entwicklungen der Orthodoxen insbesondere eucharistischen Ekklesiologien liefert *J. Erickson*, *The Church in modern Orthodox thought: towards a baptismal ecclesiology*, *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011) 137-151. Dabei (S. 149) unternimmt er einen-jedenfalls für die Orthodoxe Ekklesiologie der Neuzeit- ganz neuen Ansatz: „By failing to see the Eucharist in the light of baptism, eucharistic ecclesiology too easily lends itself to triumphalism...The New Testament and the Fathers are, in general, much more balanced. They speak of the Church in dynamic images suggesting an already achieved perfection....Exploration of the ecclesiological significance of baptism would help to correct the present imbalance by reminding us that baptism is of vital importance not just for the individual on whom it is performed, but for the Church as a whole...“.

⁷ Auf die Würdigung des Beitrags von N. Afanassieff im Rahmen des II. Vatikanums hat bereits P. Plank aufmerksam gemacht: *P. Plank*, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)*, Würzburg 1980 (2002), S. 11.

sie das, 'was sie ist', den Leib Christi (1 Kor 10,17)".⁸ Sind aber damit alle Probleme der Strukturierung und der Communio der Kirchen in ökumenischer Perspektive gelöst? Wenn mit der eE der katholische Zentralismus überwunden werden soll, läuft man dann nicht vielleicht Gefahr, in ein anderes Extrem zu verfallen, nämlich in die völlige Selbstständigkeit autonomer Gemeinden? Welche Voraussetzungen müssen erfüllt werden, damit in einer eucharistischen Gemeinschaft überhaupt die „Fülle der Kirche Gottes“ wahrgenommen werden kann?⁹ Weiterhin: Kann die Struktur der Kirche (v.a. ihre „Ordnung“-Taxis der Ämter)¹⁰ ihre Entsprechung zum Dreieinen Gott suchen? Wo stößt die Gemeinschaft der Kirchen bei der Abbildung der Gemeinschaft des Dreieinen Gottes an ihre Grenzen? Und überhaupt, in welchem Zusammenhang zur eucharistischen Versammlung ja zur eschatologischen Fundierung der Eucharistie steht dann das übrige Leben der Kirche, konkreter ihre Mission und ihre ethischen Anstrengungen in dieser Welt, worunter auch die karitativen Werke der Liebe zu sehen sind?

Auf alle diesen Fragen kann im Folgenden nur stichwortartig eingegangen werden, als Prolegomena zur orthodoxen Ekklesiologie; denn das Thema tangiert nicht bloß die Ekklesiologie, sondern alle Traktate der dogmatischen Theologie, von seinen Schnittpunkten mit den Fächern der Ethik ganz zu schweigen. Im ersten Teil dieses Beitrages wird der historische Hintergrund der Entfaltung der eE beleuchtet: aus einem kurzen theologiegeschichtlichen Überblick, und zwar in gesamtchristlicher-ökumenischer Dimension, möchte ich insbesondere den soziokulturellen Kontext der epochalen Wende in der Orthodoxen Ekklesiologie hervorheben, die m. E. eine Schlüsselfunktion für die Wahrnehmung der ekklesiologischen Entfaltungen hat. Im zweiten Teil will ich Grundakzente der orthodoxen eE aufgreifen, insbesondere fokussiert auf die zwei Hauptakteure N. Afanassieff und J. Zizioulas. Im dritten Teil will ich versuchen, die Gesamtschau einiger Grundvoraussetzungen der Wahrnehmung der Kirche als Gemeinschaft/Communio zu unterstreichen, die mir für die Beantwortung der Frage nach der Priorität zwischen Kirche und Eucharistie von großer Wichtigkeit erscheinen.

1. Eucharistische Ekklesiologie als Quintessenz orthodoxer Theologie?

Der geschichtliche Rahmen

Seit der Mitte des vergangenen 20. Jahrhunderts - vielleicht sogar auch kurz vor dem 2. Weltkrieg - hatten Orthodoxe Theologen eifrig damit begonnen, das Selbstbewusstsein ihrer Kirche neu zu erfahren und in Anlehnung und Rückbesinnung auf die patristischen Quellen treu zu artikulieren. Man kann dabei an eine konsequente Anwendung jener Axiomatik denken, die die „Rückkehr zu den Kirchenvätern“ forderte (v.a. G. Florovsky) und die patristischen Werke gewissenhaft zu studieren begann. Meines Erachtens nach war es aber nicht nur und nicht direkt die Rückbesinnung auf die patristischen Quellen, die den unmittelbaren Anlass zu dieser ekklesiologischen Suche gegeben hat. Die Agenda des kirchlichen

⁸ Im Dokument: „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“, München 1982, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd I, S. 531-539.

⁹ Vgl. N. Afanassieff, Das Hirtenamt der Kirche, S. 27: „In jeder Ortsgemeinde gewinnt die ganze Fülle der Kirche Gottes Gestalt, denn jene *ist* die Kirche Gottes und nicht nur ein Teil davon“.

¹⁰ Vgl. J. Zizioulas, Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, S. 174: „Dabei stellt sich nicht die Frage, wer die Autorität hat, die Sakramente zu verwalten- niemand hat eine solche Aurotität aus sich heraus-, sondern die Frage lautet eher: Ist die Gemeinde richtig strukturiert?“

Lebens konfrontierte die orthodoxe Theologie mit anderen, dringenden Prioritäten: einerseits drängte die Herausforderung des ökumenischen Dialogs die Orthodoxen Kirchen dazu, die Kriterien ihrer Teilnahme an den Anstrengungen einer ökumenischen Annäherung und v.a. einer Wiederherstellung der eucharistischen Gemeinschaft mit den anderen Kirchen zu klären; andererseits stellte sich mit besonderer Dringlichkeit die Frage nach einer Regelung der panorthodoxen Beziehungen, was für das innere Leben orthodoxer Kirchen von existenzieller Bedeutung war (und ist): damit sollte v.a. ein Weg für die Überwindung der Verwirrungen in der orthodoxen Diaspora gefunden werden.¹¹

Diese Umstände und Dringlichkeiten führten m.E. die Avantgarde der Orthodoxen Theologen dazu, mit Nachdrücklichkeit das Wesen der Kirche nicht in ihren institutionalisierten Strukturen zu suchen, die es etwa erlauben würden, eine Differenzierung der Kirche von anderen profanen Organismen zu artikulieren. Kirche ist dann nicht mehr bloß ein gottmenschlicher Organismus, der die Menschen zu ihrem Heil führen soll -nach dem alten Axiom „extra ecclesiam nulla salus“- wobei die Mysterien als die notwendigen Heilmittel dieses Weges wahrgenommen werden. Die mystisch-sakramentale Beschreibung der Kirche als Leib Christi, die einen juridisch-institutionellen Kirchenbegriff ablöst, ist orthodoxerseits der erste Versuch im Jahrhundert der Ekklesiologie -was der vergangene 20. Jh. ohne Zweifel war-, die Realität der Kirche systematisch-dogmatisch zu definieren, was im patristischen Zeitalter des ersten Millenniums eigentlich nicht eigenständiges Thema einer theologischen Abhandlung geworden ist.¹² Das Zurückgreifen auf das paulinische Bild, und gerade die

