

Wandlungen im protestantischen Verständnis der Ostkirche

Von Edmund Schlink

Herrn Professor D. Hamilkar Alivisatos (Universität Athen) zugeeignet

Als Adolf von Harnack in seiner Dogmengeschichte (zumal Band II) und in der Schrift „Das Wesen des Christentums“ seine überaus scharfen und abwertenden Urteile über den geistlichen und theologischen Stand der Ostkirche publizierte, wandte er sich nicht nur gegen die spätere Ostkirche, sondern auch gegen diejenigen altkirchlichen Lehrentscheidungen, die die Reformatoren ausdrücklich festgehalten und durch die sich die Reformationskirchen mit der Ostkirche stets verbunden gewußt hatten (vor allem die dogmatischen Konzilsbeschlüsse von Nicaea, Konstantinopel und Chalcedon). Harnacks Stimme war zwar nicht repräsentativ für die Reformationskirchen als ganze, sondern lediglich für die liberale Gruppe des sogenannten „Neuprotestantismus“. Neben dem Neuprotestantismus, der sich von der Lehre der Reformatoren und von der auf sie folgenden altlutherischen Orthodoxie grundsätzlich unterschieden wußte, hat es aber in der Evangelischen Kirche nie, auch nicht um die letzte Jahrhundertwende, an Stimmen gefehlt, die dieser Loslösung des kirchlichen Selbstverständnisses von der altkirchlichen Grundlage energisch widersprachen. Trotzdem hatten Harnacks Thesen das Denken der abendländischen Bildungswelt in hohem Maße beeinflußt, und vielleicht zu keiner Zeit wurde die Ostkirche so kritisch betrachtet und als so fremd empfunden wie in den beiden ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. Dies gilt um so mehr, als Stimmen aus dem Bereich der Römischen Kirche — wie Bonomelli (Die Kirche, 1902) und Konrad Lübeck (Die christlichen Kirchen des Orients, 1911) — den Urteilen Harnacks über die Erstarrung, die Unwissenheit und den Tiefstand der Ostkirche zu entsprechen schienen (vgl. hierzu Fr. Heiler, Urkirche und Ostkirche, 1937, S. 555 f.).

Dies hat sich in den vergangenen 30 Jahren tiefgreifend gewandelt:

Zuerst horchte die Welt auf, als die Christenverfolgungen im bolschewistischen Rußland bekannt wurden. Eine Kirche, die viele Tausende von Blutzügen stellt, kann nicht so erstarrt und erstorben sein, wie man ihr nachgesagt hatte.

Sodann kam es zu mannigfachen Begegnungen mit orthodoxen Emigranten — Theologen und Laien — und den oft in ebenso großer Not wie inniger Treue sich sammelnden orthodoxen Flüchtlingsgemeinden. Die ostkirchliche Liturgie und Frömmigkeit begann in der westlichen Welt eine Leuchtkraft zu entfalten, die man bisher nicht gekannt und auch nicht erwartet hatte.

Aber dies blieb zunächst ein sensationeller und ästhetischer Eindruck, der noch keine Durchbrechung der Fremdheit auf ein eigentliches Verstehen hin bedeutete. Dieser Durchbruch begann jedoch in großer Breite, als die Evangelische Kirche in Deutschland selbst zu einer unterdrückten und verfolgten Kirche wurde, wobei

ihr der liberale Kulturprotestantismus zerbrach und sie zu einer neuen Selbstbesinnung gezwungen wurde. Im Kampf gegen die nationalsozialistische Weltanschauung wurde ihr neu wichtig das Bekenntnis (Dogma) und im Kampf gegen die Eingriffe der totalitären Gewalt das kirchliche Amt. Inmitten der gegnerischen Versuche, die bekennenden Gemeinden zu zerschlagen, wurde neu bedeutsam der Gottesdienst, in dem sich die Gemeinde versammelt, und je mehr die Verhaftungen zunahmen und die Gemeinden, ihre Hirten und viele einzelne Christen voneinander abgeschnitten wurden, desto mehr trat in den Mittelpunkt des Denkens, Hoffens und Erlebens die Einheit der Kirche, die an allen Orten und zu allen Zeiten ein und dieselbe ist in Jesus Christus. Dabei wurden die Wände zwischen den Konfessionen eigentümlich transparent. Man begann, die tröstende Stimme Jesu Christi, des einen guten Hirten, auch in manchen Zurufen solcher Konfessionen zu vernehmen, bei denen man sie bisher nicht zu vernehmen gewohnt war. Zugleich aber wurden im gottesdienstlichen Leben das Bekenntnis und die Liturgie der alten Kirche neu lebendig, und in einer erwachenden liturgischen Bewegung wurde die Einheit der Kirche erfahren in der Aufnahme derselben Worte, mit denen die Kirche von ihrer Frühzeit an durch die Jahrhunderte hindurch in Einmütigkeit Gott bekennt, preist und anruft. Der altkirchliche Zusammenhang zwischen Dogma und Liturgie wurde wieder sichtbar.

Von hier aus ergab sich auch eine neue Sicht der Ostkirche, und gerade auch diejenigen Momente, gegen die der liberale Neuprotestantismus seine Kritik gerichtet hatte, traten in eine neue Beleuchtung. Dies könnte an verschiedenen Punkten erläutert werden. Ich beschränke mich hier auf einige Hinweise zum Thema des Dogmas in seinem Zusammenhang mit der Liturgie, und zwar sei die Wandlung im neuprotestantischen Verständnis der Ostkirche durch einige Hinweise auf ein bestimmtes, sehr wichtiges Strukturmoment erläutert, das bei der Beurteilung der östlichen dogmengeschichtlichen Entscheidungen oft nicht genügend beachtet worden ist. Ist ja überhaupt für das Verständnis einer anderen Kirche oft erhellender und bedeutsamer als die Erörterung von Einzelheiten ihrer Lehre, Ordnung und ihres Lebens die Erkenntnis der in Lehre, Ordnung und Leben wirksamen Grundstruktur.

