

Systematische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität¹

von Grigorios Larentzakis, Graz

Gerne habe ich diese Einladung aus mehreren Gründen angenommen. Zunächst freue ich mich, daß ich das dritte Mal hier an der Universität in München sein darf: Das 1. Mal hat mich Prof. Pannenberg in die Evangelische Fakultät eingeladen, um eine Gastvorlesung zu halten, und das zweite Mal Kollege Nikolaou im Bereich der orthodoxen und der römisch-katholischen Theologie. Mehr als das ist aber der jetzige konkrete Anlaß sehr erfreulich: Die Konkretisierung des Planes der Einrichtung zunächst eines Studienganges »Orthodoxe Theologie« und später einer Orthodoxen Theologischen Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität München unter der Mitwirkung der Gesamtuniversität und insbesondere der zwei Theologischen Fakultäten, der Katholisch-Theologischen und der Evangelisch-Theologischen. Dieses Faktum bezeugt nicht nur eine Großzügigkeit dieser Fakultäten und der Universität überhaupt. Dieses Faktum hat visionären und vorbildhaften Charakter für die Zukunft der Ökumene, also für die Einheit der Kirche Christi selbst. Und dazu ist der Beitrag auch der Orthodoxen Kirche hier sehr groß. Ich betrachte dieses Vorhaben nicht nur pragmatisch, daß die Orthodoxe Kirche in Deutschland die Möglichkeit bekommt, orthodoxe Lehrer und Priester auszubilden. Ohne die Bedeutung dieses Vorhabens relativieren zu wollen, sehe ich seine Bedeutung primär im Faktum der echten Zusammenarbeit und der integrierten theologischen Ausbildung, die die konfessionellen, exklusivistischen Grenzen sprengen kann. Ich bin zuversichtlich, daß diese neue Perspektive reibungslos zum Wohle unserer Kirchen und unserer gemeinsamen Theologie und nicht weniger für die Glaubwürdigkeit unserer ökumenischen Anstrengungen gelingen wird. Und, daß die Orthodoxe Kirche die Einbeziehung der Kapazität der Katholischen und der Evangelischen Fakultäten in Lehre und Forschung für das Studium orthodoxer Theologie und für die Ausbildung von orthodoxen Religionslehrern und Pfarrern und vielleicht noch orthodoxer Bischöfe (wer weiß?) voll anrechnet, muß auch als eine mutige ökumenische Leistung betrachtet werden. Ich hoffe auch sehr, daß nicht-orthodoxen Studenten von ihren Kirchen und ihren Theologischen Fakultäten der Gebrauch von orthodoxen Angeboten bei orthodoxen Lehrern in äquivalenter Form ermöglicht wird. Ich freue mich also über diese Perspektiven und Erwartungen einer gegenseitigen Bereicherung, die ich voll Optimismus hegen will.

Nun, bezüglich meines Themas kann ich hier nur einige Bemerkungen machen, die eigentlich keinen Neuheitswert beanspruchen; ich will auch nichts Neues, sondern meine

¹ Gehalten am 4. Juli 1995 in München bei der Veranstaltung: Orthodoxe Theologie. Perspektiven – Erwartungen – Aufgaben. Informationsveranstaltung zum geplanten Studiengang »Orthodoxe Theologie« an der Ludwig-Maximilians-Universität München, vom 3.–6. Juli 1995.

Position deutlicher zum Ausdruck bringen, auch auf die Gefahr hin, daß ich etwas wiederhole, was andere bereits gesagt haben oder sagen werden. Ich halte es manchmal mit dem hl. Athanasios von Alexandrien, der sagte: »Es ist besser, sich den Vorwurf gefallen lassen zu müssen, daß man sich wiederhole, als den, daß man etwas Notwendiges zu schreiben unterlassen habe.«² Außerdem beabsichtige ich ja auch nicht eine neue christliche, oder etwa orthodoxe systematische Theologie, und schon gar nicht einen neuen Glauben zu erfinden. Im Gegenteil. Ich möchte nicht das kontinuierliche, dynamische Wachstum innerhalb des lebendigen Organismus der Kirche und die wachsende Vertiefung im christlichen Glauben im geringsten außer acht lassen. Aber darüber noch später. Was ich versuchen werde, ist, einige Grundpositionen eines orthodoxen Theologen aus seiner Tradition zu vermitteln, in der Hoffnung, daß ich dadurch den Erwartungen auch aus dem zweiten Teil des mir gestellten Themas, d. h. »im Kontext der deutschen Universität«, entsprechen werde, gleich, was man darunter verstehen mag. D. h., wie ich das verstehe, werde ich versuchen, Beziehungen zur römisch-katholischen und evangelischen akademischen Theologie, direkt oder indirekt, miteinzubeziehen. Was in diesem Kontext auch notwendig wäre, was allerdings heute nicht geschehen kann, denn es braucht Ausdauer und Geduld, ist, daß man die vielen noch beiderseits vorhandenen Vorurteile und Mißverständnisse beim Namen nennen und sie in sachlicher kooperativer Auseinandersetzung und Forschung bereinigen muß. Bei dieser Aufgabe, die nicht nur für hier und heute gilt, sondern überall und für die weitere Zukunft, werden dann nicht nur eventuelle Differenzen sichtbar; dabei muß noch einerseits das Gemeinsame – und das ist sicherlich mehr als das Trennende – und das ökumenisch durch die verschiedenen Dialoge als Gemeinsames Neuentdeckte wahr- und ernstgenommen und andererseits gemeinsam, in ökumenischer Gesinnung und Verantwortung das Trennende zu überwinden versucht werden, um einen Beitrag für die Realisierung der vollen kirchlichen und sakramentalen Koinonia zu leisten, ohne dabei die sinnvolle und notwendige, legitime Vielfalt ignorieren oder relativieren zu wollen.

Kontextuelle systematische Theologie

Systematische Theologie kann man nur im Kontext der anderen theologischen Disziplinen betrachten und behandeln. Die ganzheitliche Dimension sowohl innerhalb der systematischen Theologie, etwa Trinitätstheologie, Christologie und Pneumatologie, Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Ekklesiologie und Sakramententheologie, Schöpfungstheologie und Anthropologie, usw. als auch zwischen den verschiedenen theologischen Disziplinen, z. B. Biblische Theologie und Dogmatik, Patristische Theologie, Konzilientheologie und Dogmatik, oder auch etwa Dogmatik und Praktische Theologie, kann doch nur kontextuell verstanden und nach Möglichkeit dargestellt werden. Sakramententheologie wäre auch nicht vollständig, wenn man das liturgische Leben bzw. die liturgischen Vollzüge und Feiern der Sakramente nicht miteinbezüge. Darin

² Athanasios der Große, *De incarn.* 20, hg. und übersetzt von R. W. Thomson, Oxford 1971, S. 482. Deutsche Übersetzung von A. Stegmann: *BKV* 31, 107 f.

liegt auch die ganzheitliche Dimension und die Komplementarität des Begriffspaares Wort und Sakrament, um hier ein Beispiel zu nennen, also dieses Begriffspaares, das, auseinandergetrennt, große Probleme und Schwierigkeiten auch zwischen den Kirchen verursachte. Heute weiß man doch, Gott sei Dank, daß es sich dabei um einen komplementären Inhalt handelt, denn das Wort hat nicht nur einen rationalen, informativen Charakter und Wert, sondern auch einen soteriologischen, heilbringenden, wie auch umgekehrt die Sakramente nicht nur einen kultischen, gottesdienstlichen Charakter aufweisen, sondern Verkündigung im wahrsten Sinn des Wortes und in einer intensiven Form miteinschließen, im Sinne eines gebeteten, gesungenen Glaubenszeugnisses,³ wie es in der Orthodoxen Theologie verstanden wird. Alexander Schmemann stellte fest: »Die westlichen Christen sind völlig daran gewöhnt, das Wort vom Sakrament zu unterscheiden. Sie werden daher die orthodoxe Schau nicht leicht verstehen können: Nach ihr ist die Liturgie des Wortes so sakramental wie das Sakrament »evangelisch« ist. Das Sakrament ist eine Manifestation des Wortes ... Die Verkündigung des Wortes ist ein sakramentaler Akt par excellence, denn ihm wohnt Verwandlungskraft inne«.⁴ Auch die Lesungen und die Predigt dürfen nicht isoliert betrachtet werden: »Darum ist das Lesen wie das Predigen des Evangeliums in der Orthodoxen Kirche ein liturgischer Akt, integraler und wesentlicher Teil des Sakraments. Als Wort Gottes wird es gehört, empfangen im Geist, das heißt: In der Kirche, die das Leben des Wortes ist und ihr »Wachstum« in der Welt«.⁵ Diesen Zusammenhang erkennen auch evangelische Theologen heute, wie z. B. Lukas Vischer, der frühere Einseitigkeiten innerhalb seiner Kirche feststellte. »Das Problem der verschiedenen Motive stellt sich insbesondere in den reformatorischen Kirchen. Hat hier das katechetische Motiv nicht offenkundig eine Hypertrophie erfahren? ... Ist es nicht merkwürdig, wie selten wir in den reformatorischen Kirchen von einem uns vorgeprägt gegebenen Bekenntnis Gebrauch machen, nämlich dem Abendmahl? »So oft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündigt ihr des Herrn Tod, bis daß er kommt«. Wir verkündigen ihn aber auf diese Weise nach wie vor höchst selten. Die Folge davon scheint mir eine tiefgreifende Verkürzung des kirchlichen Lebens (zu sein).«⁶ Die Meinung des früheren Direktors der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltkirchenrates bedarf keines Kommentars. Dadurch wird nur deutlich, was er eigentlich weiter auch sagte, daß eine Begegnung der Kirchen und auch diesbezüglich eine gegenseitige Bereicherung nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll und notwendig wäre. Die diesbezüglichen neueren Entwicklungen in der evangelischen und römisch-katholischen Theologie, die die Einheit von Wort und Sakrament deutlicher sehen, müssen auch von den orthodoxen Theologen wahrgenommen werden, wodurch dann diese dialogische Bereicherung und Verständigung in der Ost-West Perspektive leichter zu erreichen ist.⁷