¹¹ Siehe dazu die Bemerkung von P. Plank in der Anm. 22. Die synodale Struktur der Kirchen des Ostens hat zwar im ersten christlichen Millennium ihre festen Konturen bekommen, was kirchenrechtlich durch die Sanktionierung der Pentarchie spätestens in der Synode *Quinisextum* von 691/692 ihren feierlichen Abschluss gefunden hatte. Die politischen Umwälzungen des 19. Jh.s, die u.a. zur Bildung von vielen weiteren Orthodoxen Autokephalen Kirchen und dann im 20. Jh. zur Entstehung der Diaspora der Orthodoxie führten, haben auf dramatische Weise einige Unwegsamkeiten der Auffassung einer synodal verfassten Katholizität von Orts- /Lokal- bzw. Autokephalen Kirchen enthüllt: wenn z.B. in ein und der selben Stadt in der Diaspora der Orthodoxie nicht selten mehrere orthodoxe Jurisdiktionen ihre parallelen kirchlichen Strukturen aufbauten, ansonsten aber nicht miteinander kommunizierten, so blieb nichts anderes übrig als die Feier der Göttlichen Liturgie als den Einheit stiftenden Faktor schlechthin zu erklären, zumal diese Feier in allen orthodoxen Gemeinden dieselbe war (die Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos bzw. des Hl. Basileios d. Großen). Zum Panorthodoxen Konzil s. die wertvolle Textesammlung von A. Kallis, *Auf dem Weg zum Konzil. Ein Quellen- und Arbeitsbuch zur Orthodoxen Ekklesiologie*, Münster 2013.

¹² Wenn man von den Abhandlungen zu Kirche von Dionysios Areopagites und Maximos dem Bekenner absieht, die eigentlich einen liturgischen Kommentar oder eine symbolisch-mystagogische Interpretation der Kirche liefern, hat der große Dogmatiker der Ostkirche Johannes Damaskenos in seinem Kompendium „Genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens“ kein einziges Kap. der Ekklesiologie gewidmet. Das Wort Kirche begegnet uns im genannten Werk lediglich 3mal, in der Form: „wie die Kirche lehrt“. Die Rede von der Hl. Eucharistie im Kap. 86 (bzw. 4,13) wird auf dem Hintergrund des gesamten Heilsplanes Gottes entfaltet und gibt Damaskenos den Anlass sowohl die Christologie als auch die Pneumatologie wunderbar zusammenzufassen: Die Teilnahme an der Eucharistie wird sowohl christologisch verankert (Zweinaturen-Lehre; Eingliederung im Leib Christi, nach dem paulinischen Motiv des „syssomoi Christi“, Eph 3,6), als auch pneumatologisch erweitert (Vergöttlichungslehre; Wirkung des Geistes: „Pneuma lebendig machend ist die die Sarx des Herrn“). Die Strukturierung der Kirche und ihre Einheit werden nicht thematisiert; lediglich die Einheit aller am Mysterium teilnehmenden wird angesprochen, jedoch in einer für die Synergie-Wahrnehmung der Ostkirche typischen Art und Weise: „Gewiß, wenn sie [sc. die Teilnahme,

starke Betonung dieses Bildes des Leibes Christi – neben anderen Bildern, wie Volk Gottes, etc.¹³ – wollte sowohl die mystische Vertiefung und Verbindung zum eucharistischen Leib des Herrn (Kommunion) anschaulich zum Ausdruck bringen, als auch die sehr konkrete Dimension der leibhaftigen, sichtbaren Gemeinschaft/Communion von Mit-Gliedern eines einzigen, ganzheitlichen, unteilbaren Leibes.

Diese orthodoxe ekklesiologische Selbstwahrnehmung, die in den Werken der großen russischen Diaspora-Theologen des 20. Jh.s ihre erste Niederschrift fand, insbesondere in jenen von N. Afanassieff, G. Florovsky und A. Schmemmann, war jedoch nicht ein singuläres Ereignis: sie wurde lange Zeit im Schoß der eigenen, orthodoxen Kirchentradition vorbereitet, jedoch in einer manchmal unbewussten, aber doch vorhandenen und nachweisbaren Verbindung zu analogen Entwicklungen v.a. in der Katholischen Theologie des 19. und 20. Jh.s, was orthodoxerseits oft nicht genügend akzentuiert wird.¹⁴

In der griechischsprachigen Orthodoxie kann man bereits gegen Ende des 18. Jh.s die Wurzeln einer Erneuerung des eucharistischen Lebens der Kirche spüren und finden: Die philokalische Bewegung der „Kollybades“¹⁵ auf dem Berg Athos war v.a. eine Bewegung der Erneuerung einer eucharistischen Frömmigkeit, deren zentrales Anliegen der häufige Empfang der Eucharistie (Kommunion) war, in einer Zeit, in der wegen der Ehrfurcht vor dem großen Mysterium die Gläubigen lediglich der Göttlichen Liturgie beiwohnten, ohne jedoch zu „kommunizieren“. Dass das Kapitel „Kirche“ im Kontext der westlichen Kirchen schon seit geraumer Zeit, v.a. auf Grund der Reformation ins Zentrum der theologischen Debatten gerückt worden war, dürfte wohl nicht in Frage gestellt werden. In wie weit aber die ekklesiologischen Erneuerungsbewegungen in den einzelnen orthodoxen Kirchen und Ländern, wie diese der Kollybades, mit den ekklesiologischen Entwicklungen in den westlichen Kirchen zusammen hängen, bleibt für die Forschung der Theologiegeschichte ein noch offenes Kapitel.

Kommunion] mit Christus uns gegenseitig vereinigt, so verbinden wir uns sicherlich auch mit allen willentlich (kata proairesin), die daran teilnehmen. Denn mit Willen geschieht diese Vereinigung, nicht ohne unsere Gesinnung“.

¹³ Als eine von den ersten und klassischen orthodoxen Darlegungen der Ekklesiologie auf Grund des paulinischen Bildes „Leib Christi“ gilt der Beitrag von G. Florovsky, *Le corps du Christ vivant*, in: *Ders. (Hg.), Le saint église universe. Confrontation oecumenique*, Neuchâtel (u.a.) 1948. Das Ekklesiologie Dokument von Faith and Order Nr. 198 von 2005 verweist nun zu Recht auf eine Vielfalt von neutestamentlichen Bildern (Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes, Koinonia, Weinstock, Braut, Haushalt, Bundesvolk), die erst „zusammengenommen, die neutestamentliche Vision von der Kirche in ihrem Verhältnis zum dreieinigen Gott erhellen... Ein abgerundetes Bild vom Geheimnis der Kirche bekommen wir nur, wenn wir alle biblischen Bilder und Vorstellungen...heranziehen und zusammenwirken lassen, denn jedes einzelne trägt wesentliche Aspekte zu unserem Verständnis bei“ (*The Nature and the Mission of the Church*, Abs. 17). Das Dokument geht dann ausführlicher, die ersten vier Ansätze als Basis seiner weiteren Grundlegung der Ekklesiologie zu setzen.

¹⁴ Zizioulas hat schon gelegentlich auf diese Querverbindungen aufmerksam gemacht, ohne aber konkret zu zeigen, was von diesen Entwicklungen des 19Jh.s auf die Orthodoxe Theologie übergegangen ist. S. J. Zizioulas, *Being as communion*, S. 124.

