

Der Zweite Kongreß für Orthodoxe Theologie

I. VORGESCHICHTE UND VERLAUF

Vom 19. bis 29. August 1976 fand 40 Jahre nach dem ersten Unternehmen gleich repräsentativer Art¹ im Interorthodoxen Zentrum Penteli bei Athen der „Zweite Kongreß Orthodoxer Theologischer Hochschulen“, wie die offizielle Bezeichnung im Programmheft lautet, statt. Die etwa 100 Teilnehmer waren überwiegend Professoren von 13 Fakultäten, Geistlichen Akademien und Theologischen Instituten sowie vier weiteren Theologischen Institutionen für orthodoxe Theologie. Dazu kamen von den orthodoxen Kirchen entsandte einzelne Bischöfe und Theologen, denen sich in täglich wechselnder Zahl bis zu 100 Gäste anschlossen. Offizielle Gäste waren die 13 Beobachter aus der römisch-katholischen, anglikanischen, alt-katholischen und den protestantischen Kirchen. Konferenzsprachen waren Griechisch, Russisch, Englisch und Französisch.

Die Initiative war unter führender Beteiligung von Professor N. Nissiotis von der Athener Theologischen Fakultät ausgegangen. Die sachliche Vorbereitung und Durchführung der Konferenz lag bei Professor Savas Agouridis und seinen Kollegen mit ihrem Stab in besten Händen, was auch allgemeine Anerkennung fand. Dagegen darf man vielleicht sagen, daß eine eigentliche „Steuerung“ des geistigen Geschehens der Konferenz weniger spürbar wurde, als es Besucher von Konferenzen des Weltrates der Kirchen mit den entsprechenden Vor- und Nachteilen zu erleben gewohnt sind. In seinen Grundzügen knüpfte der zweite Kongreß an den ersten vom Jahr 1936 an. Doch die Zusammenhänge der beiden Kongresse greifen weiter und sind ganz allgemein tiefer begründet in der ökumenischen Erfahrung der Gesamtorthodoxie im Laufe der letzten fünfzig bis sechzig Jahre. Tatsächlich sind sie überhaupt nur zwei besonders markante Erscheinungen im Zusammenrücken und in der Selbstfindung der Orthodoxie und ihrer Theologie in diesem Jahrhundert. Es ist hier nicht möglich, auf den ersten Kongreß, seine Form, seinen Inhalt und auch nur auf seine Beschlüsse und Erwartungen einzugehen. Sie wurden in doppelter Weise neu aufgenommen und weitergeführt: einmal im Zusammensein orthodoxer Vertreter auf zahllosen Konsultationen und Versammlungen des Weltrates der Kirchen seit 1945 und weiter durch das Entstehen einer panorthodoxen Gemeinschaft unter der Initiative und Koordination des Ökumenischen Patriarchates. Und waren auch die seit 1961 gehaltenen Panorthodoxen Konferenzen vor allem Versammlungen von offiziellen Vertretern selbständiger orthodoxer Kirchen, so bedingte die daraus erwachsende Zielsetzung einer gesamtorthodoxen Synode eine umfassende theologische Arbeit, wie diese 1936 in Athen dem ersten Theologenkongreß als große Vision vorgeschwebt hatte. Auf diese hin waren dann auch eine Reihe von orthodoxen Theologerversammlungen ausgerichtet, die in den letzten Jahren vor dem Athener zweiten offiziellen Kongreß stattgefunden haben (Penteli, Thessaloniki, St. Wladi-

