

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 73 (1983)
Heft: 3-4

Artikel: Grundzüge orthodoxen theologischen Denkens und orthodoxer Kirchlichkeit
Autor: Kalogirou, Johannes
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404676>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Grundzüge orthodoxen theologischen Denkens und orthodoxer Kirchlichkeit.

Wenn man eine Religion oder Konfession betrachtet, so ist man gewohnt, verschiedene Bereiche, wie Theologie, Kultus, Mystik und Ethik, einzeln ins Auge zu fassen. Bei den heutigen westlichen Konfessionen stehen diese Bezirke mehr oder weniger nebeneinander: hier die wissenschaftliche Theologie, dort der gemeinschaftliche Kultus, hier die individuelle Mystik, dort das moralische Verhalten. Für die Orthodoxie gibt es schlechthin keine Trennung, kein Auseinanderfallen dieser Bereiche. Jeder bildet mit jedem eine unlösbare ursprüngliche Einheit. So gibt es eigentlich keine isolierte wissenschaftliche Dogmatik, oder eine solche besteht in der neueren Zeit in der Nachahmung der diesbezüglichen westlichen Tradition und in der Anpassung an die westlichen Konfessionen bei der Begegnung mit ihnen. In der Orthodoxie gilt in eminentem Sinne der Satz: «Lex orandi est lex credendi» – das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens. Das bedeutet keineswegs Verschwommenheit und Unklarheit. Gerade die Grundlagen der christlichen Theologie sind ja im Osten ausgebildet worden. Das bedeutet aber, dass alle Wissenschaft dem Vollzuge des Mysteriums dient. Auf der anderen Seite enthalten die liturgischen Texte tiefste Theologie. Die Theologie schweigt, wo das Mysterium zu preisen vermag.

Die östliche Theologie ist mehr apophatisch, verneinend, gegenüber der mehr kataphatischen, bejahenden Theologie des Westens. Sie spricht von Gott vorzugsweise in Verneinungen. So heisst es in der Chrysostomos-Liturgie: «Du bist Gott, der Unaussprechliche, Unergründliche, Unsichtbare, Unfassbare...»

Wie die Theologie unlösbar mit der Liturgie verbunden ist, so auch die Mystik. Alle Mystik ist Kultmystik. Es gibt keine individuell-psychologische Mystik, wie sie sich seit dem Mittelalter im Westen entwickelt hat. Die orthodoxe Mystik ist im Prinzip nicht gefühlhaft und nur von einzelnen erlebbar, sondern objektiv und allgemeingültig. Spezifische Erscheinungen der westlichen Individualmystik fehlen daher: es gibt nicht z. B. das Phänomen der Stigmatisation, weder Kreuzweg noch Herz-Jesu-Kult, noch die gefühlshafte Krippenfrömmigkeit. In der neueren Zeit nimmt bekanntlich die Römisch-Katholische Kirche dem subjektiven Erleben gegenüber eine vorsichtiger Haltung ein. Rechtliche Zugehörigkeit und sakrales Handeln der Amtsträger scheinen gegenüber dem privaten religiösen Leben allein Gewicht zu

haben und den Ausschlag zu geben. Visionen sind ebenso wie neue theologische Gedanken nur annehmbar, wenn sie den instituierten Positionen der Kirche nicht widersprechen.

Das Problem der Spannung zwischen institutioneller Ordnung und individueller Frömmigkeit hat die ganze Kirche zu allen Zeiten begleitet. Auch die orthodoxe Kirche ist davon nicht verschont geblieben. Nur ist bei ihr die Auseinandersetzung nicht einseitig zugunsten der hierarchisch-kultischen und theologischen Institution entschieden worden. Als Grund dafür dürften zwei äussere Fakten gesehen werden. Zunächst war die Disziplin in der Orthodoxie immer weniger straff als im römischen Katholizismus. Das gilt sowohl für die äussere Organisation wie auch für die Theologie. Zum anderen hat sich das Mönchtum mit seinen eigenen Frömmigkeitsformen und Erfahrungen nicht wie in der römischen Kirche in die allgemeinen Regeln des Priestertums eingefügt. Diesem Tatbestand misst schon Karl Holl in seinem altbewährten Werk vom Jahre 1898 (Enthusiasmus und Bussgewalt im griechischen Mönchtum, Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen) grosse Bedeutung bei.