¹⁵ Zu Kollybades s. I. Zelepos, *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa. Die Kollyvadenbewegung (1750 - 1820) und ihr Beitrag zu den Auseinandersetzungen um Tradition, Aufklärung und Identität*, Wiesbaden 2012.

In der russischen Tradition kann man jedenfalls den Weg der Erneuerung der Lehre von der Kirche im 19. Jh. zurückverfolgen, wofür das Werk von Chomjakov¹⁶ als eine sichere Orientierungsmarke dienen kann. Die Katholizität der Kirche wurde neu erfasst und in der Wahrnehmung des Prinzips der *Sobornost* konkretisiert. Die Wahrheit der Kirche wird nicht in einem institutionellen Organismus gesucht, sondern vielmehr in der lebendigen Gemeinschaft des Kirchenvolkes, die in ihrer Sichtbarkeit - im Gegensatz zu einer aus der Zeit der Reformation tradierten Teilung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche - die Katholizität insbesondere als Werk des Geistes Gottes garantieren kann. Inwieweit wiederum die Sobornost-Ekklesiologie von Chomjakov, die eine Konkretisierung der Wirkungen des Geistes in der Ganzheit des ekklesialen Leibes suchte, v.a. in den Zusammenkünften und synodalen Ausdrucksformen, als Reaktion auf die Säkularisierungsmaßnahmen Peters des Großen im zaristischen Russland oder sogar als Gegenströmung zur Latinisierung des Studiums der Orthodoxen Theologie in Russland (was u.a. G. Florovsky als babylonische Gefangenschaft der orthodoxen Theologie charakterisierte) aufgefasst werden kann, oder ob sie etwa auf eine Nachwirkung der Leistungen und des Geistes des deutschen Idealismus hindeutet (oder zurückgreift), kann im Rahmen dieses Beitrages nicht mehr verfolgt werden. Interessant wäre jedoch, auf parallel verlaufende, genauer gesagt, auf zeitlich zuvorkommende Tendenzen und Entwicklungen innerhalb der katholischen-Tübinger Theologie zu verweisen, insbesondere auf das frühe Werk von Johannes Adam Möhler¹⁷ und dann auf die eucharistischen Kongresse der Katholischen Kirche ab dem Ende des 19. Jh.

Die Entwicklungen des 20. Jh. zeigen jedenfalls viele Parallelen, vor allem zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Suche nach der Authentizität der ekklesiologischen Wahrnehmung: katholischerseits möchte ich auf die Werke der Vertreter der *nouvelle théologie* in Frankreich verweisen und insbesondere auf das Werk von Henri de Lubac *«Corpus Mysticum»* von 1944, welches die Suche nach einer neuen, gewandelten Beziehung zwischen Eucharistie und Kirche bereits im Mittelalter ansetzt.¹⁸ Eine Definition der Kirche, neben anderen als mystischer Leib Christi kann auf die Werke, insbesondere der französischen Theologie zwischen 1925 - 1935 zurückgreifen. An dieser Stelle sollten die großen Leistungen der Liturgie-Wissenschaftler nicht unerwähnt bleiben, wie etwa O. Casel (1886-1948) und

¹⁶ E. C. Suttner, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov*, Würzburg, 1967; P. O'Leary, *The triune church study in the ecclesiology of A. S. Chomjakov*, Freiburg (CH), 1982. Orthodoxerseits wurde längst die Rolle der Theologie Chomjakovs für die Ekklesiologie untersucht: J. Romanides, *Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov*, *The Greek Orthodox Theological Review* 2 (1956) 57-73. N. Loudovikos führt, in seinem ausführlichen Beitrag zur Ekklesiologie, die Wurzel des Sobornost in Chomjakov auf den deutschen Idealismus zurück: N. Loudovikos, *Ἡ ἀποφατική ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου. Ἡ ἀρχέγονη Ἐκκλησία σήμερα*, Athen 2002, bes. S. 94-104.

¹⁷ Vgl. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, Darmstadt 1957 (erste Ausgabe des Werkes im Jahre 1825).

¹⁸ S. die deutsche Übersetzung: H. d. Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969. Dazu sollten auf jeden Fall die Werke von Yves Congar zur Ekklesiologie erwähnt werden; s. die zwei Bände: *Die Lehre von der Kirche: von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, und *Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Freiburg (u.a.) 1971.

G. Dix.¹⁹ Diese Entwicklungen haben dann auch in der Enzyklika „Mystici Corporis Christi“ von Papst Pius XII (1939 - 1958), vom 29. Juni 1943, ihr Echo gefunden.

Gewiss haben die vielfältigen Umwälzungen in den vergangenen zwei Jahrhunderten (im 19. und im 20. Jh.) zu einer neuen systematischen Erfassung des Wesens der Kirche geführt, und zwar quer durch alle Konfessionen; und diese Querverbindungen bzgl. einer Erneuerung der Lehre von der Kirche wurden nicht alle befriedigend geforscht und dargestellt. Die besondere Bindung von orthodoxen Gläubigen zu ihrer liturgischen, ja vor allem eucharistischen Versammlung war andererseits eine gut tradierte und kontinuierlich wachsende Lebensweise, die ihre Wurzeln weit zurück in der gemeinsamen byzantinischen Vergangenheit der Orthodoxen Kirchen hat, was hier nicht mehr kommentiert werden kann.²⁰ Wir dürfen auch nicht außer Acht lassen, dass es wiederum geschichtliche Umwälzungen im süd-östlichen Europa und im Nahen-Osten waren, die die orthodoxe Bevölkerung dahin geführt hat, in der Feier der Liturgie nicht nur die himmlische Heimat zu suchen und zu erleben, wie die orthodoxe Liturgie durch Vorwegnahme der Eschata in der liturgischen eucharistischen Versammlung in diese eschatologische Dimension einführen und einstimmen will, sondern auch die irdische Heimat als einen vertrauten Ort wahrzunehmen: denn die Feier einer orthodoxen Liturgie ist zugleich eine wunderbare Zusammenfassung des kulturellen Lebens und Erbes eines jeden Orthodoxen. Diese Entwicklung können wir aber in unserem Beitrag nicht weiter verfolgen.

2. Eucharistische Ekklesiologie als einheitliche theologische Größe?

Grundelemente der eucharistischen Ekklesiologie bei ihren Hauptvertretern

Als erster Hauptvertreter der eucharistischen Ekklesiologie gilt, wie schon erwähnt, N. Afanassieff.²¹ Auch wenn ihn gewisse Umstände der Entwicklung von Orthodoxen Kirchen in der Diaspora zur Ausprägung seiner eE veranlasst haben sollen,²² führten dann Afanassieffs fundierte Forschungsarbeiten zur Ekklesiologie der Alten Kirche zurück, wo er die Kristallisierung zweier Grundtypen ekklesiologischer Wahrnehmung entdeckt haben

¹⁹ Auch J. Zizioulas, *Being as Communion*, S. 145, verweist mit Nachdruck auf diese Werke. Zur liturgischen Entwicklung s. J. Fenwick/B. Spinks, *Worship in Transition. The liturgical Movement in the Twentieth Century*, NY 1995; R. Tuzik (Hg.), *Leaders of the liturgical Movement*, Chicago 1990.

