



In Erwartung des künftigen Äons

Aspekte orthodoxer Eschatologie

VON GEORGIOS VLANTIS¹

Obwohl der Begriff „Eschatologie“ zum ersten Mal Mitte des 17. Jahrhunderts in der theologischen Literatur verwendet wird², gibt es keinen Zweifel daran, dass die eschatologische Hoffnung einer der elementaren Wesensmerkmale der christlichen Kirche ist. Es ist das Anliegen dieses Beitrags zu zeigen, dass aus der Sicht der orthodoxen Theologie die Eschatologie nicht bloß das „letzte Kapitel der Dogmatik“, sondern vielfach dass sie den Dreh- und Angelpunkt der gesamten christlichen Lehre darstellt. Es kann hier keine systematische Darstellung der orthodoxen Eschatologie entwickelt werden, aber es werden zentrale Aspekte dieser Lehre beschrieben, die die orthodoxen Theologen im zwanzigsten Jahrhundert besonders beschäftigt haben. Dabei ist vorauszusetzen, dass die Eschatologie nicht einfach nur eine Lehre über die Situation des Menschen nach dem Tode, das Jüngste Gericht sowie Himmel und Hölle darstellt, sondern vielmehr eine von der Hoffnung auf die metahistorische Verwandlung der ganzen Schöpfung im Lichte Gottes inspirierte dynamische Ontologie, die zugleich als kritische Sinndeutung der Geschichte funktioniert.³

¹ Georgios Vlantis ist Diplom-Theologe mit Master in Religionsphilosophie und promoviert zur Zeit an der Universität Athen.

² Von Philipp Heinrich Friedlieb (1644) und Abraham Calov (1677) wurde der Begriff als Bezeichnung für den abschließenden Kapitel Teil der lutherischen Dogmatik verwendet; dazu: *Gerhard Sauter*, Eschatologie. IV. Dogmengeschichtlich, in: *RGG*⁴ 2 (1999) 1561–1567, 1561.

³ Aus der Literatur über die orthodoxe Eschatologie seien hier nur die wichtigsten und neuesten Beiträge genannt: *Hilarion Alfejev*, Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie, Freiburg 2003, 237–265; *Ioannis Anastasiou*, Temps et eschatologie d’après les Pères grecs, in: *Jean-Luis Leuba* (ed.), Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines, Paris 1994, 83–93; *Christos Androustos*, Dogmatiki tis Orthodoxou Anatolikis Ekklesias, Athinai²1907; 407–448;

1. Die apophatische Voraussetzung der Eschatologie

Bei ihrer Antwort auf die Frage nach der Eschatologie setzt die orthodoxe Theologie ihre apophatischen erkenntnistheoretischen Grundüberzeugungen voraus, wobei diese freilich nicht die Offenbarung Gottes ersetzen sollen, sondern als hermeneutischer Rahmen gedacht sind. Apophatismus ist eine Haltung des Geistes, die von erkenntnistheoretischer Zurückhaltung gekennzeichnet ist. Ohne zum Agnostizismus aufgehoben zu werden, lehrt der Apophatismus, dass die Wahrheit nicht mit unserer Kenntnis von ihr und unseren Formulierungen identisch ist. Der ontologische Grundunterschied zwischen Gott und Menschen, Ungeschaffenen und Geschaf-

Marios Begzos, Die Eschatologie in der Orthodoxie des 20. Jahrhunderts, in: Epistimoniki Epetiris Theologikis Sxolis Panepistimiou Athinon 28 (1989) 779–799; *Nicolas [Nikolai] Berdiaeff*, Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation, Paris 1946; *Sergij Bulgakov*, Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche, übers. von Thomas Bremer, Trier 1996, 273–280; *Hermenegild/Biedermann*, Der eschatologische Zug in der ostkirchlichen Frömmigkeit, Würzburg 1949; *Olivier Clément*, Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe, Neuchâtel-Paris 1959; *Jochen Eber*, Eschatology in the Context of the Eastern Orthodox Churches, in: *ders.* (ed.), Hope does not disappoint. Studies in Eschatology. Essays from different Contexts, Wheaton-Bangalore 2001, 71–85; *Pavlos [Paul] Evdokimov*, I Orthodoxia, griech. Übers. Agamemnon Mourtzopoulos, Athina 1970, 405–466; *Karl Christian Felmy*, Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 240–246; *Constanzo Gioia*, L'escatologia nella teologia della Chiesa ortodossa, in: Sacra doctrina 42 (1997), 61–69; *Georges Florovsky*, „The Last Things and The Last Events“ in *ders.*, Collected Works 3: Creation and Redemption, Belmont/Massachusetts 1976, 243–265; *ders.*, The Patristic Age and Eschatology: An Introduction, in: Collected Works 4: Aspects of Church History, Belmont/Massachusetts 1987, 63–78; *Pantelis Kalaitzidis* (Hg.), Ekklisia kai eschatologia, Athina 2003 [ferner abgekürzt mit: PKEE]; *Vladimir Lossky*, À l' image et à la ressemblance de Dieu, Paris 1967, 208–225; *John Panteleimon Manoussakis*, The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church, in: Harvard Theological Review 100 (2007), 29–46; *Nikolaos Matsoukas*, Dogmatiki kai symboliki theologia, Bd. II, Thessaloniki 1985, 539–553; *Jean Meyendorff*, Initiation à la théologie byzantine. L' histoire et la doctrine, Paris 1975, 290–295; *Damaskinos Papandreou*, Temps et eschatologie dans la tradition orthodoxe, Science et esprit 53 (2001), 205–217; *Georgios Patronos*, Sxesis parontos kai mellontos eis tin peri vaseleias tou Theou didaskalian tis orthodoxoy theologias, Athinai 1975 [Diss.]; *Yannis Spiteris*, La Chiesa tra protologia ed escatologia nella teologia ortodossa, in: Laurentianum 43 (2002), 307–395; *Dumitru Staniloae*, Orthodoxe Dogmatik, Bd. III, Solothurn-Düsseldorf-Gütersloh 1995, 179–373; *Panagiotis Trempeles*, Dogmatiki tis Orthodoxou Katholikis Ekklisias, Bd. III, Athinai 1961, 364–515; *Alexandre Turincev*, Une approche de l' eschatologie orthodoxe, in: Contacts, Nr. 53, 2e trim. 1966, 84–104; *Charalampos Ventis*, Eschatologia kai eterotita, Athina 2005; *Jean [Ioannis] Zizioulas*, Déplacement de la perspective eschatologique, in: Giuseppe Albrigo u.a., La Chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels, Paris 1984, 89–100; *ders.*, Eschatologie und Geschichte, in: Ökumenische Rundschau 35 (1986), 373–384; *ders.*, Ekklisia kai eschata, in: PKEE, 27–45.