1. Einer der Hauptvorwürfe, die gegen die dogmengeschichtliche Entwicklung der Ostkirche erhoben wurden, ist der Vorwurf der Hellenisierung, und zwar im Sinne einer Überfremdung des Evangeliums, eines Synkretismus zwischen christlichem Glauben und heidnischer Philosophie. Damit meinte man besonders die Übernahme der ontologischen, metaphysischen, „physikalischen“ Begrifflichkeit der griechischen Philosophie bei der Formulierung der trinitarischen und christologischen Lehren. In der Tat besteht zwischen dieser Begrifflichkeit und dem hebräischen Denken des Alten Testaments und Jesu ein nicht zu übersehender Unterschied, und die altkirchliche Hellenisierung geht auch über die bereits in den hellenistischen Bereich vorstoßenden Aussagen des Apostels Paulus weit hinaus. Im übrigen hat die Ostkirche ja aus ihrem griechischen Erbe auch keinen Hehl gemacht und sich dessen nicht geschämt.

Bei der neuprotestantischen Kritik dieses Tatbestandes hat man freilich übersehen, daß unter den verschiedenen Antworten, die der Glaube auf die Botschaft

von Gottes Heilstat zu geben hat, nach den neutestamentlichen Schriften, ja bereits in der alttestamentlichen Gemeinde eine bestimmte Antwort bezeugt ist, die eine deutliche Affinität zu ontologischen Aussagen enthält und die Verwendung ontologischer Begriffe nahelegt. Das ist die Doxologie, wie sie von jeher und notwendig sowohl in der gottesdienstlichen Versammlung als auch in den Gebeten des einzelnen laut wird. Die Doxologie gründet auf Gottes Heilstat und preist Gottes Heilstat. Aber sie bleibt nicht beim Lobpreis der göttlichen Heilstat stehen, sondern sie preist Gott selbst als den, der von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist. Gott geht nicht auf in seiner Heilstat an uns, an seiner Kirche, an der Welt. Sondern in der Freiheit dessen, der von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist, hat er die Heilstat vollbracht und will er, daß nicht nur seine Tat, sondern er selbst gepriesen wird. Die Doxologie wendet sich an Gott, und doch wird hier Gott in der Regel nicht wie in sonstigem Gebet als „Du“ angedredet, sondern er wird angedredet als „Er“, der da ist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es wird von ihm in der Doxologie auch nicht etwas erfleht, was er tun soll, sondern er wird gepriesen als der, der er ist in seiner ewigen Herrlichkeit, Heiligkeit, Macht, Kraft und Weisheit. So finden sich in den biblischen Doxologien immer wieder Seins-, Wesens- und Eigenschaftsaussagen, Vgl. z. B. „Gott, der da ist über allem, sei hoch gelobt in Ewigkeit“ (Röm. 9, 5) und in der Aufnahme von Jesaja 6, 3 „Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr, der Allmächtige, der da war, und der da ist und der da kommt“ (Apok. 4,8), ferner „Amen, Lob und Preis und Weisheit und Dank und Ehre und Kraft und Stärke unserem Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (Apok. 7, 12).

Offensichtlich ist das Dogma in der Ostkirche in hohem Maße bestimmt von der Struktur der Doxologie. Denn es ist bestimmt von der Struktur des gottesdienstlichen Bekenntnisses. Diese Homologie richtet sich nicht primär an die Welt, sondern an Gott, sie wird nicht nur abgelegt als Zeugnis vor den Menschen, sondern sie wird Gott dargebracht als das Lobopfer der Kirche. So sind die dogmatischen Konzilsentscheidungen von Nicaea und Konstantinopel direkt gottesdienstliche Bekenntnisaussagen, und wenn die christologische Entscheidung von Chalcedon nicht selbst als gottesdienstliches Bekenntnis formuliert und auch nicht als solches verwendet worden ist (die Eingangsworte lauten nicht mehr „wir glauben“, sondern „... wir lehren, daß zu bekennen ist“), so steht sie doch in allerengstem Zusammenhang mit der gottesdienstlichen Homologie, sie will ihr dienen und trägt noch die unübersehbaren Spuren einer hymnisch-doxologischen Redeweise. Hat man aber das Wesen der Doxologie erkannt, dann kann es nicht überraschen, daß für ihre Formulierung, Entfaltung und Interpretation von der alten Kirche ontologische Begriffe der griechischen Metaphysik in Dienst genommen wurden. Denn die in der Doxologie enthaltenen Seins-, Wesens- und Eigenschaftsaussagen waren hierfür einmal der Sache nach ein Ansatz, außerdem aber hatte die Doxologie hier eben an dem geschichtlichen Ort des Hellenismus, in seiner Sprache und in seiner Begrifflichkeit laut zu werden und mußte eben dieser hellenistischen Umwelt interpretiert werden. Dies aber braucht keineswegs Überfremdung und Synkretismus zu bedeuten. Vielmehr läßt sich exakt aufzeigen, daß die verwendeten Begriffe der griechischen Philosophie in den altkirchlichen

Dogmen eine tiefgreifende Korrektur, Durchbrechung und Umwandlung erfahren haben, und daß hier in grandioser Weise gerade die Spitzenbegriffe des heidnischen Denkens in den Dienst des Glaubenszeugnisses genommen worden sind, — daß sich also der missionarische Vorstoß des Apostels Paulus in die griechische Welt in der altkirchlichen Dogmengeschichte fortgesetzt hat.