²⁰ Siehe dazu A. Papanikolaou, *Eucharist or Democracy*, in: Ders. (Hg.), *The Mystical as Political. Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, Indiana 2012, S. 55-86.

²¹ Eine sehr informative zusammenfassende und vergleichende Darstellung der eucharistischen Ekklesiologien von Afanassieff, Schmemann und Zizioulas s. bei K. C. Felmy, *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Darmstadt 1990, 146-168. Einen sehr guten Vergleich zwischen Afanassieff, Zizioulas und Staniloae s. in: L. Turcescu, *Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity?*, in: Ders. (Hg.), *Dumitru Staniloae: Tradition and Modernity in Theology*, Iasi 2002, S. 83-103. Zu Afanassieff s. auch: A. Nichols, *Theology in the Russian Diaspora. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1833-1966)*, Cambridge (u.a.) 1989.

²² Peter Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)*, Würzburg 1980 (2002), S. 34 schildert in seiner zitierten Arbeit, die tiefen Erlebnisse und zugleich die Dysfunktionen orthodoxer Einheit, die Afanassieff als orthodoxer Priester in der Diaspora (konkret während seiner Jahre als Priester in Tunis), gesammelt hat, wo die Feier der göttlichen Liturgie der einzige Grund der Zusammen- und der Übereinkunft von Gläubigen wäre, was aber auf Grund von jurisdiktionellen Schwierigkeiten zu Spaltungen in der Gemeinde immer wieder führte.

will: die eE sieht die Fülle der Kirche Gottes in jeder Ortsgemeinde, in der die Eucharistie gefeiert wird. Daher ist die eucharistische Versammlung an sich die ganze Kirche und nicht ein Teil von ihr.²³ Afanassieff ignoriert keinesfalls die Dimension der Katholizität, die auch alle anderen Gemeinden einschließt: „jede Ortskirche, die unter der Leitung ihres Vorstehers die Eucharistie vollzieht, ist durch die Eucharistie die ganze, die katholische Kirche, *allerdings nur sofern sie in koinonia mit den anderen Ortskirchen steht*“ (Unterstreichung von mir).²⁴

Gerade in diesem Punkt aber scheiden sich die Geister: wie soll nun diese *koinonia* mit den anderen Kirchen konkret hergestellt, strukturiert und zum Ausdruck gebracht werden, wer kann sie garantieren? Etwa eine Person, nämlich der Bischof einer einzigen Kirche? Oder gar ein kollegiales Organ, wie etwa die Synode, allen voran ein ökumenisches Konzil? Die Vorstellung von einer universellen Ekklesiologie, die nach Afanassieff ab Mitte des 3. Jh.s allmählich das kirchliche Leben dominiert, beeinflusst durch das Römische Reich, beziehungsweise unmittelbar vom römischen Kaiser nach der Konstantinischen Wende initiiert und geprägt, versucht diese Frage der *Communio* zwischen Ortskirchen (nicht Teilkirchen, der Begriff ist nach Afanassieff nicht richtig) mit Rückgriff auf einen Überbau von Machtstrukturen und Mechanismen zu beantworten: „es ist zu einer Veränderung in der Lehre von der Kirche gekommen, von welcher Aufbau und Grundlagen der Organisation der Kirche abhängen“.²⁵ Das Wesen der eE sieht Afanassieff verletzt, bzw. verloren gegangen, und zwar durch die Entfaltung der Idee des Primats, nämlich mit der „Macht eines bestimmten Bischofs über die gesamte universelle Kirche“.²⁶ Die Frage der Macht verbindet aber Afanassieff nicht nur mit der Person eines Bischofs, sondern ebenso mit einer Synode als einem Überbau in der Kirche. „Vom Standpunkt der eucharistischen Ekklesiologie aus kann es keine solche Macht geben, oder - so müsste es genauer gesagt werden - diese Macht kann nicht über die Grenzen einer lokalen Kirche hinausgehen“.²⁷ Wie aber sollte dann nach Afanassieff die *Communio* der Kirchen funktionieren, wenn die juristischen Strukturen gänzlich abgelehnt werden sollten? Afanassieff verneint keinesfalls die Vorstellung einer „einheitlichen Leitung der Kirche“²⁸: „Im Gegenteil“, schreibt er, „ein solcher Gedanke entspringt direkt aus dem Dogma der eucharistischen Ekklesiologie. Nach dieser Lehre besitzt eine der Ortskirchen den Vorrang, der dank ihres größeren Ansehens und ihres Zeugnisses über die Geschehnisse in den anderen Kirchen, und das heißt in der Kirche Gottes in Christus, in Erscheinung tritt“ (ebd.). Dieser *Vorrang*, ein Begriff den Afanassieff für den Primat benutzt, kommt einer

²³ Ausschlaggebend für die Wahrnehmung jeder Gemeinde als Leib Christi sind für die eucharistischen Ekklesiologen die Ausführungen des Apostels Paulus im 1 Kor, konkret in den Kap. 10 bis 12: wenn nämlich Paulus im 1 Kor 1,16f. das eucharistische Brot als Leib Christi bezeichnet und weiter im 1 Kor 12,27 die Kirche/Gemeinde am Ort mit derselben Bezeichnung als „Leib Christi“ anspricht, meint er in beiden Fällen dasselbe: „Das eucharistische Brot ist ... der wirkliche Leib Christi...(und) jede Ortskirche ist die Kirche Gottes in Christus: denn Christus wohnt in seinem Leibe, in der eucharistischen Versammlung, und dank der Kommunion am Leib Christi werden die Gläubigen Glieder seines Leibes - seines Leibes, nicht eines Teils von ihm“. Das Zitat von Afanassieff in der Darstellung dieser Materie bei K. C. Felmy, *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Darmstadt 1990, S. 153.

²⁴ Ebd.

²⁵ N. Afanassieff, *Das Hirtenamt der Kirche*, S. 25.

²⁶ N. Afanassieff, a.a.O., S. 34.

²⁷ Ebd.

²⁸ N. Afanassieff, a.a.O., S. 63

ganzen Ortskirche zu, und Afanassieff lässt daran keinen Zweifel, dass von allen Kirchen Gottes der unmittelbare Vorrang des Zeugnisses und in diesem Sinne des Dienstes der Liebe geradezu der Kirche Roms zukommt. „Mit anderen Worten“, so führt dies Afanassieff im Sinne seiner Auffassung von der eE fort, „die universelle Ekklesiologie und die eucharistische Ekklesiologie verstehen die Frage nach der Leitung der Kirche einander abweichend: das Verständnis jener geht vom Rechtsbegriff aus, während diese von der Gnade her denkt“.²⁹ Wie nun dieser Dienst, wie Afanassieff dies nennt, „des Vorrangs der Liebe, des Zeugnisses und der Gnade“ konkret aussehen und im Leben der Kirchen Gestalt annehmen kann, hat der Initiator der eE selber nicht näher erläutert.