Doch ist das «nicht genormte» religiöse Leben im orthodoxen Bereich keineswegs auf die Mönche beschränkt gewesen, auch wenn es von dort her die entscheidenden Impulse empfangen haben dürfte. Die Mystik ist eben kein Erlebnis, das nur den als spezifisch mystischen, religiösen Typen erkennbaren Menschen zugänglich wäre, da, wo sich im allgemeinen echtes religiöses Leben findet – und ein solches sich ja auch in der Liturgie entfaltet – auch mystische Erlebnisse nicht fehlen. Denn gerade in der Liturgie geht es um das Erleben der Heilstaten Gottes und auf diese Weise um die subjektive Erfahrung von deren Erlösungskraft und -wirkung. Zudem muss aber hier immer in Betracht gezogen werden, dass die orthodoxe Tradition niemals scharf zwischen Mystik und Theologie, zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma unterschieden hat. Das Dogma, das eine geoffenbarte Wahrheit ausdrückt, die uns nie ein unerforschliches Mysterium erscheint, muss von uns durch einen seelischen Prozess so erlebt werden, dass wir nicht das Mysterium unserer Erkenntnisweise anpassen, sondern vielmehr selbst eine tiefgreifende Umgestaltung, eine innere Umwandlung unseres Geistes *erleiden*, um zur mystischen Erfahrung fähig zu werden. Theologie und Mystik schliessen einander nicht aus: im Gegenteil, sie stützen und ergänzen einander. Theologie und Mystik sind untrennbar. Es ist kein Zufall, wie dies ja des öftern betont wird, dass

die Tradition der Ostkirche den Beinamen «der Theologe» drei heiligen Schriftstellern vorbehalten hat, von denen der erste Johannes, der «Mystiker» unter den vier Evangelisten ist, der zweite der heilige Gregor von Nazianz, der nicht nur kat' exochen theologische Reden (über die Heilige Trinität), sondern auch betrachtende Gedichte verfasst hat, und der dritte der hl. Symeon, der «neue Theologe», der Sänger der Gottvereinigung ist. Mystik wird hier also als Vollendung aller Theologie betrachtet, als Theologie «par excellence» (kat' exochen).

Die orthodoxe Mystik kann zwar aus individuellen, subjektiven Erfahrungen entstehen und so als Gebetsmystik ihre ersten Ausprägungen erhalten, sie bleibt aber nicht einseitig beim Gefühlshaften, so dass sie nur von einzelnen erlebbar wäre. Der Weg zu Gott geht bei allen orthodoxen Mystikern nicht über das Ich, nicht über die blosse Einkehr in das Innere. Sicher auch dies – aber vor allem sind die objektiven Wirklichkeiten des Glaubens die Kraftquellen des mystischen Aufstiegs. Weiss der orthodoxe Mystiker sich doch zutiefst gliedgebunden im Ganzen des Corpus Christi mysticum; dies gibt sich aber kund eben durch den Kult, der ja auf griechisch *Liturgie* heisst – *Leiturgia*, d.h. öffentliches, allgemeingültiges Werk, Werk für das ganze Volk.

Da die Mystik nicht etwas für wenige Auserwählte ist, sondern für alle, kann die Mystik zum Quell des ethischen Verhaltens werden. Mystik und Ethik sind geradezu dasselbe. Es gibt keinen Moralismus. Die Religion ist nicht in Gefahr, zu einer blossen Ethik herabzusinken. Die orthodoxe Mystik will gerade Theorie und allseitige Vervollkommnungslehre sein, will zugleich geistige Erkenntnis *und* praktische Anleitung geben.

Beim Betrachten von Erscheinungen in der mystischen Tradition der orthodoxen Kirche, welche Tradition ihr auch eine besondere Ausprägung gegeben hat, stellt sich gewöhnlich die Frage, ob das immerhin betont zurückgezogene Leben und das Fühlen in sich selbst hinein nicht von den mitmenschlichen Aufgaben wegführe und die sozialen Pflichten in Frage stelle. Jedoch, bei näherer Betrachtung der diesbezüglichen Erscheinungen kann ein anderes Bild darüber entstehen. Gewiss gilt es bei der Durchführung der Askese, mit welcher die Mystik am stärksten verbunden ist, Zerknirschung, Busse und Umkehr; es gilt einen unaufhaltsamen, schwierigen Kampf, ein unablässiges Ringen, höchste Anstrengung und Aktivität des Geistes. Und dabei fühlt sich der Mensch doch vollständig unfähig, diesen «unsichtbaren Kampf» allein zu bestehen, etwas allein schaffen zu können –