2. Der Ostkirche ist sodann vorgeworfen worden, daß sie keine Dogmen über den Menschen in seinem Verhältnis zur Gnade fixiert hat, wie dies in der westlichen Christenheit bereits im Zusammenhang mit dem Kampf Augustins gegen Pelagius und seine Anhänger, und dann wieder in der Reformationszeit und auch danach geschehen ist: die dogmatische Entscheidung also der Probleme der Erb-sünde, des freien Willens usw. Die Freundschaft und Rechtfertigung, die Pelagius in Palästina und die Julian und selbst Caelestius eine Zeitlang in Konstantinopel, und der geringe Widerhall, den die ephesinische Verdammung des Pelagianismus im Orient gefunden hatte, haben in diesem Punkt schon früh ein Mißtrauen im Westen gegenüber der Ostkirche entstehen lassen. Im übrigen trifft man ja auch heute noch orthodoxe Theologen, die Augustin zwar als einen begabten Kirchen-schriftsteller, nicht aber als Kirchenvater anerkennen.

Man wird zwar nicht übersehen können, daß die Ostkirche an einer dogmatischen Definition der Sünde und der dem Sünder verbliebenen Möglichkeiten für sein Verhalten zur Gnade kein wesentliches Interesse hatte. Hat man aber die doxologische Grundstruktur des ostkirchlichen Dogmas erkannt, dann kann die Zurückhaltung dieser Kirche gegenüber anthropologischen Dogmen nicht überraschen. Denn es gehört zum Wesen der Doxologie, daß in ihr der Mensch ganz zurücktritt. Auch wenn die Homologie beginnt mit den Worten „wir glauben . . .“ oder „ich glaube . . .“, so kommen in der Regel die Worte „ich“ oder „mein“, „wir“ oder „unser“ in ihr sonst nicht weiter vor. Vielmehr werden Gottes Taten an der Welt und an der Kirche bekannt. Ja, in der reinen Doxologie kommen die Worte „ich“ oder „wir“ überhaupt nicht vor, nicht einmal in einer Einleitungsformel, sondern es ist nur von Gott die Rede: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll“ (Jesaja 6). Gewiß, es ist im irdischen Gottesdienst der Mensch, der die Doxologie anstimmt. Gewiß, es ist Gottes Heilstat an ihm persönlich, auf Grund deren er Gott preist und ihn anbetet. Aber im Akt der Anbetung ist der Blick des Glaubenden völlig von ihm selbst abgewendet hin zu Gott; es bleibt kein Seitenblick des Menschen zurück auf sich selbst oder auf das Verhältnis zwischen Gottes Tun und des Menschen eigenem Tun. In der Doxologie ist vielmehr Gott ein und alles. Sie hat keinen anderen Inhalt als Gott selbst. Insofern liegt das Fehlen anthropologischer Dogmen in der Ostkirche in der Konsequenz ihres dogmatischen Ansatzes, nämlich der strukturellen Bestimmtheit ihres Dogmas durch die gottesdienstliche Homologie. >

Nun kann die Theologie freilich Aussagen über den Menschen nicht entbehren. Sie finden sich ja auch reichlich in den alt- und neutestamentlichen Schriften. In der Tat finden sich auch bei den östlichen Kirchenvätern eine Fülle von anthropologischen Theologoumena, wobei das Pathos auffällt, mit dem die dem Sünder verbliebene Freiheit betont wird (ein Pathos, das Augustin und den Reformatoren

ganz fern lag) und wobei ferner die weitgehende, von der biblischen Anthropologie nur wenig gewandelte Übernahme griechisch-philosophischer Anthropologie auffällt (vgl. z. B. Johannes von Damaskus, Ekdosis II, 12—24). Indessen sind die anthropologischen Aussagen ostkirchlicher Theologie nicht zu einem expliziten Dogma über den Menschen erhoben worden, und hierin wird man nicht nur einen Nachteil erblicken dürfen. Denn die christologischen und trinitarischen Aussagen sind insofern grundsätzlich von anthropologischen Aussagen unterschieden, als die Heilstat Gottes in Christo ein für allemal vollbracht und der dreieinige Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist. Der Mensch aber lebt in der Geschichte, ist in ihr dem Wandel und der Vergänglichkeit unterworfen, sein Selbstverständnis ändert sich ständig. Hin- und hergerissen zwischen libertaristischen und deterministischen, individualistischen und kollektivistischen, sowie vielen anderen Mißverständnissen seiner selbst, bald von dieser, bald von jener Seite zur eigenen Selbstverkenning verführt, ist er gerufen, an Gottes endgültige Heilstat in Christo zu glauben und Gott zu preisen. Insofern sind anthropologische Dogmen wesensnotwendig in höherem Maße dem geschichtlichen Wechsel der Fronten ausgesetzt als die christologischen, und es ist offensichtlich, daß nicht nur zahlreiche tiefgehende Krisen, sondern auch kirchliche Spaltungen in der westlichen Christenheit gerade bei dem Bemühen entstanden sind, in dem geschichtlichen Wechsel menschlichen Selbstverständnisses solche Aussagen über das Verhältnis von Sünde und Gnade zu dogmatisieren, durch die das jeweilige anthropologische Selbstverständnis wirklich als durch einen Ruf zur Buße und zum Glauben in seiner aktuellen Erlebnismitte getroffen wird. Aber treffen solche anthropologischen Fixierungen auch noch alle Menschen, die in derselben Konfessionskirche ein- oder zweihundert Jahre später aufwachsen?