Gerade diese Lücke scheint nun die eE des Metropoliten Ioannis Zizioulas schließen zu wollen. Die Korrekturen von Zizioulas gehen v.a. in zwei vorerst verschiedene Richtungen, die er aber miteinander kombinieren kann: einerseits wollte Zizioulas die eE nicht in den Grenzen jeder einzelnen Ortsgemeinde wahrnehmen, sondern nur in jener Lokalkirche, die von einem Bischof geleitet wird, wobei diese Struktur der von einem Bischof geleiteten Kirche für Zizioulas unmittelbare Folgen für die Strukturierung der Kirche auch auf der Weltebene hat. Andererseits hat Zizioulas den eschatologischen Aspekt stärker als Afanassieff akzentuiert: die Eucharistieversammlung ist eine Abbildung und eine Vorwegnahme der Liturgie vor dem Altar Gottes, eine Feier und Vergegenwärtigung jetzt und hier, des Reiches Gottes, wie es in Fülle einmal sein wird.

Zizioulas hat in den Visionen Afanassieffs, dass nämlich jede Ortskirche die Fülle der Katholizität besitzt, die Gefahr einer „Protestantisierung“ der Orthodoxie attestiert³⁰. Daher beharrt er auf der Rolle des Bischofs als Vorsteher einer Ortskirche, die für ihn die erste Grundstruktur eucharistischer Versammlung bildet, was dann auf den zwei nächsten Ebenen seine Anwendung finden soll, der regionalen und der universalen, denn die Funktion eines Protos, der nach dem 34. Apostolischen Kanon³¹ in Eintracht mit der Gemeinschaft der vielen Mitbischöfe zu agieren hat, ist nach Zizioulas auch für die Gesamtkirche bindend. Damit will Zizioulas einerseits die Wahrnehmung der Einheit vor Ort prägen, denn an jedem Ort existiert eigentlich nur die eine eucharistische Versammlung um ihren Bischof – der diese, seine Hauptaufgabe, nur unter der Not der Vermehrung von Ortsgemeinden an die Priester weiter delegiert; andererseits stärkt dies auch die *Communio* zwischen den Kirchen, denn jeder Bischof hat die Belange seiner Kirche in der Gemeinschaft mit anderen Mitbischöfen, und d.h. in der Gemeinschaft der synodal verfassten Kirche zu repräsentieren. Diese besondere eucharistische Hervorhebung und Zentrierung des Bischofsamtes macht es erforderlich, dass nicht nur alle sakramentalen Handlungen in der Kirche (darunter v.a. die Taufe, Firmung, etc.) in die Feier der Eucharistie integriert werden müssen.³² Es gebe, nach Zizioulas, nichts in der Kirche, was nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Feier der Eucharistie stünde. Auch jede weitere Handlung im kirchlichen Leben, und konkreter auch diejenigen Aktivitäten, die mit der (nicht nur jurisdiktionellen, sondern auch finanziellen)

²⁹ Ebd. Vgl. auch seine Ausführungen auf S. 31.

³⁰ Siehe die Erwiderung zu Afanassieff in: *J. Zizioulas, Being as Communion*, S. 23-26.

³¹ Bereits früh in seinen Werken verweist J. Zizioulas auf die Wichtigkeit des 34. Apostolischen Kanons für die synodale Strukturierung der Kirche. S. konkret: *J. Zizioulas, Being as Communion*, S. 135 und ausführlicher in seinem Beitrag: *Primacy in the Church. An Orthodox Approach*, in: *Ders., The One and the many*, S. 262-273.

³² Siehe dazu *N. Milosevic, To Christ and the Church. The Divine Eucharist as the All-Encompassing Mystery of the Church*, Alhabra 2012.

Verwaltung von Gemeinden zu tun haben, soll durch die Hand des Bischofs geleitet, d.h. unmittelbar von ihm gesegnet und damit auch genehmigt werden.³³ Diese Ordnung in der Communio der Kirche(n) ist nach Zizioulas ein Abbild der Gemeinschaft des Dreieinen Gottes, indem der Bischof die Rolle Gottes des Vaters zu übernehmen hat, „in dessen Person die Gemeinschaft der Drei eine Einheit wird“.³⁴ An dieser Stelle wäre eine Prüfung von Grundprämissen der Trinitätstheologie erforderlich, die aber den Rahmen dieses Beitrages sprengen würde. Ich kann vorerst nur eine Rückfrage bezüglich dieser Abbildfunktion des Bischofs stellen: können überhaupt die hypostatischen Merkmale der Personen der Dreieinigkeit und noch konkreter das Ungezeugtsein und die Vaterschaft (Patrotis) Gottes des Vaters von den geschaffenen Geschöpfen so kommuniziert werden, dass sie ihre Abbildung in der kirchlichen Gemeinschaft entfalten können? Wie können die Menschen in ihre noch unerlösten Unzulänglichkeiten, die Personen der Dreieinigkeit nachbilden, so dass durch diese Abbildung nicht zu einem verzerrten Bild von der Trinität geführt wird? Oder laufen wir nicht Gefahr, Autoritätsstrukturen und gesellschaftliche Bilder unserer geschaffenen Welt als Wunschbilder auf eine immanente Trinität zu projizieren? Werden mit solchen Ikonismen nicht dann auch die Grenzen zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität, auf die die Orthodoxe Theologie so viel Wert legt, gesprengt?³⁵

Die zweite Akzentsetzung der eE von Zizioulas hat mit der eschatologischen Wahrnehmung jeder eucharistischen Feier zu tun. Die Eucharistie ist nicht so sehr eine Erinnerung an das Geschehen von Golgatha, bzw. an die Auferstehung, sondern viel mehr eine „Erinnerung“ an die Eschata. In der Liturgie wird die Kirche erlebt und wahrgenommen und in diesem Sinne auch so gefeiert, *wie sie einmal sein wird*. Hier werden die Grenzen zwischen dem Jetzt und dem Noch-nicht des Reiches Gottes sehr dünn. Im Jetzt der eucharistischen Feier wird bereits das Reich Gottes vorweg- und wahrgenommen. Glanz und Herrlichkeit, in der die orthodoxe Tradition ihre Liturgien zu feiern pflegt, erklärt sich durch diese Anagogie im Sinne jener eschatologischen Fülle, in die uns Christus bereits eingeführt hat. Hier begeg-

³³ J. Zizioulas, *Θεία Εὐχαριστία καὶ Ἐκκλησία*, S. 42.

³⁴ J. Zizioulas, 'Ο συνοδικός θεσμός. Ἱστορικά, ἐκκλησιολογικά καὶ κανονικά προβλήματα, *Theologia* 80 (2009) 4-41, hier S. 32.