fenen gestattet keine *adaequatio rei et intellectus*, wenigstens nicht in der Theologie.⁴

„Das Jüngste Gericht bleibt ein Geheimnis“.⁵ Mit diesem Satz beschloss der russische Theologe und Erzpriester Georges Florovsky seinen bekannten Aufsatz „The Last Things and the Last Events“, in dem er sich kritisch mit der Eschatologie von Emil Brunner auseinandersetzte. Er äußerte mit diesen Worten die Überzeugung der orthodoxen Eschatologie, dass kein intellektueller Versuch es ermöglicht, die Eschata in ihrer Fülle zu bestimmen. Ein solcher Versuch wäre Blasphemie, da die Zukunft in den Händen Gottes liegt, der allein die Geschehnisse des Menschen bestimmt.

Unbekannt ist nicht nur der Zeitpunkt, wann die Eschata kommen werden, sondern auch die ontologische Qualität der neuen Welt, die das Neue Testament verspricht (Offb 21, 1ff) und die Kirche erwartet. Die orthodoxen Theologen unterstreichen den metaphorischen Charakter der eschatologischen Erzählungen der biblischen Texte.⁶ Die neutestamentlichen Bilder beschreiben diese neue Welt nicht wortwörtlich, sondern verweisen den Menschen auf die für seinen Verstand unbegreifbare Wirklichkeit der eschatologischen Ereignisse. Sie wollen nicht auf die intellektuelle Neugier der Gläubigen auf die Dinge nach dem Tod antworten, sondern halten lediglich deren Erwartung der Eschatologie wach.

Damit wird die Bedeutung der dogmatischen Lehre über die Eschata nicht relativiert. Dies ist ein zentrales Dogma der christlichen Theologie, der Kern der Hoffnung der Gläubigen. Die arrogante, aber angebliche Allwissenheit in solchen Bereichen ist mit der fatalen soteriologischen Sicherheit des Pharisäers im Evangelium identisch, der Christus dem bescheidenen Zöllner gegenüberstellt (Lk 18, 9–14). In Bezug auf die Eschatologie ist eine apophatische Haltung nicht nur erkenntnistheoretisch geeignet, sondern sie inspiriert zugleich ein bescheidenes und im selben Moment dynamisches Ethos, das nie mit dem vorhandenen Zustand des Lebens zufrieden ist, sondern immer mit Blick auf die Eschata nach Verbesserung strebt.

⁴ Dazu *Vl. Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz-Wien-Köln 1961. Eine der besten Einführungen zum Thema ist der Aufsatz von *M. Bezos*, Der Apophatismus in der ostkirchlichen Theologie. Die kritische Funktion einer traditionellen Theorie heute, in: *Epistimoniki Epetiris Theologikis Sxolis Panepistimiou Athinon* 27 (1986), 177–216.

⁵ *G. Florovsky*, The Last Things, 265.

⁶ Dazu *G. Florovsky*, The Last Things, 254–255; *A. Turinchev*, Une approche, 102–103.