3. Man hat es der Ostkirche zum Vorwurf gemacht, daß in ihr die dogmengeschichtliche Entwicklung seit über tausend Jahren zum Stillstand gekommen ist, wengleich in diesem Jahrtausend eine große Zahl von neuen Fragestellungen in der geistigen Umwelt und auch in der Christenheit selbst aufgebrochen sind, auf die die Kirche in weiteren dogmatischen Entscheidungen hätte antworten müssen. Bereits auf der Synode von Chalcedon bestand ja eine starke Abneigung dagegen, ein neues Dogma zu formulieren, und ohne den kaiserlichen Willen wäre es wohl kaum zustande gekommen. Diese Abneigung wurde später immer stärker. „Es war nicht nur der allen Religionen eingeborene Traditionalismus, der Widerstand leistete, sondern es war das an der rituellen Behandlung des Dogmas haftende Interesse, das durch jede Neubildung der Dogmen verwundet wurde“ (Harnack, Dogmengeschichte⁴ 1909 II, S. 443). „Beachtet man, wie die dogmatischen Kämpfe notgedrungen stets Kämpfe um Worte gewesen sind, die in die Liturgie Aufnahme begehrten, so versteht man erst das Mißtrauen, das sie erregen mußten.“ „Die dogmatischen Kämpfe des 7. Jahrhunderts sind in Wahrheit nur ein unbedeutendes Nachspiel, das dem Dogma lediglich den trügerischen Schein eines selbständigen Lebens verliehen hat“ (ebda. S. 444). Die Mystagogie hat nach Harnack die Lehre „allmählich nahezu zum Absterben gebracht“ (S. 443). Die mystagogische Theologie hat die Dogmatik erstickt und ist an ihre Stelle getreten (vgl. auch S. 511).

Die Gründe für das frühe Erlahmen der dogmengeschichtlichen Entwicklung in der Ostkirche sind gewiß sehr mannigfaltiger Art. Teils wirkte sich hier aus der tiefgreifende Schock, den die arianischen Streitigkeiten in den Jahrzehnten nach 325 und die monophysitischen, monergistischen und monotheletischen Streitigkeiten in den Jahrhunderten nach 451 gerade in der Ostkirche hinterlassen haben. Teils war der Ostkirche durch den Willen der Kaiser, denen vor allem die Einheit ihres Reiches am Herzen lag, die Freiheit zu weiteren Beschlüssen genommen. Sodann kam in späterer Zeit die praktische Unmöglichkeit hinzu, überhaupt eine ökumenische Synode aller orthodoxen Kirchengebiete zu versammeln. Aber auch ein Erlahmen der ursprünglichen Kraft der griechischen systematischen Theologie im Übergang zu einem traditionalistisch-scholastischen Denken ist unverkennbar. Innerhalb der Mannigfaltigkeit dieser historischen Gründe ist die liturgische Bindung der dogmatischen Aussagen ein höchst wichtiger Grund gewesen, der sich hemmend auf weitere Dogmenbildungen ausgewirkt hat. Aber man wird diesem Sachverhalt sicher nicht gerecht, wenn man nur auf einen verbalen liturgischen Formalismus und auf ein jeder verbalen Änderung und Erweiterung entgegenstehendes Mißtrauen hinweist. Vielmehr zeigt sich in dem Aufhören weiterer Dogmatisierungen, daß die Ostkirche in eben derselben Struktur dogmatischer Aussagen bleiben wollte und geblieben ist, in der die dogmatische Entwicklung der alten Kirche begonnen hatte: in der Struktur der doxologischen Homologie, die die im Gottesdienst versammelte Gemeinde anstimmt und Gott darbringt. In der Ostkirche ging es nicht nur um die Erhaltung des Wortlauts des nun einmal formulierten und in der Kirche üblichen, sondern sie ist der Struktur des altkirchlichen dogmatischen Ansatzes treu geblieben, nämlich der Struktur eines solchen Bekenkens, das gottesdienstlicher Lobpreis und verpflichtende Lehre zugleich ist. Daher wird man auch nicht ohne weiteres sagen können, daß die dogmatische Arbeit der Ostkirche durch Mystagogie erstickt und abgelöst worden ist, sondern das altkirchliche Dogma war eben von Anfang an ein Bestandteil des Gottesdienstes. Wird aber die doxologische Grundstruktur des Dogmas im Auge behalten, so wird deutlich, daß es wesentlich unmöglich ist, über die Sakramente, über Kirche und Staat, über das Problem des Naturrechts usw. Aussagen von derselben Struktur zu machen, wie sie in der doxologischen Homologie laut werden. Denn vom Wesen der Doxologie her ergibt sich, daß sie — gewiß im Empfang der Sakramente, gewiß in der Kirche und damit zugleich in der Welt und in den Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat — doch nicht die Sakramente als solche, die Kirche als solche, die Welt als solche, sondern nur den durch sie handelnden dreieinigen Gott zum Inhalt haben kann. Ist das Dogma im Ansatz als doxologisches Bekenntnis verstanden und wird an diesem Ansatz festgehalten, so ergeben sich innerhalb dieser Struktur keine Dogmen über die Sakramente als solche, die Kirche als solche und den Staat als solchen, usw., sondern das Interesse ist gerichtet auf den faktischen Vollzug der Sakramente, auf das faktische Leben der Kirche in der Welt und somit auf die Fixierung der liturgischen und rechtlichen Ordnung, in der dieser Vollzug sich ereignet und in dem Gott die wahre Homologie dargebracht wird.