³ Vgl. *Stylianos Harkianakis*, Die ekklesiologische Bedeutung von Taufe und Firmung, in: Taufe und Firmung, Zweites Regensburger Ökumenisches Symposium, hg. v. *E. Chr. Suttner*, Regensburg 1971, S. 77.

⁴ *Alexander Schmemann*, Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen, Olten und Freiburg in Br. 1974, S. 35.

⁵ *A. Schmemann*, a.a.O., S. 36.

⁶ *Lukas Vischer*, Ökumenische Skizzen, Frankfurt am Main 1972, S. 29 f.

⁷ So z. B. *Reinhard Mumm*, Das sakramentale Gehalt der Predigt, *Baustelle für die Einheit der Christen*, 18 (1978), Heft 71, S. 9: »Seit der liturgischen Erneuerung, die mit der reformatorischen Erneuerung Hand in Hand ging, haben wir Zug um Zug neu gelernt, daß Wortverkündigung, Gebet und Sakrament im Hauptgottesdienst

Die kontextuelle bzw. ganzheitliche Sicht der verschiedenen theologischen Disziplinen schützt auch vor einer Überspezialisierung der verschiedenen Fächer oder sogar der verschiedenen Kapitel. Eine solche Überspezialisierung fördert nicht die gemeinsame Verständigung, ja sie führt manchmal zwangsläufig auch zu einem gewissen überbetonten Autarkieanspruch und zur Isolierung,⁸ die nicht nur bei oder wegen der unterschiedlichen konfessionellen Herkunft ihre Gründe hat. Ich wäre aber sehr grob mißverstanden, wenn jemand meinte, ich spräche hier einem vollkommen unreflektierten Glauben das Wort. Gerade in dieser Reflektion sehe ich eine Chance, die uns der Säkularisierungsprozeß auch positiv eröffnet hat, ohne damit ins andere Extrem der übertriebenen Aufklärung und Überspezialisierung aufgrund eines individuellen Rationalismus zu verfallen, der ebenfalls keine Verständigung bringt. Das wußte ja auch Karl Rahner, der meint: »Es gibt immer mehr Experten für unzählige Fragen theoretischer und praktischer Art, die jeweils den anderen so gegenüber treten wie in früheren Zeiten die Obrigkeiten und die Gelehrten dem dummen Volk, aber diese Experten verstehen sich untereinander selber nur sehr schwer oder gar nicht.«⁹ Das gilt selbstverständlich auch für die theologische Wissenschaft, stellt Karl Rahner fest, in der die Vertreter selbst der verschiedenen theologischen Disziplinen innerhalb einer Kirche einander sehr schwer zu verstehen vermögen. Noch mehr gilt dies natürlich für die Vertreter der verschiedenen theologischen Fächer aus den unterschiedlichen, ja getrennten christlichen Kirchen. Für Karl Rahner erscheint diese Entwicklung als eine »Situation der Ungewißheit«, die »sich doch heute ganz eindeutig und schrecklich und unaufhebbar verschärft.«¹⁰ Daher auch sein Vorschlag, daß unter dieser unaufhebbaren Situation eine »existentiell erkenntnistheoretische Toleranz«¹¹ »nicht vermeidbar« und »in den Kirchen legitim« sei.¹² Soweit K. Rahner.

Ich frage mich aber, ob es tatsächlich notwendig ist, Theologie so zu betreiben, daß wir uns in unserer theologischen Kommunikation das Verstehen und somit auch unser Leben so schwer machen müssen. Und ich frage mich auch, ob wir es soweit gebracht haben, daß diese Sackgasse tatsächlich »unaufhebbar« ist, und schließlich, ob der Vorschlag K. Rahners für eine »existentielle erkenntnistheoretische Toleranz«, die nichts zu ändern braucht, der beste Weg wäre, um als Christen und Theologen einander zu verstehen und schließlich um die Frohbotschaft des Evangeliums und damit auch die Grundfragen der systematischen, dogmatischen Theologie zu vermitteln. Denn es geht ja letztendlich in

eine unlösliche Einheit bilden. Wort und Sakrament stehen nicht einander einfach gegenüber, sondern sie sind ihrem Wesen nach miteinander unlöslich verbunden. Wie es angemessen ist, immer wieder über den sakramentalen Gehalt der Predigt nachzudenken, so ist es in gleicher Weise angemessen, auf den Wortcharakter des Sakramentes zu achten.« Vgl. auch A. Ganoczy, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 1979, S. 28 f. H. Fries, »Damit die Welt glaube«. Gefährdung, Ermutigung, Erneuerung, Frankfurt a. M. 1987, S. 111 ff.

⁸ Vgl. K. N. Micskey, Theologie, in: Taschenlexikon Religion und Theologie, hg. v. E. Fahlbusch, Göttingen 1971, S. 152: »Es entstanden hochspezialisierte *Einzelfächer* der Theologie, die in einer Fülle von Spezialuntersuchungen und zusammenfassenden Werken Spitzenleistungen der historisch-kritischen Methode boten, dabei aber des öfteren Gefahr liefen, sich vom Ganzen der Theologie und der kirchlichen Wirklichkeit zu isolieren.«

⁹ K. Rahner, in: H. Fries, K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Erweiterte Sonderausgabe mit einer Bilanz »Zustimmung und Kritik« von Heinrich Fries, Freiburg-Basel-Wien 1985, S. 38 f.

¹⁰ K. Rahner, a.a.O., S. 42.

¹¹ K. Rahner, a.a.O., S. 49.

¹² K. Rahner, a.a.O., S. 47.

der Theologie selbst darum, wie wir Zeugnis, μαρτυρία vom Evangelium ablegen können, damit sowohl all diejenigen, die sich innerhalb der Kirchen befinden, als auch alle diejenigen, die noch unterwegs zu diesen Kirchen sind, zu ihrem Heil gelangen. Damit würde ich meinen, daß wir auch eine gemeinsame, nicht konkurrierende,

ökumenische, ja missionarische Systematische Theologie

benötigen.

