



Der Krieg oder der „Dia-Logos“ als Vater von allen?

Von einer verfeindeten zu einer
dialogischen Gemeinschaft in der
Geschichte des Dreieinen Gottes

VON ATHANASIOS VLETSIS¹

„Krieg ist der Vater aller Dinge.“ Den Krieg als Vater von allem zu erklären, wie es einst der große, aber dunkle Philosoph Heraklit im 6. Jh. v. Christus getan hat, bedeutet, heute wohl an eine Gesellschaft zu denken, die nicht fähig oder willens ist, Frieden zu schaffen, oder aber den Krieg einfach als eine Gesetzmäßigkeit der Natur hinnimmt. Dabei treiben die Naturtriebe (als eine Art genetisch gesteuerte Notwendigkeit?) die Menschheit in immer neue Kriegshandlungen oder Feindseligkeiten, die dann zu einer Art „Naturstand“ („natural state“²) erklärt oder aber einfach hingegenommen werden (z. B. als eine Art Sozial-Darwinismus, als survival of the fittest?). Eine solche oder ähnliche Wahrnehmung der Menschheits-Geschichte, die von N. Sagovsky Immanuel Kant (in der Nachfolge von John Hobbes) zugeschrieben wird, läuft dem christlichen Weltbild zuwider. Sagovsky nimmt als „Ausgangspunkt“ seiner Darlegung die Kantsche Rede vom „universalen menschlichen Wunsch nach Frieden“. Diese Haltung wird jedoch nur mittelbar mit der guten Schöpfung, die Gott schafft, in Verbindung gebracht. Sagovsky unterstreicht zwar die Güte der Schöpfung, wenn er aber auf den Menschen zu sprechen kommt, dominiert der gefallene Zustand des Menschen die Szene der Weltgeschichte. Die Suche des Menschen nach Frieden wird dann als der Weg der Überwindung des Dialogab-

¹ Athanasios Vletsis ist Professor für Systematische Theologie (Dogmatik, Ethik und Ökumenische Theologie) in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

² Meine Zitate in Anführungszeichen sind, wenn nicht anders vermerkt, aus der deutschen Übersetzung von N. Sagovskys Beitrag entnommen.

bruchs mit Gott und den Mitmenschen konzipiert.³ Die Idee des Dialogs wird erst vor dem Hintergrund des Bruchs zwischen Gott und Mensch entwickelt, den der menschliche Ungehorsam verursacht hat.⁴ Wird aber damit nicht der Dialog darauf beschränkt, lediglich Mittel zur Überwindung des Bruchs, eine vorübergehende Überbrückung einer Distanz zu sein, und damit unterbewertet?

Ich würde den Beginn des Dialogs viel früher ansetzen. Ich betrachte bereits den ersten Akt der Schöpfung und noch konkreter die Schöpfung des Menschen als die dialogische Bekundung des Willens Gottes, mit seinen Geschöpfen zu kommunizieren. Dies wird vor allem bildhaft im zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,4f) dargestellt, wo Gott dem Menschen seinen Geist einhaucht und ihm dialogisch seine ersten Gebote gibt. Die unermessliche Liebe Gottes öffnet Raum für eine neue Gemeinschaft: die der Geschaffenen mit ihrer ungeschaffenen Quelle. Wenn der Mensch in seiner kindlichen Naivität sich für diese Gemeinschaft mit Gott als unfähig erweist, lässt dies Gott nicht einfach resignieren. Der Weg der Geschichte ist ein vorwärts schreitender Prozess der Angleichung der Geschöpfe an ihr göttliches Urbild. Deswegen ist die Offenbarung des Logos Gottes nicht einfach die Erneuerung – eine Art *Wiederherstellung* einer ursprünglichen Ordnung – der Schöpfung, sondern vor allem ihr ultimatives Ziel: Durch seinen Logos und in seinem Geist ruft uns Gott, der Vater, dazu, an seinem Leben teilzuhaben.

