

Dogmatik oder Ethik?

Prolegomena zur systematischen Theologie in der Orthodoxie*

von Athanasios Vletsis, München

1. *Dogmatik und Ethik: das unendliche Spannungsfeld?*

„Es war die dogmatische Fragestellung, welche bislang die Kirche bewegte; von nun an wird es die ethische sein“. Dieser Satz von Paul Tillich¹, so charakteristisch für ein neues Zeitalter, eine mehr pragmatische Welt, hat in mir unweigerlich die Frage aufgeworfen: Sollten wir wirklich von allen unseren vertrauten Dogmen Abschied nehmen und bloß den Forderungen von ethischen Kanones Folge leisten? Sollte nun der Glaube zu einer bloßen Aufzählung von Regeln und Kanones umgewandelt werden? Natürlich waren es Jahre einer epochalen Wende, in der damals der junge Tillich lebte. Ist damit nun der Weg in die Gegenrichtung eingeschlagen, welchen Karl Barth am Anfang derselben, und dennoch einer „anderen“ Epoche, gezeigt hatte: „Adam sündigte, indem er Ethiker wurde“? Das würde schon für einen orthodoxen Theologen vertrauter klingen. Mit Ethik allein könnte nämlich ein orthodoxer Theologe, sogar als Kind der 70er Jahre, nach dem revolutionären Buch von Christos Yannaras „Die Freiheit des Ethos“², nicht viel anfangen. Die Rede war vielmehr von der Ontologie, von der neuen ontologischen Realität im Lager des orthodoxen Glaubens.

Gewiss war die Beziehung zwischen Dogmatik und Ethik nicht nur innerhalb der jüngeren Orthodoxie eine komplizierte. Von einem gespannten Verhältnis dürfte die Rede auch in anderen christlichen Konfessionen sein, insbesondere, wie bereits angedeutet, innerhalb des Protestantismus³. „Der Ethizismus und Pragmatismus der modernen Welt haben zur Auflösung der Trinitätslehre in sittlichem Monotheismus geführt“, bemerkt Moltmann - hier K. Rahner zustimmend⁴. „Die Reduktion des Glau-

* Der vorliegende Beitrag ist eine bearbeitete Fassung meiner Probevorlesung, die am 30.11.1998 an der LMU München gehalten wurde.

¹ P. Tillich, *Der Sozialismus als Kirchenfrage*, in: GW II, Stuttgart 1962, S. 13.

² C. Yannaras, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἠθους*, Athen 1970 (1979 zweite, revidierte Auflage).

³ H.-J. Birkner, *Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien, 1978, S. 281f. Ch. Frey, *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*. Unter Mitarbeit von Martin Hoffmann, 1994. Siehe auch die folgenden Aufsätze in: *Evangelische Ethik*, 26 (1982): G. Ebeling, *Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, S. 10-18; T. Rendtorff, *Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie*, S. 19-28; H.-E. Tödt, *Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik*, S. 29-39. Vgl. dazu die Feststellung von F. Mildenberg, in: C. Henning, K. Lehmkuiler (Hgg.), *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen 1998, S. 29: „Eine unumgängliche Neubestimmung des Verhältnisses der Dogmatik zur Ethik“ wäre die dritte wichtigste „Grundfrage“ der heutigen Systematischen Theologie.

⁴ K. Rahner, *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1964, S. 103ff.

bens auf Praxis hat den Glauben nicht reicher, sondern ärmer gemacht“⁵. Diese Feststellung von Moltmann wurde eigentlich angesichts der theologischen Entwicklungen in der westlichen kirchlichen Tradition gemacht, gerade in einem Buch, wo er versucht, die Trinitätstheologie fruchtbar für das westliche Denken zu machen.

Kaum haben sich jedoch die Geister beruhigt, fordert nun das „Projekt Weltethos“⁶ den Vormarsch der Ethik und droht damit das Gleichgewicht, welches sich auf eine funktionale Selbständigkeit der beiden Fächer stützt, wieder zu kippen. Handelt es sich dabei um einen Prozess der Säkularisation, um die Reduzierung des dogmatischen Gehalts des christlichen Glaubens auf ein so allgemein erfasstes humanes Weltethos, dass sich sowohl Christen als auch Nichtchristen damit angesprochen fühlen? Oder bedeutet es wiederum eine Rückkehr zu diesem „pragmatischen Denken der modernen Welt, in der etwas erkennen zugleich immer etwas beherrschen heißt“⁷, nach dem Motto „Wissen ist Macht“?

Gewiss, die Frage nach dem Verhältnis der Ethik zur Dogmatik wäre beschränkt beantwortet, wenn man dabei die Frage nach dem Gesamtzusammenhang der Theologie nicht in Betracht zieht. Ein fester Teil der Prolegomena zur systematischen Theologie hätte auch die anderen Disziplinen, wie die Fundamentaltheologie (früher Apologetik), die Symbolik oder die Dogmengeschichte in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen. Nach einer Definition von H. Fischer ist Systematische Theologie „diejenige Gestalt von Theologie, die auf dem Boden des biblischen Zeugnisses und im Horizont der (kirchen-) geschichtlichen Tradition als Funktion der Kirche den auf Offenbarung beruhenden christlichen Glauben nach seinen zentralen Inhalten (Dogmatik) und nach seinen praktischen Handlungsorientierungen (Ethik) auf wissenschaftliche Weise, d.h. methodisch, begründend und kritisch, und systematisch, also als klares und gegliedertes Ganzes, denkend entfaltet, auf die jeweilige Situation bezieht und so die christliche Wahrheit als eine gegenwärtige verantwortet“⁸. In dieser Beschreibung, die ich mit kleinen Abstrichen, insbesondere was den Grad der systematischen Methodik angeht, annehmen kann, findet sich die Dogmatik allerdings keineswegs nur in einem Bezug zur Ethik, sondern ebenso zu den biblischen Fächern, zur Kirchen- und Theologiegeschichte und zur Praktischen Theologie. Dazu sollte man die „Außenbeziehungen“ gerade der Ethik zu den Humanwissenschaften nicht außer Acht lassen. Das ganze Spektrum dieser Probleme gehört natürlich zu den Prolegomena der systematischen Theologie. Mir geht es aber hier in erster Linie nicht darum, eine informative, geschweige denn definitive Beschreibung der enzyklopädischen Fächergliederung in der Theologie zu liefern, noch eine bloße geschichtliche Rückschau anzubieten. Ich möchte mehr den systematischen Gehalt dieser Disziplinen, Dogmatik und Ethik, zu erforschen versuchen und die Tiefe ihrer Relation erkunden. Ich werde mich dabei mehr auf die orthodoxe Welt griechischer Sicht konzentrieren, und dazu wird die Diaspora, vor allem russischer Prägung miteinbezogen, welche eine sehr wichtige Rolle bei den Entwicklungen in der Orthodoxen Welt insgesamt gespielt hat. Nach einem **ersten Teil**, über die notwendige *Klärung der Begriffe*, werde ich im

⁵ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, S. 24.

⁶ H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990. Vgl. dazu W. Lütterfelds-T. Mohrs (Hgg.), *Eine Welt – eine Moral? Eine kontroverse Debatte*. Darmstadt, 1997.

⁷ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, S. 24.

⁸ H. Fischer, *Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert*, Berlin 1992, S. 237.

zweiten Teil die Vergangenheit der Orthodoxen Welt kurz darstellen. In einem **dritten Teil** werde ich die heutige Lage *systematisch* zu erhellen versuchen, und dabei die *Aussichten* für die Zukunft kurz skizzieren.