ohne die Gnade! Beide Elemente: höchste Aktivität des Geistes und das Gefühl, dass man nichts zu vollbringen vermag ohne die Gnade – sind unlösbar, unzertrennlich miteinander verbunden. Beide beziehen sich aufeinander, beide sind in gleicher Weise grundlegend, konstitutiv für das «Leben im Geiste» gerade in dieser Welt. Es ist ein einziger Lebensprozess, in welchem in unerklärlicher, für äussere juristische Formeln unfassbarer Weise, geheimnisvoll und lebensspendend, die frei sich gebende göttliche Kraft sich mit dem Höhepunkt der geistigen Anstrengung des Menschen verbindet, welche geistige Anstrengung aber selbst wieder eine Frucht der Gnade ist. Auf den Höhen des geistigen Wachstums, dort, wo die Demut leuchtet, wo die Gedanken der Sünde immer mehr überwunden sind und das Herz immer mehr gereinigt – da wird für den verklärten Blick auch die ganze Schöpfung verklärt und geadelt, die früher ja für den Ungereinigten zur Versuchung und zum Anstoss werden konnte. Die ganze Welt erlangt dann Schönheit und Bedeutsamkeit. So ist z. B. für Antonios den Grossen (im 4. Jahrh.) die ganze sichtbare geschaffene Natur sein Buch, und es liegt offen vor ihm als zu lesendes Gotteswort. (Migne PC 40,1249 B). Auf der höchsten Stufe, der Enthaltsamkeit entfacht sich eben die Liebe in konkreter Verbindung mit dem Dienst an den Mitmenschen, und so kommt dann die vollkommene Leidenschaftslosigkeit zu ihrer Bestimmung (ebenda).

Aus einem auf diese Weise entstehenden tiefen und breiten Mitfühlen, welches in erster Linie dem Mitmenschen gilt, kommen dann starke Impulse hervor für das Wirksamwerden des Glaubens im sittlichen und sozialen Leben, vor allem in der Aktivität der Caritas, wie dies sich in verschiedenen Formen und Weisen bei dem durch die Jahrhunderte hindurch mannigfaltig in der Geschichte ausgeprägten Leben der orthodoxen Völker zeigt.

Die Orthodoxe Kirche erblickt jedoch den Sinn der Heilstat Christi und ihrer Aneignung durch den Menschen nicht nur in der Sündentilgung und Rechtfertigung vor Gott, auch nicht nur in der persönlichen Begnadung und moralischen und damit auch sozialen Erneuerung, sondern vornehmlich im lichthaften Offenbarwerden der göttlichen Herrlichkeit und Macht, durch welches die Menschen wie die Welt seinsmässig erleuchtet und verwandelt werden.

Die Vergöttlichung der Menschen und die Verklärung der Welt bilden für die Orthodoxe Kirche, die hierin treu den Vätern der Frühzeit, insbesondere Athanasius und Cyrill von Alexandrien folgt, das eigentliche Ziel des Heilshandelns Gottes. Deshalb ist das Heil für sie keine

rein seelische Angelegenheit, sondern geht den ganzen Menschen an. Mit besonderem Nachdruck betont sie daher, dass durch die Auferstehung Christi auch unser Leib zur Unverweslichkeit erhoben wurde, indem er «des Todes Kleid mit dem strahlenden Gewand der Wiedergeburt» vertauschte, wie es im Kanon (4. Ode) am Donnerstag vor dem 4. Vorfastensonntag beim Morgengottesdienst gesungen wird. Ähnlich auch in der Vesper des Epiphaniestes: «Freue dich, Adam, mit der Urmutter, versteckt euch nicht wie ehemals im Paradiese; denn der, der euch einst nackt sah, ist erschienen, euch zu bekleiden mit dem ersten Gewande! Christus ist erschienen, die ganze Schöpfung zu erneuern!»