Dieses Beharren der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Ostkirche bei ihrem Ansatz wird man nicht ohne weiteres als Schwäche bezeichnen dürfen, vielmehr sind dadurch der Ostkirche zugleich grundsätzlich zwei wichtige Vorzüge geblieben, die zu immer größerer ökumenischer Bedeutung gelangen können:

a) Wenn in der Ostkirche eine Reihe von dogmatischen Entscheidungen fehlen, die in der westlichen Christenheit so oder so gefällt worden sind, so bedeutet das nicht, daß die Ostkirche zu diesen Themen einfach geschwiegen hätte. Sie hat z. B. ihre Sakramentsaussagen zwar kaum in dogmatischen Aussagen über die Sakramente, wohl aber in liturgischen und kirchenrechtlichen Anweisungen für den Vollzug der Sakramente gemacht. Sie hat also die Sakramente keineswegs der Willkür der Menschen überlassen. Entsprechendes gilt auch von der Ekklesiologie. Die Konzentration der Aussagen über die Sakramente und die Kirche auf Anweisungen für den geordneten Vollzug der Sakramente und des kirchlichen Lebens und die große Zurückhaltung gegenüber der Formulierung von Dogmen über diese Gegenstände bedeutet, daß sich in der östlichen Dogmengeschichte eine ganz bestimmte Gefahr nicht so stark auswirken konnte wie in der westlichen Christenheit, nämlich die Gefahr, daß sich das dogmatische Denken von dem Ereignis des Heilsgeschehens löst und meint, denkend einen Standpunkt einnehmen zu können, von dem aus sich das Zusammenwirken von Gott und Mensch, göttlicher Gnade und menschlichem Willen, göttlicher sakramentaler Gabe und irdischen Elementen (Wasser, Brot und Wein), unsichtbarer und sichtbarer Kirche theoretisch überblicken und gewissermaßen miteinander verrechnen läßt. Daß dogmatisches Denken und Frömmigkeit in der Ostkirche nicht so auseinandergefallen sind wie zum Teil im Westen, ist ein Vorzug. Zweifellos sind in der Theologiegeschichte sowohl des Ostens wie auch des Westens manche Probleme überhaupt erst durch dieses Sich-Löslösen des theologischen Denkens vom Vollzug des göttlichen Handelns entstanden, — Probleme, die insofern als Scheinprobleme bezeichnet werden können, als es in ihnen nicht mehr um den Empfang und um die Bezeugung, sondern um die theoretische Erklärung des Heilsgeschehens geht. Aber im Unterschied zur Ostkirche sind in der westlichen Christenheit manche derartige theologische Probleme auch dogmatisch entschieden worden, und da diese Dogmen auf Fragestellungen eingehen, die nicht mehr unmittelbar von dem Empfang und der Bezeugung des Heilsgeschehens in der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde her bestimmt sind, kann es nicht verwundern, daß die dogmatischen Formeln, mit denen auf diese Fragestellungen geantwortet worden ist, sowohl im Nacheinander der Geschichte als auch im Nebeneinander der Konfessionskirchen voneinander abweichen. Trotz theologischen Nachdenkens auch über solche Probleme hat die Ostkirche sich von derartigen Dogmatisierungen in hohem Maße frei gehalten und so den Geheimnischarakter des Heilsgeschehens stärker respektiert als der Westen.

b) Der Stillstand dogmengeschichtlicher Entwicklung kann eine Schwäche sein. Er wäre es sicher, wenn sich dann eine solche Kirche damit begnügen würde, ihre einmal fixierten Dogmen nur immer wieder zu rezitieren, wenn sie es aber versäumen würde, sie in neue geschichtliche Fragestellungen hinein zu interpretieren

und zu aktualisieren. Eine Schwäche wäre es auch zum Beispiel, wenn sie diejenigen Problembereiche, über die keine dogmatischen Entscheidungen getroffen worden sind, lediglich durch Analogieschlüsse aus den vorhandenen Dogmen zu klären versuchte, wie dies von manchen östlichen Theologien z. B. für das Problem der Abendmahlslehre durch Analogieschlüsse aus der Inkarnationslehre und für das Problem von Kirche und Staat durch Analogieschlüsse aus der Zweinaturenlehre versucht worden ist. Weder die Eigenart des Abendmahles, noch die des Verhältnisses von Kirche und Staat kann auf diese Weise voll zur Geltung kommen. Aber Zurückhaltung in dogmatischen Formulierungen braucht an und für sich ebensowenig eine Schwäche zu bedeuten, wie ein ständiges freudiges Fortschreiten zu neuen, immer detaillierter werdenden Dogmatisierungen kein Zeichen geistlicher und theologischer Kraft zu sein braucht. Es könnte sehr wohl genau das Gegenteil der Fall sein. Denn eine ins Detail fortschreitende Dogmatisierung wird sich, wie die Dogmengeschichte der Römischen Kirche zeigt, zunehmend als eine so schwere Rüstung auswirken, daß das theologische Denken in seiner Bewegung immer mehr gehindert wird und seine katholische Weite verliert. Eine auf das christologisch-trinitarische Zentrum beschränkte Dogmatisierung aber läßt grundsätzlich Raum für die freie Entfaltung der in der Heiligen Schrift erschlossenen Fülle, die in lebendigem missionarischem Vorstoß in die konkrete geistesgeschichtliche Situation der jeweiligen Umwelt entfaltet werden will. Es gibt eine Art des Fortschreitens zu einem „Reichtum“ von immer spezieller werdenden dogmatischen Fixierungen, die die Fülle der biblischen Zeugnisse verleugnet und darum in Wahrheit Armut ist. Es gibt andererseits eine scheinbare „Armut“ an dogmatischen Fixierungen, die in Wahrheit Reichtum ist, weil hier vom dogmatisierten christologisch-trinitarischen Zentrum her die Fülle der biblischen Zeugnisse erschlossen wird und so der freien Entfaltung der Katholizität theologischen Denkens und kirchlichen Zeugnisses die Wege geöffnet sind.