2. Der Tod als Katastrophe und die Vollständigkeit der Person

Der Tod wird in der Philosophie größtenteils als ein in der Ordnung der Natur eingeordnetes, vielleicht trauriges, aber trotzdem unvermeidliches Geschehen betrachtet. Dem orthodoxen Bewusstsein erscheint er jedoch als eine Katastrophe.⁷ Gott hat den Tod nicht geschaffen, sondern er ist die unvermeidliche Folge der Erbsünde.⁸ Der Mensch ist eine seelisch-körperliche Einheit⁹ und ihre Zerstörung, der physische Tod, widerspricht dem Willen Gottes, der „nicht der Gott der Toten, sondern der Gott der Lebenden“ ist (Mt 22,32. Vgl. Mk 12,27; Lk 20,38). Schon im Neuen Testament ist der Tod „der letzte Feind“ (1 Kor 15,26), dessen endgültige Überwindung in den Eschata verwirklicht werden wird.¹⁰

In der patristischen Literatur kann man freilich verschiedentlich den Wunsch nach einem schnellen Tod und nach der Befreiung aus den Lasten dieser Welt finden. Das Kriterium aber dieses Wunsches ist kein Hass gegen die „sehr gut“ von Gott geschaffene Welt, sondern die Erwartung des eschatologischen Treffens mit dem Bräutigam Christus, wie die häufig benutzte Liebessprache in der Patristik und in den Texten der großen Mystiker dieser eschatologischen Orientierung beweist.¹¹

Die Kirchenväter legen trotzdem größeren Wert auf die Betonung der Folgen des sog. geistigen Todes, der wegen der Sünden die Unterbrechung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott schon während des irdischen Lebens beginnt. Der spirituelle Tod wird als eine Ablehnung der rettenden

⁷ G. Florovsky, *The Valley of The Shadow of Death*, in *ders.*, *Collected Works* 3, 11–18; 12. Vgl. *ders.*, *Eschatology*, 77.

⁸ *Basilius der Große*, *Quod Deus non est auctor malorum* 7, (PG 31,345A); *Photius von Konstantinopel*, *Ad Amphiloichium quæstio CCXL*, 4 (PG 101,1036B).

⁹ *Gregor Palamas*, *Prosopopœiæ*, PG 150, 1361C. Vgl. M. Begzos, *Psychologia tis thriskeias. OI anthropologikes synepeies tis xristianikis theologias*, Athina ²1996, 46–52, 103–116.

¹⁰ Zur Sinndeutung des Todes im östlichen Christentum M. Begzos, *Psychologia*, 93–116; John Breck, *The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics*, Crestwood/New York 1998, bes. 203–242; Gerhard Podskalsky, *Tod und Auferstehung in der byzantinischen Theologie*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 122 (2000), 14–33; Georgios Mantzaridis, *Christianiki Ithiki*, Bd. II, Thessaloniki 2003, 635–652; Anestis Kesselopoulos, *Ek tou thanatou eis tin zoin. Theologiki proseggisi stis prokliseis tis bioithikis*, Thessaloniki 2003, 114–142.

¹¹ Christos Yannaras analysiert die Funktion der erotischen Sprache der Patristik im Rahmen eines theologischen Personalismus, in: *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982.

Einladung Gottes betrachtet, der die eschatologische Erlösung des Menschen in Gefahr bringt.

Der Glaube an die Auferstehung der Toten, die eine Auferstehung der Körper (*carnis resurrectio*) sein wird, deutet an, dass in den Eschata die Einheit und Vollständigkeit der menschlichen Person wiederhergestellt wird. Der Körper ist kein Grab der Seele, wie Plato glaubte¹², sondern „Tempel des Heiligen Geistes“ (1 Kor 6,19), und als konstitutives Element des menschlichen Seins wird er an der eschatologischen Gemeinschaft mit Gott teilnehmen.

Die erwartete Wiederherstellung der Vollständigkeit der menschlichen Person führt zur Betonung der engen Verbindung zwischen Personalismus und Eschatologie, wie es der griechische Theologe und Religionsphilosoph Marios Begzos beschreibt: „Das Eschaton befreit die Zeit von der Notwendigkeit und zugleich hütet [es] die Person vor dem Individualismus. Kein theologischer Personalismus ohne Geschichte, und keine eschatologische Theologie ohne die Person. Personalismus und Eschatologie sind zwei unentbehrliche Komponenten der orthodoxen Tradition.“¹³ Die Taufe und die Kommunion geben der Person seine „kirchliche Substanz“, wie sie der Metropolit Ioannis Zizioulas nennt, die letztendlich eine eschatologische ist. Mit seiner Einordnung in die Kirche, nimmt die Person an einer Gemeinschaft teil, die den Menschen von seinen biologischen Abhängigkeiten befreit. Als göttlich-menschliche Wirklichkeit überwindet die Kirche die Beschränkungen der Geschichte und wurzelt in den Eschata, wo jede gerettete Person ihre wahre Identität bekommen wird.¹⁴

3. *Das dynamische Verständnis der Geschichte: Christologie und Pneumatologie*

Obwohl die Orthodoxe Kirche oft beschuldigt wird, dass sie die Geschichte wegen eines angeblichen a-historischen Asketismus unterschätzt, ist zu unterstreichen, dass von Seiten ihrer Theologie die Gleichgültigkeit gegenüber der Gegenwart nur als Zeichen einer Entfremdung des christlichen Bewusstseins betrachtet werden kann. Zum biblisch-patristischen Weltbild gehört eine lineare Auffassung der Zeit, die der Freiheit und Ver-

¹² Platon, Kratylos 400c; Gorgias 493a; Phaedros 250c.