Ich glaube, das, was wir jetzt gemeinsam dazu benötigen, ist eine radikale Umkehr, μετάνοια, damit wir eine verständlichere, missionarische Sprache finden, womit wir als Theologen, die sich mit dem Inhalt, also mit den Dogmen unseres Glaubens befassen, die Menschen verstehen könnten, damit sie dann auch schließlich uns und die heilsbringende Botschaft des Evangeliums erreichen können. In der Orthodoxen Kirche verwenden wir den Begriff Mission nicht nur für die Verbreitung des Christentums und die Vermittlung der Frohbotschaft Christi dort, wo das Christentum noch nicht angekommen ist, sondern auch innerhalb der Kirche. Die eine Aufgabe heißt Außen-Mission, während man die andere Innere Mission nennt. Heute spricht man auch von Evangelisierung oder Neu-Evangelisierung, obwohl man auch damit nicht immer das Gleiche meint bzw. beabsichtigt.¹³ Hauptaufgabe bleibt aber im wesentlichen gleich oder ähnlich: Die Verbreitung der Frohbotschaft Christi, oder die Vertiefung in sie. In diesem Sinne meinte der Metropolit von Ephesos, Chrysostomos Konstantinidis aus dem Ökumenischen Patriarchat, mein sehr verehrter Professor und Lehrer für Dogmatik, bereits vor ca. 35 Jahren, daß das Christentum einen neuen Charakter der Theologie benötige, nämlich den der »missionarischen Theologie«. Diese Theologie ist nicht neu in dem Sinne, daß nachher ein neuer, anderer Christus verkündet wird, ein anderer Glaube, andere Dogmen. Natürlich nicht. Diese Theologie wird in dem Sinne neu sein, indem sie den Menschen mit einem neuen Blickwinkel begegnet, mit neuen Perspektiven, mit einem neuen System, damit sie zu Christus gebracht werden.¹⁴ Der Metropolit und Dogmatiker konkretisiert seine Vorstellungen im Bereich der Theologie: »Sie braucht Einfachheit ... Je einfacher die Verkündigung ist, je weniger metaphysisch, je freier von scholastischen und dogmatischen Verkomplizierungen, desto leichter findet sie Resonanz. Sehr schwer versteht der Afrikaner oder der Asiat den europäischen Christen in seinen Gedanken, in seinen Überlegungen, die meistens trocken und abstrakt sind ... weil sie unsere Gedanken, unsere Metaphysik und unsere trockene Theologie nicht verstehen«. ¹⁵ Hier würde ich ergänzen, und ich stehe nicht an auch als orthodoxer Theologe zuzugestehen, daß wir auch die Europäer-Christen einander nicht mehr verstehen. Ich beziehe mich auch auf manche Strömungen innerhalb der orthodoxen akademischen Schul-Theologie, die von der scholastischen

¹³ Vgl. G. Larentzakis, Christliche Mission in ökumenischer Gesinnung in einem säkularisierten neuen Europa. Eine orthodoxe Skizze, *Ökumenisches Forum* 15 (1992) 35 ff. Wolfgang Langer, Neuevangelisierung – zur Problematik eines Begriffs und eines Programms, in: Bildung und Erziehung in einem vereinten Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, Tagungsbericht des Symposions »Bildung und Erziehung in einem vereinten Europa« vom 23.-30. Juli 1990 an der Orthodoxen Akademie in Kolympari/Kreta, hg. v. F. F. Anhell, Wien 1991, S. 13 ff.

¹⁴ Chrysostomos Konstantinidis, (jetzt Metropolit von Ephesos), Τὸ Πορευθέντες ... τοῦ Κυρίου καὶ ἡ Θεολογία, *Orthodoxia* 35 (1960) 443.

¹⁵ Chrysostomos Konstantinidis, a.a.O., S. 445.

und der rationalen Theologie sehr stark beeinflußt wurden.¹⁶ Es muß allerdings nochmals hier betont werden, um neuerliche Mißverständnisse oder Vorwürfe gegen die Orthodoxe Theologie zu vermeiden, daß Einfachheit nicht Banalität bedeutet, auch nicht unreflektierte Lehre oder unreflektierten Glauben. Es sei mir hier auch als Universitätslehrer erlaubt zu sagen, daß wir selbstverständlich in unserem Bereich wissenschaftlich arbeiten müssen, aber wissenschaftlich bedeutet nicht unbedingt kompliziert und unverständlich. Die missionarische Theologie verläßt ihr Herz nicht, relativiert nicht den transformierenden und erneuernden wesentlichen Gehalt der Frohbotschaft Christi, die nicht von einzelnen Theologen-Professoren oder von anderen kirchlichen Instanzen immer wieder erfunden werden muß. Missionarische und wissenschaftliche Theologie bleibt aber dynamisch und lebendig, offen und flexibel in ihren Kommunikationsmöglichkeiten und Methoden je nach Ort und Zeit ihrer Wirkung und Vermittlung. Das bedeutet Berücksichtigung der soziokulturellen und rationalen Gegebenheiten, aber auch zugleich und vor allem Vermitteln der erneuernden und erlösenden Inhalte der Botschaft Christi. Oder mit der Sprache von W. Pannenberg: »nicht nur Anpassung des christlichen Glaubensverständnisses in der jeweiligen Kulturwelt, sondern auch und vor allem ›Transformation des kulturellen Erbes‹ aus dem Geist des Evangeliums«. ¹⁷ Gerade in dieser Form braucht aber die Theologie das Grundvertrauen auf die Wirkung und die Führung des Hl. Geistes, der zur ganzen Wahrheit führt und von der Angst der Verfälschung befreit.

Diese Theologie berücksichtigt den ganzen Menschen. So betont der genannte Metr. Chrysostomos als Dogmatiker z. B. im Bereich der Ekklesiologie, daß die Kirche eine

¹⁶ Als Kristallisationspunkt dieses Einflusses erfahren wir es noch konkreter bei der Gründung der Universität in Athen bzw. der Theologischen Fakultät im Jahre 1837. Die Gründung der ersten Universität im neuen griechischen Staat geschah von den bayerischen Beratern des jungen griechischen Königs Otto, die den Sohn des bayerischen Königs Ludwig nach Griechenland begleiteten in Zusammenarbeit mit gleichgesinnten Griechen, vor allem mit dem Archimandriten Theoklitos Pharmakidis, der Evangelische Theologie in Göttingen studiert hat. Deshalb wurde die griechische Universität und die Orthodoxe Theologische Fakultät in Athen nach dem Muster der deutschen Universitäten gegründet. Die verschiedenen Studienrichtungen, auch der Theologischen Fakultät in Athen, wurden genauso wie in den deutschen theologischen Fakultäten eingerichtet, ohne auf die Eigenart der östlichen Theologie und Spiritualität Rücksicht zu nehmen. (Chr. Yannaras, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση. Ἡ Θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα*, Athen 1972, S. 56.) So entwickelte sich im Osten eine westliche, rationalistische, akademische Schultheologie, die als orthodoxe Theologie ausgegeben wurde. Je nach Einstellung der orthodoxen Theologieprofessoren, die meistens in Deutschland studieren mußten, gegenüber der Evangelischen oder der Katholischen Kirche und Theologie wurden jeweils die Positionen und die Argumente von der einen Richtung herangezogen und benutzt, um die andere Richtung zu bekämpfen. Dabei wurde zu einem großen Teil die eigene, ursprünglichste ostkirchliche Spiritualität und Theologie der Erfahrung aus den eigenen Quellen bis zu einem gewissen Grad und bis vor kurzem ignoriert. Dabei wurde das Axiom »ex oriente lux« umgedreht zum »ex okcidente lux« mit allen schwerwiegenden Konsequenzen für die Kirche und für das Leben der Menschen. Daß es dabei zu großer Spannung und Auseinandersetzung zwischen den Theologen und den Klerikern im Osten gekommen ist, ist evident. Diese Auseinandersetzung dauert, wenn auch in einer abgeschwächten Form, bis heute da und dort noch an. Erfreulicherweise gibt es aber heute eine sehr starke und ernstzunehmende Neubzw. Rückbesinnung auf die Quellen und die Ursprünge unseres Glaubens. (Vgl. G. Larentzakis, *Diachrone ekklesiale Koinonia, Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche*, in: *Anfänge der Theologie, XAPICTEION Johannes B. Bauer*, hg. v. N. Brox u. a., Graz, Wien, Köln 1987, S. 367.)

¹⁷ W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute*, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 136.

autarke und das heißt kontextuelle Ekklesiologie für ihre Mitglieder entwickeln muß.¹⁸ Neben den unaufhebbaren Wesensmerkmalen der Kirche, die überall gelten müssen und die die Missionierten auch akzeptieren, gibt es auch andere Merkmale, die von den Christen als Charakteristika ihrer einheimischen Kirche gewünscht werden, damit die Kirche auch zu ihrer eigenen, ortsgebundenen Volks- und Ortskirche wird. Eine Ekklesiologie, die weit weg von dieser Realität entwickelt wird, findet bei den autochthonen Christen keine Resonanz, sie läßt sie unberührt.¹⁹ Und wir wollen ja eine Ekklesiologie systematisch darstellen, die die Kirche und die Zugehörigkeit zur Kirche nicht nur interessant macht, sondern ihre Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit für das Leben und das Heil der Menschen deutlich artikuliert.