1.1 Zur Klärung der Begriffe: Dogma und Ethos

Dass zumindest die jüngere Orthodoxe Theologie große Schwierigkeiten hat, zu einer einheitlichen Definition des Dogmas zu gelangen, dürfte bereits keine Neuheit sein⁹. Eine allgemein geltende Definition, vor allem in den Schulbüchern zu finden, stellt das Dogma im engeren Sinne des Begriffes dar als einen „Teil einer authentischen Lehre der Kirche, das sich auf die Wahrheit der Offenbarung Gottes in Christus bezieht“¹⁰; im breiteren Sinne des Wortes werden „Dogmen die theoretischen Glaubenswahrheiten genannt, die von der Kirche authentische Kraft bekommen und sich auf die Ethik und die Grundprinzipien der Offenbarung Christi beziehen“¹¹. Diese eher akademisch formulierte Definition des Dogmas wird in der heutigen Orthodoxie noch breiter erfasst. Matsoukas schreibt charakteristisch: „Als Dogma muss man jede Wahrheit der Offenbarung in Christus begreifen, welche in der Hl. Schrift oder in den anderen schriftlichen Dokumenten der Überlieferung, in den Symbolen der ökumenischen Konzilen enthalten ist, oder auch jede Wahrheit, die sich in verschiedenen Darstellungen des Denkens und des Lebens der Mitglieder der Kirche, unabhängig von ihrer Festlegung als solche, durch das theologische Denken widerspiegelt“¹². Das Dogma wird bei Matsoukas zusammen mit der Geschichte der Kirche betrachtet. Denn eine Verneinung der Geschichtlichkeit des Dogmas würde zur Entfernung des Dogmas aus der geschichtlichen Fortsetzung des Heilswerkes Christi in der Welt führen. Der gleiche Inhalt in den jeweiligen geschichtlichen Stufen wird ‚organisch‘ in die notwendigen Ausdrucksformen „gekleidet“¹³. Diese Äußerung sollte man jedoch mehr als einen Wunsch betrachten, als ihr den Wert eines vorhandenen Ablaufs beizumessen; in der heutigen Praxis der orthodoxen akademischen Theologie wird Dogmatik mehr als Dogmengeschichte verstanden und praktiziert.

Die Ethik wird dann als ein Ausdruck der ganzen Blüte, der Ausformung des geistlichen Lebens der Personen betrachtet, wobei das geistliche Leben als ein Ganzes Priorität gegenüber den Regeln und Geboten hat. Fehlt das tiefere geistliche Leben, wird die Ethik als bloßer Gehorsam irgendwelchen Regeln gegenüber keinen Sinn mehr haben. Letzen Endes, bemerkt dabei wieder Matsoukas¹⁴, bildet die ethische Praxis eine Anwendung des Erkennens, welches hier als Gotteserkenntnis und nicht als einfache noetische Funktion des Geistes verstanden werden sollte. Dieses Erkennen bedeutet zugleich das Hineinleben der Gläubigen in die neue Schöpfung, d.h. im Leben der kirchlichen Gemeinschaft. Ethisches Verhalten wird als Frucht des geistlichen

⁹ S. Schlenczka, Ostkirche und Ökumene, Göttingen 1962, S. 217. M. Farantos, Θεολογικά ὄψεις τοῦ δόγματος, in: ders., Δογματικά καὶ Ἠθικά, Athen 1984, S. 345-385, hier S. 345.

¹⁰ N. Matsoukas, Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος, Thessaloniki 1969, S. 29.

¹¹ N. Matsoukas, a.a.O., S. 29, Anm. 1. Vgl. auch A. Kallis, Art. Dogma in: LThK 3 (³1995), S. 286.

¹² N. Matsoukas, a.a.O., S. 30. Ähnlich auch I. Karmiris, Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen Kirche, in: Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, hg. v. P. Bratsiotis, 1. Teil, Athen ²1970, S. 17.

¹³ N. Matsoukas, Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος, S. 33.

¹⁴ N. Matsoukas, a.a.O., S. 150.

Lebens verstanden, als eine ontologische Eingliederung der ganzen Persönlichkeit in die Realität dieser neuen Schöpfung.

Für Mantzaridis ist Ethik als „Leben nach Christus“ (κατὰ Χριστὸν ζωή) die äußere Form des „Lebens in Christus“ (ἐν Χριστῷ ζωή), wobei das letztere die Dogmatik widerspiegelt¹⁵. Dogmatik und Ethik als zwei Seiten der einen und untrennbaren Lehre der Kirche entsprechen dem Glauben und dem Leben. „Geistliches Leben ist hier die Seele der Ethik, Ethik der Körper des geistlichen Lebens“. Wenn vom geistlichen Leben die Ethik ausgegrenzt wird, was auch, nach Mantzaridis, in der scholastischen Theologie des Westens geschah, dann wird die Ethik zu einer Gesetzesethik und das geistliche Leben in Spiritualität umgewandelt, an sich ein abstrakter Begriff¹⁶. Als „Pionier des geistlichen Lebens“ in allen diesen säkularistischen Tendenzen sieht Mantzaridis oft und gern das Mönchsleben¹⁷. Dieses war für die Orthodoxie immer der Ort der Hesychia, der Ruhe, der Askese und des Gebets, das Labor der empirischen Theologie und des geistlichen Lebens. Es ist dann verständlich, wenn in diesem Rahmen keine Verselbständigung der Sozialethik geduldet wird¹⁸. Sozialethik wird z.Zt. an einer orthodoxen Fakultät nur im engen Zusammenhang mit der persönlichen Moral („προσωπικὴ ἠθικὴ“) und dem geistlichen Leben untersucht. Wahre Gemeinschaft ist ohne Christus undenkbar. Basis und Wegweiser der christlichen Ethik ist die Teilnahme am Kreuz und an der Auferstehung Christi, welche sich in der Kirche ereignet und zwar in der Teilnahme an den Mysterien. „Das orthodoxe Ethos ist das Ethos der göttlichen Liturgie Die Teilnahme am Leib und Blut Christi hat die Teilnahme an seinen Tugenden und seinen Leiden zur Folge“¹⁹.

Nun besteht die ganze Problematik eben darin, ob diese sakramentale Teilnahme des Gläubigen am Leib Christi zu ethischen Folgen in seinem Leben führt, oder ob sie vielmehr als Beruhigung des christlichen Bewusstseins wirken kann und die Ethik als eine Belastung innerhalb der ohnehin zu Grunde gehenden Welt zu betrachten ist. Wie wird denn „diese Welt des Verderbens in die Unvergänglichkeit geführt“, wenn eben „die Kirche nicht zum Ziel hat, sie zu ordnen oder zu verschönern, sondern sie zu verklären“²⁰?

2 *Kurze geschichtliche Darstellung der Beziehungen zwischen Ethik und Dogmatik in der Orthodoxie*

2.1 Neues Testament

Die Begriffe Dogmatik und Ethik wird man im Neuen Testament nicht im gleichen Wortlaut und Sinn finden können. Dogma wird im Sinne von Befehlen oder Regelungen verwendet²¹. Das einzige Mal in Apg 16,14, wo die Rede vom Dogma als von

¹⁵ G. Mantzaridis, Εἰσαγωγή στὴν Ἠθικὴ, Thessaloniki 1995, S. 13.

¹⁶ G. Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik, St. Ottilien 1998, S. 52.

¹⁷ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 53.

¹⁸ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 53-54.

¹⁹ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 51.

²⁰ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 54.

²¹ Lk 2,1, Eph 2,15, Kol 2,14.

der Kirche gefassten Beschlüssen ist, erlaubt noch keine Verallgemeinerung, was das neutestamentliche Verständnis betrifft, stellt aber eine Basis in der Entwicklung der späteren Anwendung dar. Das Wort Ethik fehlt überhaupt, Ethos (ἔθος) steht mehr im Sinne von Gewohnheit. Mantzaridis bemerkt hier, dass quantitativ gesehen der größte Teil des NT einen ethischen Inhalt hat; 4/5 des NT stellen eine ethische Lehre dar²². Dogma und Ethos würden in der Sprache des NT dem Begriffspaar Glaube und Werke entsprechen. Über dieses Begriffspaar wurde nicht nur zu viel diskutiert, sondern auch viel zwischen den verschiedenen Konfessionen gestritten, insbesondere zwischen Katholiken und Protestanten. Ich gehe davon aus, dass eine prinzipielle Einigung heute nicht unmöglich oder bereits erreicht worden ist²³. Die orthodoxe Tradition würde ohne Schwierigkeiten die Feststellung des Apostels Jakob wiederholen, dass ein Glaube ohne Werke ein toter Glaube sei (Jak 2,20)²⁴. Die Orthodoxe Theologie betont zugleich die Erfahrung der Eucharistie als Bildung des Bewusstseins des Leibes Christi, ein Bild paulinischer Theologie. Diesem Bewusstsein entspringen nun die konkreten ethischen Handlungen, oder anders ausgedrückt, dieses Bewusstsein führt eben zur Abgrenzung von jenen Praktiken, welche dieser erfahrenen Wahrheit des Leibes widersprechen.