¹³ M. Begzos, Die Eschatologie, 780. Vgl. das Werk von Ch. Ventis, *Eschatologia kai eterotita*.

¹⁴ John Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, 56ff.

antwortlichkeit der Person eine entscheidende Rolle zuschreibt: „Die Geschichte ist das Gebiet des persönlichen Handelns und darum dasjenige des Schaffens und der Freiheit. Die Persönlichkeit ist das wahre Subjekt der Geschichte.“¹⁵

Die Kirche äußert ihr Interesse an der Gegenwart im Namen der Zukunft, im Namen der Eschata und greift in die Geschichte ein, als die Kraft, die den künftigen Äon vorbereitet. Außerdem ist die eschatologische Zukunft nicht einfach das Ende der Geschichte, sondern vielmehr die Quelle ihres Sinnes: Die Dinge finden ihren eigenen Sinn angesichts Gottes des Richters und des Retters der Welt. Die Schöpfung wendet sich nach keinem platonischen Himmel, um die vermeintlich ewigen idealen Vorbilder zu sehen, sondern sie richtet sich nach ihrer künftigen Verwandlung, wenn sie ihr wahres, erneuertes Gesicht bekommen wird.¹⁶

Die Eschata aber sind nicht nur ein erwartetes, sondern auch ein schon teilweise gegenwärtiges Ereignis. Das eschatologische Zeitalter ist mit der Inkarnation Christi begründet worden. Der künftige Äon ist „eingeweiht“ (inaugurated).¹⁷ Christus übt eine eschatologische Funktion aus. Der durch seine Auferstehung verwirklichte Sieg gegen den Tod gestattet der Menschheit, dass sie die definitive Überwindung des Zerfalls in den Eschata erwartet. Christus ist derjenige, der die Tür der eschatologischen Zeit öffnet. Er stellt als „neuer Adam“ die vom alten Adam zerstörte persönliche Gemeinschaft mit Gott wieder her.¹⁸

Die Kirche erlebt die dialektische Spannung zwischen erster und zweiter Parusie, zwischen Erwartung und Erfüllung, zwischen dem gegenwärtigen und künftigen Äon. Die Unkenntnis des Moments des zweiten Kommens Christi (Apg 1,7), der den biblischen Zeugnissen zufolge nur dem Vater bekannt ist (Mt 24,36), und der „wie ein Dieb in der Nacht“ kommen wird (1 Thess 5,2. Vgl. Mt 24,43; Lk 12,39; 2 Petr 3,10; Offb 3,3; 16,15), führt

¹⁵ G. Florovsky, Evolution und Epigenesis. Zur Problematik der Geschichte, in: Der russische Gedanke 1 (1929/1930) 240–252: 252. Zitiert nach: M. Begzos, Die Eschatologie, 790. Vgl. G. Florovsky, Eschatology, 69.

¹⁶ Dazu besonders die Studie von J. P. Manoussakis, The anarchic Principle. Das dynamische Verständnis der Geschichte charakterisiert das ganze Werk von N. Berdiaeff. S. dazu M. Begzos, Die Eschatologie, 786–789.

¹⁷ G. Florovsky, Revelation and Interpretation, in: *ders.*, Collected Works 1: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, 17–36: 35–36. Vgl. D. Papandréou, Temps et eschatologie, 209; J. P. Manoussakis, The anarchic Principle, 34–35.

¹⁸ Vgl. G. Florovsky, Eschatology, 64ff; Vl. Lossky, À l' image, 212–214. Vgl. P. Evdokimov, I Orthodoxia, 426–431; M. Begzos, Die Eschatologie, 782; D. Papandréou, Temps et eschatologie, bes. 209–212.

die Kirche zu keinem chiliastischen Verhalten und zu keiner Passivität gegenüber der Geschichte. Im Gegensatz dazu funktioniert diese Ungewissheit als ständige Mahnung, dass sich die Kirche als Vorläufer und Bild der Eschata verhalten soll. Die Haltung der Kirche in der Welt soll eine in allen Formen verwirklichte Predigt der eschatologischen Erwartung sein, die das Gleichnis der 10 Jungfrauen (Mt 25,1–13) und die Worte des Apostels Petrus „Seid nüchtern und wachsam“ (1 Petr 5,8) diktieren. Ein äußerst wichtiger Ausdruck und zugleich ein Kriterium dieses dynamischen eschatologischen Bewusstseins ist die Verkündigung der evangelischen Botschaft in der Welt, nämlich die Einladung zum eschatologischen Tisch des Reiches Gottes, die Mission.¹⁹