Einheit in der Vielfalt

Beim Artikulieren unseres Glaubens muß auch für die systematische Theologie das aus der Frühkirche und der Patristik und bis heute in der Orthodoxen Theologie sehr gut bekannte und angewandte Prinzip der Einheit des Glaubens in der Vielfalt der unterschiedlichen Ausdrucksformen für den jeweiligen Ort und für die jeweilige Epoche stärker berücksichtigt werden. Dieses Prinzip wurde nicht von manchen modernen Ökumenikern erst in unserer Zeit erfunden; ohne dies als Vorwurf gegen die Ökumeniker zu verstehen, ich fühle mich selbst irgendwie auch ihnen zugehörig. Es muß einfach hier betont werden, daß dieses Prinzip, Einheit in der Vielfalt, tatsächlich in vielen Bereichen des christlichen Lebens schon in der Frühkirche normativen Charakter hatte. Nicht nur in der reichhaltigen Vielfalt der liturgischen Formen der sakramentalen und eucharistischen Synaxen in der Form des alexandrinischen, antiochenischen, jerosolymitanischen Ritus, der Chrysostomos-, Basileios-, Jakobusliturgie, oder der Liturgie der Vorgeweihten Gaben, des Mozarabischen, Gallikanischen, Afrikanischen, Römischen Ritus usw. Nicht nur in der sinnvollen und bewährten Vielfalt bei der Verwaltung der Kirche in der polyzentrischen ekklesiologischen Form der Autonomen oder, in der orthodoxen Sprache, der Autokephalen Kirchen für die Gesamtkirche des Ostens und des Westens, wie sie von den gemeinsamen Ökumenischen Konzilien anerkannt und bestätigt wurden und zwar bereits bis zum vierten Ökumenischen Konzil von Chalkedon (451), in dem die ekklesiologischen Strukturen der Pentarchie, also der voneinander verwaltungsmäßig unabhängigen, aber in der vollen kirchlichen und sakramentalen *Communio* desselben Glaubens existierenden fünf Patriarchate (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) bestätigt wurden. D. h. ekklesiologisch gesprochen in der Einheit, bzw. *Koinonia* der einen Kirche in der Vielfalt der konkreten Existenzform der Ortskirchen, die nicht nur ergänzungsbedürftige Teil-Kirchen sind, sondern auch qualitativ Katholische Kirchen, wie sie die Kirchenväter auch charakterisieren. Einheit in der Vielfalt wurde aber auch selbstverständlich in der Frühkirche bei der apologetischen, systematischen oder

¹⁸ Chrysostomos Konstantinidis, (jetzt Metropolit von Ephesos), Τὸ «Πορευθέντες...» τοῦ Κυρίου καὶ ἡ Θεολογία, *Orthodoxia* 35 (1960) 444.

¹⁹ Ebd.

missionarischen Darstellung von »Herzstücken« des Glaubens angewandt. Dogmatische Formulierungen oder auch nur dogmatische Begriffe haben keinen absoluten Charakter bei der Darstellung des Glaubens. Aus diesem Grunde wäre es bei der Darstellung des Glaubens und der Klarstellung von Interpretationsmöglichkeiten nicht richtig und dem altkirchlichen Prinzip der Einheit in der Vielfalt widersprechend, wenn wegen Begriffen und Sätzen Streitigkeiten entstünden, die die Gemeinschaft der Kirche und des Glaubens gefährden könnten. Denn es geht nicht in erster Linie um Begriffe, sondern um den Inhalt unseres Glaubens, der zum Heil führt. Auch diesbezüglich sind große Kirchenväter Meister und Vorbilder, denen wir für die Darstellung unseres gemeinsamen Glaubens sehr viel verdanken, die aber nicht überall und immer entsprechend geschätzt und gewürdigt werden. Einige Beispiele, die für die Systematische Theologie sehr wichtig sind: Athanasios von Alexandrien betont beispielhaft, daß es »auf das Wort nicht ankommt, so lange im Wesen Übereinstimmung herrscht. ... Denn die Worte sind nicht früher als die Substanzen, sondern zuerst sind die Substanzen und erst nachher die Worte«. ²⁰ Man muß auch nicht immer die gleiche, uniforme Formulierung verlangen bzw. nicht immer den gleichen Begriff. Athanasios hat dieses Prinzip selbst beim wichtigsten theologischen Terminus seiner Zeit angewandt, nämlich beim *ὁμοούσιος* – wesensgleich. Er sagt, man könne nach einem klärenden Gespräch feststellen, daß man mit verschiedenen Begriffen bzw. Formulierungen das Gleiche meinen könne, und daß nachher, nach der Klärung des Inhaltes der verschiedenen Formulierungen, diese nur als eine »scheinbare Differenz« anerkannt werden können. ²¹

Deshalb dürfte man nicht nur wegen der Verschiedenheit der Formulierungen streiten. ²² Gregor von Nazianz kennt diese pastorale Haltung des hl. Athanasios, akzeptiert sie und betrachtet sie als Heilmittel. Gregor beschreibt die Vorgangsweise des Athanasios – heute würde man sagen: die von Athanasios angewandte Methode des Dialogs – folgendermaßen: Nachdem er (Athanasios) beide streitenden Parteien sanft und menschenfreundlich eingeladen hatte, und nach dem klärenden Gespräch festgestellt wurde, daß beide Parteien die gleiche Gesinnung haben und in Wirklichkeit nirgends sich unterscheiden, hat er die verschiedenen Begriffe verziehen und sie in der Sache selbst vereinigt. ²³

Auch Basileios der Große handelte im Bereich der Pneumatologie ähnlich, weshalb er von Gregor gelobt wird, der meint, »das Heil liegt nicht in den Ausdrücken, in den Begriffen, sondern in der Sache selbst.« ²⁴ In seiner Abschiedsrede betonte Gregor von Nazianz als zurücktretender Bischof von Konstantinopel vor den Synodalen des 2. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381), daß man nicht wegen der Begriffe streiten

²⁰ Athanasios der Große, *Contra Arianos*, II, 3: PG 26,1526.

²¹ Athanasios der Große, *Tomus ad Antiochenos*, 7: PG 26,804 f.

²² Athanasios der Große, *Tomus ad Antiochenos*, 8: PG 26,805A und 805C.

²³ Vgl. Gregor von Nazianz, *Orat.* 21,35, *In laudem Athanasii*: PG 35,1125AB.

²⁴ Gregor von Nazianz, *Orat.* 43,68, *In laudem Basilii*: PG 36,588C. Mehr darüber G. Larentzakis, *Einheit der Menschheit – Einheit der Kirche bei Athanasius*, (Grazer Theol. Studien 1), Graz ²1981, S. 249 ff.

dürfe. Ob man Person, πρόσωπον, oder Hypostase, ὑπόστασις in der Trinität sagt, meint man doch das Gleiche.²⁵

Außerdem wissen wir ja, daß es sich im Glauben primär um das Mysterium, um das Geheimnis Gottes handelt, und deshalb kein Begriff und keine Formulierung das Göttliche in erschöpfender Weise erfassen und artikulieren kann. Unsere Erkenntnis und jede Formulierung im Glauben sind bruchstückhaft und nur ein Schatten der Wahrheit, betont der hl. Athanasios²⁶, daher können diese Begriffe und die Formulierungen nie einen Absolutheitsanspruch erheben.²⁷ Schließlich müssen wir ja auch wissen, daß mit einer uniformen Formulierung oder mit der Verwendung des gleichen Begriffs von mehreren Personen keine Garantie gegeben werden kann, daß sie auch dasselbe meinen, wenn man sogar den gleichen Begriff für verschiedene Zeiten, verschiedene Personen oder für verschiedene Sachen verwendet. Auch diesbezüglich machen uns die Kirchenväter aufmerksam.²⁸ Gleichlautende Kompromißformulierungen in der dogmatischen Darstellung des Glaubens mit mehreren beabsichtigten oder nicht beabsichtigten Interpretationsmöglichkeiten waren in der Vergangenheit auch für die Einheit der Kirche verhängnisvoll.²⁹

Es ist also erforderlich, die Einheit in der Vielfalt zu fordern und zu fördern. Und tatsächlich geschieht dies auch heute mit Bezug auf die frühe Kirche von verschiedenen Seiten her von allen Kirchen, in denen die Einheit im Wesentlichen gefordert wird, im Wesentlichen des christlichen Glaubens.³⁰

In dieser Diskussion muß also noch die Frage gestellt werden, die nicht nur für die Systematische Theologie wichtig ist, sondern auch in der Ökumene ausschlaggebend sein muß: Wo liegen die Grenzen zwischen der notwendigen *Einheit im Wesentlichen des Glaubens* und der sinnvollen, legitimen und notwendigen *Vielfalt* in der Kirche?³¹ Diese Frage ist sicherlich nicht leicht zu beantworten. Nur eines kann man doch mit Sicherheit feststellen. Es wäre zu leichtfertig und würde keine Hilfe für eine Klarstellung bedeuten, wollte man alles, d. h. jede beliebige Interpretation und Auffassung im Bereich des Inhalts und der Darstellung der Frohbotschaft Christi als sinnvolle und legitime Vielfalt

²⁵ Gregor von Nazianz, Orat. 42, Abschiedsrede, 16: PG 36,477A. Vgl. Metr. Chrysostomos Tsiter, 'Ο Συντακτικὸς Λόγος Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ δυναμικὴ ἐκκλησις ὑπὲρ τῆς ἀληθοῦς πίστεως, in: Μνήμη Συνόδου 'Αγίας Β' Οἰκουμενικῆς (381), Bd. 1, hg. v. *Ökumenischen Patriarchat*, Thessaloniki 1983, S. 498 f.