Überhaupt wird die konkrete Heilsverwirklichung als ein Vorgang der Erleuchtung gedeutet, weil man das Heil selbst als Licht erfährt. Beispielshalber wird in der Fastenzeit gebetet: «Erleuchte mich mit dem Lichte des Heils» (Triodion des Joseph, 8. Ode am Montag in der 1. Fastenwoche) und auch vom «Licht der Vergebung» ist gelegentlich die Rede (Stichera des Joseph am Donnerstag in der 1. Fastenwoche). Spricht die römische oder allgemeiner die westliche Liturgie mehr von der «wirkenden Kraft» oder dem «Erfolg» der Gnade, von der «virtus» oder dem «effectus gratiae» und erhebt damit die gratia zum konstitutiven Grundmotiv des ganzen westlichen theologischen und kirchlichen, aber auch kulturellen und sozialen Verhaltens, so heisst es im orthodoxen Gottesdienst, dass die Gnade dem Menschen «aufleuchtet» und die Kirche «hell macht» (Stichera zur grossen Vesper am Sonntag der Orthodoxie, d.h. dem ersten Fastensonntag) oder dass «die Gnade des Kreuzes der Welt erstrahlt» (3. Ode des Kanons am Mittwoch in der 3. Fastenwoche). Die Gläubigen werden in der 5. Ode des zweiten (jambischen) Pfingstkanons, der wahrscheinlich von Johannes von Damaskus (im 8. Jahrhundert) stammt, als «der Kirche lichtgestaltige Kinder» («tekna phōtomorpha tēs ekklesias») bezeichnet.

Auch der grosse Mystiker Symeon der neue Theologe (949–1022) ist von solchen Vorstellungen beherrscht, wenn er z. B. in seiner 2. Hymne die Worte gebraucht: «Deines Heiligen Geistes Gnade wird, mein Gott, der Sonne gleich in allen deinen Heiligen leuchten. Und leuchten wirst in ihrer Mitte du als unzugängliche Sonne, und nach dem Grade ihres Glaubens und ihrer Glaubenswerke, der Hoffnung und der Liebe, der Reinheit und Erleuchtung, wird alle deines Heiligen Geistes Licht durchfluten». Die immer wiederkehrende plötzliche und überraschende Lichtekstase führte Symeon zu einer selten tiefen Er-

kenntnis des göttlichen Gnadenwunders. Als unreiner, sündiger Mensch darf er eins werden mit dem ewigen Christus, verklärt von seiner göttlichen Herrlichkeit. «Schau an den Unterschied: Mensch bin ich von Natur, Gott durch Gnade, siehe, welche Gnade ich künde, Einnigung mit jenem, sinnlich und gedanklich, wesenhaft und geistlich», besingt er in seiner 21. Hymne.

An den Texten von Symeon wird die ostkirchliche Gnadenlehre in ihrer Eigenart deutlich; sie schenkt der aktuellen Gnade weniger Beachtung als der seinshaft heiligenden, die uns durch die personale Einwohnung Gottes, besonders des Heiligen Geistes, zuteil wird. So gelangen wir zum neuen lichtvollen Sein, aus dem sich der neue Wandel und das gottgemässe Wirken wie von selbst ergeben. Von daher erklärt sich die den westlichen Menschen oft irritierende «Passivität» des Ostens, die aber im Grunde lediglich dem Sein vor dem Tun den Primat zuerkennt.

In der Vätertradition, die immer die Gestaltung der orthodoxen Kirchlichkeit stärkstens bestimmt, wird die Kirche als eine zugleich göttliche und menschliche Wirklichkeit und damit als ein echtes Mysterium betrachtet. Die Kirche gilt in dieser Tradition als die Fortsetzung der Inkarnation in ihrer allumfassenden Tragweite. Nicht der Einzelne ist das Ziel der durch die Menschwerdung des göttlichen Logos erwiesenen göttlichen Liebesbewegung. Gewiss auch er – aber nur in der Ordnung des Ganzen. Die Gemeinschaft der Ecclesia, die neue Menschheit ist das Ziel der gottmenschlichen Heilstat. Christus ist der neue Mensch, der alle Erlösten in sich beschliesst. So findet also die Menschheit ihre Ruhe, wenn sie mit Christus in das ewige Leben, zum Vater heimgegangen ist. Mit ihr aber soll die ganze Welt, sollen Himmel und Erde des ewigen, friedeerfüllten Sabbats teilhaftig werden.