In der orthodoxen Theologie ist das Verständnis des eschatologischen Ereignisses dynamisch, da dieses aus der besonderen Bedeutung der Rolle des Heiligen Geistes hervorgeht. Der Geist führt den Leib Christi zu seinem eschatologischen „Telos“, das heißt zu seinem Ende und zugleich zu seinem Ziel. Der griechische Theologe und Religionsphilosoph Nikolaos Nissiotis meint, dass die Pneumatologie uns mit dem Paradoxen, dem Außergewöhnlichen, dem Neuen und dem Bruch konfrontiert. „Sie ist dynamisches Bezugnehmen auf den ständigen gesellschaftlichen Wandel, auf das neue Zeitalter, das seinen Einzug in die Geschichte hält und ihre Entwicklung beschleunigt. Sie ist der Ruf zur universalen Gemeinschaft und kündigt uns das Kommen des Reiches Gottes an, das die Dynamik der Zukunft enthüllt und damit die statische Dimension der Vergangenheit sichtbar macht.“²⁰

Die Lehre von der Unterscheidung zwischen Wesen (Ousia) und Energien Gottes, die Gregor Palamas und die anderen Hesychasten betonten, hat auch eine eschatologische Dynamik. Diese Unterscheidung, meint der griechische Theologe Nikolaos Matsoukas, „respektiert die anthropologische Grundlage der Offenbarung, weil der Mensch als dynamisches Ganzes betrachtet wird und keine Identifizierung des Menschen mit einer sta-

¹⁹ *Konstantinos Papapetrou*, Kirche und Mission. Zum Missionsverständnis der orthodox-katholischen Kirche, in: *Kyrios* 6 (1966) 105–116: 107: „Mission ist das Eindringen des eschaton in die Welt.“ Vgl. *G. Florovsky*, Eschatology, 66; Athanasios Papathanasiou, *Ierapostoli kai Ekklesia*, in: *PKEE*, 171–190; *ders.*, Future, the Background of History. Essays on Church Mission in an Age of Globalization, Montreal 2005.

²⁰ *Nikos [Nikolaos] Nissiotis*, Berufen zur Einheit oder Die epikletische Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft, in: *Ökumenische Rundschau* 26 (1977), 297–313: 298. Vgl. *ders.*, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968; *M. Begzos*, Die Eschatologie, 795–796.

tischen Ruhe der Ewigkeit angenommen wird²¹. Durch die Teilnahme an den ungeschaffenen göttlichen Energien erfährt man zum Teil das göttliche Licht. Im Gegensatz zur Überzeugung der scholastischen Theologie, dass dieses Licht ein geschaffenes Symbol des eschatologischen Lichtes ist, identifiziert dies die orthodoxe Theologie mit dem Licht des Reiches, das in den Eschata in seiner Fülle strahlen wird.

4. Die Eucharistie als Bild des Reiches Gottes

Der orthodoxen Theologie nach ist die Kirche Abbild des Reiches Gottes und die Eucharistie ein eschatologisches Ereignis.²² Die Liturgie beginnt und endet mit der Verkündigung des Reichs und in ihrer Struktur spiegeln sich die Eschata.²³ Alles wird aus der Perspektive der „letzten Dinge“ gesehen. Die prächtigen Kleider der Geistlichen, die Kerzen und der Weihrauch dienen als Symbole des Reiches Gottes, das in der Liturgie vergegenwärtigt wird. Es ist charakteristisch, dass es nach den Einsetzungsworten im Eucharistiegebet heißt: „Eingedenk also dieses heilsamen Gebotes und alles dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, der Auffahrt in die Himmel, des Sitzens zur Rechten des Vaters, *der zweiten und glorreichen Wiederkunft* bringen wir Dir das Deine vom Deinigen dar.“²⁴ Die paradoxe „Anamnese“ der Eschata zeigt, dass im Rahmen der Liturgie die Teilungen der Zeit überwunden werden. Ioannis Zizioulas präzierte dies, indem er sagte, dass diese Anamnese der Vergangenheit „*nur in und durch die Zukunft* [ist] [... die] Eucharistie als Anamnese wurzelt nicht in der Vergangenheit – im Kreuz Christi –, sondern in der Zukunft, in der Auferstehung und im kommenden Reich“.²⁵ Die Teilnahme an Leib und Blut Christi führt die Menschen zur

²¹ Nikos [Nikolaos] Matsoukas, Geschichte und Offenbarung, in: Kyrios 11 (1971), 206–214, 210. S. die umfassende Darstellung von J. Meyendorff, Saint Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe, Paris 1959. Für die eschatologische Bedeutung der Lehre von den ungeschaffenen Energien Gottes s. D. Papandréou, Temps et eschatologie, bes. 213–215.

²² Ausführlich dazu: J. Zizioulas, Eucharistias exemplarion, Megara 2006, bes. 155–222.

²³ J. Zizioulas, „Die Eucharistie in der neugriechischen Theologie“, in: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald, [= Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 31], hg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Studienheft 9), Frankfurt a. M. 1977, 163–179, 175.

²⁴ Die Göttliche Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang, hg. von Fairy von Lilienfeld, Erlangen 1986, 65.

²⁵ J. Zizioulas, Die Eucharistie, 176. Kursiviert von Zizioulas.

„ewigen Gegenwart“ des göttlichen Reiches, wo alle menschlichen Spaltungen überwunden werden.