²⁶ Vgl. Athanasios der Große, Ad monachos 1, 2, hg. v. Opitz II, S. 181.

²⁷ Vgl. A. Kallis, Volk Gottes und Lehrautorität, *Una Sancta* 32 (1977) 147. Vgl. auch E. Theodorou, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Forum* 1 (1977) 25 f.

²⁸ Vgl. Athanasios der Große, Contra Arianos, I, 54: PG 26,124B. Vgl. St. Papadopoulos, 'Αθανάσιος ὁ Μέγας καὶ ἡ θεολογία τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Athen 1975, S. 51. N. Nissiotis, Ökumenische Gedanken zur Ausübung der Lehrautorität in den Kirchen, *Una Sancta* 31 (1976) 283. Vgl. auch meinen ersten Teil, Die orthodoxe Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung, *Ökumenisches Forum* 5 (1982) 116.

²⁹ Z. B. die Beschlüsse des »Unionskonzils« von Ferrara-Florenz (1438/39). Vgl. auch P. Evdokimov, Die eschatologische Dimension der Einheit, *Kyrios* 7 (1967) 3.

³⁰ Zu dieser Problematik ist es sinnvoll, sich auch die Worte des Papstes Paul VI. in Erinnerung zu rufen, die er in seiner Ansprache in Konstantinopel vor dem Ökumenischen Patriarchen ausgesprochen hat. Deutsch in: Tomos Agapis, hg. von Pro Oriente, Innsbruck-Wien-München 1978, S. 113. Auch im Folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert.

³¹ Vgl. zum ganzen Komplex G. Larentzakis, Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der Orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung, *Ökumenisches Forum* 8 (1985) 65 ff. Vgl. G. Larentzakis, Βασικὰ ἀρχαὶ τηρήσεως καὶ ἀποκαταστάσεως τῆς χριστιανικῆς ἐνότητος, ὁρθόδοξοι ἀπόψεις, *Epistemonike Parousia Hestias Theologon Chalkis*, Bd 1, Athen 1987, S. 323 mit vielen Hinweisen aus der alten Kirche und aus der heutigen Orthodoxie.

gelten lassen. Auch wenn man sich eine solche Haltung unter dem Mantel der Toleranz oder des Friedens, ja sogar der Praktikabilität der kirchlichen Einheit vorstellte, kann sie nicht akzeptiert werden, denn nur die Vielfalt allein, sozusagen um der bloßen Vielfalt willen, gewährleistet nicht die notwendige inhaltliche Identität des christlichen Glaubens, bietet keine Orientierung und stellt keine Wegweisung für das Leben und für das Heil der Menschen dar.

*Existentielle, soteriologische,
nicht erkenntnistheoretische Motivation*

Diese Ausrichtung der systematischen Theologie würde auch die Konsequenz bedeuten, daß die intensive Beschäftigung mit dem Inhalt unseres Glaubens, sprich mit den Dogmen, die soteriologische Orientierung und Zielsetzung nicht aus ihrem Blickwinkel verlieren darf. Noch konkreter: Systematische Theologie kann auch nicht als Selbstzweck verstanden werden, sondern als Dienst für die Menschen innerhalb der Heilsgemeinschaft, im Dienste der Kirche, wobei mit Kirche hier nicht nur die Hierarchie, noch weniger ihr Machtapparat gemeint ist. Im Gegenteil hat die Systematische Theologie gerade hier auch eine kritische Funktion, historische, autonomisierte Entwicklungen, sei es durch einzelne Theologen, sei es durch institutionelle Organe, zu korrigieren, oder noch besser nicht entstehen zu lassen. Was ich hier vor allem ausdrücken möchte, ist, daß *Theologie und Leben* zusammengehören.

In der Orthodoxen Kirche, wie auch im frühen Christentum ist es ein Grundanliegen, daß es keine Auseinanderentwicklung zwischen der kirchlichen Lehre als rationale, systematische Theologie und dem Leben der Christen geben soll. Die Theologie bezieht sich direkt auf das christliche Leben mit allen menschlichen, rationalen, emotionalen und sozialen Komponenten und darf nicht zu einer exklusiven rational-philosophisch-erkenntnistheoretischen Spekulation werden. Solche theologischen Tendenzen und Ausrichtungen haben sich für das konkrete Leben des Christen in der Kirche und für seine Vervollkommenung nicht als zielführend erwiesen. Im Gegenteil. Mit dem Höhenflug dieser Theologie geschah zugleich ihre Entfernung und Entfremdung von der Kirche mit all den bekannten negativen Folgen und Spannungen zwischen dem sogenannten »Lehramt«³² und der Theologie – oder manchen Theologen –, als ob hier Lehramt und Theologie zwei sich gegenüberstehende und konkurrierende Realitäten wären, oder als ob die Lehre mit dem konkreten Leben nichts zu tun hätte. So konnte auch der Satz formuliert werden: »Dogma« meint »einen Satz, dessen Geltung über alle Erfahrung hinausgehen soll.«³³ Geht es aber dabei in erster Linie um den formulierten »Satz«, also um die Begriffe und die Worte? Athanasios von Alexandrien betont, wie bereits erwähnt, beispiel-

³² Papst Johannes Paul II. wünscht sich eine ökumenische intensive Beschäftigung auch über diese Frage in seiner neuesten Enzyklika »Ut unum sint«, Über den Einsatz für die Ökumene, Kathpress, Sonderpublikation, Nr. 3/95, Nr. 79, S. 100.

³³ P. Eicher, Die verlorene Unschuld, in: Zugänge zur religiösen Erfahrung, hg. v. O. Betz, Düsseldorf 1980, S. 39.

haft, daß es »auf das Wort nicht ankommt«. ³⁴ Natürlich sind die Sprache und die Begriffe nicht wertlos. »Deshalb kann man auch nach Sprachformen des Glaubens fragen.« ³⁵ Man kann aber die Existenz der Wirklichkeit im allgemeinen und die des Glaubens insbesondere, oder deren Erschließung nur von der Existenz eines formulierten Textes dazu nicht abhängig machen. In diesem Sinne habe ich Schwierigkeiten, wenn ich lese: »Wirklichkeit erschließt sich uns demnach nur, wenn wir sie als Text haben;« oder »Wer nach der Wirklichkeit des Glaubens fragt, muß dessen Texte und deren Strukturen untersuchen.« ³⁶