2.2 Patristik

Wenn nach der allgemeiner Auffassung das große Werk von Origenes *Περὶ Ἀρχῶν* die erste systematische Darstellung des christlichen Glaubens (hier für Dogmatik) ist, stellt der *Παιδαγωγὸς* des Klemens von Alexandrien, nach Th. Nikolaou, das erste „Enchiridion der Ethik“ dar²⁵. In der Patristik werden nun die beiden Termini Dogma und Ethos bereits miteinander kombiniert. So spricht Gregor von Nyssa von der Aufteilung der Lebensführung der Christen in einen ethischen Bereich und in die Akribie der Dogmen, indem er den dogmatischen Teil auf die Taufe im Namen des dreieinigen Gottes bezieht, den ethischen wiederum auf die Einhaltung der Gebote Jesu; es handelt sich dabei um eine Interpretation des biblischen Verses Mt 28,19: der Auftrag des Auferstandenen an seine Jünger, alle Völker zu taufen und zu lehren²⁶. Johannes Chrysostomos spricht über die Notwendigkeit der Zusammenschau von Dogmen und Leben: „Wir glauben zu seinem Lobpreis und wir leben zu seinem Lobpreis, denn Nichts ist ohne das andere von Nutzen. Wenn wir nun richtig glauben, jedoch nicht richtig unser Leben führen, dann beleidigen wir um so mehr Gott“²⁷. Chrysostomos schreibt

²² G. Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik, S. 57. Mantzaridis setzt weiter fort: „Christus ist nicht in die Welt gekommen, um Ethik oder Dogmatik zu lehren, sondern um sich selbst darzubringen und die Kirche zu gründen“.

²³ Vgl. die Rechtfertigungsdebatte u.a. in: B. J. Hilberath, W. Pannenberg (Hgg.), Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, Regensburg 1999.

²⁴ Im Hinblick auf den Synergismus innerhalb der ökumenischen Gesprächen der Orthodoxie vgl. die knappe aber informative Stellungnahme von Th. Nikolaou, Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und EKD, in: *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 425-448, bes. 439-444. Über die Unterschiede der protestantischen Theologie zu diesem s. R. Flogaus, Einig in Sachen Theosis und Synergie?, *Kerygma und Dogma* 42 (1996) 225-243.

²⁵ Th. Nikolaou, Ἡ χριστιανικὴ ἀλήθεια καὶ ἡθικὴ ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἐλληνικὴν φιλοσοφίαν κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρεῖα, *Kleronomia* 11 (1979) 87.

²⁶ Gregor v. Nyssa, Epistel 24: PG 46, 1089A: „... Διαίρων γὰρ εἰς δύο τὴν τῶν Χριστιανῶν πολιτείαν, εἰς τε τὸ ἡθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν“.

²⁷ Johannes Chrysostomos, Ad Phil. II, 5 ε': PG 62, 234: „Πιστεύομεν τοίνυν εἰς δόξαν αὐτοῦ καὶ βιώμεν

jedoch an einer anderen Stelle, dass „die Dogmen und die Erkenntnis der Offenbarung bedürfen, nicht aber die Lebensführung und das Leben“²⁸. Wird demnach dem alltäglichen Leben eine gewisse Freiheit gewährt, sich nach den allgemein gültigen menschlichen Eigenschaften, Praktiken und Sitten zu entfalten? Wir können auf diese Fragestellung hier nicht tiefer eingehen. In den dogmatischen Traktaten der Kirchenväter ist es eher selten der Fall, dass direkt Themen des Lebens und der Ethik erwähnt werden. Dazu eignen sich die Homilien, in denen das Dogma, im allgemeinen Sinne vom Glauben, mit der Ethik, hier im Sinne der praktischen Lebensführung, verknüpft wird.

Die Dogmen der Orthodoxen Kirche im engeren Sinne des Wortes sind die Dogmen der sieben ökumenischen Konzile. Allerdings sprechen die ökumenischen Konzile von *Horoi* (Ὅροι); der Begriff ist wiederzugeben mit Bestimmungen, Bedingungen oder auch Grenzsetzung. Man kann sie alle in zwei große Kapitel fassen: Trinitätslehre und Christologie²⁹. Die praktischen Unterweisungen für das alltägliche Leben, vor allem für das kirchliche Leben, sind in den Kanones enthalten. Die dogmatische Lehre scheint, wie bekannt, sich erstmals in der östlichen Kirche zu einem System, natürlich nicht zu vergleichen mit den Summen der Theologie späteren Datums, in der „Genauen Darlegung des orthodoxen Glaubens“ von Johannes von Damaskos zu kristallisieren. Wenn ein Analogon des Werkes des Damaskeners für die christliche Ethik fehlt, sollte man das nicht als Vernachlässigung der Kirchenväter gegenüber ihren Ethikkonzepten interpretieren. Als Zusammenfassung der patristischen Betrachtung unserer Thematik wäre es nicht verfehlt, die bekannte Aussage Kyrills von Jerusalem zu zitieren: „Für Gott sind die Dogmen ohne die guten Werke nicht willkommen, noch nimmt er die Werke an, die ohne fromme Dogmen dargebracht worden sind“³⁰.

2.3 Der Weg zur Moderne: Bekenntnisschriften und Katechesen

Als nächste Station dieser knappen geschichtlichen Rückschau möchte ich die sogenannten *Bekenntnisschriften* des 17. Jhs erwähnen³¹. Es handelt sich dabei um

εἰς δόξαν αὐτοῦ, ἐπεὶ οὐδὲν ὀφελος θατέρου. Ὡστε ὅταν δοξάζωμεν καλῶς, μὴ βιώμεν δὲ καλῶς, τότε μάλιστα ὑβρίζομεν αὐτόν“.

²⁸ *Johannes Chrysostomos*, De incomprehensibili dei natura 2: PG 48, 717: „Πολιτεία γὰρ καὶ βίος οὐκ ἀποκαλύψεως δεῖται, ἀλλὰ δόγματα καὶ γνῶσις“.

²⁹ *N. Matsoukas*, Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος, S. 137. Vgl. *M. Farantos*, Θεολογικά ὄψεις τοῦ δόγματος, S. 350, Anm. 7. Dort wird die Unmöglichkeit der Aufstellung eines anthropologischen Dogmas bekräftigt. Man sollte aber diese Äußerung im Rahmen des Dogmaverständnisses des Verfassers verstehen. Für Farantos gibt es im eigentlichen Sinn des Wortes nur ein Dogma: die Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

³⁰ *Kyrril v. Jerusalem*, Catechesis 4, 2: PG 33, 456B: „Οὐτε δόγματα χωρὶς ἔργων ἀγαθῶν εὐπρόσδεκτα τῷ Θεῷ, οὔτε τὰ μὴ μετ' εὐσεβῶν δογμάτων ἔργα τελούμενα προσδέχεται ὁ Θεός“.

