

Slenczka, Reinhard, *Ostkirche und Ökumene*. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, hrsg. von E. Schlink, Band 9). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. 8°, 316 S. – Kart. DM 28,50.

Sehr selten ist es in der Ökumene einem Theologen gelungen, in einem Buch von ca 300 Seiten das fundamentalste Thema »Einheit, Zertrennung und Wiedervereinigung der Kirche« mit solcher Gründlichkeit und Dokumentation zu behandeln. Aber die Bedeutung des vorliegenden Bandes erschöpft sich nicht nur in diesen rein methodischen Eigenschaften, sondern liegt auch in der Tatsache, daß in diesem Buch nicht wichtige Fragen der Theologie der eigenen Kirche behandelt werden, sondern gerade Fragen der Theologie der Ostkirche. Doch eben dieser Umstand, der das Buch so wichtig macht, bedingt tragischerweise – meines Erachtens – eine gewisse Schwäche des Werkes. Dies war leider nicht zu vermeiden, da es nicht leicht ist, von einer geistig-geistlichen Größe zu sprechen, ohne daß man selbst in dieser Größe und Wirklichkeit steht. Daher sind diese Zeilen nicht einfach als eine negative und abwertende Kritik zu verstehen. Vielmehr möchte ich zunächst für die Gründlichkeit und Sorgfalt der ganzen Arbeit, dem Verfasser meine Begeisterung aussprechen, genauso wie Prof. L. Zander es getan hat (Ökumenische Rundschau, Januar 1963, 50–55). Das hindert mich jedoch keineswegs, als Orthodoxer Theologie einige korrigierende Gedanken zu diesem Werk zu äußern, zumal sie nur der Sache selbst dienen wollen.

Slenczka will zuerst und vor allem eine rein

theologische Arbeit schreiben, und diese Absicht bezeugt auch der Untertitel seines Werkes: »Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie«. Diese Zielsetzung berechtigt mindestens den Orthodoxen Theologen, eine Reihe wichtiger dogmatischer Fragen zu stellen.

Schon auf Seite 19 schickt der Verfasser seinen Darlegungen eine Unterscheidung voraus, die dogmatisch sehr problematisch und irreführend ist. Er unterscheidet nämlich scharf zwischen Kirchenbewußtsein und Kirchenbegriff, und auf dieser Unterscheidung gründet sich letzten Endes auch die ganze Einstellung des Werkes. Diese Unterscheidung, die von solch eminenten Bedeutung für den Verfasser ist, kann mindestens als willkürlich bezeichnet werden, insofern man damit mehr als eine begriffliche Unterscheidung gemeint hat, und dies ist bei Slenczka tatsächlich der Fall. Mit anderen Worten: Kirchenbewußtsein und Kirchenbegriff bilden zwar zwei voneinander zu unterscheidende Sachverhalte, aber es ist unmöglich, den einen ohne den anderen zu denken und zu verstehen. Sie bilden eine Korrelation, und daher kann man beim besten Willen nicht begreifen, wie Slenczka eine theologische, ja sogar eine dogmatische Aussage, vom Kirchenbewußtsein aus als berechtigt und durchaus legitim ansieht, während er die selbe theologisch-dogmatische Aussage, vom Kirchenbegriff aus als unberechtigt beurteilt (51). Eine solche Unterscheidung im Bewußtsein des Theologen, würde die Theologie – in diesem Falle genauer die Dogmatik – nicht mehr als den Ausdruck des Glaubens der Kirche gelten lassen, sondern zu einer inhaltslosen Phänomenologie entarten lassen, wo der Glaube als tiefste Überzeugung keinen Platz mehr hat.

Ein zweites, das man mit der theologischen Intention und Zielsetzung Slenczkas schwer in Einklang bringen kann, ist die allzu große Bedeutung, die der Verfasser der sogenannten russischen religiösen Philosophie beimißt, obwohl er dabei die meisten und repräsentativsten Denker dieser Richtung – berechtigterweise – mehr als Philosophen denn als Theologen bezeichnet. Von Einzelheiten und konkreten Problemen, die sich für den Theologen aus dieser Vermischung ergeben, möchte ich hier absehen. Aber auf eine zentrale Frage, die im Zusammenhang mit dieser Vermischung steht, möchte ich doch eingehen: In den bekannten »Petersburger religiös-philosophischen Versammlungen« (1902–1903), von denen Slenczka berichtet und welche er zu werten sucht (128 ff.), wurde ein großer logischer, methodischer Fehler gleich zur Voraussetzung gemacht, und dieser Fehler ist für den Theologen besonders schmerzlich, denn der Theologe ist mehr als der Philosoph der objektiven Wahrheit verpflichtet. Der Fehler, von dem ich hier spreche, ist das