Das Mitwirken des Menschen mit der Gnade auch bei diesem Prozess bezieht sich vor allem auf die «Nachahmung Christi» durch den Mitvollzug seines Leidens und Erhöhtwerdens im Glauben, mit Sakrament und im Lebenswandel, welcher zunächst eben durch die Kreuzigung des Fleisches und seiner Lüste und Begierden gekennzeichnet wird. Während der Glaube, der als das Festhalten an der orthē doxa nicht allein die rechte Lehre, sondern auch den rechten Lobpreis in sich schliesst, ein Mitsterben und Mitaufstehen mit dem Herrn, dem inneren Menschen nach, darstellt, soll durch die Sakramente, in denen das Christusgeschehen selbst heilwirkende Gegenwart wird, der ganze Mensch, gerade auch mit seinem Leibe, in das Pascha hineingenommen werden, damit er im Lichte der Gottheit geheiligt werde. Diese

Gedanken über die Sakramente, die ja in der orthodoxen Terminologie gerade Mysterien heissen, entwickelte im Geiste der altkirchlichen Tradition Symeon, Erzbischof von Thessaloniki (Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts. Seine diesbezüglichen Schriften in Migne PG 155, 175 ff.).

Symeon stand übrigens wiederum wie die ganze frühere diesbezügliche ostkirchliche Tradition unter dem Einfluss und der befruchtenden Einwirkung des geistvollen und tiefgläubigen Denkers Dionysios des Areopagiten, der die rätselhafteste Gestalt der altkirchlichen Literatur ist (wahrscheinlich Ende des 5.–Anfang des 6. Jahrhunderts). Dabei handelt es sich eigentlich um sein Schrifttum, d.h. um jenes tiefsinnige Schrifttum, dessen Verfasser den Namen des ersten Gläubigen in Athen, den Paulus durch seine Predigt auf dem Areopag gewann (Apg. 17, 34), als Pseudonym trägt.

Die historisch-philologische Wissenschaft der neueren Zeit ist diesem Schriftsteller nicht gerecht geworden. Auch die Theologie hat sich seit dem Ausgang des Mittelalters von diesem Dionysios abgewandt. Der eigentliche Grund für diese Abneigung gegen ihn liegt letztlich in seinem tiefen mystischen Geist, der dem Modernen – Luther gab ihm deshalb bereits den Abschied – nicht mehr tragbar erscheint. Je mehr aber in den letzten Jahrzehnten die Hochschätzung des pneumatischen Geistes der alten Kirche zunahm und man wieder unvoreingenommen die Quellen des Glaubens schätzen und lieben lernte, um so bereitwilliger öffnete man sich der Gedankenwelt dieses edlen christlichen Denkers. So vor allem schon Hugo Ball (*Byzantinisches Christentum, Drei Heiligengestalten – Johannes Klimakos, Dionysios Areopagita, Symeon Stylites* – 1923) und dann W. Völker (*Kontemplation und Ekstase bei Pseudionysios*, 1958). Dadurch wird eben unter anderem wiederentdeckt und bestätigt, dass das ganze reiche Mysterienwesen, wie es sich in der ostkirchlichen Liturgie seit dem 5. Jahrhundert entfaltet hat, durch Dionysios zur hohen Schule der Kontemplation und der Ekstase geworden ist. Er war gerade der Überwinder des die Kirche bedrängenden neuplatonischen Geistes. Mit der neuplatonischen Haltung aber überwand Dionysios zugleich noch einmal die gnostische. Der Gnostizismus, der mit seinem Mysterienwesen ursprünglich im Gegensatz zur platonisch bestimmten Frömmigkeit stand, fand in den Neuplatonikern Jamblichus und Proklus seine Erneuerer. Um die Wende des 5. Jahrhunderts kämpfte die Kirche noch einmal einen Schicksalskampf wider den durch die neuplatonische Philosophie erneuerten Gnostizismus, der, umkleidet mit Astralmy-

thologie und Mysterienwesen, vergeistigt durch platonische Religiosität, weithin in das Geistesleben eingebrochen war.