mir/New York, alle 1972)². Zugleich verstärkte sich, koordiniert vom Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy bei Genf, die weitgespannte Vorbereitung auf die Große und Heilige Synode³. Auf dem Hintergrund dieser Entwicklungen ist das Programm des zweiten Athener Kongresses zu sehen. Dabei fällt auf, daß die weitgreifende Thematik wenig spezifisch in der Formulierung ist. Als Generalthema des Kongresses galt „Die Theologie der Kirche und ihre Verwirklichung“. Es wurde gegliedert in eine dreifache allgemeine Thematik: I. „Die Theologie als Ausdruck des Lebens und des Bewußtseins der Kirche“, II. „Die Theologie als Ausdruck der Anwesenheit der Kirche in der Welt“ und III. „Die Theologie in der Erneuerung des Lebens der Kirche“. In der Eröffnungssitzung erklärte dazu Professor Nisiotis in seinem Einführungsreferat zum Generalthema: „Das Thema, wie es formuliert ist, gestattet zu unterscheiden zwischen Selbstvergewisserung der Theologie der Kirche und ihrer Realisierung in der Welt. Zwischen beiden gibt es weder Dualismus noch Spannung. Nach der durch das Thema nahegelegten Zielsetzung wird es sich darum handeln, den Beitrag der orthodoxen Theologie für das Leben sowohl der Kirche wie der Welt besser zu untersuchen, wenn diese Theologie ihren Grundlagen als Theologie der Orthodoxen Kirche treu bleiben will. . . . Der Blick auf die seit dem ersten Kongreß eingetretenen Veränderungen im sozialen und politischen Milieu, in dem das Denken der Einen Katholischen und Apostolischen Kirche sich entwickelt, rechtfertigt und fordert geradezu die harmonische Koexistenz verschiedener Ausdrucksformen in der Gedankenbildung. Diese Formen ergänzen sich gegenseitig und bilden zusammen die Grundlage einer authentischen orthodoxen Theologie. . . . Doch unsere Theologie ist oft in Gefahr, den Geist zu ersticken. Unser Hauptproblem als orthodoxe Theologen heute besteht darin, daß wir die theologischen Prototypen einer ausgezeichneten, sehr tiefgründigen Ekklesiologie besitzen, ohne sie zu verwirklichen und sozusagen auch wirklich auszuarbeiten. . . . Mehr vielleicht als die Vorgänger und trotz gewisser verheißungsvoller Zeichen von Erneuerung ist die gegenwärtige Theologengeneration es sich schuldig, besser die Notwendigkeit der Metanoia als notwendige Bedingung der theologischen Diakonie zu erfassen.“ Selbstverständlich vermögen diese kurzen Auszüge nur anzudeuten, wie einer der wichtigsten Promotoren des Kongresses dessen Aufgabe und deren Formulierung im Programm verstanden wissen wollte: Offenbar sollte ihr umfassender Charakter von der Aufnahme der drängenden großen Fragenzusammenhänge her über die Aussprachen, zumal in den fünf Gruppen, zur Konkretheit bestimmter Antworten führen.

In diesem Sinn war das Programm auf die aktive Teilnahme aller Anwesenden angelegt. Zugleich erwuchs daraus das ungelöste Problem seiner Verwirklichung, indem die in den Referaten und Korreferaten entfalteten Gedanken vor allem den unbestrittenen orthodoxen Konsensus festhielten und die in den Gruppen sich entwickelnden offenen Fragen eine eher gefühlsmäßige und von praktischen Gesichtspunkten bestimmte Polarisierung der Kongreßatmosphäre entstehen ließen, die im Plenum sich schon allein aus Zeitmangel nicht genügend artikulieren und so auch nicht mehr lösen ließ. An sich standen dem Kongreß statt fünf im Jahr 1936 diesmal zehn Arbeitstage zur Verfügung. Er hörte 18 Hauptreferate über neun Hauptthemen und zu jedem der 18

Hauptreferate je zwei Korreferate. Dazu gab es außer den 21 vielfach nur kurzen Plenumsausreden fünf Arbeitsgruppen, die je zwölfmal sich zu Ausreden von anderthalb Stunden trafen. Naturgemäß entfaltetete sich hier die innere Bewegung des Kongresses in besonderer Weise. Da es jedoch zum konkreten Feedback im Plenum nicht mehr kam, konnte es schließlich auch nicht mehr zur Annahme eines für den ganzen Kongreß gültigen Resumés der Gruppenausreden kommen. So ist zu erwarten, daß auch der offizielle Kongreßbericht über den zeitlich und sachlich so wesentlichen Teil des Kongresses kaum etwas Authentisches wird berichten können. Wer jedoch ähnliche Situationen auf ökumenischen Tagungen erlebt hat und die Problematik von Gruppenberichten kennt, die unter Zeitdruck von der Tagungsleitung den Gruppen abverlangt wurden, wird die geistige Freiheit respektieren, die hier bereit war, sich auch ein Ungenügen einzugestehen.

Wenn wir damit den Bericht über den Verlauf des Kongresses im unmittelbaren Sinn abschließen, so bleibt nur noch zu bemerken, daß auch die gedruckten Berichte von Athen 1936 und Thessaloniki 1972 erkennen lassen, wieviel während des Verlaufes nicht voll zum Tragen kommen konnte und wie sehr sich auch diese Kongresse als Anstoß für die Weiterarbeit zu verstehen suchten. In diesen Horizont sind deshalb auch die neun Hauptreferate zu stellen, die sozusagen die greifbar bleibende Substanz des Kongresses darstellen, zumal sie selbst ihrer Länge wegen vor dem Kongreßplenum nur in mehr oder weniger starker Verkürzung gehalten wurden. Dies waren im

Hauptteil I:

1. „Liturgie und Spiritualität“
 - a) C. Andronikof (Paris), b) Athanasios Jestič (Belgrad).
2. „Gemeinschaftsgeist und Konziliarität“
 - a) N. Zabolotsky (Leningrad), b) K. Mouratides (Athen).
3. „Geschichtliche und eschatologische Aspekte im NT“
 - a) Theodoros Stylianopoulos (Brookline), b) Th. Totju Koev (Sofia).