³¹ Hier sollte man die Bekenntnisse von Mitrophanes Kritopoulos (1625), Kyrillos Loukaris (1629), Petr Mogila (1645) und Dositheos v. Jerusalem (1672) erwähnen. Natürlich kann ich in diesem Aufsatz weder eine vollständige Aufzählung der Dogmatik- oder Ethikwerke der diskutierten Periode liefern, noch in die Fragestellung eingehen, ob diese Schriften der orthodoxen Überlieferung gerecht erscheinen oder ob sie diese verfälschen. Dazu vgl. *J. Karmiris*, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Bd. II, Graz 1968, S. 569-577, 662-672, 814-826. *G. Florovsky*, Ways of Russian Theology, p. 1, New York 1979, S. 64-85. *C. Yannaras*, Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ νεώτερη Ἑλλάδα, Athen 1996, S. 120-133. *E. Suttner*, Wandlungen der orthodoxen Theologie im 17. Jh. infolge einer Herausforderung durch die westlichen Kirchen, *Kirche im Osten* 20 (1977) 40-52. Ders., Petr Mogila als Wegbereiter der Moderne, *Münchener Theologische Zeitschrift* 45 (1994) 327-331. Lit. bei *G. Podskalsky*, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Kon-

dogmatische Texte, welche auf Fragen antworten, die vor allem Teile des Dialogs zwischen Katholiken und Protestanten waren. Entsprechend wird auch ihre Argumentation gegliedert. Ethik wird in dieser sonst schwierigen geschichtlichen Periode durch die Lehre des Dekalogs³² und der verschiedenen kirchlichen Kanones gepflegt, welche auch in den Bußbüchern (ἐξομολογητάρια) verwendet wurden. Im Glaubensbekenntnis von Mogila ist nach der Äußerung von Karmiris „fast der ganze dogmatische und ethische Teil der Lehre der Orthodoxie beinhaltet“³³. Indem die Bekenntnisschriften die besonderen Merkmale des orthodoxen Glaubens betonen wollen, lassen sie die Ethik unangetastet, dabei werden keine großen Unterschiede zu anderen Konfessionen ersichtlich. Sitten und Themen aus der kirchlichen Praxis (wie z.B. Fasten usw.) werden zu den besonderen dogmatischen Merkmalen der Orthodoxie gezählt.

Die *erste Dogmatik* im orthodoxen Raum stellt eigentlich, nach C. Yannaras, die Arbeit des Vikentios Damodos (+1752) dar, in der auch von der Ethik³⁴ die Rede ist, ohne sie namentlich zu nennen³⁵. Yannaras meint nun, dass man dieses Werk -in seiner Gliederung und Methodik der Dogmatica Theologica von Denis Petau folgend³⁶- als Vorbild für alle später verfassten Werke der Dogmatik betrachten könnte, von Zikos Rosis (1903) bis hin zu Trempelas (1958). Aus demselben Zeitraum kann man auch die „Επιτομή της δογματικῆς καὶ ἠθικῆς θεολογίας“ von Antonios Moschopoulos nennen, eines Verwandten und Schülers des Damodos³⁷: in der Aufteilung seiner Arbeit spricht er weiter von der theoretischen und der praktischen Theologie, wobei er mit der letzteren die Ethik meint.

Die *Katechesen*, die ab Ende des 18. und vor allem im 19. Jh. herausgegeben werden, erläutern das Credo, den Dekalog, das Vater Unser und die Seligpreisungen Jesu aus der Bergpredigt. Als Beispiel einer solchen Katechese kann man die „Orthodoxe Lehre“ von Platon, Metropolit von Moskau nennen. Der Anfechter der Aufklärung in Griechenland, Adamantios Korais, brachte eine Übersetzung dieser Lehre, parallel zu seinen eigenen Katechesen, in griechischer Sprache heraus³⁸. In diesem Text kann man zum ersten Mal in einem schriftlichen Dokument eine klare Trennung zwischen Dogma und Ethik finden. Korais dachte, seine Katechese sei ein gutes Lehrmittel für Schüler, für die er sie auch hauptsächlich geschrieben hat. Fragen der Ethik haben die sonst wenigen Schriftsteller aus dem 19. Jh. nach dem Vorbild der Aufklärung ge-

fessionen des Westens, München 1988, S. 181-329.

³² B. Kalliakmanis, *Ἡ χρήση τοῦ δεκαλόγου στὴν τουρκοκρατία*, Thessaloniki 1988. Kritik der ethischen Anstrengungen in der Anwendung des Dekalogs s. I. Petrou, *Εκκλησία καὶ Πολιτική στην Ελλάδα*, (1750-1909), Thessaloniki, 1992, S. 160f.

³³ J. Karmiris, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Bd. II, Graz 1968, S. 587.

³⁴ Vorher (1736) hatte er eine „Σύνοψις Ἠθικῆς φιλοσοφίας“ verfasst.

³⁵ Den vollen Titel des Werkes s. bei C. Yannaras, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση*, S. 156, Anm. 1. G. Podskalsky, *Griechische Theologie*, S. 337-342. Vgl. auch B. Bobu-Stamate, *Ὁ Βικέντιος Δαμοδός, Βιογραφία-Ἐργογραφία*, Athen 1982.

³⁶ C. Yannaras, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση*, S. 158.

³⁷ G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*. Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München 1988, S. 365.

³⁸ A. Korais, *Ὁρθόδοξος διδασκαλία*, Leipzig 1782. *Ders.*, *Σύνοψις τῆς ἱερᾶς Ἱστορίας καὶ τῆς κατήχησεως*, Venedig 1783. *Ders.*, *Μικρά Κατήχησις*, Venedig 1783. Unterschiedliche Stellungnahme zu Korais und zu seinem Einfluss im neueren griechischen, geistlichen und staatlichen Wesen s. I. Petrou, *Εκκλησία καὶ Πολιτική στην Ελλάδα*, S. 127-141. C. Yannaras, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση*, S. 214-229. G. Metallinos, *Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση*, Athen 1986, S. 154-179.

trennt behandelt. Als Beispiel dafür kann man das „Ἐγχειρίδιον ἠθικῆς“ von Neophytos Bambas nennen³⁹. Die getrennte Behandlung von Themen der Dogmatik und Ethik hat sich damit auch in orthodoxen Ländern eingebürgert.

2.4 20. Jh.: Neue (pietistische) Bewegungen

In der Zwischenkriegszeit wird die Theologie in Griechenland besonders seitens der Laientheologenbewegungen gepflegt⁴⁰. Diese Bewegungen stellen die Bibel als das Mittel zur Gotteserkenntnis und zur Gotteslehre überhaupt dar, wobei sie größten Wert auf das „ethische“ Verhalten, nach pietistischen Modellen, jedes einzelnen Gläubigen legen. Es wäre vielleicht besser in diesem Fall, anstatt von Ethik lieber von Kasuistik oder von Ethizismus zu sprechen, denn in vielen Fällen beschränkte sich dieses ethische Verhalten auf eine äußerliche Anpassung von bürgerlichen Sitten an Beispiele aus der Schrift oder das Leben der Heiligen und die kirchlichen Kanones. Dabei wurde auf das tiefere persönliche Leben der Menschen wenig geachtet, die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen fast ignoriert, ebensowenig wurde auch das soziale Leben berücksichtigt. Diese Notiz, die Rolle und die Anwendung der Moral betreffend, muss man gut beachten, will man die heutige Diskrepanz, die das Wort Ethik in vielen theologischen Entwürfen erfährt, verstehen. Die großen dogmatischen Entwürfe dieser Periode, darunter vor allem jene von Androutsos und Trempelas⁴¹, spiegeln z. Teil diesen Zeitgeist wider. Sie folgen aber in ihrer Arbeit einer strengen wissenschaftlichen, vor allem scholastischen Methode zum Aufbau ihrer systematischen Theologie. Es sind jedoch nicht bloße Wiederholungen ähnlicher systematischer Entwürfe des Westens, wie meistens behauptet wird, sondern sie reproduzieren eher mit der damals herrschenden Methodik Einsichten, die bereits vorher in der orthodoxen Theologie eingeführt worden waren und das theologische Leben bestimmt hatten⁴². Mantzaridis beklagt sich über die Trennung der Ethik von der Dogmatischen Lehre der Kirche; eine Trennung, welche vor allem in den Ethischen Schriften dieser Zeit zu finden ist⁴³.

2.5 „Rückkehr zu den Kirchenvätern“

Kurz vor Beginn des zweiten Weltkrieges wurde in der ersten Konferenz für die Orthodoxe Theologie in Athen 1936, unter dem Motto „Rückkehr zu den Kirchenvä-

³⁹ N. Bambas, Στοιχεῖα τῆς φιλοσοφικῆς Ἠθικῆς, Venedig 1818. *Ders.*, Ἐγχειρίδιον ἠθικῆς, Athen 1853, *ders.*, Φυσικὴ θεολογία καὶ χριστιανικὴ ἠθικὴ, Alexandrien 1893. Andere Werke s. I. Petrou, *Εκκλησία καὶ Πολιτική*, S. 159, Anm. 56. Petrou sieht in diesen Werken den Versuch einer Verbindung der Pflichtenlehre der Katechesen mit der aufklärerischen Ideen ihrer Epoche. Vgl. dazu C. Yannaras, Ὁρθοδοξία καὶ Δύση, S. 229-233.