³⁵ Die Kritik an die Adresse dieses ekklesiologischen Modells von Zizioulas hat u.a. M. Volf in seiner Habilitation klar formuliert: *Trinität und Gemeinschaft*, Mainz 1996. Der Titel dieses Werkes in englischer Sprache fällt noch pointierter aus: *After our likeness. The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids 1998. K. Bidwell, *The Church as the Image of the Trinity: A Critical Evaluation of Miroslav Volf's Ecclesial Model*, Eugene 2011, fasst wie folgend den Unterschied zusammen: „Zizioulas and Volf is in their dramatically different constructions of the Trinity. Volf's insistence on egalitarian relations between the Trinitarian persons flattens out Zizioulas's concepts for the monarchy of the Father and an ordered constitution of a communion centered on the Father. This leads Zizioulas to lament that Volf's (and Moltmann's) nonhierarchical church structures represent an aberration from Protestant ecclesiology and a divergence from Western Trinitarian theology by their rejection of the "substantialist approach to God.“ Orthodoxerseits hat N. Loudovikos, *Ἡ ἀποφαιτική Ἐκκλησιολογία*, (insbesondere S. 150-188) eine ernsthafte Anfrage an das Werk von J. Zizioulas gestellt. S. auch N. Loudovikos, *Person instead of Grace and dictated Otherness: John Zizioulas' final theological position*, *The Heythrop Journal* 48 (2009) 1-16. Über den Bischof als Typos Christi s. meinen Beitrag: *Der Bischof als Typos oder Topos Christi? Bischofsamt zwischen Liturgie und Verwaltung*, in: G. Wenz/P. Neuner/T. Nikolaou (Hgg.), *Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes*. Münster-Hamburg-London 2003, S. 79-98. Siehe auch weiter meine Ausführungen in der Anmerkung 36.

nen wir derselben Gefahr auf der Ebene der Eschatologie, die wir bereits auf der Ebene der Triadologie gesehen haben: inwieweit kann die eschatologische Fülle in unserer „gefallenen“ Welt vorweggenommen werden?

Gewiss gilt für Zizioulas besonders, aber auch für Afanassieff, dass nur jene eucharistische Feier Gültigkeit und Fülle beanspruchen kann, die den Glauben und die Lehre unverfälscht und treu tradiert. Die Konsequenzen aus dieser Vorbedingung für das Zusammenkommen der eucharistischen Gemeinschaft „epi to auto“ (1 Kor 11, 20; vgl. Apg 2,1; 2,44.) werden jedoch nicht gezogen. Zizioulas begnügt sich damit zu betonen, dass diese Tradierung des Glaubens wiederum gottesdienstlich bezeugt werden muss, z.B. in der Form des Credo, d.h. jede Artikulierung des Glaubens, als auch des ethischen Lebens, muss ihre Entsprechung und ihren Ausdruck in der Liturgie haben. Es gibt keine abstrakten ethischen Normen, oder eine Ideologie-ähnliche Bezeugung des Glaubens, die von der liturgischen Feier gesondert stattfindet oder sich entfalten kann.

Das Letztere unterstreicht Zizioulas des Öfteren, und mit ihm dann auch eine große Anzahl heutiger orthodoxer Theologen, die in der Verselbstständigung von Formen insbesondere des moralischen Lebens eine Reduktion der Kirche zu einer sozialen Institution mutmaßen. Das Zentrum kirchlichen Lebens ist die Eucharistie: um die Eucharistie zu feiern, versammelt sich und existiert die Kirche. Alles andere scheint nach dieser Wahrnehmung sekundär zu sein und kann erst durch seine Integration im eucharistischen Geschehen seinen Sinn finden.

Die Grundfrage nach den Vorbedingungen für das Zusammenkommen der Gemeinde zur eucharistischen Feier wird jedoch von den Theologen der eucharistischen Ekklesiologie nicht mit aller Konsequenz gestellt: welche Konsequenzen werden z.B. aus der Tatsache der Unterbrechung von eucharistischer Einheit zwischen den christlichen Kirchen gezogen? Welche Voraussetzungen müssen erfüllt werden, damit das Zusammenkommen zur eucharistischen Feier ermöglicht wird oder anders gefragt: was ist das, was christliche Gemeinden voneinander gerade in ihrer eucharistische Versammlung spaltet?

3. Kann die Eucharistie die eschatologische Fülle des Reiches Gottes repräsentieren? Chancen und Unwegsamkeiten der eucharistischen Ekklesiologie vor der ökumenischen Herausforderung

Im 20. Jahrhundert, das Jahrhundert der Ekklesiologie und der Anfänge der ökumenischen Bewegung, hatte die Orthodoxie mit ihrer eE einige wichtige Erfolge verzeichnen können, sowohl in ökumenischer als auch in innerorthodoxer Perspektive. Die eE konnte mit der Betonung der Eucharistie als Zentrum des ekklesialen Lebens, ja als das Sakrament, das die „Kirche macht“, das Interesse für das Leben der Ortskirche, und um so mehr das sakramentale Leben, neu beleben: nicht nur die Orthodoxen, sondern viele christlichen Kirchen haben gelernt, die Orts- bzw. Lokalkirche als konkrete und volle Verwirklichung der Kirche Jesu Christi zu betrachten und nicht bloß als Teil einer universalen Kirche. Die eucharistische Vision von der Kirche konnte auch die ökumenische Bewegung beflügeln: in den vielen ökumenischen und vor allem gottesdienstlichen Begegnungen und Bezeugungen wurde ein Vorgeschmack auf die noch ausstehenden eucharistische Feier erlebt.

Die Orthodoxen konnten mit ihrer eE den Einheit stiftenden Faktor zwischen den einzelnen Autokephalen Kirchen schlechthin neu begründen und bekräftigen. Feierlich wird immer wieder die Einheit der Orthodoxie in den glanzvollen panorthodoxen Liturgien

demonstriert. Die Engpässe mit der Gestaltung der Panorthodoxie, wie die Stagnation in den ökumenischen Dialogen, können aber andererseits nicht verheimlicht werden und fordern nun die Orthodoxe Theologie heraus, die Koordinaten mit ihrer eucharistischen Theologie neu zu justieren. In drei Richtungen würde ich die Gefahren einer Verwechslung der Ebenen sehen, oder auch einer antizipatorischen, symbolischen Vereinnahmung, die aus einem einseitig prämierten Axiom, wie in der Form „die Eucharistie macht die Kirche“, ausgehen:

1. Gefahr einer Abschottung der Katholizität der Kirchen in den eigenen eucharistischen Grenzen durch die Verwechslung der Ebene der Ortskirche mit jener der Katholischen Kirche. Der christliche Glaube kann zwar in jeder eucharistischen Feier einer Orts- bzw. Lokalkirche alle heilsnotwendigen Elemente aufweisen: jede Ortskirche ist eine katholische Kirche, nicht aber die ganze Katholische Kirche. Die Katholizität einer Lokalkirche soll noch in jener der *Gemeinschaft* aller Kirchen integriert und erprobt werden, aus deren Zusammenkommen erst das Reich Gottes erwächst. Was und wer dieser Gemeinschaft schadet kann an der Katholizität der Kirchen keinen Anteil haben. Das Beharren auf die Fülle der Katholizität einer Ortskirche wie auch einer konkreten Kirchenfamilie kann für das Leben der Kirche, gerade in einer globalisierten Welt, wahrlich wenig hilfreich sein, wenn zugleich die *Communio* zwischen den Kirchen, den christlichen Glauben nicht beeinträchtigt³⁶ v.a. in gemeinsamen Formeln/Symbolen zum Ausdruck gebracht werden kann. Gerade diese gemeinsame Bezeugung des Glaubens stellt u.a. besonders die Frage nach den Strukturen der Gestaltung und der Sicherung der Gemeinschaft als eine unabdingbare Voraussetzung ekklesialen Lebens.