Hauptteil II:

1. „Das Zeugnis der Dynamik des Heiles“
 - a) Alexander Schmemmann (New York), b) Nazim Tarazi (Libanon).
2. „Mission und Pastoral“
 - a) Bischof Anastasios Jannulatos (Athen), b) Georg Marcu (Sibiu).
3. „Die Dynamik der Welt in der Kirche“
 - a) Dumitru Staniloae (Bukarest), b) Constantin Eltschaninoff (Paris).

Hauptteil III:

1. „Kritische Prüfung der Wege der Theologie“
 - a) Metropolit Chrysostomos Konstantinides (Ökum. Patriarchat),
b) Johannes Romanides (Thessaloniki).
2. „Katholizität und Nationalismus“
 - a) Johannes Karmiris (Athen), b) Bischof Antonij von Ploesti (Bukarest).
3. „Die ökumenische Dimension der Orthodoxie“
 - a) Aleksej Ossipov (Moskau),
b) Basilios Th. Istavridis (Ökumenisches Patriarchat).

Es wäre nun jedoch ein unmögliches Unterfangen, in diesem Bericht eine Skizzierung auch nur der Umriss der in diesen Referaten enthaltenen Gedan-

ken zu versuchen. Dafür kann nur auf den Kongreßbericht verwiesen werden, dessen Erscheinen Professor Savas Agouridis für den Anfang des Jahres 1977 glaubte in Aussicht stellen zu können. Es soll hier nur noch zweierlei versucht werden, was zum Verständnis der heutigen Situation und der Aussagen orthodoxer Theologie vielleicht hilfreich sein kann: Die Grundzüge theologischer Übereinstimmung aufzuzeigen und von den Akzentsetzungen und Differenzierungen zu berichten, wie sie sich im Athener Kongreß dargestellt haben, wobei über die Referate hinaus auch die Aussprachen im Plenum zu berücksichtigen sind.

II. ORTHODOXER KONSENSUS

Vergleicht man bestimmte Formulierungen in den Titeln mit dem Inhalt der gehaltenen Referate, so fällt auf, daß Begriffe wie „Spiritualität“ (pneumatikotes), „Konziliarität“ (synodikotes), „Gemeinschaftsgeist“ (koinotikon pneuma) und in gewissem Sinn auch „Erneuerung des Lebens der Kirche“ im Text selbst kritisch bis ablehnend oder überhaupt nicht benutzt werden. Auch in den Aussprachen wurden sie als Neologismen bezeichnet. Zwar habe auch die Alte Kirche solche aufgenommen, doch komme es auf die klärenden Bestimmungen an, die eine legitime Integration erst ermöglichen. Dies aber fehle noch für die Neologismen im Kongreßprogramm.

Eine eher positive Aufnahme fanden dagegen die Begriffe der „Dynamik des Heiles“, der „Dynamik des Zeugnisses vom Heil“ sowie der „Dynamik der Welt in der Kirche“ und schließlich der „Selbstkritik der Theologie“. Das entscheidende Kriterium dafür scheint uns in allen Fällen in der orthodoxen Pneumatologie zu liegen, in der sich seit Jahrzehnten im Zusammenhang mit der Hinwendung zur Patristik eine Rezeption der Lehren von Gregorios Palamas vollzieht. Nicht geschaffene Gnadenkräfte im Menschen und in der menschlichen Gemeinschaft, sondern die Unmittelbarkeit der ungeschaffenen Energien Gottes bewirken als sein Heiliger Geist, als „Herr und Lebendigmacher“, das Heil der Welt und des Menschen. Und hier liegt für uns der Punkt, von dem her hier in kurzer Zusammenfassung das Gemeinsame eines orthodoxen Konsensus in den Kongreßreferaten, jenseits ihrer jeweiligen besonderen Thematik und Problematik, zu umschreiben versucht wird.