Steht bei den Sakramenten in der abendländischen Kirche nur das Spenden und Empfangen der Heilsgnade im Brennpunkt des Interesses, so hier, nämlich in der Orthodoxen Kirche (in welcher die Ausrichtung des Dionysios Areopagita sowohl in der Gestaltung der Liturgie wie auch allgemeiner in der Entfaltung des geistigen Lebens auf der Linie Maximos Konfessor (7.Jahrh.) – Gregorios Palamas (14.Jahrh.), Nikolaos Kabasilas (14.Jahrh.), Symeon, Erzbischof von Thessaloniki (14.–15.Jahrh.) bestimmend wird, weil sie treu die Geistigkeit der Väter wiedergibt) der nachahmende Mitvollzug des Erlösungshandelns Christi, wodurch ihr Mysteriencharakter unterstrichen wird. Wegen ihres Mysteriencharakters ist die orthodoxe Liturgie nicht so stark wie die römische auf die Gnadenwirkung ausgerichtet; vielmehr geht es ihr zur Hauptsache um die Schau der göttlichen Wirklichkeiten selbst, durch die dann der Mensch, gereinigt im Herz und in der Gesinnung, in seinem Sein umgewandelt und geheiligt wird. Zudem stellt auch sie, die orthodoxe Liturgie, sich nicht zuletzt im Aufbau des Kirchenjahres mit seinen Höhepunkten: Epiphanie, dem «Fest der Lichter» und vor allem der hellstrahlenden Paschafeier, dem «Fest der Feste», als ein oft sehr bewegtes Lichtdrama dar, in dem die Heilsgeschichte als Gegenwart begangen wird; doch dient die Dynamik hier im Grunde vornehmlich der Kontemplation, die dem sich in dieser Tradition bewegenden Gläubigen ganz besonders angelegen ist. Mag er auch von der Unbegreiflichkeit Gottes überzeugt sein, so treibt ihn doch ein elementares Verlangen, Gott wenigstens in seinen ungeschaffenen Energien, vor allem in seiner Doxa zu schauen. Darum singt die Gemeinde in der Orthodoxen Kirche nach der Kommunion, da sie sich mit Gott aufs tiefste vereint weiss: «Wir haben das wahre Licht geschaut; wir haben das himmlische Pneuma empfangen; wir haben den wahren Glauben gefunden. Lasset uns anbeten die unteilbare Dreifaltigkeit, da sie uns erlöst hat». Darum ist die Liturgie ihrem Wesen nach «Theophanie», sichtbare Erscheinung Gottes unter den Menschen.

Die schauende Erfahrung des Göttlichen ist für den orthodoxen Menschen der ihm gemässe Weg zur Gottvereinigung. Er ist durchaus nicht irrational eingestellt, wie manchmal behauptet wird; aber er misstraut dem abstrakten, rein spekulativen und kritischen Denken, das im Abendland besonders durch den Nominalismus zur Geltung kam. Bei aller begrifflichen Klarheit, um die sich auch die Ostkirche –

besonders in den trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen – bemüht hat, sieht sie doch die Wirklichkeit immer als konkrete Gestalt in lichtvoller Schönheit, die nur im anschaulichen Bilde zur adäquaten Darstellung innerhalb der Erscheinungswelt gelangen kann; aber, wie Johannes von Damaskus lehrt, soll die leibliche Schau das gläubige Auge zur pneumatischen emporführen, die uns aufs innigste mit der geschauten Wirklichkeit vereint (s. seine drei Verteidigungsreden für die heiligen Bilder, Migne PG 94, 123 ff.).