2. Gefahr einer Eingrenzung der *Communio* in der Kirche in der Person des Bischofs durch eine Verwechslung der Ebenen der innertrinitarischen mit der eucharistischen und der ekklesialen Gemeinschaft. Der Bischof und der Priester als Vorsteher einer Ortskirche bzw. Pfarrgemeinde bilden in der orthodoxen liturgisch-eucharistischen Feier Christus ab. Dieser ihr eigener symbolischer Ikonismus, notwendig für den Dienst der eucharistischen Feier, sollte aber nicht mit einem hierarchischen Ikonismus der immanenten Trinität (Bischof als Abbild Gottes des Vaters) verwechselt werden und kann auch nicht zu einer Gleichschaltung aller anderen Charismen im Leben der Kirche führen³⁷, weder im sakramentalen Leben noch im übrigen ekklesialen Leben. Wenn es in der Kirche keine ungeweihten Personen gibt, eine These von I. Zizioulas, die enorm zu einer Erneuerung der Wahrnehmung des königlichen Priestertums beitragen kann, dann können die anderen Charismen in der Kirche nicht bei der liturgischen Akklamation das „Amen“ bleiben. Eine neue Gestaltung des charismatischen Lebens, was auch unmittelbare Anwendung in allen ekklesialen Formen, auch der synodalen, finden kann, ist eine dringende Voraussetzung für die Erneuerung sowohl des liturgischen als auch des weiteren vielfältigen kirchlichen Lebens.

3. Gefahr einer Absage an die Geschichte durch einen triumphalistischen Sakramentalismus bei einer Verwechslung der Ebene des Reiches Gottes mit jener der auf der Erde noch weilenden Kirche. Die eschatologische Vorwegnahme des Reiches Gottes in der sakramentalen,

³⁶ In den Göttlichen Liturgien der Orthodoxie bezeugt die Kirche ihren Glauben mit dem Credo als Antwort auf die Einladung des Priesters: „Lasst uns einander lieben, damit wir in Eintracht bekennen“.

³⁷ N. Loudovikos, *Ἡ ἀποφαιτική Ἐκκλησιολογία*, S. 183, bemerkt, dass das „größte ekklesiologische und pastorale Problem in der orthodoxen Ekklesiologie heute vermutlich die Schwächung der Rolle der Laien in der Kirche ist“.

insbesondere eucharistischen Feier wird vielen in der orthodoxen Welt zum Hindernis für die Wahrnehmung der Existenz der Kirche in der Geschichte dieser Welt.³⁸ Es bedeutet jedoch nicht jede Einmischung der Kirche in die Belange der Welt, insbesondere ihr karitativer Dienst, eine Säkularisierung ihres Lebens. Dagegen läuft die Kirche Gefahr, ihre Verkündigung einseitig zu verdunkeln, ja missverständlich zu machen, wenn die Suche nach der „zukünftigen Heimat“ die „bleibende Stadt“ als Ort christlicher Wahrnehmung ignoriert oder noch mehr negiert wird.

Von einer einfachen Identität zwischen Kirche und Eucharistie zu sprechen, ohne jedoch zu zeigen, wie diese Identität zustande kommt und dann vor allem wie diese Identität funktioniert und zu welchen Schlussfolgerungen sie im weiteren Leben der Kirche führt, würde indessen bedeuten, die komplexen Realitäten kirchlichen Lebens zu minimalisieren, und die Tiefe ihrer Wechselwirkung zu ignorieren: die Eucharistie „macht“ nicht bedingungslos die Kirche. Die Kirche vergegenwärtigt in der Feier der Eucharistie das gesamte Heilswerk des Dreieinen Gottes, zugleich aber öffnet sie diese ihre Erfahrung in vielfältiger Weise für das Heil der ganzen Welt, wobei die Vorläufigkeit von irdischen Realitäten nicht außer Acht gelassen werden kann. Ja, die Eucharistie ist das Zentrum des ekklesialen Lebens, denn in ihr wird wieder und abermals für uns alle der Menschensohn, der Logos Gottes dargebracht³⁹, damit der Hunger und der Durst der Menschheit gestillt wird. Das paulinische Bild von der Kirche als Leib Christi will nicht bloß von einer passiven, eschatologisch gefeierten Identität zwischen Kirche und Eucharistie sprechen, wie oft von orthodoxen Ekklesiologen behauptet, wenn sie 1 Kor 10 bis Kap.13 interpretieren; ja, das paulinische Bild will diese Feier ins Zentrum für die Gestaltung kirchlichen Lebens stellen und zwar in einer reziproken Beziehung: *weil* die Vielen an dem einen Leib Christi teilhaben, werden die Vielen *befähigt*, zu einem Leib zu *werden*, ja, sie werden in der Einheit ihrer vielfältigen Charismen *Leib Christi* genannt und zu einem Leib verwandelt; Und weil die Vielen den einen Leib Christi verwirklichen und darstellen sollen, können sie sich unmöglich in vielen gespaltenen Teilen auseinander dividieren. Ansonsten ist ihre Feier belanglos. Weil nun die Vielen aus der Kraft des Geistes leben, der die Gaben des Brotes und des Weines zu einer feiernden Gegenwart Christi verwandelt, werden sie dazu befähigt, in ihrem Leben Gott widerzuspiegeln, und Gott in seiner perichoretischen Communio der Drei Personen nachzuahmen.⁴⁰ Genau dies will m.E. auch das eingangs zitierte Werk von N. Kabasilas betonen, der nicht eine

³⁸ Vgl. N. Loudovikos, Eikon and Mimesis: eucharistic ecclesiology and the ecclesial ontology of dialogical reciprocity, *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011) 123-136, 126: „Without *mimesis* the ‚eikon‘ can even become a dangerous notion, as it can merely reflect passively the Kingdom, which is then, somehow by necessity, imposed upon the world.“

³⁹ In der Chrysostomos-Liturgie betet der Priester vor dem großen Einzug, dass es ihm „dem Unwürdigen gestattet“ wird, diese Gaben darzubringen, „denn Du Christus, unser Gott, bist der Darbringende und der Dargebrachte“.

⁴⁰ Der weit in der Orthodoxie rezipierte Ikonismus der Dreieinigkeit im Leben der Menschen und wohl auch der Kirche ist derjenige zwischen Natur und Person: Wie Gott einer in seiner Natur und drei in seinen Personen ist, so sollte auch die Menschheit ihre Natur nicht zerteilen und eins werden und zugleich die Vielfalt der Personen in einer perichoretischen Einheit führen. Von den persönlichen Eigenschaften der Personen der Trinität können die Gläubigen unmittelbar die Eigenschaft der Sohnschaft in der Person Jesu Christi nachahmen: an der Beziehung der Sohnschaft zum Vater nehmen die Gläubigen sich ein Beispiel, damit sie auch zur Einheit gelangen können (vgl. Joh 17,21), ja damit sie zu Kindern Gottes werden (vgl. Röm 8, 17. 23; Gal 4,5; Eph 1,7).

neue scholastische Definition von der Kirche liefern oder lediglich von einer sakramentalen Verherrlichung der liturgischen Feiern sprechen will, sondern zu einer lebendigen Beziehung aufrufen will, gerade dort, wo die asketischen Anstrengungen ihren berechtigten Platz sowohl vor als auch nach dem Empfang der eucharistischen Gaben finden und wo die symbolhafte Darstellung und Erweiterung kirchlichen Lebens zur Einheit und Verwandlung des gesamten Lebens aufrufen.