Nicht umsonst ist die Orthodoxe Kirche des Ostens als die Kirche der österlichen Freude und des Pfingstgeschehens bekannt. Um dieses recht zu verstehen, muß aber gesehen werden, daß es dabei um den einen, einzigartigen Zusammenhang von Glauben, Erfahrung und Leben im Blick auf die Wirklichkeit Gottes und die Wahrheit vom Heil der Welt geht. Dieser Zusammenhang der göttlichen Oikonomia ist kein Gedankensystem wie das der Philosophien, Ideologien oder auch letzten Endes der Religionen. Dieser Zusammenhang lebt von der einfachen, im tiefsten Sinne „kindlich-gläubigen“ Annahme des einzigartigen Geschehens der Offenbarung des lebendigen Gottes. Ihn bezeugt zentral die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments in dem gottmenschlichen Erlöser Jesus Christus, von dem die Kirche ihr Dasein hat. Die Theologie ist deshalb über ihre einzelnen Disziplinen als menschliche Wissenschaft hinaus wesentlich und im höheren Sinn Erkennen des Heiles Gottes im Gebet, das zum „Schauen des Unschaubaren“ führt, wenn der Mensch in der

Askesis, der Übung im Guten, die Vollendung der Heiligung erreicht. Dies aber geschieht für die ganze Menschheit vom Pfingstereignis her in seiner die Grenzen von Raum und Zeit überschreitenden Bedeutung und Auswirkung. Darauf beruht die geschichtliche Realität der im ewigen Heilswillen Gottes begründeten Kirche. Zugleich aber vollendet sich im Pfingstgeschehen für die Glaubenserkenntnis der Kirche die Offenbarung des in sich selbst unergründlich bleibenden Geheimnisses der göttlichen Trinität. Durch den in ihr wirkenden Heiligen Geist bewahrt die Eine Heilige Katholische und Apostolische Kirche die ihr anvertraute Erkenntnis des Einen und Wahren Gottes und die Fülle des ihr geschenkten, auf das Heil der Welt und das Ewige Reich Gottes gerichteten neuen, unvergänglichen Lebens. In dieser Sicht des Glaubens gehören Kirche und Welt zusammen. Die Dynamik dieses allem Volk verkündeten Heiles bestimmt das Zeugnis der Kirche von der in Jesus Christus angebrochenen Gottesherrschaft und ist darauf gerichtet, alles Gottwidrige der Welt und ihrer Dynamik, die als göttliche Schöpfung selbst gut ist, zu überwinden. Die Welt ist in der Sicht des Glaubens „Noch-nicht-Kirche“ auf das ewige Reich Gottes und seine Herrlichkeit hin. Theologischen und im tiefsten Sinn untrüglichen Ausdruck findet die Wahrheit des trinitarischen Glaubens gegenüber allen nur menschlichen Gedanken in den Entscheidungen der Konzile oder Synoden, zumal der sieben ökumenischen der Alten Kirche, die als gültiger Ausdruck der Wahrheit von dieser anerkannt wurden. Dabei stützt sich die Kirche auf das Schriftzeugnis nicht als Begriffs-Wortlaut, sondern als Geschehens-Hinweis, der im Konsensus der vom Heiligen Geist geleiteten Stimmen der Väter der Kirche. Alle Entfaltung von Lehre und alle Ordnung in der Kirche muß darum hiermit in Übereinstimmung bleiben, so gewiß neue Situationen neue Entscheidungen verlangen.

Von diesem theologischen Grundverständnis her sind die ungeachtet bestimmter Akzentsetzungen und zu Tage tretender Tendenzen im Bewußtsein der Kontinuität mit der Alten Kirche auch in Athen festgehaltenen Positionen orthodoxer Theologie zu verstehen:

1. Das Festhalten an der sichtbaren und kontinuierlichen Existenz der Einheit der Kirche um der Wahrheit Gottes in seiner Offenbarung willen.

2. Das Verständnis des apostolischen Amtes, das von Christus der Kirche eingestiftet ist und im Amt der Bischöfe durch Handauflegung in Verbindung mit der Bewahrung der Überlieferung des Glaubens weitergegeben wird.

3. Das Verständnis der Heiligen Überlieferung als Wirkung des Heiligen Geistes im Ganzen der Kirche zur Erhaltung der Reinheit des Glaubens und Heiligkeit des Lebens in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift.