Der Gottesdienst gilt als Treffpunkt von Himmel und Erde, von Lebenden und Verstorbenen. Die Eucharistie ist das Mysterium der Einheit und zugleich der Ort, wo sich die Kirche als eschatologische Gemeinschaft präsentierte. „Nicht bloß die Gegenwart“, schreibt der Russe Nikolaus [Nikolai] Arseniew, „sondern auch die Macht des lebendigen Herrn wird hier erlebt und auch das Nahen des künftigen allumfassenden Reiches und seiner Herrlichkeit. Und so kommt im Abendmahl mit besonderer Kraft die grundlegende, alles durchdringende Idee der großen Gesamtheit, der mystischen Gemeinschaft (,sobornost‘), des allumfassenden mystischen Leibes Christi zum Ausdruck“²⁶.

Diese Betonung der Natur der Kirche als einer eschatologischen Gemeinschaft, die parallel existiert und nicht zwangsläufig ihrer Vorstellung als Bild der *ecclesia caelesta* widerspricht, hat auch Folgen für das Verständnis der Funktion des Bischofs und der Priester in der Liturgie und im ganzen kirchlichen Leben. Ihr zufolge stellt der Bischof als Vorsitzender (proestos) der Eucharistiefeier ein Abbild Christi in seinem eschatologischen Ruhm dar. Das rund um ihn sitzende Kollegium der Presbyter steht für die Gemeinschaft der Apostel, die als Richter der Welt in den Eschata sitzen (Mt 19:28).²⁷

Das Gebet der Kirche für die Verstorbenen drückt diese Einheit des kirchlichen Leibes in der Liebe und in der Perspektive der Eschata aus, deren Vorgeschmack wird in der Eucharistie erlebt. Unter diesen Voraussetzungen muss jede Diskussion über die Frage, wer aus diesem Gebet Nutzen zieht, die Lebenden oder die Verstorbenen, für sinnlos gehalten werden.²⁸

5. Ikonen, Reliquien, Mönchtum

Die orthodoxe Theologie der Ikone orientiert sich an einer eschatologischen Lesung der Ikonenmalerei. Danach sollen die Ikonen die Schöpfung nicht in ihrem heutigen Zustand darstellen, sondern auf ihre eschatologische Gestalt verweisen. „Die Ikone dient der Kirche als Sprache, um

²⁶ Nikolaus Arseniew, *Ostkirche und Mystik*, München ²1943, 29. Vgl. K. C. Felmy, *Die orthodoxe Theologie*, 195ff.

²⁷ J. Zizioulas, *Efcharistias exemplarion*, 78–79.

²⁸ J. Meyendorff, *Initiation*, 295; M. Begzos, *Psychologia*, 114–116.

der Welt den künftigen Äon zu enthüllen.“²⁹ Sie soll die dogmatische These lehren, dass die Schöpfung in der Beleuchtung des eschatologischen Lichtes eine andere Qualität bekommen wird, dass sie zu neuem Himmel und neuer Erde (Offb 21,1) transformiert wird. Die auf den orthodoxen Ikonen gezeigten geschichtlichen Ereignisse und Heiligen werden in dieser eschatologischen Perspektive dargestellt.³⁰ Man sollte nicht übersehen, dass die pädagogische Bedeutung der Ikonen ein klares eschatologisches Ziel hat, da sie versucht, dem Gläubigen in seinem persönlichen Weg unterwegs zu Eschata zu verstärken.

Der besondere Respekt der Orthodoxen für die Reliquien der Heiligen ist nicht nur ein Ausdruck der unersetzbaren Bedeutung des Körpers, sondern zugleich ein Zeichen eschatologischer Hoffnung. Mit den Worten des rumänischen Theologen Dumitru Staniloae heißt das: „Die Tatsache, dass ihre [=der Heiligen] Gebeine im Zustand der Unverweslichkeit verbleiben, ist ein Angeld auf die zukünftige Unverweslichkeit der Leiber nach der Auferstehung und ihrer völligen Vergöttlichung. [...] Die Reliquien sind eine Vorwegnahme des durchgeistigten Leibes nach der Auferstehung.“³¹

Das Mönchtum übt auch eine eschatologische Funktion in der Kirche aus. Es wird für einen Träger des kritisch-eschatologischen Bewusstseins und für eine verkörperte Abwehr der Kirche gegen die Säkularisierung gehalten. Die Askese der Mönche kann nur als Vorbereitung angesichts der kommenden Eschata verstanden werden, als ständige Erinnerung daran, dass das *genus christianum* unterwegs zur Parusie in Gebet und Fasten (vgl. Mt 17,21; Mk 9,29;) ist.³²

²⁹ Eugen Hämmerle, Die Bedeutung der Ikonen, in: E. Hämmerle / Heinz Ohme / Klaus Schwarz, Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen 1988, 147–166, 147. Zur Theologie der Ikone und ihrer eschatologischen Lesung: Leonid Ouspensky, La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe, Paris 1980; Stamatios Skliris, En esopetro. Eikonologika meletimata, Athina 1992; Wacław Hryniewicz, Schönheit und Heil: über die Eschatologie der Ikone, in: Ostkirchliche Studien 49 (2000), 145–161; Dimitris Bekridakis, Eikona: 'Anoixto parathyro stin ogdoi imera' i to telos tis texnis? Kritiko sxolio stin eschatologiki anagnosis tis orthodoxis eikonografias, in: PKEE, 223–250.