Versucht man die Dogmengeschichte der Ostkirche unter diesen beiden vorstehend angegebenen Gesichtspunkten zu werten, so ergibt sich, daß die Ostkirche gerade infolge ihrer eigentümlichen dogmatischen Zurückhaltung ganz große und in mancher Hinsicht einzigartige ökumenische Möglichkeiten besitzt. Denn es hat sich in ökumenischen Gesprächen der vergangenen Jahre über die Probleme von Faith and Order immer wieder gezeigt, daß die die Kirchen trennenden Dogmen neu und elementar von ihrem Sitz im kirchlichen Leben her, das heißt vor allem von ihren Funktionen in der Liturgie und in der Verkündigung der Kirche her verstanden werden müssen. Je mehr sich dogmatische Sätze von dieser gottesdienstlichen Mitte entfernen, desto schwerer ist eine Verständigung über sie zwischen den getrennten Kirchen möglich. Dagegen hat sich auf den ökumenischen Konferenzen in oft erstaunlicher Weise ergeben, daß dieselben Kirchen trotz ihrer Getrenntheit in gemeinsamen Gottesdiensten weitgehend miteinander beten und voneinander die lebendige Verkündigung der Heilstaten Gottes annehmen könnten. Indem die Ostkirche in ihren dogmatischen Aussagen ganz nahe bei dem Geschehen des Gottesdienstes stehen blieb, ist ihr die Möglichkeit, das Dogma vom Gottesdienst her zu erschließen, in ganz besonderer Weise geblieben. So nimmt sie eine zentrale Mittelstellung ein zwischen solchen Kirchen,

die wie die Römische Kirche zu einer kirchenspaltend sich auswirkenden Überdogmatisierung fortgeschritten sind, und demjenigen äußersten Flügel des Protestantismus, der im Gegensatz zur römischen Überdogmatisierung jede dogmatische Bindung ablehnt und sich mit solcher prinzipiellen Dogmenfreiheit allerdings auch von den Reformatoren unterscheidet. Freilich wird hierbei alles davon abhängen, ob die heutige Orthodoxie die geistliche und theologische Kraft und Beweglichkeit aufbringt, die ihr grundsätzlich gebliebene Mittlerstellung so zu gebrauchen, daß sie dasselbe, was sie von Athanasius und Cyrill in der Begrifflichkeit der ersten Jahrhunderte geerbt hat, nun heute für die konkreten Probleme und in der Begrifflichkeit des 20. Jahrhunderts interpretieren kann. Dieselbe Frage gilt aber grundsätzlich einer jeden Kirche, die ein dogmatisches Erbe aus der Geschichte mitbringt, also auch der Kirche der lutherischen Reformation.

4. Dieser Gedankengang wäre unvollständig, wenn nun nicht auch darauf hingewiesen würde, daß es verschiedene Grundstrukturen gibt, in denen der Glaube auf die Heilstat Gottes in Jesus Christus antwortet — nicht nur die liturgisch-doxologische.

Weil Gott in Christus seine Liebe zur Welt geoffenbart hat, darum sollen wir wiederlieben. Die Antwort der Liebe auf die in Jesus Christus erschienene Liebe Gottes ist eine doppelte: Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten. Weil Gottes Liebe zu uns kommt in dem Wort, das uns die Liebe Gottes in Christus verkündigt, darum haben wir ihm in der Gegenliebe zu antworten mit einem doppelten Wort: der liebenden Anrede Gottes im Gebet und der liebenden Anrede des Nächsten im Zeugnis.

Im G e b e t antwortet der Glaube in der Anrede des göttlichen Du. Gott hat mich in Christo angeredet, nach mir verlorenem Sünder gegriffen, mich gerettet und beschenkt. Im Gebet darf ich ihm in Jesu Namen antworten, ihm danken, ihn bitten und fragen in der Gewißheit, daß er mich erhören und mir antworten wird — nicht nur mir, sondern seiner ganzen Kirche, aber in dieser Kirche auch mir selbst. Innerhalb der mannigfachen Arten des Gebetes nimmt die D o x o - l o g i e insofern eine Sonderstellung ein, als das betende Ich und Wir in ihr zurücktritt und Gott in ihr in der Regel nicht als Du angeredet wird. In der Doxologie wird auch keine Gottestat am Beter erlebt, sondern auf Grund der geschehenen Heilstat wird Gott gepriesen und angebetet als der, der er von Ewigkeit zu Ewigkeit ist.