Auch für die Orthodoxe Theologie ist es wichtig, die gemachten bzw. erlebten Erfahrungen der Wirklichkeit zur Sprache zu bringen, sie wissenschaftlich zu analysieren, darzustellen und als lebendiges und persönliches Zeugnis weiterzugeben. Sind wir Menschen bzw. Christen aber fähig, alle unsere Erfahrungen auch rational zu bearbeiten oder sogar sprachlich zu artikulieren? Aus diesem Grunde frage ich mich dann, ob es vertretbar ist, genau aus dieser Unzulänglichkeit des Menschen auch die Erfahrungen selbst in Frage zu stellen. Ich kann mich z. B. dem nicht anschließen, wo es heißt: »Erfahrung ist uns demnach in vollem Sinn erst dann gegeben, wenn wir unsere Situation und Befindlichkeit zur Sprache gebracht haben. Wo uns die Möglichkeit der Artikulation fehlt, bleibt unsere Betroffenheit dumpf und unbegriffen,« wie Hans Zirker meint. ³⁷ Vielleicht rational unbegriffen. Die Betroffenheit und die Erfassung des Menschen durch eine Wirklichkeit, bzw. durch den Glauben kann aber auch trotz sprachlicher Nicht-Artikulierbarkeit vorhanden und als Erfahrung sehr intensiv sein. Die Schau und das Staunen des Menschen überhaupt und vor dem Mysterium erst recht, gehört zu den unersetzlichen sehr stark bestimmenden und beglückenden Erfahrungen. Deshalb ist es erfreulich, und es muß noch stärker berücksichtigt und gemeinsam untersucht werden, daß in unserer Zeit »ein neuerwachtes Interesse, ja ein ausgesprochenes Bedürfnis nach Erfahrung« ³⁸ festzustellen ist nach einer Erfahrung »gegen alles bloß ›Gedachte‹, rein ›Theoretische‹.« ³⁹ Dazu hat Jürgen Moltman auch Recht, wenn er vor den Extremen warnt: Er meint, im Westen »haben wir Gott gleichsam im Rücken und die Welt als Missions- und Arbeitsfeld vor uns. Doch erst, wenn wir uns herumkehren und die Welt um uns und in uns, Gott aber vor uns haben, beginnen wir die eher mystische, gewiß aber doxologische Theologie der Ostkirche zu verstehen. Dann entdecken wir das Geheimnis der Wirklichkeit. Im grundlosen Staunen werden wir der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes inne und finden ihn in uns und uns in ihm ... Der handelnde Denker will Wirklichkeit erkennen, um Wirklichkeit zu beherrschen. Der staunende Denker will erkennen, um an dem Erkannten teilzunehmen. Beide Weisen des Erkennens sind im lebendigen Wechselspiel aufeinander zu beziehen. Wer hier einseitig wird, der verarmt und macht andere Menschen

³⁴ Athanasios der Große, Contra Arianos, II, 3: PG 26,1526.

³⁵ Hans Zirker, Sprachformen des Glaubens, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 4, hg. v. Peter Eicher, München 1985, S. 138.

³⁶ Hans Zirker, a.a.O., S. 139.

³⁷ Hans Zirker, a.a.O., S. 145.

³⁸ W. Ritter, Die Bedeutung von Erfahrung im religiösen und theologischen Kontext, *Münchener Theologische Zeitschrift* 37 (1986) 296.

³⁹ Ebd.

arm.«⁴⁰ Und meine feste Überzeugung: Das Rationale und das Emotionale innerhalb der systematischen Theologie und der Kirche überhaupt gehören zusammen und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt oder relativiert werden.

Für die Orthodoxe Theologie, auch als Systematische Theologie, steht also auf alle Fälle das heilsgeschichtliche, erfahrbare und aus der unermeßlichen göttlichen Liebe kommende Wirken der konkreten drei göttlichen Personen, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, im Vordergrund⁴¹ und nicht das abstrakte, metaphysische, eine Wesen Gottes⁴² als Untersuchungsobjekt, das analysiert und artikuliert werden muß, wie es im Laufe der Zeit mehrfach vertreten und versucht wurde, als die Gottesfrage von der Heilsgeschichte in die Metaphysik verlagert wurde, wie W. Kasper feststellt.⁴³ Und noch weiter wörtlich: »Die abstrakt-metaphysische Betrachtungsweise der lateinischen Trinitätslehre hat dazu geführt, daß die Eigenständigkeit und Freiheit des Geistes in der Heilsgeschichte weithin verkannt wurde. ... Nur wenn die relative personale Eigenständigkeit des Geistes im Werk der Begnadung beachtet wird, kann auch gewahrt werden, daß der Geist in seiner Bindung an Christus und in seiner Vergegenwärtigung von Person und Werk Christi den Menschen nicht unter ein fremdes Gesetz versklavt, sondern ihn frei macht, daß er ihn nicht gängelt, nicht mit Rezepten und nachschlagbaren Fahrplänen ausstattet, sondern in den Raum der Freiheit stellt.«⁴⁴ Kasper zitiert J. Ratzinger, um auf die Konsequenzen auch des »Filioquismus« deutlicher aufmerksam zu machen, wie er sagt, »daß die Bedeutung der Trinität aus der Heilsgeschichte in die Metaphysik verlagert wurde.« So kam es, wie J. Ratzinger formuliert, »zu einer Zerreißen in theologische Metaphysik einerseits und Geschichtstheologie auf der anderen Seite«. »Die Lehre von der Kirche wie die Lehre vom Heiligen Geist haben dadurch gleichermaßen gelitten. Kirche wurde nun nicht mehr pneumatisch-charismatisch, sondern ausschließlich von der Menschwerdung her, allzu irdisch geschlossen verstanden und schließlich ganz von den

⁴⁰ Jürgen Moltmann, Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens, *Ökumenische Rundschau* 26 (1977) 289 f.

⁴¹ Unter diesem Aspekt muß auch die Frage nach der »Hellenisierung« des Christentums neu untersucht und korrigiert werden. Denn immer noch gibt es Stimmen, die oberflächlich behaupten, daß die griechischen Kirchenväter, vor allem die drei Kappadokier, in ihrer Trinitätstheologie die griechische Metaphysik weitergeben. Vgl. W.-D. Hauschild, »Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung«, in: Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), hg. v. K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg i. Br., Göttingen 1982, S. 44: »Die kappadokische Trinitätslehre und, mit dieser zusammenhängend, das Dogma von 381 als 'Hellenisierung des Christentums' zu werten geht an der Sache vorbei ... Die scheinbar hellenische Form des Trinitätsdogmas ist eine instrumentelle Beanspruchung von Sprache und Denken der Philosophie, keine substantielle Hellenisierung. Die Verbindlichkeit des Dogmas hängt damit nicht an dessen Sprachgestalt (Da wären die Väter des 4. Jahrhunderts gründlich mißverstanden...!), sondern an der gemeinten Sache«. Vgl. G. Larentzakis, *Diachrone ekklesiale Koinonia*, Graz u.a. 1987, S. 361 f. Vgl. St. Papadopoulos, *Θεολογία καὶ γλώσσα*, Katerini 1988.

⁴² In der westlichen Theologie behandelt man zunächst die Einheit Gottes, bzw. das eine Wesen Gottes, um dann die trinitarischen Aspekte zu behandeln und zum trinitarischen Gott zu kommen, während im Osten der Zugang zum trinitarischen Gott aus der Existenz und Wirkung der drei göttlichen Personen beginnt. Auch Jürgen Moltmann versucht, diesen Weg zu gehen. Vgl. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, S. 34: »Die abendländische Tradition begann mit der Einheit Gottes und fragte dann nach der Dreiheit; wir beginnen mit der Dreiheit der Personen und fragen dann nach der Einheit.«

⁴³ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, S. 307 f.

⁴⁴ W. Kasper, a.a.O., S. 309.

Machtkategorien weltlichen Denkens her ausgelegt. Auf diese Weise wurde aber auch die Lehre vom Heiligen Geist ortlos: soweit sie nicht in reiner Erbaulichkeit ein kümmerliches Dasein weiterfristete, war sie in die allgemeine Trinitätsspekulation aufgesogen und damit praktisch ohne Funktion für das christliche Bewußtsein.⁴⁵

Mit der Äußerung Ratzingers sind mehrere konkrete Probleme, die für das konkrete Leben der Kirche von großer Bedeutung sind, angesprochen. Die Frage der Ekklesiologie, der kirchlichen Strukturen, der charismatischen Ordnung in der Kirche und das Fehlen der konkreten Wirkung des Hl. Geistes in der Kirche. Diese und ähnliche Probleme werden auch von orthodoxer Seite immer wieder im Rahmen der systematischen Theologie erwähnt, wodurch ganz deutlich noch einmal gezeigt wird, daß es sich dabei nicht nur um die immanente Trinitätslehre im engeren Sinn des Wortes, oder nur um eine reine metaphysisch-philosophische Spekulation handelt, sondern um einen wahren »Ort« der konkreten Theologie für die Kirchen, für das Leben der Christen und ihre personalen Beziehungen zueinander in der ekklesialen *Communio*, als Abbild der trinitarischen, personalen *Communio*, was schließlich als Grundlage der christlichen Anthropologie, ja sogar der christlichen Soziallehre angesehen wird.