von Prof. Ternavcev formulierte Leitmotiv der genannten Versammlungen, welches auch Slenczka erwähnt (129). Prof. Ternavcev hat gleich zu Anfang festgestellt: »Die Intelligenz und die Kirche – wir meinen hier nicht die mystische Kirche, sondern die historische – sind zwei konträre Kräfte!« Slenczka erwähnt auch eine parallele – ich sage nicht eine ähnliche – Feststellung von N. Berdjajev: »Im Rußland des 19. Jahrhunderts gab es eine Kluft zwischen dem überirdischen geistlichen Leben, das im Starzentum und in den Heiligen in der Suche nach dem Neuen Jerusalem und dem Reich Gottes und in dem freien religiösen Denken seinen Ausdruck fand, und dem offiziellen kirchlichen Leben, das dem Staat unterworfen und vom Hauch des Geistes entleert war.«

Wenn man diese beiden Feststellungen vergleicht, so wird deutlich, daß der Philosoph N. Berdjajev den Sachverhalt richtiger als der liberale Theologe Ternavcev sieht. Wie kann man die historische Kirche mit gewissen Erscheinungen der russischen Kirche jener Zeit gleichsetzen? Gehört nicht zu der historischen Kirche, ja zu der russischen Kirche jener problematischen Zeit, auch das gepriesene Starzentum der Heiligen? Aber abgesehen davon muß man fragen: Kann eine Teilkirche mit der historischen Kirche Christi schlechthin identifiziert werden? Ich weiß zwar, daß man mir hier sofort mit der von N. Affanasiev hervorgehobenen »Eucharistischen Ekklesiologie« entgegen kann, aber trotz der eucharistischen Ekklesiologie, oder erst recht wegen dieser Ekklesiologie läßt sich doch fragen, ob man die geschichtliche Kirche – auch wenn das nur eine Ortsgemeinde sein sollte – als vollkommen erforscht betrachten darf. Viel eher würde ich dazu meinen, daß auch die geschichtlichen Dimensionen der Kirche nur dem unfehlbaren Lehramt der Kirche – hier ist nicht der Ort, es in Orthodoxer Sicht näher zu bestimmen – adäquat sichtbar sind. Auf Grund dieser Überlegungen, haben N. Berdjajev, G. Florovskij und andere viel richtiger darüber geurteilt, wenn sie der Ansicht sind, daß die in Rußland kritisierte Diskrepanz, ein innerrussisches zufälliges und kein grundsätzliches Problem ausmacht. Deshalb hat Slenczka unrecht, wenn er nach der skizzierten Problematik der »Petersburger religiös-philosophischen Versammlungen« schreibt: »In diesen und vielen ähnlichen Worten ist der scharfe Gegensatz zwischen der geschichtlichen und der mystischen Kirche zergerissen« (130). Slenczka macht also auch aus einem zufälligen Phänomen ein grundsätzliches Problem, und gerade hier liegt der logische, methodische und theologische Fehler, von dem ich gesprochen habe. Diesen Fehler würde man mindestens als eine unberechtigte Verallgemeinerung bezeichnen dürfen.

Diese zwei fundamentale Prinzipien der ekklesiologischen Betrachtung Slenczkas, nämlich

die scharfe Unterscheidung zwischen Kirchenbewußtsein und Kirchenbegriff, und die als grundsätzlich gemeinte Diskrepanz zwischen der historischen und der mystischen Kirche – beide Kennzeichen und Produkte des reinen Historismus der liberalen evangelischen Theologie – machen sein Buch leider fast unmöglich für ein ernstes Gespräch mit der echten ostkirchlichen Theologie.