4. Das Verständnis der sieben Sakramente und unter diesen neben der Taufe als Eingliederung in den Leib Christi die Eucharistie als Lebensmitte der Kirche und Quelle des neuen Lebens aus Gott in Christus durch den Heiligen Geist, von woher das ganze Leben des Christen als „liturgisch“ verstanden wird. In der Eucharistie hat der Glaubende als Glied des Leibes Christi Anteil an der ewigen Versöhnung, die ein für allemal im Kreuzesopfer Jesu Christi bewirkt wurde: In der Eucharistie und nur in ihr ist der Konflikt des menschlichen Daseins als Geschöpf Gottes zwischen Sünde und Heiligkeit, zwischen Geschichte und Endzeit, aufgehoben.

5. Diese Gemeinschaft der Gläubigen wird das Volk Gottes und Leib Christi genannt: in der Welt, doch nicht von dieser Welt, sichtbar und unsichtbar, in dieser Welt und sie verwandelnd und die bleibende Stadt, das Jerusalem, das oben ist, suchend.

6. Der ganzen Kirche und in ihr dem apostolischen Amt der Bischöfe ist die Wahrung der Reinheit des Glaubens mit Autorität aufgetragen, wobei jedoch die Theologie in ihrer unlöslichen Verbindung mit der Kirche und ihrer Ausrichtung auf das Schauen der Wahrheit eine einzigartige Aufgabe behält.

7. Gerade diese Aufgabe aber verbindet die Theologie, besser noch den einzelnen Theologen selbst mit der Gemeinschaft aller Gläubigen im steten Ringen um die Heiligung nicht von seinen eigenen Kräften, Kenntnissen und Vorstellungen her, sondern aus der Verbindung mit der umwandelnden und erleuchtenden Heiligkeit und Liebe Gottes, der allein der Heilige und die Liebe selbst ist. In dieser Haltung aber begegnen sich, wie es gerade der Orthodoxie eigen ist, Welt-Kirchenoffenheit und Monastizismus als Grundbestimmungen des wandernden Gottesvolkes.

All dies könnte aus Zitaten in Athener Referaten und Aussprachen im einzelnen erhärtet werden und bildete jedenfalls den Basso continuo in der Symphonia orthodoxa des Kongresses.

III. AKZENTE UND TENDENZEN

Hält der Basso continuo die Vielfalt der Stimmen mit ihren unterschiedlichen Klangfarben und wechselnden Figurationen im Grundrhythmus zusammen, so gehören sie doch gerade so zum lebendigen Bild des Ganzen. Und davon soll in sieben Punkten in kurzen Hinweisen noch die Rede sein.

1. Da gab es zunächst einmal die Anmeldung eines sachlichen Gegensatzes nüchterner Wissenschaftlichkeit theologischer Forschung und Lehre im akademischen Alltag zu dem, was gelegentlich die „himmlische Theologie“ genannt wurde. Ohne Frage steht dahinter ein weitreichendes und ernstzunehmendes Anliegen. Doch blieb es faktisch bei einer mehr peripheren Akzentsetzung, zumal von keiner Seite Recht und Sinn beider theologischen Dimensionen, der mystischen des Glaubens und der irdisch-realen Tatsachenerforschung und Darstellung, bestritten wurden.

2. Grundsätzlicher mußten einige Stimmen der nicht stark vertretenen und wenig zu Wort kommenden jungen Theologengeneration verstanden werden. Hier wurden vor allem unbequeme Fragen gestellt, wie sie sich in paradoxen Situationen der modernen, weitgehend säkularisierten, außerkirchlichen Welt stellen, an denen die Kirche und ihre Theologie aber nicht vorbeisehen kann, wie Reich Gottes und revolutionärer Kampf für Gerechtigkeit oder Glaubensrealität im Atheismus, schließlich vielleicht auch nur die Beanstandung zu großer Sicherheit im Weitersagen des schon immer Gesagten, oder das Empfinden notwendiger Änderungen „zwischeneingekommener“, gerade nicht ursprünglicher Formen des Denkens und realer Strukturen im geschichtlichen Leben der örtlichen Kirchen.

3. Von eindrucksvoller Deutlichkeit war der Hinweis des Athener Professors, Bischof Anastasios Jannulatos, auf die, wie er es nannte, „traumatischen