Die wichtigen korrigierenden Stimmen aus dem Westen, die zu einer konsensuellen Behandlung dieser Frage ermutigen, haben wir zu berücksichtigen, um Gemeinschaft auch im Glauben zu fördern. W. Kasper, der die ostkirchliche-patristische Trinitätsauffassung mitberücksichtigt, bemüht sich, diesen Weg der Heilsgeschichte und der Erfahrung zu gehen, »weil er (d. h. dieser Weg) unserer menschlichen Erkenntnis, die immer von der Erfahrung ausgeht, angemessener erscheint, und weil er uns auch vom biblischen Zeugnis her der sachgemäßere scheint.«⁴⁶ Im 1. Johannesbrief lesen wir ja: »Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen haben, was wir geschaut und unsere Hände angefaßt haben, das verkündigen wir: das Wort des Lebens.« (1 Joh 1, 1).⁴⁷ D. h. die heilsgeschichtliche, lebensbezogene Bedeutung des Dogmas bzw. der Theologie darf von der dogmatischen bzw. systematischen Theologie nicht vernachlässigt werden. Diesen Charakter hat also das Dogma, das nicht für sich entwickelt und definiert wird, sondern vor allem als Hilfe und Wegweiser für die Gläubigen dient, damit sie ihr Heil erlangen können. Mit Recht bemerkt auch Ivan Pancovski, daß »alle dogmatischen Wahrheiten und spirituellen Weisungen mit Lebensinhalten angefüllt sind ... Jedes Dogma enthält eine sittliche Idee, einen ethischen Imperativ, ein soziales Prinzip ... Die Dogmen erweisen sich dann als lehrmäßige Formulierung der Worte Christi, die »Geist und Leben« sind« (Joh 6, 63).⁴⁸ Auch Johannes Chrysostomos wird dazu zitiert, der betont: »Das Leben soll den Dogmen entsprechen, die Dogmen sollen Herolde des Lebens sein ... Wenn wir feste Dogmen besitzen, aber das Leben vernachlässigen, so werden wir keinen Nutzen von den Dogmen haben, und umgekehrt, wenn wir

⁴⁵ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, S. 276 f.

⁴⁶ W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, S. 337 f.

⁴⁷ Vgl. G. Larentzakis, Der Heilige Geist und die Prüfung der Geister, in: Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirche, Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes, hg. v. Heinz Joachim Held und Klaus Schwarz, Hermannsburg 1995, S. 93 ff.

⁴⁸ I. Pancovski, Die gegenseitige Ergänzung der spirituellen Werte und der sozialen Verantwortung auf Grund des Dogmas von Chalkedon, *Ostkirchliche Studien* 31 (1982) 21.

uns um das Leben sorgen, aber in den Dogmen nachhinken, so werden wir auch keinen Nutzen von jenem haben.«⁴⁹ In diesem Sinn wird also das Dogma soteriologisch und in einer engen Verbindung mit dem Leben der Christen verstanden. Diese Bedeutung des Dogmas in der Orthodoxen Kirche erkannte auch der evangelische Theologe E. Schlink, der dazu bemerkte: »So bedeutet das Dogma keine Ideologie, sondern die lebendige Mitte, von der aus der Glaubende weiterdenkt, die Aufgaben und Pläne dieser prüft und sich den eigenen Auftrag in der Welt erstellen läßt. Das so verstandene Dogma ist kein heteronomer Zwang, sondern erschließt befreiende, beglückende und wegweisende Einsicht.«⁵⁰ In dieser Verbindung dient das Dogma in der Orthodoxen Kirche als Fundament und Orientierung für das konkrete Leben. Das bedeutet, daß, obwohl es in der Orthodoxen Kirche keine systematische Soziallehre bzw. Sozialethik gibt, es für das Sozialleben und für die ethischen Fragen einen wichtigen Bezugspunkt gibt, der verschiedene Automatismen des menschlichen Tuns, ohne Gott oder sogar gegen Gott nicht erlaubt.

Die Systematische Theologie hat noch zu berücksichtigen, daß das orthodoxe Dogma auch den doxologischen und eucharistischen Raum der Anbetung nicht verlassen darf. Dieser Aspekt des Dogmas in der Orthodoxen Kirche darf nicht zugunsten der strengen »Rechtgläubigkeit« als Doktrin vernachlässigt werden. Dies hängt auch sehr eng mit der Bedeutung des Begriffs »orthodox« als Bezeichnung unserer Kirche zusammen, der sowohl in Verbindung mit der lehrmäßigen Rechtgläubigkeit als auch mit dem doxologischen Charakter der Dogmen verstanden werden soll. »Orthodoxie ist nicht abstrakte rechte Lehre, sondern rechte Lobpreisung Gottes, die sich im rechten Glauben, Kult und Leben der Kirche verwirklicht. Der rechte Glaube hat seinen Ausdruck als eine erlebte Wirklichkeit im Lobpreis. Nicht primär als lehrende, sondern als eine betende Gemeinschaft also versteht sich die Orthodoxe Kirche, im Sinne der Orthopraxie.«⁵¹ Trotzdem muß man eingestehen, wie bereits erwähnt, daß auch innerhalb der Orthodoxen Kirche von diesem Grundsatz da und dort eine Abweichung festzustellen ist, und daß oft eine spekulative, akademische Theologie entwickelt wurde, die das konkrete Leben vernachlässigte.

So ist die Theologie hauptsächlich soteriologisch und doxologisch orientiert und, wie auch in der Patristik bei den Kirchenvätern des ersten Jahrtausends unserer Kirche, aus pastoralem Interesse, als Hilfe und Antwort auf konkrete und aktuelle, brennende Probleme der Gläubigen, entfaltet und formuliert. Z. B. die Schöpfungstheologie und -lehre kann die Umweltproblematik nicht ignorieren. So hat die Gesamtorthodoxie dazu reagiert und den 1. September als ein neues Kirchenfest für die Rettung und Bewahrung der Schöpfung seit 1992 eingeführt.

Diese Grundhaltung gilt aber auch für das kat' exochen Thema der Theologie, die Trinitätslehre, die bis auf das gemeinschaftliche soziale Leben der Gläubigen zur Anwendung gebracht wird, wenn die Christen, nach den Worten Jesu selbst,⁵² so leben sollen, wie der Sohn im Vater und der Vater im Sohn, perichoretisch auf dem Fundament

⁴⁹ Johannes Chrysostomos, In Gen. Hom XIII: PG 53,107.

⁵⁰ E. Schlink, Die Bedeutung der orthodoxen Kirche für die ökumenische Bewegung, *Ökumenische Rundschau* 22 (1973) 437.

⁵¹ A. Kallis, *Orthodoxie, Was ist das?* Mainz 1979, S. 10.

⁵² Joh 17.

der Liebe und ohne Subordination existieren. Denn »für die orthodoxe Kirche ist die Dreifaltigkeit das unerschütterliche Fundament allen religiösen Denkens, aller Frömmigkeit, allen geistlichen Lebens, aller mystischen Erfahrung. Die Dreifaltigkeit sucht, wer immer Gott und die Fülle des Seins sucht, wer nach Sinn und Ziel der menschlichen Existenz fragt.«⁵³

Deshalb ist es erfreulich, daß diese Dimension auch des trinitarischen Dogmas heute in der Gesamtökumene erkannt und als Fundament für die Koinonia der Kirche gesetzt wird. So z. B. bei der Konferenz Europäischer Kirchen⁵⁴ und in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltkirchenrates.⁵⁵

Kontinuität und Identität

In diesem Sinne hat der Faktor »Kontinuität« in der diachronen Dimension durch die Jahrhunderte hindurch, von den Anfängen des Christentums bzw. der Kirche, von Jesus Christus bis heute eine eminente Bedeutung.⁵⁶ Diese Kontinuität steht mit der Identität der Kirche in engster Verbindung und hat einen unverzichtbaren ekklesiologischen Charakter und Selbstwert. Die Orthodoxe Kirche begründet damit ihr ekklesiales Selbstverständnis der Fülle. Dieser Anspruch »gründet sich auf dem Glauben und der Kontinuität der einen Kirche, indem er den apostolischen Glauben in seiner Fülle aufrechterhält und die Traditionen als Gabe des Heiligen Geistes an alle Generationen hochhält.«⁵⁷ Auch evangelischerseits betont Pannenberg: »Wir Protestanten sind häufig in Gefahr, die Bedeutung der Einheit und Gemeinschaft der Kirche durch die Zeiten hin zu unterschätzen, obwohl doch auch wir uns zu der einen, katholischen und apostolischen Kirche bekennen. Wenn es uns mit diesem Bekenntnis (d. h. von 381) ernst ist, dann können wir uns nicht so verhalten, als ob zwischen der Zeit der Apostel und der Reformation nichts von bleibender Bedeutung geschehen wäre.«⁵⁸ Diese Auffassung von Kontinuität und Identität des christlichen Glaubens hilft einerseits über die Identität auch der wahren Kirche nachzudenken und konsequenterweise nach den Kriterien für die Wiederherstellung der kirchlichen Koinonia in der Ökumene zu suchen. Metropolit Damaskinos schlägt orthodoxerseits vor: »Die Orthodoxe Kirche ist willens, sich an dieser gemeinsamen Arbeit zu

⁵³ V. Lossky, *Die mystische Theologie der Morgenländischen Kirche*, Graz 1961, S. 85.