Von zentraler Bedeutung für die ganze Arbeit von Slenczka ist auch die im Zusammenhang mit der Cyprianischen Formel »extra Ecclesiam nulla salus« aufgeworfene Frage, ob die positiv-kanonischen Grenzen der Kirche mit deren charismatisch-mystischen Grenzen zusammenfallen. Diese Frage ist schon als Frage falsch. Denn der Herr hat uns in der Geschichte – d. h. einen geschichtlichen Weg – gezeigt, wodurch wir des Heiles teilhaftig werden können, und diesen Weg nennen wir Kirche. Ob es darüber hinaus noch andere Wege gibt, durch die Gott die einzelnen Menschen errettet, ist eine Sache der Allmacht Gottes, über die wir nicht zu urteilen haben. Diese anderen Wege können wir allerdings nicht »Ecclesia extra Ecclesiam« nennen. Diese Wege hat es gewiß bei den Heiden gegeben und viel eher gibt es diese Wege bei den Nicht-Orthodoxen Christen. Diese Wege kann man nennen wie man will, aber nicht mit dem selben Namen der neutestamentlichen Kirche bezeichnen. Die neutestamentliche Kirche ist zwar eine Kirche des Geistes, die den Juridismus des Judentums überwunden hat, aber trotzdem gibt es auch in dieser Kirche gewisse positive Grenzen, die man nicht aufheben kann, ohne damit einen geistigen Selbstmord zu begehen. Diese Grenzen gibt es einfach deshalb, weil der Mensch, auch in der Gnade, ein positives Wesen bleibt. Zu diesen Grenzen gehört auch die apostolische Sukzession, die man nicht als eine bloß »äußere Organisation« betrachten darf, denn sie hat eine direkte Beziehung zu der Wahrheit der Kirche. Daher ist es nur tröstlich, wenn man heute auch von evangelischer Seite hört, daß das Amt »christologisch verstanden werden muß« (J. Heubach, Die Ordination zum Amt der Kirche, S. 85).

Mit all diesen Behauptungen werde ich mir natürlich den Vorwurf von Slenczka zuziehen, ich gehöre auch zu der Richtung der institutionalistischen Schuldogmatik der Orthodoxen Kirche. Im voraus möchte ich Folgendes dazu bemerken: Den Institutionalismus verbindet Slenczka in seiner ganzen Arbeit mit gewissen apologetisch-polemischen, katechetischen und seelsorgerischen Intentionen, denen er keine Wissenschaftlichkeit zuspricht. Ich verzichte auf alle diese Voraussetzungen für eine systematische ekklesiologische Untersuchung, und ich versichere dem Verfasser, daß auch ich in der Ekklesiologie nicht nur den institutionalistischen Ansatz, sondern auch den soteriologischen und eschatologischen – die er

bei der Schuldogmatik vermißt – als konstituierende Elemente einer Lehre von dem Wesen der Kirche betrachte. Kann man aber ohne den institutionalistischen Ansatz – der übrigens nur christologisch zu verstehen ist – die beiden letzteren theologisch ernst benutzen? Die Konsequenzen sieht man am besten an einem Beispiel: Der soteriologische Ansatz besagt doch in seiner Radikalität und losgelöst von dem institutionalistischen Ansatz, daß Christus für die ganze Menschheit gestorben ist. Sollte man daraus schließen, daß zu dem ontologischen Wesen der Kirche alle Menschen gehören? Man muß doch zugeben: Die inneren und äußeren Grenzen der Kirche entsprechen einander unbedingt, auch wenn sie nicht zusammenfallen, sonst wäre unser Kirchenbewußtsein eine tragische Selbsttäuschung. Deshalb stellt Slenczka ganz richtig fest, daß das ekklesiologische Prinzip nicht nur der Schuldogmatik, sondern auch der überwiegenden Mehrzahl der ostkirchlichen Theologen, folgendermaßen formuliert werden muß: Kirchengemeinschaft ist Abendmahlsgemeinschaft. Solange es diese Gemeinschaft in der Ökumene nicht gibt, kann man, so bitter es klingt, noch nicht die ökumenische Verbundenheit Einheit nennen. Die mystische Einheit der getrennten Christen ist eine Sache der Hoffnung, noch mehr eine Sache des Gebets. Diese Sache aber als ein Postulat in der theologischen Begründung des Wesens der Kirche gelten lassen zu wollen, wäre ein Sprung in dem theologischen Denken, ein ähnlicher Sprung, wie ihn Gaunilo bei dem Denken Anselms von Canterbury kritisiert hat.

Anschließend sei dennoch wieder gesagt: Ich bewundere das Buch von Slenczka als Ausdruck echt wissenschaftlichen Fleißes, ja als Ausdruck warmer Liebe zu der Ostkirche, für die man ihm besonders dankbar sein muß. Noch dankbarer muß man dem Verfasser für seine Analyse der »Enzyklika« des Ökumenischen Patriarchats von 1920 (279 ff.) sein. Durch diese Analyse zeigt er uns, daß man sich genau, präzise und folgerichtig ausdrücken muß. Er dient damit sowohl dem ökumenischen Gespräch wie auch der Selbstbesinnung der Orthodoxie.

Beuel/Rh.

Archimandrit Stylianos Harkianakis