Situationen“, die sich in der Realität des Lebens der Kirche im Unterschied zur Darstellung nach außen hin nicht leugnen ließen: „Bei zwischenkirchlichen Zusammenkünften haben gewöhnlich viele orthodoxe Theologen die Tendenz, diese Situationen mit Schweigen zu übergehen und die orthodoxen Verhältnisse zu idealisieren. Doch im Rahmen einer gesamtorthodoxen Aussprache wie dieser hier, drängen Selbstkritik und objektive Betrachtung der Realität sich auf.“ Der Bischof von Androussa, der mit der Tätigkeit der Apostolischen Diakonie in der Kirche Griechenlands verbunden war, spricht dann von der Lage des Klerus, von der Situation vieler Theologen, von den Großstädten mit ihrer pastoralen Unterversorgung, den Nöten der kirchlichen Diaspora, der völlig ungleichen Verteilung an bestimmten Stellen vorhandener Mittel für den anderorts dringenden diakonischen und missionarischen Einsatz und von der aus all diesem erwachsenden faktischen Begünstigung der Vorstellung vieler im Volk der Kirche, der Klerus oder doch ein bestimmter Teil desselben sei „die Kirche“. „Anstatt Mitarbeiter in Christus in der gemeinsamen Aufgabe der Mission und der Diakonie zu werden, nehmen so die Laien, die doch die überwältigende Mehrheit der Kirche bilden, die Rolle von Zuschauern und Richtern ein.“ Der Bischof erwähnt auch die Aktualität der Beteiligung der Frauen in der Kirche und schließt nach geraffter Aufzählung einer weiteren langen Reihe traumatischer Situationen mit den Worten: „Die Tatsache, in unerschrockener und ehrlicher Weise unsere Traumatismen und unsere Fehler in der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche anzuerkennen, ist eine viel gesündere Haltung als die idealistische, die geherrscht hat, um uns vor uns selbst und vor den ‚anderen‘ zu entschuldigen.“

4. Ein weiter Bereich divergierender oder auch nur verschiedenartiger Akzentsetzungen tat sich in der Behandlung der Fragen um das Thema Kirche und Welt auf, ohne allerdings dabei den schon bezeichneten theologischen Rahmen der Zusammengehörigkeit beider in der göttlichen Oikonomia des Heiles zu sprengen.

Spielt auch der klassische westliche Gegensatz von Kirche als *societas perfecta* und verlorener, gefallener Welt in der orthodoxen Theologie keine Rolle, so kennt diese doch die Problematik der „Welt in der Kirche“ und die „Kirche in der Welt“ als Frage ihres Ineinanders und Miteinanders in der alles umfassenden Heilsökonomie Gottes. Hier gibt es einmal die realistische Haltung eines Pessimismus im Blick auf Lebens- und Geschichtswirklichkeit im Gegensatz zum Optimismus einer Heilung der Übel von den Auswirkungen der in der Kirche sich der Welt erschließenden Erlösung her. Diese beiden Akzente traten deutlich im Doppelreferat von Eltschaninoff und Staniloae hervor. Besonders eindrucksvoll war dabei die spekulative, auf Dionysios Areopagita und Maximus Confessor unter Verwendung von Gedanken des griechischen Denkers der Gegenwart Pannaiotes Kannelopoulos gestützte Sicht einer doppelten Dynamik des menschlichen, allgemeinen Strebens nach Freiheit und Gerechtigkeit und der Selbsthingabe des Heiligen im Leben der Kirche, die sich nicht direkt berühren, aber doch vom Ziel der Wege Gottes her eine Einheit bilden.

Indem Staniloae, der angesehene rumänische Dogmatiker, mit diesen Gedanken das Ja zum Verhältnis von Kirche und Staat in einer sozialistischen Umwelt verbindet, verdienen seine Vorstellungen besondere Beachtung.

Den Weg historischer Reflexion geht im gleichen Fragenbereich Alexander Schmemann. Er sieht das Selbstverständnis der Orthodoxie in einer noch unbewältigten Bindung an die untergegangene „heilige Welt“ im byzantinischen christlichen Imperium. Es kommt ihm darauf an zu zeigen, daß sich diese Bindung im legitimen Selbstverständnis der Orthodoxie nur dadurch lösen kann, daß Wert und Unwert, Schmemann gebraucht dabei die geschichtlichen Begriffe „Erfolg“ und „Mißerfolg“, der byzantinischen „christlichen Welt“ in die eschatologische Perspektive des in Christus gekommenen und allein in ihm zu vollendenden Reiches Gottes gestellt werden. Das bedeutet für ihn, daß die Kirche, die um das Heil in sich selbst kreist, ebenso ihren Sinn verfehlt wie die Welt, die die Kirche auszustoßen versucht.