⁴⁰ Zur Geschichte dieser Bewegungen in Griechenland s. C. Yannaras, a.a.O., S. 348-406.

⁴¹ C. Androutsos, *Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athen 1907. *Ders.*, Σύστημα Ἠθικῆς, Athen 1925. P. Trempelas, *Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Bd I-III, Athen 1958. Zur theologischen Bildung in Griechenland in dieser Zeit s. C. Yannaras, a.a.O., S. 303-348.

⁴² I. Petrou, *Εκκλησία καὶ Πολιτική*, S. 155: „Androutsos nimmt Begriffe und Interpretationsformen auf, um das wissenschaftlicher auszudrücken, was er als Wirklichkeit vorfindet“. Dass diese Wirklichkeit mit der orthodoxen christozentrischen und eucharistischen Ekklesiologie unvereinbar sei, wird ebenda hervorgehoben.

⁴³ G. Mantzaridis, *Εἰσαγωγή στὴ Χριστιανικὴ Ἠθικὴ*, S. 51, Anm. 6. Vgl. dazu die Bemerkung von C. Felmy, *Orthodoxe Theologie*, S. 12, anhand des Werkes von D. Staniloae, *Theologia morală*, vol. III, was die Behandlung der Themenbereiche über Reinigung, Erleuchtung und Vergöttlichung in der Moralthologie der Orthodoxie betrifft.

tern“ (G. Florovsky u.a.), die neue Epoche bereits signalisiert⁴⁴. Die ersten Früchte dieser neuen Epoche konnte man ab den 60er Jahren ernten. Eine große Rolle sollte dabei der orthodoxen Diaspora, vor allem russischer Prägung, zukommen. Ich kann hier nicht all jene, zum größten Teil durchaus positiven Entwicklungen, welche diese erfrischende Bewegung in der Orthodoxie bewirkt hat, aufzählen. Man sollte nur betonen, dass die Vätertexte von nun an das hauptsächliche Untersuchungsobjekt der Theologie werden, und das trifft vor allem die Dogmatik und die Ethik⁴⁵. Dabei stellt die Authentizität der Kirchenväter den grundlegenden Geltungsrahmen der Theologie dieser Zeitepoche dar. Die Vergöttlichung des Menschen als hermeneutisches Modell der Einigung des Menschen mit Gott, Hauptziel jedes christlichen Lebens, bestimmt die Kirche als die Gemeinschaft der zur Vergöttlichung Berufenen (κοινωνία θεοποιημένων); die Kirche allein, als Leib Christi, kann nun all jene Mittel anbieten, die zu diesem Ziel beitragen können. Der Ekklesiologie wird in diesem Sinne die allgemeine Gültigkeit eines Dogmas beigemessen⁴⁶. Ethik wird dabei als Einleben in das kirchliche Leben verstanden.

3 Systematische Darlegung

3.1 Identifizierung von Ontologie und Ethik?

Der Gegensatz zum Geist des Pietismus wurde in den neueren Strömungen in der Orthodoxie so scharf formuliert⁴⁷, dass jede Rede von einer christlichen Ethik unweigerlich den Verdacht des Ethizismus, eigentlich einer Karikatur der Ethik, hervorrief. Das Streben des Menschen der Neuzeit nach Autonomie ist, meistens unbewusst, ein Grund für die Ablösung von allen Normen und Regeln einer solchen, nach pietistischen Mustern gefassten, christlichen Ethik gewesen. Natürlich handelt es sich dabei nicht um eine Befreiung im Sinne eines säkularistischen Liberalismus, sondern um die Gewissheit, dass jedweder Ethik, - hier verstanden als Produkt menschlicher Vernunft oder Logik, welche „eine verkleinerte Form der göttlichen Logik ist, in der die ewigen Gesetze der Ethik und der Existenz zusammengefasst sind“⁴⁸ - kein Platz mehr in der neuen ontologischen Realität zusteht. Diese neue Realität wird von Gottes Liebe in der Menschwerdung seines Sohnes geschaffen, im Glauben erfahren, mit den Dogmen dogologisch formuliert und durch die Mysterien der Kirche weitergegeben. Der Vorwurf weitet sich aus zu einer gesamten Kritik am Westen: „Der personhafte Gott der christlichen Offenbarung wurde umgeschaffen zur abstrakten ›Quelle‹ und ›Ursache‹ aller natürlichen, moralischen und sozialen Gesetze. Auf diese Weise wurde das menschliche Individuum der Autorität der absoluten Logik unterstellt, oder aber es

⁴⁴ Die zukunftsweisenden Arbeiten der Konferenz s. in: Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athén, hg. v. Hamilkar Alivisatos, Athen 1939.

⁴⁵ M. Farantos, Δογματική και Ἠθική, S. 75, bemängelt das Werk von Androutsos, vor allem seine Ethik, für die fehlende Berücksichtigung der Kirchenväter.

⁴⁶ Vgl. dazu die grundlegenden Arbeiten u.a. von G. Florovsky, Ἐκκλησία, τὸ σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ, Thessaloniki 1981. I. Karmiris, Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία, Athen 1973. N. Matsoukas, Ἐκκλησιολογία ἐξ ἀπόψεως τοῦ τριαδικοῦ δόγματος, EETHSTh 17 (1972) 115-214.

⁴⁷ Vgl. Anm. 40

⁴⁸ C. Yannaras, Person und Eros, S. 259.

lehnte sich heftig gegen diese Autorität auf, was die europäische Geschichte in eine tragische Polarisierung von Totalitarismus und Revolution führte⁴⁹.

Yannaras wehrt sich vehement gegen den „ethischen (kategorischen) Imperativ“ von I. Kant; der ethische Imperativ „stellt ebenfalls eine verabsolutierte noetische Größe dar und geht zurück auf das individualisierte Ethos. Dieses individualisierte Ethos stellt auf jeden Fall ein konventionelles Wertmaß dar, die objektiven menschlichen Verhältnisse werden nach Nützlichkeit gewertet, ohne jeden Bezug zum Problem der Existenz, zur Frage nach der in Wahrheit gemäßen Daseinsweise“⁵⁰. Alle diese Versuche stellen keinerlei Verbindung des Ethos zum Problem der Existenz her. „Wenn das Ethos ontologischen Inhalt hat, kann es nicht entleert werden zu den konventionellen Wertkategorien juristischen Inhalts, wie Gut und Böse“⁵¹. Darum geht es Yannaras. „Den Ausschluss einer ontologischen Scheidung von beiden, einer Differenzierung von Ethos und Sein“ meint er nun in „jener Unversehrtheit des Daseins vor dem Fall“ zu erblicken⁵²; nach dem Fall lässt sich diese ontologische Scheidung erst in der Gemeinschaft des Menschen mit dem trinitarischen Gott überwinden.

Die Gleichstellung von Ethos und Sein und die Identifikation von Ontologie und Ethik, oder besser die Rede von Ethik auf Grund einer Ontologie, Ontologie der personalen Beziehungen, versucht Yannaras nun bei Heidegger zu erblicken. Heidegger erläutert in seiner Interpretation eines Fragments von Heraklit - ἦθος ἀνθρώπων δαίμων⁵³ -, das Ethos des Menschen als die Kundgabe des Ortes, wo der Mensch bleibend wohnt: das war der Daimon-Gott des Heraklit. Demzufolge bezieht Heidegger das Ethos auf den Lebensraum oder, nach der Interpretation von Yannaras, auf die Lebensweise des Menschen; „diese Weise ist die existenziale Nähe, das Verbleiben bei Gott; das Ethos bestimme folglich, was der Mensch ist, das Wesen des Menschen“⁵⁴. Nach den Worten von Heidegger: „Dieses Denken ist aber dann auch nicht erst Ethik, weil es Ontologie ist“⁵⁵. Yannaras wirft Heidegger vor, dass er aus dieser Identifikation von Ontologie und Ethik nicht die Folgen zu ziehen vermochte.