Im Z e u g n i s antwortet der Glaube, indem er den Mitmenschen anredet und ihm die Heilstat Gottes verkündigt. Auch das Zeugnis ist Antwort im Namen Jesu. Der Glaube spricht hier dem mitmenschlichen Du eben dieselbe Heilstat zu als „für dich“ vollbracht, die Gott am Glaubenden in Christus getan hat. Das vernommene Evangelium kann kein stummer Besitz der Glaubenden bleiben. Es ist ein eilendes, in die Welt hineinstürmendes, immer weitere Menschen ergreifendes Wort. Ergreift doch der erhöhte Christus, der Herr, durch das Evangelium Besitz von der ihm unterstellten Welt. Dieses Zeugnis geschieht in Anrede des konkreten Du der Mitmenschen in ihrer geschichtlichen Situation. Es stößt wesensnotwendig hinein in die jeweilige Sprache und Begrifflichkeit, in das jeweilige Selbstverständnis und die jeweiligen Weltanschauungen, die Gottesvorstel-

lungen, Hoffnungen, Sitten und Unsitten derer, denen Christus zu verkündigen ist, und nimmt somit Anteil an dem Wechsel der geschichtlichen Fronten. Innerhalb der verschiedenen Arten der Anrede der Mitmenschen ist hervorzuheben die besondere Struktur der *Lehre*. In ihr tritt das konkrete Ich des Zeugen wie auch das konkrete Du des Mitmenschen zurück. Sie ist nicht direkter Zuspruch „für dich“, „für euch“, nicht prophetische Verkündigung im *hic et nunc*. Die neutestamentliche Lehre ist demgegenüber vor allem Weitergabe der empfangenen Überlieferung von den geschichtlichen Heilstaten Gottes, die er ein für allemal in Christus an der Welt getan hat. In ihr ist von Menschen der Vergangenheit und darüber hinaus auch vom Menschen und der Welt schlechthin die Rede. Darum zeigt die Lehre auch eine stärkere Neigung zur festen Formung des Wortlautes als das konkrete Zeugnis: „für dich“, „für euch“. Die Lehre ist daher durch ihre „Objektivität“ von dem konkreten Zuspruch des Zeugnisses in ähnlicher Weise unterschieden wie die Doxologie vom Bittgebet. Aber Doxologie und Lehre sind strukturell verschiedene Antworten des Glaubens, die nicht zu verwechseln sind.

Der Urakt, in dem der Glaubende auf das gehörte Evangelium antwortet und in dem er sich der Herrschaft Christi unterstellt, ist das *Bekenn t n i s*. Im Bekenntnis wird nicht nur die Zusammengehörigkeit von Gebet und Zeugnis deutlich, sondern im Bekenntnis fallen Gebet und Zeugnis und darüber hinaus alle Arten der Glaubensantwort in eigentümlicher Weise zusammen und sind in ihm konzentriert. Das Bekenntnis wendet sich an Gott, und zugleich ist es Zeugnis vor den Menschen. Mit dem Bekenntnis gibt sich der Glaubende Christus als seinem Herrn zu eigen, und zugleich stimmt er ein in das Christuszeugnis der Kirche vor der Welt. Dabei redet das Bekenntnis in der Regel weder das göttliche Du noch das mitmenschliche Ihr explizit an, sondern es preist Gottes Heilstat vor Gottes Angesicht und in Gegenwart der Menschen. Dabei ist die Selbstübergabe im Bekenntnis eine so völlige, daß in der Bekenntnisaussage nicht einmal die Tatsache dieser Selbstpreisgabe, ja nicht einmal das sich preisgebende Ich des Betenden zu Worte kommt, — es sei denn in dem Wort „ich glaube . . .“ oder „wir glauben . . .“ So sind in der „Objektivität“ der Bekenntnisaussagen auch die besonderen Strukturen der Doxologie und der Lehre in eigentümlicher Weise konzentriert.

Alle diese angeführten Grundstrukturen der Antwort des Glaubens*) gehören im Leben der Kirche und des einzelnen Christen wesensnotwendig zusammen. Auf keine einzige kann verzichtet werden, ohne daß auch die anderen entstellt würden. Gott will, daß gerade in dieser Mannigfaltigkeit die Antwort des Glaubens laut wird.

Das *D o g m a* hat seine Wurzel im Bekenntnis. Die Dogmengeschichte hat als Bekenntnisgeschichte begonnen. Es ging in ihr zunächst um das bei der Taufe und im Gottesdienst abzulegende Bekenntnis und in diesem Sinne um den Consensus der Kirche. Weil aber im Bekenntnis die verschiedenen Strukturen der

*) Vgl. hierzu E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem (Kerygma und Dogma, Jg. III 1957, S. 251—306).

Antwort des Glaubens konzentriert sind, wurde es möglich, daß in der Dogmengeschichte teils mehr die eine Struktur, teils mehr die andere bestimmend wurde, — sei es z. B. die *doxologische*, sei es die *kerygmatische*. Weitere Strukturveränderungen ergeben sich da, wo das Dogma nicht mehr als gottesdienstliches Bekenntnis oder als Wort der Anbetung oder als Wort des Zeugnisses formuliert wurde, sondern als Lehre darüber, wie recht bekannt, angebetet und verkündigt werden soll. Eine weitere Strukturverschiebung erfolgte, wo das Dogma nicht mehr positiv lehrte, was zu glauben, zu bekennen, zu preisen und zu bezeugen ist, sondern sich darauf beschränkte, mit dem Anathema nur das zu definieren, was nicht geglaubt werden darf; das im Urakt des Bekenntnisses implizit stets enthaltene Moment der Scheidung von der Welt wurde hier zum expliziten, nicht selten zum einzigen Inhalt der dogmatischen Aussage gemacht. Eine folgenschwere Strukturveränderung mußte sich im übrigen dadurch ergeben, daß seit dem 4. Jahrhundert zunehmend die in verschiedenen Kirchengebieten gültigen verschiedenen Bekenntnisse durch ein Bekenntnis ersetzt und so die Einheit des Glaubens nicht mehr nur in der einmütigen wechselseitigen Anerkennung der verschiedenen Bekenntnisse, sondern im Gebrauch ein und derselben Bekenntnisformel erblickt wurde. Derartige Strukturverschiebungen, die als solche keineswegs von vornherein negativ bewertet werden dürfen, müssen im Auge behalten werden, wenn man die Dogmen der verschiedenen Zeiten der Kirchengeschichte und auch der verschiedenen Kirchen miteinander vergleicht.