Das Axiom „die Eucharistie macht die Kirche“ sollte dann mit einem *die Gemeinschaft (koinonia) macht die Kirche* ergänzt werden. Die Gemeinschaft in der Kirche ist nicht bloß ein soziales menschliches Gebilde, denn erst die Zusammenkunft *im Namen des Herrn* (vgl. Mt 18,20), was eine Wirkung des Hl. Geistes offenbart, dessen personale Eigenschaft die Communio/Gemeinschaft ist,⁴¹ macht eine soziale menschliche Versammlung zur Gemeinschaft der Gläubigen, zum Leib Christi. Gemeinschaft ist aber wiederum keine fertige Größe, sondern ein offener Prozeß, zugleich „Gabe und Berufung“.⁴² Diese Gemeinschaft findet nicht nur zwischen den Mitgliedern oder zwischen Kirchenfamilien statt, sondern zwischen allen Merkmalen, die das kirchliche Leben ausmachen: nach der Apostelgeschichte 2, 42 „hielten“ die ersten Christen, „an der *Lehre* der Apostel fest, und an der *Gemeinschaft* (koinonia), am *Brechen des Brotes* und an den Gebeten“.⁴³ In Entsprechung zu den oben aufgeführten drei Gefahren einer Verwechselung der Ebenen und in Anlehnung an Apg 2,42 würde ich hier für eine Gesamtschau und damit für eine Gemeinschaft von drei Grunddimensionen kirchlichen Lebens plädieren, deren Einheit erst recht zur Fülle und Vervollkommenung ekklesialen Lebens führen kann:

a. *Martyria* der Katholizität in wahrhaftig Communio-Beziehungen zwischen den Kirchen, die zugleich fähig sind, die christliche Verkündigung auf die ganze Welt - die große Ökumene hin zu öffnen, als Aufruf und Einladung: Das Zeugnis des Glaubens ist ein integraler Teil der Katholizität der Kirche, ein konstitutives Element ihrer Existenz, ohne dessen keine eucharistische Gemeinschaft bestehen kann. Dieses Zeugnis kann konsensfähig erst richtig in synodalen Strukturen kommuniziert werden, wo auch die Rolle des Ersten (vgl. 34. apost. Kanon) durch die Konsens-Methode geregelt werden kann.⁴⁴

b. *Leitourgia* der Vergegenwärtigung des erfahrenen Heils in sakramentalen Vollzügen der göttlichen Gnade, allen voran in der Feier der Eucharistie. Die liturgische Wahrnehmung der

⁴¹ Metropolit Zizioulas hat jedenfalls in allen seinen Werken die Rolle des Hl. Geistes für die Gemeinschaft der Kirche unterstrichen und einen großen Beitrag geleistet zu einer fruchtbaren Vermittlung zwischen Christologie und Pneumatologie. S. u.a. in deutscher Sprache seinen Beitrag: Die pneumatologische Dimension der Kirche, *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 2 (1973) 133-147.

⁴² Unter diesem Titel wurde längst in der ökumenischen Bewegung auf den dynamischen Prozess der Wahrnehmung der Einheit hingewiesen: „Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“ - Erklärung von Faith and Order, angenommen von der Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991.

⁴³ (Unterstreichung des biblischen Textes vom Autor). Das Wort Gemeinschaft (Koinonia) verweist hier, nach der überwiegenden Meinung der Exegeten, auf die Agapen, die gemeinsame Mahle was ich dann als Ausdruck der diakonischen Dimension ekklesialen Lebens wahrnehmen und interpretieren will (vgl. auch Apg 6,2).

⁴⁴ Die Konsens-Methode wurde inzwischen nach dem Druck von den Orthodoxen Teilnehmern des ÖRK als Arbeits-Methode für den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) eingeführt. Siehe dazu den Bericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK von 2002.

Charismen erlaubt ihre ikonische Entsprechung zum Amt und zum Dienst Christi in der Kirche, was auch zu einer perichoretischen Fülle aller Dienste führen kann.

c. *Diakonia* der Kirche für die Welt und in der Welt: die diakonische und missionarische Öffnung der Kirche führt zu einer Erweiterung des erfahrenen Heils als der „Liturgie nach der Liturgie“. ⁴⁵ Ohne diese Öffnung der Kirche für die Not der Welt verblasst die Eucharistie-Feier zu einem Sakramentalismus und die Martyria des Glaubens steht leer da, ohne den diakonischen Dienst für die „geringsten Brüder“ (vgl. Mt 25,40) Jesu Christi.

In der Kontingenz dieser Welt wollen die Kirchen ihre *Communio*/Gemeinschaft nicht nur feierlich proklamieren und sakramental feiern, sondern sie zugleich - und vielleicht vorerst - in funktionierenden, lebendigen Beziehungen vor allem wahrnehmen und erleben. Dass diese Beziehungen nicht eine Machtdemonstration von ekklesialen Strukturen, wie bei irdischen Machtapparaten, sein können, versteht sich von selbst, gerade im Sinne einer kirchlichen Realität, die das Werk dessen nachahmen will, der nicht gekommen ist, um bedient zu werden, sondern um zu dienen (vgl. Mk 10, 45). Dass aber gerade in unserer so komplexen und vernetzten Welt ein Einheitsdienst im Leben der Kirchen geradezu ein Gebot der Stunde ist, damit in unserer gespaltenen und doch einheitlich agierenden Welt, ein Dienst für ein geordnetes Leben von Kirchen möglich ist und vom gemeinsamen Glauben Zeugnis ablegt, kann nicht länger unter Berufung auf die eucharistische Ekklesiologie und der Identifikation der Kirche mit der eucharistischen Gemeinschaft abgelehnt werden. ⁴⁶ Denn erst die auf den verschiedensten Ebenen gelebte Gemeinschaft macht die Gläubigen und ihre Kirchen fähig, die eschatologische Erwartung der Fülle und Parusie des Herrn in der eucharistischen Feier sakramental vorwegzunehmen und zu erleben.

⁴⁵ Siehe das Werk von S. Tsompanidis, *Orthodoxie und Ökumene. Gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, Münster 1999. In dieser Richtung der Verbindung einer „asketischen“, was durchaus zu einer diakonischen Anstrengung korrespondiert, und der Eucharistie s. A. Papanikolaou, *Integrating the ascetical and the eucharistic: current challenges in Orthodox ecclesiology*, *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011) 173-187.

⁴⁶ Dass die Beziehung zwischen Universal- und Ortskirche auch innerhalb der römisch-katholischen Theologie lebhaft und kontrovers diskutiert werden kann, zeugt die lebhafte Debatte zwischen zwei höchsten Repräsentanten dieser Kirche, zwischen Joseph Ratzinger und Walter Kasper (insbesondere in den Jahren 1999-2001 in verschiedenen Texten dokumentiert). S. dazu: P. McPartlan, *The Local and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger-Kasper Debate*, in: D.H. Knight (Hg.), *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Hampshire 2007, S. 171-182. Ich kann in diesem Aufsatz diese Diskussion nicht aufgreifen. Zum *Cummunio*-Begriff vgl. den sehr interessanten Sammelband: B. J. Hilberath (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, (Quaestiones Disputatae 176), Freiburg – Basel – Wien 1999. Für eine ökumenische Besprechung der eucharistischen Ekklesiologie s. die Beiträge im Sammelband G.E. Thiessen, *Ecumenical Ecclesiology. Unity, Diversity and Otherness in a fragmented World*, NY 2009.