Das Ethos als Seinsweise, konkret als Nähe und Verbleiben bei Gott, zwingt zu einer Auffassung des Seins als personale Daseinsweise. Das ist das Gegenstück von Yannaras zu Heideggers phänomenologischer Auffassung des Seins. „Das Ethos“, wie auch das Gute, „ist kein anhypostatischer Begriff, sondern eine personale Kategorie, es ist das Maß der Bezogenheit auf die ›naturgemäße‹ oder ›wahrheitsgemäße‹ Daseinsweise, das heißt die Fülle der personalen Daseinsweise“⁵⁶. Das absolut Gute erhält also ontologischen Charakter in der Theologie „als hypostatische, auf die Person Gottes bezogene Realität, nach dem biblischen Vers: Niemand ist gut, als Gott allein“ („οὐδείς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός“, Lk 18,19). Yannaras kommt zu dem Schluss, „dass das Gute in diesem Fall offensichtlich auf das Ethos des göttlichen Lebens bezogen ist,

⁴⁹ C. Yannaras, a.a.O., S. 260.

⁵⁰ C. Yannaras, a.a.O., S. 260f.

⁵¹ C. Yannaras, a.a.O., S. 267.

⁵² C. Yannaras, a.a.O., S. 257.

⁵³ Frgm. 119, Ausg. Diels-Kranz, Bd. I, S. 177.

⁵⁴ C. Yannaras, Person und Eros, S. 262.

⁵⁵ Ebd. mit Verweis auf M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt 1949, S. 41.

⁵⁶ C. Yannaras, Person und Eros, S. 267

das gleichgesetzt wird mit dem Sein Gottes, mit der trinitarischen göttlichen Daseinsweise, der Fülle der personalen Gemeinschaft und Beziehung“⁵⁷.

In diesem Sinne stimmen allerdings die meisten Vertreter der neueren Orthodoxen Theologie überein: „Das Dogma der hl. Trinität ist Anfang allen christlichen Lebens als personales Leben. Die persönliche Andersheit bildet Gott im Menschen nach, ja sie stellt sogar die gemeinsame Seinsweise (κοινός τρόπος ὑπάρξεως) Gottes und des Menschen dar, das Ethos des trinitarischen Lebens, welches im menschlichen Leben abgebildet wurde“⁵⁸. Welchen Raum lässt eine solche trinitarische Abbildung im Menschen offen für seine christozentrische Wandlung, für das ζεῖν κατὰ Χριστόν⁵⁹? Wenn „das Ethos das offenbart, was der Mensch als Bild Gottes prinzipiell ist“, wie kann man das erreichen, „was der Mensch durch das Abenteuer seiner Freiheit“⁶⁰ wird, und zwar angesichts des neuen Lebens, das uns erst Christus offenbart?

3.2 Ethik auf der Basis von Dogmatik oder umgekehrt?

Die Frage von Prioritäten

Die Dogmen sind die Bedingungen, die Grenzziehung für den Ausdruck der Erfahrung der Kirche. Wenn die Frage der Priorität zwischen Dogmatik und Ethik in der Orthodoxie gestellt wird, dann wird der Typus „Ethik auf der Basis der Dogmatik“ vorgezogen⁶¹. Diese jedoch mehr akademische Einteilung und Zuordnung wird nicht konsequent durchgehalten, wenn die der orthodoxen Theologie eigentümliche Entsprechung auftaucht. Mantzaridis betont, dass Ethik und Dogmatik wie Leben und Glauben organisch verbunden sind, wobei aber hier das Leben immer die Vorfahrt hat. „Christliche Wahrheit kann man in und mit dem Leben erfahren. Die Erfüllung des göttlichen Willens ist die Voraussetzung zur Erkennung seiner Herkunft: Wer bereit ist den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt“ (Joh 7,17)⁶². In diesem Fall wird der Erfahrung der Kirche der Vorrang gegeben, wobei die Dogmen dann als die theoretischen, zeitgemähesten Glaubenssätze, oder auch „symbolische Mittel“⁶³ zur Bekleidung dieser Erfahrung erscheinen. Deshalb sucht man, heute jede Einzelheit der dogmatischen Ausdrücke auf eine entsprechende Heilserfahrung aus der Frömmigkeit der Kirche und aus dem Leben der Christen zu verweisen, zu stützen oder zu rechtfertigen. Man kann z.B. das Dogma der Trinität nicht unabhängig vom Leben der Kirche betrachten. „Damit dieses Dogma formuliert werden konnte, musste es nach menschlichen Vermögen im Leib der Kirche mit der Liebe zu Gott und zu den Nächsten gelebt werden“⁶⁴. Die Lehre von Arius wiederum stellte nicht

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ C. Yannaras, Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἡθους, S. 34.

⁵⁹ Vgl. Th. Nikolaou, Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht, OFo 8 (1994) 209: „Das christologische Dogma der hypostatischen Union erweist sich nicht nur als die Basis, worauf das sakramentale Leben der Kirche beruht, sondern auch als das Ziel, welches dasselbe Leben verfolgt“.

⁶⁰ C. Yannaras, Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἡθους, S. 35.

⁶¹ G. Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik, S. 57. Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik hat klar H. -J. Birkner dargestellt in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, S. 296. Das Verhältnis Dogmatik-Ethik und die Frage ihrer Zuordnung hat M. Farantos eingehend, an Hand von Entwürfen der philosophischen sowie theologischen (vor allem protestantischen) Ethik, herausgearbeitet. M. Farantos, Δογματική καὶ Ἠθική. Εἰσαγωγικά. Athen 1973. Für die neuere (griech.) orthodoxe Theologie s. S. 99-118.

⁶² G. Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik, S. 45.

⁶³ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 59.

⁶⁴ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 63.

nur eine dogmatische Häresie dar, sondern auch eine ethische, welche der gnadenhaften Vergöttlichung des Menschen eine ethische Vergöttlichung gegenüberstellte⁶⁵. Ich möchte nur bemerken, dass bei dieser Prozedur der Dogmengeschichte die eigentliche Geschichte manchmal ausgeklammert wird. Nach dieser Auffassung bildet die Geschichte den Ort, wo die Heilserfahrungen und die dogmatischen Ausdrücke ihre Anwendung finden; sie wird auf diese Weise als Ergebnis der Dogmenschreibung verstanden, welche nun wieder einen Ausdruck jener Umstände darstellt, die der Heilserfahrung der Gläubigen nachfolgen.

Diese Frage nach der Priorität zwischen Dogma und Ethos, bzw. zwischen Dogmatik und Ethik, würde manchen, - nicht nur in der orthodoxen Theologie⁶⁶ - vor die unlösbare Aufgabe stellen, zu definieren, wer zuerst kam das Ei oder die Henne. Wie bekannt lässt sich eine effiziente Antwort erst anhand eines evolutiven Weltbildes gewinnen. In der Sprache der Theologie würde das heißen, erst auf Grund der Eschata könnten wir die Frage der Prioritäten beantworten, ja, nach Maximos dem Bekenner lässt sich der Anfang erst aufgrund des Endes erkennen⁶⁷. Bis zu diesen Eschata lässt sich mit Matsoukas sagen: „Das Leben selbst und die Erfahrung setzen sich aus Theorie und Praxis zusammen. Sie sind zwei grundlegende Funktionen des menschlichen Lebens, das sich auf dem Weg zu seiner Vollkommenheit in dem Gottesreich befindet“⁶⁸.