5. Stark verschiedene Tendenzen bestimmten im dritten Fragenbereich des Kongresses, der Erneuerung des Lebens der Kirche, die Gedanken über die Aufgabe der „Selbstkritik der Theologie“ im Blick auf ihren Weg im geschichtlichen Leben der Kirche. Beide Referenten, Metropolit Chrysostomos und Professor Romanides, bejahten Begriff und Aufgabe einer solchen Selbstkritik, die schon vierzig Jahre früher im ersten Kongreß unter dem Thema fremder Einflüsse auf die orthodoxe Theologie breit zur Sprache gekommen war. Auch waren beide darin einig, daß eine legitime Selbstkritik orthodoxer Theologie von ihren anerkannten kirchlichen Voraussetzungen und Aufgaben auszugehen habe. Während jedoch Metropolit Chrysostomos das umfassende Schema eines Gesamtüberblicks orthodoxer Theologiegeschichte sozusagen als Raster einer ausgebreiteten Forschungsarbeit entfaltete, aus der erst Wertungen und Urteile erwachsen würden, stellte Professor Romanides den Fortschritt auf dem Weg zur Gottesschau als das entscheidende Kriterium in den Mittelpunkt. Beide Darlegungen fanden ungeachtet ihrer Verschiedenheit in den Aussprachen grundsätzliche Anerkennung, jedoch keine weiterführende Behandlung.

6. Ein weiteres komplexes Problem orthodoxer Theologie wurde unter dem den Umfang der Sache nicht deckenden Thema „Katholizität und Nationalismus“ von dem anerkannten Altmeister orthodoxer Theologie Professor em. Johannes Karmiris und einem der engsten Mitarbeiter des rumänischen Patriarchen Justinian, Bischof Antonij von Ploesti, behandelt. Während jedoch Prof. Karmiris in magistraler Weise die klassische Lehre der Katholizität entwickelte und dagegen den schon 1872 von einer örtlichen Synode des Ökumenischen Patriarchates verurteilten „Phyletismus“ als Prototyp des Nationalismus und Rassismus abgrenzte, wertete Bischof Antonij die natürlichen, schöpfungsgemäßen Wirklichkeiten der Völker und Nationen auch im Bereich des Kirchlichen positiv. In den Aussprachen wurde zwar darin kein direkter Gegensatz gesehen, jedoch verschiedene Anschlußprobleme hervorgehoben: Einmal sei die Grenze zwischen nationalem Interesse und Nationalismus ohne eindeutiges Kriterium nicht zu ziehen, vor allem aber stellte sich die Frage im Bereich der kirchlichen Organisation der neuzeitlichen, weltweiten orthodoxen Diaspora als eine brennende. Diese wurde plastisch besonders von amerikanischer Seite dargestellt. Der Kongreß war sich darin einig, daß hier eine dringende Frage für die erwartete Große Heilige Synode vorliege, die kaum noch Aufschiebungsvertrag. Überzeugende Lösungsmodelle der vor allem auch unkanonischen Situation liegen nicht vor. Manche erwarten positive Lösungsansätze von einer flexiblen Anwendung des 28. Kanons von Chalkedon, d.h. von einer vermittelnden

Aktion und übernationalen Hilfe des Ökumenischen Patriarchates, ohne schon klare Wege des Vorgehens angeben zu können.

7. Ohne auch im letzten hier zu behandelnden Punkt den Rahmen des großen orthodoxen Konsensus zu sprengen, traten deutlich divergierende Tendenzen in der Behandlung des Themas der ökumenischen Dimension der Orthodoxie hervor. Zu deutlichen Spannungen kam es vor allem dann, wenn es um die Bewertung der Ziele der ökumenischen Bewegung ging. Dabei wurden Stimmen laut, die eine Überprüfung der Beziehungen zur ökumenischen Bewegung und der Mitgliedschaft der Orthodoxie im ÖRK (evtl. nur Beobachterstatus) forderten. Einigkeit besteht darüber, daß die Orthodoxie ihr Selbstverständnis im Kreis der heterodoxen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften unverkürzt und mit aller Deutlichkeit um der Wahrheit willen zum Ausdruck zu bringen habe. Die Schwierigkeit der Verständigung liegt im Wie dieses Ausdrucks und in den Grenzen der ökumenischen Gemeinsamkeit als Kirche der Orthodoxie mit den nicht-orthodoxen Christen, ihren Kirchen und Gemeinschaften, wozu noch die außerhalb der Verbindung mit dem Weltrat der Kirchen liegende Nähe und zugleich Trennung im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche kommt. Es waren vor allem die Vertreter des Moskauer Patriarchates, die Professoren Zabolotsky und Gundjaev, die am schärfsten das Trennende zum Ausdruck brachten und sich dabei auf die Erklärung des Patriarchates gegen säkulare Verfremdung der ökumenischen Zielsetzung auf die Einheit der Kirche hin beriefen. Auch wurde die Zielsetzung der allmählichen Fortentwicklung der bestehenden Verbindung im Weltrat auf „konziliare Gemeinschaft“ hin, wie sie in Nairobi bejaht wurde, entschieden abgelehnt. Im Zusammenhang damit wurde auch die Neigung und Praxis der Genfer Ökumene zu dem, was in orthodoxer Sicht als Unterwanderung und Aushöhlung legitimer und traditioneller katholisch-orthodoxer Begriffe eine Gefahr bezeichnet, vor der die orthodoxe Theologie auf der Hut sein müsse. Ohne direkt auf solche Fragen einzugehen, stellte Prof. Basilios Stavridis als Historiker der Beziehungen der Orthodoxie zur ökumenischen Bewegung in einem ausgezeichneten Überblick über die Entwicklung dieser Beziehungen in diesem Jahrhundert den positiven Charakter der ganzen Entwicklung für die Gemeinschaft der Orthodoxen Kirchen hervor und forderte eine verstärkte sachliche und um der Wahrheit willen voll engagierte, organisierte orthodoxe Beteiligung an der ökumenischen Bewegung unserer Zeit. Auch hier kam es nicht mehr zu einer vollen Entfaltung der deutlich gewordenen Problematik in der Aussprache.