Wenn wir den gesamten Bereich orthodoxen Glaubensgutes und Glaubenslebens überblicken, so können wir uns dem Eindruck nicht verschliessen, dass sie trotz der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen von grandioser Einheitlichkeit sind. Diese Einheit kommt nicht zuletzt daher, dass ein konkretes Grundmotiv alles formt und bestimmt. So glauben wir aus dem schon Gesagten feststellen zu können, dass das eigentliche Grundmotiv ostkirchlicher, orthodoxer, insbesondere byzantinischer Theologie und Frömmigkeit im Moment des Lichtes bzw. der Doxa, der Glorie, beschlossen ist. Damit wollen wir aber nicht behaupten, dass dieses Motiv ein ausschliessliches Privileg der Kirche von Byzanz sei – auch in der westlichen Liturgie und Mystik spielt die Lichtsymbolik eine grosse Rolle. Ebenso wenig wollen wir in Abrede stellen, dass auch die anderen Motive im Osten anklingen. Es wäre doch sonderbar, wenn so wichtige Momente wie Leben, Macht, Glück, Liebe usw. dort keinerlei motivierende Kraft ausübten. Das Moment lichthafter Offenbarung und glanzvoller Erscheinung formt immerhin durchgängig alle Bereiche des Seins und übt hier jedenfalls eine viel bedeutsamere Funktion aus als im Westen, wo man die dynamische Wirksamkeit und Lebensentfaltung (Entwicklung, Fortschritt) als im Vordergrund stehend zu sehen pflegt. Deshalb mag der östliche Mensch seiner ganzen Eigenart nach ein schauend und in Ehrfurcht oder Anbetung Erschauernder und dementsprechend visuell-intuitiv, ja «passiv» (ontisch) und «objektiv» (universal) eingestellt, der westliche hingegen vor allem ein Wollender und Wirkender und deshalb mehr motorisch-rational, aktiv (voluntaristisch) und subjektiv (individuell) ausgerichtet sein.

Zudem kennzeichnet die östliche, auch die spezifisch byzantinische Theologie eine stärkere Betonung der Theozentrik und Transzendenz, wogegen die westliche der immanenten Weltwirklichkeit eine grössere Aufmerksamkeit zuwendet und zur Anthropozentrik neigt. Ist für den Morgenländer das Endziel in der Weltverklärung gelegen, weshalb die Kultur den Sinn einer Verwandlung oder «Transfiguration» der Welt hat,

so fühlt sich der Abendländer aus tiefer «Verantwortung» zum Dienst an der Welt verpflichtet und bemisst die Kultur nach Leistung oder Erfolg in bezug auf die «Heiligung» und «Heimholung» der Welt.

Mit dieser Gegenüberstellung, die aus all dem Gesagten erfolgt, von der wir hier abschliessend nur einige Züge herausheben konnten, wollen wir doch keinen Übertreibungen Vorschub leisten. Sicherlich kann man die einzelnen Momente nicht einseitig auf die Ost- und Westkirche verteilen; denn, abgesehen von mannigfacher gegenseitiger Beeinflussung im geschichtlichen Austausch und Gegensatz, leben beide aus der gleichen Quelle der Christusoffenbarung, wie sie von den Kirchenvätern bearbeitet und durch die sieben ökumenischen Synoden (Konzilien) der alten ungeteilten Kirche formuliert wurde.

Dies kann der Sinn eines gesunden «Ressourcements» sein, eine Rückkehr zu den Quellen, die man nicht mehr bloss durch die Brille des scholastischen Systemdenkens und der innerhalb der Westkirche dagegen gerichteten Kritik und Reaktion durch die Reformation, sondern aus ihnen selbst in ihrer eigenen Ursprünglichkeit und Weite lesen will. Denn die Quellen, die es aus einer Erneuerungsbewegung auf Grund des altkirchlichen Glaubens- und Lebensgutes neu zu entdecken gilt, flossen gewiss zunächst aus der Heiligen Schrift, aber auf der Suche nach einer neuen Form theologischer Verarbeitung und kirchlicher Verwirklichung des von der Schrift Gemeinten stösst man wie von selbst auf die Väter, auf die Zeit der frühen Kirche, in der gleichsam die Wasser des Glaubens noch unverfälscht in ihrer ersten Frische strömen. Man darf jedoch anderseits auch nicht die Tatsache übersehen, dass sich heute ein Bewusstsein aufbaut, das so sehr von der brennenden Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks bestimmt ist. An die Stelle des Ressourcements tritt das Aggiornamento, die Auseinandersetzung mit dem Heute und mit dem Morgen, in dem die Sache der Theologie präsent gemacht und zur Wirkung gebracht werden soll, was freilich an sich legitim und erforderlich ist. Bei einer Übertreibung aber dieses Ideals und bei seiner einseitigen Anwendung kommt es oft vor, dass die Väter weit in die Vergangenheit entrücken und ein nur unbestimmter Eindruck von allegorischer Exegese zurückbleibt, der einen schlechten Geschmack hinterlässt. Zugleich entsteht ein Gefühl der Überlegenheit, das die Entfremdung zwischen Einst und Heute als Fortschritt auffasst und damit ein noch besseres Morgen zu verheissen scheint.