Christliche Ethik wird nach Mantzaridis auf zwei Ebenen erlebt und dargestellt⁶⁹: a) Auf einer sozialen oder psychologischen, die als natürlich und menschlich charakterisiert wird, und b) auf einer geistlichen oder ontologischen, welche gottmenschlich und gnadenhaft ist. Durch Christus wurde eine neue Realität, d. h. eine neue ontologische Realität geschaffen: „wenn nun jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17). Tugend ist kein „psychologisches bzw. ethisches Phänomen“, sondern sie ist eine „geistliche oder ontologische Realität“⁷⁰. Das soll nicht heißen, der Mensch tut die Tugenden passiv, sondern dass sie, als Gabe des hl. Geistes, eine Frucht der Teilnahme an der Gnade des hl. Geistes sind. Durch den Glauben und die Wiedergeburt in den Mysterien erlebt der Mensch eine ontologische Wandlung. In der Feier des Gottesdienstes tritt die Orthodoxe Kirche am deutlichsten als das, was sie ist, und was sie wirkt, in Erscheinung: Volk Gottes und Leib Christi, Offenbarung Gottes in Christus durch den Heiligen Geist und Spenderin des göttlichen Lebens.

„Wenn das Problem des Geschaffenen für die Orthodoxie ein ontologisches Problem darstellt und nicht ein ethisches, dann ist es erklärlich“, bemerkt dabei Metropolit I. Zizioulas, „warum sie ins Zentrum ihrer Liturgie und ihres Lebens die Auferstehung stellt, welche nun wieder möglich geworden ist durch die untrennbare und unver-

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. A. Baumgartner, Legitimation der Theologie in der staatlichen Universität, *Orthodoxes Forum* 13 (1999) 260: „Im Zueinander der Dogmatik einerseits und der Moraltheologie und christlichen Sozialethik andererseits kommt der ersteren und nicht den ethischen Disziplinen der Primat zu“.

⁶⁷ *Maximos Homologetes*, Ambigua: PG 91, 1076A.

⁶⁸ N. Matsoukas, Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατά τὸν Μάξιμο Ὁμολογητή, Athen 1979, S. 204.

⁶⁹ G. Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik, S. 44.

⁷⁰ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 45. Anscheinend will Mantzaridis mit der Zuordnung der Tugend zu der Kategorien der Ontologie und nicht zu diesen der Ethik die Tugend davor bewahren, dass man sie als bloß menschliche Tat betrachtet. Wird aber damit nicht die Ethik als besondere Disziplin im theologischen Gebäude fraglich und nur noch als humane Anstrengung gedeutet?

mischbare Einigung des Geschaffenen mit dem Ungeschaffenen. Der Westen hingegen“, setzt er fort, „weil er das ganze Problem als ein ethisches Problem betrachtet, betont das Kreuz Christi, als Zentrum des Glaubens und des Gottesdienstes“⁷¹. Kann man wirklich das untrennbare Geheimnis unserer Erlösung, das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi, so trennen, dass man das Kreuz als Herausforderung zu einer „ethischen“ Leistung betrachtet, die Auferstehung hingegen als die Erscheinung der neuen ontologischen Realität präsentieren? Läuft hier nicht das Zentrum des christlichen Glaubens und jeder Theologie Gefahr, entweder ganz rationalisiert zu werden oder wiederum in kleine Stücke zu zerfallen, welche als einzelne belanglos für die Verwirklichung des Heils wären⁷²?

Wenn ich den Begriff der Ontologie mit dem der Dogmatik vergleiche oder besser „übersetze“, dann wird es vielleicht verständlich, warum ich am Anfang von einem gespannten Verhältnis zwischen den beiden Fächern gesprochen habe.

3.3 Dogmatik und Ethik in einer funktionalen Selbständigkeit im Rahmen ihrer inneren Durchdringung

Zum Schluss noch ein paar kritische Fragen und Bemerkungen.

Die relative Diskrepanz, welche das Wort Ethik in der heutigen Orthodoxie, aufgrund einer ontologischen Orientierung sowohl in der Ethik als auch und vielmehr in der Dogmatik erfährt, ließe sich vielleicht dadurch mildern oder abbauen, wenn man endlich begreifen könnte, dass die Rede über Ethik und Moral keine äußerliche Wiedergutmachung des Charakters des Menschen durch Gesetze und Regeln aller Art beansprucht; an sich eine rein menschliche Anstrengung oder Leistung. Mit Bonhoeffer können wir wiederholen: „eine Ethik kann nicht ein Buch sein, in dem aufgeschrieben steht, wie eigentlich alles in der Welt sein sollte, aber leider nicht ist, und der Ethiker kann nicht ein Mensch sein, der immer besser als andere weiß, was und wie etwas zu tun ist; eine Ethik kann nicht ein Nachschlagewerk sein für garantiert einwandfrei moralisches Handeln, und der Ethiker kann nicht der kompetente Beurteiler und Richter jeder menschlichen Handlung sein; eine Ethik kann nicht eine Retorte zur Herstellung ethischer oder christlicher Menschen sein“⁷³.

Auf der anderen Seite kann die ontologische Veränderung, welche das neue Leben in Christus schafft, nicht bloß als eine gegebene Wirklichkeit präsentiert werden, welche liturgisch miterlebt und nachvollzogen werden kann. Es ist vielleicht wieder an der Zeit, den anfänglichen Charakter der dogmatischen Aussagen in Erinnerung zu rufen: die dogmatischen Formeln als doxologische Äußerung des im Glauben angenommenen neuen Lebens in Christus zu verstehen, als Bild und Verheißung der neuen Schöpfung Gottes⁷⁴. Da sie jedoch noch keine vollkommene Realität ist, sich vielmehr im Werden befindet, ist der ganze Mensch und die Schöpfung aufgerufen, sich aktiv zu beteiligen und diese mitzugestalten.

⁷¹ I. Zizioulas, Χριστολογία καὶ ὑπαρξη. Ἡ διαλεκτικὴ κτιστοῦ-ἀκτίστου καὶ τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνας, *Synaxi* 2 (1982) 18.

⁷² Vgl. Th. Nikolaou, Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht, *Ofo* 8 (1994) 205.

⁷³ D. Bonhoeffer, Ethik, hg. von E. Bethge, München 1981, S. 285.

⁷⁴ H.-J. Schultz, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre, Freiburg, Basel, Wien, 1996, s. z.B., S. 132, 307-308.

„Die Systematische Theologie als Selbstklärungsprozess des christlichen Glaubens hat an dessen Wirklichkeit ihr dauerhaftes Thema. Als Reflexionsgestalt des Glaubens tendiert sie ... zu einer Eigendynamik, die den gelebten Glauben weit hinter sich oder tief unter sich lassen kann. Die Theologie kreist dann nur noch um die von ihr selbst erzeugten Probleme; die notwendige Unterscheidung von Glaube und Theologie droht in eine Beziehungslosigkeit abzugleiten“, bemerkt treffend H. Fischer⁷⁵. Es ist vielleicht wieder einmal an der Zeit, das Verhältnis der beiden (Theologie und Glauben) neu zu bestimmen. Ich möchte wieder an P. Tillich erinnern, für den der Wert jeglicher Theologie sich daran entscheidet, was sie für die Predigt leiste⁷⁶. Und das Zweite Vatikanische Konzil forderte, nach W. Kasper, im Grunde eine neue Theologie, eine mehr biblisch und Pastoral ausgerichtete Methode der Theologie⁷⁷.

Systematische Theologie kann, in ihren zwei Hauptfächern, der Dogmatik und der Ethik, als „Erfahrungstheologie“ erfasst werden, denn christlicher Glaube beruht auf Erfahrung. Darin könnten sich heute Theologen aller drei großen christlichen Konfessionen einigen⁷⁸. Allerdings sollte man die Erfahrung nicht gegen die Tradition in der Kirche ausspielen, denn schließlich beruht sie auch auf Erfahrung⁷⁹. Das historische Leben der Orthodoxen Kirche war immer der bevorzugte Ort der Theologie und eine Theologie, die nicht mehr eine Wissenschaft der christlichen Erfahrung mit einbezöge, würde sich zu einer Ideologie herabsetzen. Ihr geht es darum, zwischen dem Handeln (hier gleichzusetzen mit Ethik) und dem theologischen Reden (hier für Dogmatik) eine lebendige Verbindung aufrechtzuerhalten, um damit der Bedeutungslosigkeit einer rein verbalen Orthodoxie zu entgehen. Die Lehre der dogmatischen Theologie kann sich nicht mehr damit zufrieden geben, nur die Weitergabe eines bereits konstituierten Wissens zu sein. Sie muss auch die reflektierte gelebte Erfahrung mit einbeziehen. Das bedeutet nicht, dass die dogmatische Theologie ihre spezifische Aufgabe vom Verstehen des Glaubensinhaltes aufgeben sollte. Im Gegenteil, es wird ihr eine hermeneutische Funktion auferlegt: den bleibenden Sinn der Glaubensaussagen herauszuarbeiten, ausgehend von dem Selbstverständnis des Menschen und dem Verständnis seiner Beziehung zur Welt.