³⁰ D. Bekridakis (Eikona, bes. 234–250) übt trotzdem mit Recht eine heftige Kritik an der im Namen der Eschatologie erfolgten Verabsolutierung der byzantinischen bzw. russischen Ikonenmalerei.

³¹ D. Staniloae, Dogmatik, III, 288; M. Bezgos, Psychologia, 108–110.

³² P. Evdokimov, I Orthodoxia., 410, 433–434, 465; J. Zizioulas, Déplacement, 97–98; M. Bezgos, Die Eschatologie, 783–784.

6. Die Vision der eschatologischen Erlösung: *Apokatastasis ton panton*?

„Die persönliche Eschatologie des Todes und der jenseitigen Welt hat im historischen Bewusstsein bis zu einem gewissen Maße die allgemeine Eschatologie der Wiederkunft des Herrn verdunkelt“, bemerkte der russische Theologe Sergij Bulgakov mit Recht.³³ Im Gegensatz aber zu einem oft zu beobachtenden eschatologischen Individualismus, der die Lehre von den Eschata auf das persönliche Schicksal beschränkt, hat die orthodoxe Theologie im zwanzigsten Jahrhundert die kosmische Dimension der Eschatologie – in enger Verbindung mit der Eucharistie – immer wieder betont, ohne den Wert der menschlichen Person zu unterschätzen. „Ein Sonderzug des Wesens des orthodoxen Christentums“, schreibt der bulgarische Theologe Stephan Zankow, „ist die innere Verbindung des Persönlich-Dynamischen mit dem Kosmisch-Mystischen seiner Eschatologie“.³⁴ Nicht nur die Menschen, sondern auch die ganze Schöpfung wird in den Eschata verwandelt werden. Die eschatologische Heiligung des Kosmos wird auch in der Liturgie stark hervorgehoben. Diese eschatologische Perspektive dient auch als Fundament der zeitgenössischen orthodoxen Beiträge zum Problem der Ökologie.³⁵ Die Verwandlung der Welt in den Eschata wird nicht einfach eine Wiederherstellung des anfänglichen Zustands der Schöpfung sein. Die Protologie ist mit der Eschatologie nicht identisch.

Ein viel diskutiertes Thema, worüber keine endgültige Übereinstimmung erzielt werden konnte, ist die sog. *Apokatastasis ton panton* (Allversöhnung), nämlich „diejenige eschatologische Vorstellung, die eine ausnahmslose Aufnahme aller Menschen (Dinge; Wesen) in das eschatische Heil (Reich Gottes) annimmt“³⁶. Obwohl das 5. Ökumenische Konzil (553) die mit der Vorexistenz der Seelen verbundene und unter starkem Einfluss des Neoplatonismus von Origenes entwickelte Apokatastasislehre verurteilt hat,³⁷ haben die Theologen (und nicht nur die orthodoxen) nie aufgehört, darüber zu meditieren, freilich aber versuchend, die origeni(sti!)schen Fehler zu vermeiden.

³³ S. Bulgakov, *Die Orthodoxie*, 276.

³⁴ Stephan Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine Gestalt*, Berlin 1928, 60.

³⁵ Z. B. J. Zizioulas, *I Ktisi os Efcharistia. Theologiki proseggisi sto provlima tis oikologias*, Athina 19983; A. Keselopoulos, *Man and the Environment. A Study of Saint Symeon the New Theologian*, Crestwood/New York 2001, bes. 141–184.

³⁶ Hartmut Rosenau, *Allversöhnung*, in: RGG⁴ 1 (1998), 322–323, 322.

³⁷ *Der Text in: Ioannis Karmiris, Ta dogmatika kai symbolika mnimeia tis Orthodoxou Katholikas Ekklesias*, Bd. I, Graz 1968, 198–200.

Theologen wie Sergij Bulgakov, Pavel Evdokimov und Alexandre Turincev haben die Perspektive einer Apokatastasis stark betont, während andere wie Vladimir Lossky, Nikolaos Matsoukas und Hilarion Alfejev eine solche Möglichkeit aber auch nicht völlig abgelehnt haben. Neben anderen werden folgende Gründe dafür dargestellt: 1) Die unendliche Güte und Barmherzigkeit Gottes, die mit der Vorstellung einer endlosen Bestrafung inkompatibel ist; 2) Die ewige Bestrafung für in der Zeit verwirklichte Sünden scheint nach menschlichen Kriterien nicht gerechtfertigt; 3) Dass jeder Mensch *simul iustus et peccator* ist, führt zu der Überzeugung, dass sich die Lehre von Paradies und Hölle nicht auf Belohnung und Bestrafung entsprechender Menschengruppen bezieht. In den Eschata wird jeder Mensch von seinen Sünden gereinigt, um endlich am göttlichen Licht teilzunehmen. Die Möglichkeit einer vor der eschatologischen Freude begrenzten Bestrafung der Sünder wird nicht von allen Theologen ausgeschlossen; 4) Eine ewige Hölle ist ein partieller Misserfolg des göttlichen Willens und Plans für die Rettung aller Menschen (s. z. B. 1 Tim 2,4: „[Gott] will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“) und zugleich ein partieller Sieg der dämonischen Kräfte. Dies impliziert letztendlich einen Dualismus.