⁵⁴ Vgl. die Konsultation vom 22.–26. November 1982 in Goslar zum Thema: »Die versöhnende Kraft der Trinität« mit Referaten von J. Moltmann, G. Larentzakis, J. Trütsch und J. Nagy und interessanten Ergebnissen aus den Sektionen. Die Dokumentation dazu siehe in: Konferenz Europäischer Kirchen, Studienheft 15, *Die Versöhnende Kraft der Trinität*, Genf 1983. Auch in: *Ökumenisches Forum* 6 (1983) 45 ff.

⁵⁵ Vgl. Die Thematik der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung: »Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. Die Dokumentation dazu: Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, 3. bis 14. August 1993, Berichte, Referate, Dokumente, hg. v. G. Gaßmann und D. Heller, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 67), Frankfurt a. M. 1994.

⁵⁶ Vgl. Theodor Nikolaou, *Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute*, *Ofo* 1 (1987) 6 ff.

⁵⁷ Nikos Nissiotis, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre ökumenische Bedeutung*, *Kerygma und Dogma* 10 (1964) 165.

⁵⁸ W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicäa-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute*, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 133 f.

beteiligen als Zeuge, der den Schatz apostolischen Glaubens und apostolischer Tradition kontinuierlich bewahrt hat. Keine statische Restauration alter Formen wird erwartet, sondern vielmehr ein dynamisches Wiedererlangen des überzeitlichen Ethos, welches allein die echte Übereinstimmung »aller Zeitalter« garantieren kann.⁵⁹ In diesem Sinne stellt die Kirche keine starre Organisation dar, sondern einen lebendigen *Organismus*, der im Wachstum steht, ohne die eigene Identität zu verlieren.⁶⁰

Legt man diese Voraussetzungen zugrunde, dann versteht man auch die Tradition als solche nicht mehr als ein statisches, juridisches Element innerhalb der Kirche, sondern als ein dynamisches, lebendiges Wachstum der Kirche in der Kontinuität des Glaubens und der Kirche selbst. »Dabei ist die Frage nach der kirchlichen Tradition nicht nur für die systematische und hermeneutische Theologie, sondern auch für die ökumenische Bewegung von höchstem Interesse und besonderer Relevanz,« wie Nikolaou feststellt.⁶¹ Aus diesem Grunde ist es erfreulich, daß im offiziellen Theologischen Dialog zwischen der Gesamtorthodoxie und dem Lutherischen Weltbund diese Fragen geklärt wurden, das Kriterium Schrift und Tradition richtiggestellt und als eine wichtige Gemeinsamkeit innerhalb der Kirche akzeptiert wurde. Damit wurde auch das einseitig überbetonte Prinzip der sola scriptura richtig interpretiert und seine kirchentrennende Wirkung überwunden. Die ersten zwei Dokumente des genannten theologischen Dialogs, das erste über »Die göttliche Offenbarung« aus dem Jahre 1985 in Pennsylvanien und das zweite über »Schrift und Tradition« aus dem Jahre 1987 in Kreta geben verbindliche Antworten auf unsere Fragen, die für die Feststellung der Identität der wahren Kirchlichkeit einen wichtigen Beitrag leisten. Die Verbindung zwischen dem Dreieinigen Gott, der göttlichen Offenbarung, der Hl. Schrift, und der Kirche wird sehr deutlich zum Ausdruck gebracht.⁶² Das bedeutet, daß die Existenz der Hl. Schrift mit der Kirche und innerhalb der Kirche zu verstehen ist. Wenn man sogar die Fixierung des Kanons durch die vom Hl. Geist geführte Kirche berücksichtigt, bedeutet jede Benützung dieser Hl. Schrift außerhalb der christlichen Kirche oder sogar gegen die christliche Kirche einen eklatanten und im Grunde illegitimen Mißbrauch.

Die Konsequenz der engen Verbindung zwischen der Hl. Schrift und der Kirche ist, wie im ersten Dokument ausgedrückt wird, daß deshalb auch das Dogma der Kirche nicht im Gegensatz zu den Hl. Schriften steht, »sondern das Dogma wird zum unerschütterlichen Zeugen der Offenbarungswahrheit. In diesem Sinne lebt unter der Führung des Hl. Geistes die göttliche Offenbarung in der Kirche durch die Hl. Schrift und die hl. Tradition.«⁶³

Das zweite Dokument von Kreta (1987), »*Schrift und Tradition*«, stellt fest, daß das Evangelium »diese Frohbotschaft der Erlösung, die durch das Wirken des Hl. Geistes von der Kirche bis zum Ende der Zeiten vermittelt wird, die Heilige Tradition ist«. Sie ist

⁵⁹ Damaskinos Papandreou, Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht. Überlegungen und Perspektiven, *Ökumenische Rundschau* 20 (1971) 278 f.

⁶⁰ Grigorios Larentzakis, *Diachrone ekklesiale Koinonia*, Graz u.a. 1987, S. 356 f.

⁶¹ Theodor Nikolaou, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute, *Ofo* 1 (1987) 7.

⁶² Eine kurze Bewertung dieser beiden Dokumente siehe in: G. Larentzakis, *Schrift und Tradition aus der Sicht eines griechisch-orthodoxen Theologen*, *Ökumenisches Forum* 12 (1989) 39 ff.

⁶³ In: G. Larentzakis, a.a.O., S. 42.

daher »der authentische Ausdruck der göttlichen Offenbarung in der lebendigen Erfahrung der Kirche als des Leibes des menschengewordenen Gottes.«⁶⁴

Was für eine Rolle spielt dann die Hl. Schrift innerhalb der wahren Kirche selbst? Das 2. Dokument formuliert: »Die Funktion der Heiligen Schrift besteht darin, der Authentizität der lebendigen Erfahrung der Kirche dadurch zu dienen, daß die Heilige Tradition vor allen Versuchen der Verfälschung des wahren Glaubens (vgl. Hebr 4,12 u.a.) bewahrt wird, und nicht darin, die Autorität der Kirche, des Leibes Christi, zu untergraben.«⁶⁵

Und wie ist das Jahrhunderte alte Problem der »*sola scriptura*« zu überwinden? Die Vertreter des Lutherischen Bundes gaben dazu auch eine wichtige Erklärung. Im Dokument heißt es: »Die Orthodoxen nehmen mit Befriedigung die Versicherung der lutherischen Theologen zur Kenntnis, daß die Intention der Wendung »*sola scriptura*« es immer gewesen ist, auf die göttliche Offenbarung, Gottes Heilshandeln in Christus in der Kraft des Heiligen Geistes und somit auf die Heilige Tradition der Kirche hinzuweisen, wie sie in diesem Dokument beschrieben ist, und sich gegen menschliche Traditionen richtet, die die authentische Lehre der Kirche verdunkeln.«⁶⁶ In diesem wichtigen Kontext der Kontinuität und Identität fällt natürlich auch die patristische und konzilsmäßige wichtige Rolle der Kontinuität z. B. im ersten Jahrtausend, wie auch Papst Johannes Paul II. in seiner neuesten ökumenischen Enzyklika, »*Ut unum sint*«⁶⁷ besonders hervorhebt, womit die dogmengeschichtliche Dimension und konkreter der Quellenbezug der systematischen Theologie stärkere Berücksichtigung findet. Arbeit ist genug. »Arbeiter« haben wir nicht genug. Der Weg ist offen. Es bleibt an uns, die Konsequenzen zu ziehen.

⁶⁴ G. Larentzakis, a.a.O., S. 43.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ »*Ut unum sint*«, Über den Einsatz für die Ökumene, Nr. 61, S. 79 f. Die große Bedeutung für die Gemeinschaft der Kirchen heben hervor in ihrer gemeinsamen Erklärung Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras anlässlich der »Aufhebung« der gegenseitigen Exkommunikationen aus dem Jahre 1054 am 7. Dezember 1965 in Rom und Konstantinopel. Siehe Dokument Nr. 127 in: ΤΟΜΟΣ ΑΓΑΠΗΣ, Vatikan-Phanar (1958–1970), Rome – Istanbul 1971, S. 282 f. Zur Lösung der Primatsproblematik verweist auch Josef Ratzinger auf die Bedeutung des ersten Jahrtausends: »Rom muß vom Osten nicht *mehr* an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.« Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Forum* 1 (1977) 36 f.