Hier kann aber gerade für uns die Haltung der Propheten im Alten Testament als Korrektiv für obige Ansicht wirken. Wer für die Zu-

kunft nach einem jeweils neuen Auge und Ohr verlangt – damit könnte man die alttestamentliche prophetische Predigt in einem wesentlichen Punkt zusammenfassen – der muss im Rückblick auf die Vergangenheit bekennen, zum neuen Bewusstsein erst geführt worden zu sein. Deswegen ist es auch nötig, immer neu in die Geschichte zurückzublicken. Jedes Ereignis, prophetisch gedeutet, schafft das Bewusstsein des Menschen noch einmal neu, so dass in diesem neuen Bewusstsein die ganze Vergangenheit noch einmal in einem neuen *Licht* erscheint. Unter dem Einfluss der Propheten entsteht deshalb in der Entwicklung alttestamentlicher Schriften das Bedürfnis, alle Vätergeschichten und -gesetze noch einmal umzuschreiben. Die so entstehenden Redaktionen – und es gibt deren eine Menge in den Büchern des Alten Testaments – bezeugen, ohne dass davon ausdrücklich die Rede sein muss, dass man sich der Historizität und der Autorität des eigenen Geschichts- bzw. Gesetzesverständnisses bewusst geworden ist, indem man, lehrreich genug, bemerkt, dass ein verändertes Bewusstsein die alten Erinnerungen wie auch die alten Gesetzessatzungen neu begreifen, neu auslegen und damit neu anwenden muss und kann.

Für uns kann all dies hier mutatis mutandis bedeuten, dass bei der angedeuteten Gegenüberstellung der Grundmotive in der östlichen und westlichen Haltung zur Christusoffenbarung und ihrer Formung durch die ungeteilte Kirche der Väter und der ökumenischen Konzilien keine einseitige Verabsolutierung eintreten darf; vielmehr müssen beide gerade im Hinblick auf die heutigen kirchlich-ökumenischen und kulturell-gemein menschlichen Bedürfnisse und Ziele einander gegenseitig ergänzen und befruchten. Wie ja *Doxa* – das östliche Grundmotiv – und *Gratia* – das westliche Grundmotiv –, um bei diesem zentralen Beispiel ost-westlicher Unterscheidung zu bleiben, eigentlich nur bestimmte Wesensfunktionen der alles erfüllenden Agape (Liebe) sind, so müssen auch jene beiden von ihnen geprägten Einstellungen in der ganzheitlichen Haltung, die aus der Agape stammt, zusammenfinden und sich vollenden. Die Agape ist eben deshalb das «Band der Einheit» (Kol.3,14), weil sie den Getrennten nicht nur zum Zusammenhalt, sondern vor allem auch zum gemeinsamen Inhalt wird. Im tiefsten Grunde sind alle wahren Christen, soweit sie eben durch die vom Pneuma Gottes gezeugte Agape getrieben werden, schon eins. Doch diese innere, verborgene Einheit muss sich noch gegen alle menschliche Enge und Einseitigkeit durchsetzen, um sichtbar in der Einen Kirche in Erscheinung zu treten zum Zeugnis dafür, dass alle

Jünger dessen sind, in dem die Liebe Gottes den Menschen leibhaftig erschienen ist.

So wenig wie die volle Entfaltung der Erkenntnis der Doxa das Wissen um die Gratia mindert – vielmehr es vertieft – und so wenig eine tiefere Erkenntnis der Gratia den Zugang zur Doxa erschwert – vielmehr ihn erweitert – ebenso wenig wird die sichtbare Einheit der Altkatholischen und der Orthodoxen Kirche die Eigenart der einen oder der anderen abschwächen, sondern sie wird jeder helfen, sich selbst zu erkennen und, genährt vom gemeinsamen Strom der altkirchlichen Überlieferung, sich den Forderungen des heutigen Lebens mit seinen geistigen, kulturellen und sozialen Problemen sowohl im Morgen- als auch im Abendland neu zu stellen.

So ist es eine dankbare Aufgabe, bei einem Dialog mitzuwirken, der dem Ziel dient, unsere beiden Kirchen als die gemeinsame alte katholisch-orthodoxe Kirche des Ostens und des Westens in Erscheinung treten zu lassen.

Thessaloniki

Johannes Kalogirou