IV. ERGEBNIS

Im greifbaren Sinn kann im Unterschied zum ersten Kongreß von 1936 von bestimmten Ergebnissen nicht gesprochen werden. Es wurden keine Thesen angenommen oder verworfen, keine Resolutionen verfaßt und Botschaften versandt. Auch wurden keine praktischen Dinge beschlossen wie die Gründung einer allgemeinen orthodoxen Zeitschrift oder die Herausgabe eines theologischen Lexikons u. a. m. Es wurde kein Statut beraten und nicht einmal ein Fortsetzungsausschuß gewählt. Deutlich zum Ausdruck gebracht wurde allein der Wunsch nach Fortsetzung dieser Art von repräsentativen Kongressen orthodoxer theologischer Hochschulen, und zwar in einer möglichst engen Folge von etwa drei Jahren, wie schon erwähnt, das nächste Mal in Bukarest, vorbereitet

durch einen aus Vertretern der beteiligten Hochschulen oder Fakultäten gebildeten Ausschuß. Und doch gibt es ein Ergebnis. Es besteht in einer Doppelheit geistiger Art:

Einmal wurde die in Athen 1936 als Gemeinschaftsaufgabe erfaßte Zusammengehörigkeit aller Institutionen orthodoxer Theologie in Ost und West in ihrer Notwendigkeit neu erkannt und bejaht. Und zweitens wurde die grundlegende und unaufgebbare Kirchlichkeit dieser Theologie und der sie tragenden Institutionen in ihrer bewußten Verbundenheit sowohl mit den einzelnen örtlichen orthodoxen Kirchen wie mit deren panorthodoxer Gemeinschaft unzweideutig bekräftigt.

Und wenn diesem doppelten Ergebnis noch etwas hinzugefügt werden darf, so könnte man vielleicht sagen: In Athen 1976 wurde in der Fortentwicklung orthodoxer Theologie über die Grenzen der Schultheologie des XIX. Jahrhunderts und gewisse z. T. national bedingte Sondertheologien hinaus mit dem Einbringen der Ernte intensiver patristischer Studien und dem Erwachen eines breiteren liturgischen und ökumenischen Bewußtseins die Schwelle erreicht zum Hervortreten einer der ganzen Kirche, der ganzen Christenheit und der ganzen Welt zugewandten von ihren lebendigen Quellen her sich erneuernden Theologie der Einen Heiligen Katholischen und Apostolischen Kirche.

Werner Küppers

ANMERKUNGEN

¹ Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes. 29 Novembre – 6 Décembre 1936, publié par les soins du Président Prof. Hamilkar S. Alivisatos Athènes Impr. „Pyrso“ S.A. 1939, 540 p.

² Vgl. IKZ 63 (1973) 29; Irenikon 45 (1972) 469–484; 46 (1973) 16–33; Jahrbuch Bd. 19 Universität Thessaloniki Theol. Fak. hrsg. v. J. Anastasiou, Thessaloniki 1974, 425 S.; s. a. Kleronomia 6 (1974) 205–212 und Irenikon 46 (1973) 167–171.

³ Jahrbuch Bd. 19 Universität Thessaloniki, 1974, 77–86; Les expections des Eglises Orthodoxes au sujet du Grand et Sacré Synode Orthodoxe.