Durch die Wende zum Subjekt in der Neuzeit werden die alten metaphysischen und ontologischen Problemstellungen in anthropologische übersetzt. Theologische Aussagen sind deshalb immer, um hier mit K. Rahner zu reden, auch anthropologische Aussagen. Dennoch gehen wir einen Schritt weiter gegenüber der Sicht der Antropo-

⁷⁵ H. Fischer, *Systematische Theologie*, S. 237.

⁷⁶ Nach H. Zahrt, *Die Sache mit Gott*, München 1980, S. 332. Über eine Verbindung des Dogmas und des Ethos in der Predigt s. bei N. Matsoukas, *Δόγμα και ήθος στο κήρυγμα*, in: *ders.*, *Μυστήριον επί των ιερώς κεκοιμημένων*, Thessaloniki 1992.

⁷⁷ W. Kasper, *Die Methode der Dogmatik*, München 1967, S. 10.

⁷⁸ H. Fischer, *Systematische Theologie*, S. 240: „Die Absage der frühen dialektischen Theologie an die durch Schleiermacher begründete Tradition der Erfahrungstheologie hat sich als Episode erwiesen“.

⁷⁹ Vgl. H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1996, S. 84: „Die Überlieferung des christlichen Glaubens durch die Jahrhunderte hindurch ist in eminenter Weise ein Prozess der Erfahrung“. Natürlich sollte man dabei klären, was überhaupt unter Erfahrung zu verstehen ist. Hilfreich wäre in dieser Hinsicht zwischen Erfahrung und Erlebnis zu unterscheiden, wie H. Wagner, a.a.O., S. 83, vorschlägt. Darauf weist auch C. Felmy hin in seinem ausführlichen Kapitel über die „Theologie der Erfahrung“, mit dem er sein Buch über die Orthodoxie beginnt. C. Felmy, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Darmstadt 1990. Siehe dort weitere Lit. Vgl. auch B. Schröder, *Erfahrung mit der Erfahrung - Schlüsselbegriff erfahrungsbezogener Religionspädagogik?*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 2 (1998) 277-294.

zentrik: durch ein Denken in Beziehungen und Gemeinschaft wird die Trinitätslehre nicht bloß als reale ontologische Größe verstanden, die jedes menschliche Individuum in seinem Leben nur widerzuspiegeln braucht; sie stellt zugleich eine für die ganze Welt offene Einladung zur Teilnahme an jener Erkenntnis dar, die „Gemeinschaft stiftet“⁸⁰, weil sie selbst in der Geschichte Jesu ihre Gemeinschaft offenkundig hat.

Wenn die heutige Theologie sich mehr darum bemüht, die Bedeutung des christlichen Mysteriums in seiner Ganzheit für den heutigen Menschen und seine Umwelt sichtbar zu machen, dann kann die Dogmatik sich nicht in der Rolle der Dogmengeschichte zurückdrängen und die erreichte neue ontologische Realität nur zum Anschauen präsentieren. Die ganze Welt kann nicht zum Kloster werden, das Reich Gottes ist in seiner Vollendung noch nicht gekommen.

Geschichte ist nicht etwas statisches, das sich passiv auf Gott hin bezieht: sie ist das Handeln Gottes selbst und damit Offenbarung Gottes. Die Offenbarung kann unter dem Zeichen des Logos auch noch den Charakter einer Verheißung gewinnen: Die Person des Logos Gottes zeigt die Maßstäbe einer neuen Verheißung der ganzen Schöpfung, ja einer neuen Schöpfung. Die Theologie kann sich nicht mit einer nur theoretischen Deutung der Geschichte zufrieden geben, sie muss immer den Weg zu einer Praxis öffnen, zu einer Umwandlung der Gegenwart im Namen der Zukunft gelangen.

Die Relation zwischen Dogmatik und Ethik wird eine gespannte sein, solange die dogmatische Theologie sich damit zufrieden gibt, die traditionellen Glaubensaussagen nur zu rechtfertigen und zu erläutern, statt eine schöpferische Wiederaufnahme eben dieser Aussagen unter Berücksichtigung des zeitgenössischen Denkens zu versuchen.

Die Relation zwischen Dogmatik und Ethik stellt sich nicht als Frage von Prioritäten, sondern als eine Funktion des Lebens, des neuen Lebens in Christus. Wenn die Theologie in der alten Kirche der Ort der doxologischen Gotteserkenntnis war, dann geht ihr die Erkenntnis der ökonomischen Trinität als Inbegriff der Heilsgeschichte und der Heilerfahrung voran. Ihr Lobpreis und ihre Gotteserkenntnis antworten auf erfahrenes Heil. „Ohne die *Vita contemplativa*“, können wir mit Moltmann wiederholen, „verdirbt die *Vita activa* schnell zum Aktionismus und fällt dem Pragmatismus der modernen Leistungsgesellschaft anheim“. Um so mehr sind für Moltmann „christliche Meditation und Kontemplation im Zentrum *meditatio crucis*, Kreuzwegbetrachtung und Passionsandacht“⁸¹. Die Erfahrung des Kreuzes steht auch für die Orthodoxe Theologie im Zentrum ihres liturgischen Lebens und der doxologischen Ausrichtung ihrer Erfahrung: im Auferstehungshymnus jedes Sonntags wird bezeugt, dass durch das Kreuz Freude in die ganze Welt gekommen ist (Ἰδοὺ γὰρ ἦλθε διὰ τοῦ Σταυροῦ χαρὰ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ)⁸². Ohne die *vita activa*, so würde ich den oben zitierten Satz Moltmanns vollenden, wird die *vita contemplativa* eine Schau ins Leere, Erstaunen im Nichts⁸³. Das Christsein ist sowohl durch aktives und engagiertes Handeln und sich

⁸⁰ J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, S. 25.

⁸¹ J. Moltmann, a.a.O., S. 24.

⁸² Vgl. Th. Nikolaou, Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht, *Ofo* 8 (1994) 205: „Die Auffassung, dass durch das Kreuz Freude in die ganze Welt gekommen ist, oder dass das Kreuz den Gläubigen Anlass zur Feier ist, mag vielleicht im ersten Augenblick respektlos erscheinen oder als zu optimistisch beurteilt werden. Ist aber nicht so, dass ... die Überwindung des Todes durch das Kreuz in der Auferstehung gipfelt?“

⁸³ Moltmann, aus den „Voraussetzungen des modernen, sittlichen, politischen oder revolutionären Praxis-

Einmischen in die Sachen dieser Welt, bis in ihrer Aufhebung im Gottesreich, als auch durch „Dankbarkeit, Freude, Lobpreis und Anbetung“ für das bereits erfahrene Heil bestimmt. Erst in dieser Durchdringung lassen Dogmatik und Ethik ihre funktionale Selbstständigkeit erkennen und kommen zur inneren Einheit, welche erst dem ganzen Leben und der Erfahrung der Orthodoxen Theologie gerecht werden kann.

begriffes“ kommend, wo die „Umwandlung der theologischen Dogmatik in Ethik oder Politik durchaus verständlich war“, versucht eben nicht die „Befreiung von der Praxis“, sondern durch die „Wiederentdeckung der Meditation, der Kontemplation, und der Doxologie“ zur „Befreiung der Praxis“ zu gelangen. Vgl. J. Moltmann, a.a.O., S. 21-25. Wenn ich hier den Weg aus der entgegenkommenden Richtung, der orthodoxen Überlieferung gehe, will ich zu jener Mitte des christlichen Glaubens gelangen, welche erst die Vollkommenheit des neuen Menschen sichtbar machen würde.