Eine andere Gruppe von Theologen (Christos Androustos, Panagiotis Trembelas, Jean Meyendorff, Dumitru Staniloae, Charalampos Ventis) lehnt die Apokatastasis ab mit Berufung auf biblische und patristische Zeugnisse sowie auf das 5. Ökumenische Konzil. Außerdem verweisen sie auf die menschliche Verantwortung und Freiheit, die Gott nicht beschränken will. In dieser Hinsicht wird die Hölle nicht als Rache oder Strafe Gottes beschrieben, sondern als die wegen der Sünde gefestigte Unmöglichkeit des Menschen, eine Gemeinschaft mit Gott zu etablieren.

Die Lehre einer zwanghaft-deterministischen Apokatastasis kann von der orthodoxen Theologie nicht akzeptiert werden, da sie dem Respekt vor der göttlichen und zugleich der menschlichen Freiheit widerspricht. Aber unter der Voraussetzung, dass die Zukunft in den Händen Gottes liegt, der die Welt mit seinen, den Menschen unbekanntem Kriterien beurteilt, kommt man zu dem Ergebnis, dass nur eine apophatische Annäherung an dieses Problem sinnvoll sein kann. Jedenfalls betet die Kirche für die Rettung der ganzen Welt. In diesem Kontext darf man nicht das Vorbild großer Heiliger und anderer geistlicher Gestalten übersehen, die aus der Fülle ihrer Liebe nicht nur für die Erlösung der Menschen, sondern auch der Dämonen beten (z. B. der Abt Isaak der Syrer³⁸)!

³⁸ Vl. Lossky, *À l' image*, 224–225.

7. Entfremdungen des Eschatologieverständnisses und die ökumenische Herausforderung

Nicht selten haben nationalistische Strömungen eine große Rolle in der Geschichte der Orthodoxie gespielt. Bis heute stellen sie eines der größten Probleme der orthodoxen Kirchen dar. Dabei wird einer bestimmten Nation eine spezielle soteriologische Rolle zugeschrieben, oder der authentische eschatologische Glaube wird in eine irdische Eschatologie transformiert, die die endliche Herrschaft einer Nation über die andere lehrt. Oft werden Ereignisse der Geschichte eines Volkes als Erfüllungen eschatologischer Prophezeiungen interpretiert.³⁹ Solche nationalistischen Bewegungen streben meistens keinen offenen Konflikt mit den Strukturen der Kirche an, sondern versuchen, indirekt im kirchlichen Leben zu wirken. Sie untergraben dadurch den wahren eschatologischen Glauben an den alle Trennungen überwindenden Leib Christi, um nationalistische Ziele zu erreichen. Die Überwindung solcher Phänomene setzt ein waches Bewusstsein und Bereitschaft zur Selbstkritik vor.

In der Perspektive der Eschata, die auch in der definitiven Überwindung nicht nur der nationalistischen, sondern aller Spaltungen bestehen, erhält der ökumenische Dialog eine besondere Bedeutung. Die noch existente Trennung innerhalb des Christentums ist dabei ein Skandalon, das z. B. Paul Evdokimov hart kritisierte: „Im Blick auf die letzten Dinge kann man die Trennung der Christenheit als einen Teilsieg der Hölle betrachten, deren Geist ein Geist der Spaltung ist.“⁴⁰ Die gemeinsame eschatologische Erwartung ist und bleibt die Basis unseres Versuches für die Restauration der christlichen Einheit.

³⁹ Dazu u. a.: *G. Podskalsky*, Die byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung, München 1972 [Diss.]; *Asterios Argyriou*, Les exégèses grecques de l' Apocalypse à l' époque turque (1453–1821). Esquisse d' une histoire des courants ideologiques au sein du peuple grec asservi, Thessaloniki 1982; *P. Kalaitzidis*, The Temptation of Judas: Church and National Identities, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 47 (2002) 357–379; *ders.*, Ekklisia kai ethnos se eschatologiki prooptiki, in: *PKEE*, 339–375; *Vladimir Fedorov*, The Russian Orthodox Church and the Problem of national Messianism, in: *Informationes theologiae Europae*. 4 (1995), 145–156; *Laura Engelstein*, Holy Russia in Modern Times: An Essay on Orthodoxy and Cultural Change, in: *Past and Present* 173 (2001), 129–156; *Julia Sudo*, Russian nationalist Orthodox theology, in: *Political theology* 6 (2005), 67–86.

⁴⁰ *P. Evdokimov*, Die eschatologische Dimension der Einheit, in: *Kyrios* 7 (1967), 1–10: 1. Ausführlicher zur Behandlung des eschatologischen Aspekts des ökumenischen Dialogs: *ders.*, I Orthodoxia, bes. 450–466 und *Alexandros Papaderos*, Efcharistiaki ypervasi tis istorias, in: *Kath Odon* Nr. 2, 5–8/1992, 61–68, 66–68.