Von hier aus ergibt sich ein Unterschied in der Struktur der dogmatischen Aussage der Ostkirche und der Kirche der Reformation. Zwar sind im gottesdienstlichen Leben beider Kirchen alle Strukturen der Antwort des Glaubens lebendig: Gebet und Doxologie, Zeugnis und Lehre, und dies alles konzentriert im Bekenntnis. Aber das Dogma wurde in der geschichtlichen Entwicklung in der Ostkirche vor allem von dem im Bekenntnis enthaltenen Moment der Doxologie, in der Reformationskirche aber von dem in ihm enthaltenen Moment der Verkündigung her bestimmt. Zwar hat die Kirche der lutherischen Reformation die altkirchlichen Bekenntnisse sowohl als Dogma wie auch als Bestandteil der Liturgie mit Überzeugung festgehalten, aber sie hat dann ihre weiteren dogmatischen Aussagen nicht in doxologischen Homologien formuliert, sondern in Bekenntnissen, die sich wie die *Confessio Augustana* in Verantwortung vor Gott an Kaiser und Reich wandten. Dabei bedeutet in der *Augustana* „docere“ in der Regel predigen, verkündigen, bezeugen, und im IV. Artikel (de justificatione) von Melancthons Apologie der *Augustana* finden sich ganze Partien, die als tröstliche Worte seelsorgerlichen Zuspruchs und evangelischer Verkündigung wirken. Indessen ist keine reformatorische Bekenntnisschrift für die gottesdienstliche Liturgie formuliert oder in sie übernommen worden. Diese Strukturverschiebung wirkte sich in der weiteren Entwicklung zur altprotestantischen Orthodoxie dahin aus, daß die *doctrina* auch dann, als dieser Begriff nicht mehr das Predigen selbst, sondern die Lehre von dem zu Predigenden bedeutete, doch primär auf die Predigt gerichtet blieb und nicht zur mystagogischen Theologie wurde.

In diesen Strukturunterschieden wird man noch keine sich ausschließenden Gegensätze zu erblicken brauchen. Wohl aber können solche daraus werden. Dies

gilt auf der einen Seite, wenn die ontologische Struktur der doxologischen Aussage zur beherrschenden Struktur des theologischen Denkens schlechthin, und zwar auch der Aussagen über den Menschen, gemacht wird. Denn dann wird nicht nur die Geschichtlichkeit des Menschen, sondern auch die Kontingenz der göttlichen Heilstaten in Frage gestellt. Entsprechendes gilt auf der anderen Seite, wenn die Struktur des Zeugnisses, des Zuspruchs, des Getroffenwerdens durch Gottes Anrede und somit die Ich-Du-Korrelation der Begegnung zur Alleinherrschaft erhoben wird, die alle anderen Aussagen ausschließt. Denn dann wird die Gottheit Gottes in Frage gestellt, da Gott eben nicht aufgeht im Offenbarungsakt der geschichtlichen Begegnung, sondern sich in diesem Akt offenbart als der, der von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist. Wenn diese oder jene Struktur der theologischen Aussage nicht nur besonders akzentuiert, sondern radikalisiert und zur alleinigen Struktur theologischen Denkens überhaupt gemacht wird, dann entstehen falsche Alternativen und kirchenspaltende Gegensätze. Aber dann stehen sich auch nicht mehr nur getrennte Kirchen, sondern zugleich ontologische und personalistische philosophische Systeme gegenüber, in denen gefangen die einen Christen das Dogma der anderen nicht mehr als Christusbekenntnis zu verstehen vermögen.

In der ökumenischen Begegnung der Kirchen stehen wir heute vor der Aufgabe, die bestehenden dogmatischen Unterschiede nicht nur miteinander zu vergleichen, sondern sie von der Wurzel des Dogmas im Urakt des Glaubensbekenntnisses her neu zu interpretieren und die Funktionen der verschiedenen dogmatischen Aussagen inmitten der Fülle der uns von Gott gebotenen Antworten des Glaubens neu zu erkennen.

Begegnung mit Christen in China

Von Walter Freytag

„Bitte erzählen Sie niemandem, daß Sie nach China gehen“, so wurde ich in Hongkong begrüßt. „Wir, die wir in dem unsagbaren Flüchtlingsland die Auswirkungen des heutigen China täglich vor Augen haben, können das nicht verstehen. Die Annahme einer Einladung ist Verrat an allen denen, die unter dem neuen System um ihres Glaubens willen leiden.“ Ich konnte nur mit der Gegenfrage antworten: „Und was heißt Ablehnung einer solchen Einladung von Christen, die ausdrücklich darum bittet, daß der Gast Vorlesungen an theologischen Seminaren hält? Heißt das nicht das Band der Gemeinschaft, das sie halten wollen, von uns aus durchschneiden und sie verurteilen, ohne daß man sich einem Gespräch stellt?“

Freilich muß man sich klar sein darüber, was ein solcher Besuch austragen kann. Er kann sicher nur Eindrücke vermitteln, aber nicht zu einem abgerundeten Urteil über das neue China führen. Wenn man nur drei Wochen in China ist und dabei nur die Städte Peking, Nanking, Schanghai, Hangtschou und Kanton sieht, verbietet es schon die Redlichkeit, daraus ein Urteil über die Gesamtlage abzuleiten.