Wenngleich die orthodoxe Theologie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität zu unterscheiden pflegt,⁵ vor allem um Gottes Ousia/Wesen apophatisch zu schützen – denn der Mensch kann seiner Natur nach nicht Gott ähnlich werden (dieser Unterscheidung trägt auch N. Sagovsky in seinem Text Rechnung) –, hat sie (sc. die orthodoxe Theologie) diese Unterscheidung nie als hinderlich für eine tiefere Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch betrachtet. Im Vokabular der orthodoxen Theologie wird diese Gemeinschaft oft in Verbindung mit den ungeschaffenen Energien Gottes zur Sprache gebracht, wobei der Person des Geistes – als Träger dieser

³ „Der Dialog ist eine Funktion der Entfremdung. Gott tritt in den Dialog mit den Menschen infolge des Bruches zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung und den Geschöpfen untereinander; doch es gibt keinen vollkommenen göttlichen Dialog, dem der unvollkommene menschliche Dialog nachgebildet wäre.“

⁴ „Der erste Dialog zwischen Gott und den Menschen folgt unmittelbar dem Bruch, den der menschliche Ungehorsam verursacht hat.“

⁵ Siehe dazu mehr in meinem Beitrag: Die immanente Trinität ist die „doxologische Trinität“. Die Entsprechung von „Theologia“ und „Oikonomia“ als Voraussetzung einer Überbrückung der Trinitätsmodelle zwischen Ost und West, in: *Una Sancta* 64 (2009), 8–28.

Energien schlechthin – eine dynamische Kommunikation auf der Ebene des personalen Lebens zugeschrieben wird. Ich würde im Zusammenhang dieses Beitrages lieber von einer dialogischen Gemeinschaft sprechen, selbstverständlich im tieferen Sinn des Begriffes „Dia-Logos“ und nicht im Sinne in einer oberflächlichen Debattier-Kultur. Ich meine damit die durch den Logos/Wort im Geiste Gottes ermöglichte Kommunion im Dreieinen Gott. Diese Gemeinschaft erst erlaubt auch eine tiefere Suche nach dem wahren Logos/Sinn der Dinge dieser Welt.

Gewiss führt diese energetische oder dialogische Gemeinschaft nicht geradlinig zum Paradies. Das Auftreten des Menschen aus der Nicht-Existenz ins Dasein hat – in jeder Phase seines Lebens – eine feste Verankerung nötig, weil seine Existenz stets vom Nichts bedroht wird. In seiner Verblendung durch die vorfindliche, sinnliche Welt kann der Mensch oft den tieferen Sinn der Schöpfung nicht erkennen: Er schließt sich von anderen aus, gerade um sich selbst vor den anderen zu schützen und ignoriert dabei, dass doch gerade seine eigentliche Natur (nämlich die Intention Gottes mit ihm), ihn zur Gemeinschaft ruft. Primär und vor allem zur Gemeinschaft mit Gott, der ihm Halt gibt, sein Geschaffensein nicht nur anzuerkennen und zu akzeptieren, sondern sogleich auch zu transzendieren. Diese Transzendenz geschieht aber nicht in einem leeren Raum, denn der Mensch lebt nicht allein auf dieser Welt. Erst durch die Schaffung von lebendigen Beziehungen mit allen Lebewesen ist es ihm erlaubt, den „Logos“ (den Sinn und den Grund) alles Geschaffenen zu entdecken und selbst der „un-logischen“ (unvernünftigen) Natur in seinem Aufstieg zum Logos (Sohn Gottes) einen Namen zu geben. Denn alles ist gerufen, des Logos teilhaftig zu werden.

Die Ablehnung seines Zieles bzw. seiner Berufung, und damit der Bruch mit der Gemeinschaft oder die Unterbrechung der Bemühungen, Gemeinschaft/Communion zu gründen, sind nicht bloß ein intellektueller Vorgang, sondern sie sind ein Akt mit kosmischen Auswirkungen. Die Unmöglichkeit miteinander umzugehen und der Abbruch von Gemeinschaftsbeziehungen bedeuten Selbstsucht, Aggression, Spaltung und Feindschaft. Der Krieg wird wahrlich zum ‚Vater aller Dinge‘ und zwar überall dort, wo eine andere Hoffnung, eine andere Vision für das Leben überhaupt fehlt. Zur Wiederherstellung der schöpferischen Beziehungen reicht es aber jetzt nicht mehr, lediglich nach dem Grund-Logos zu suchen und den Logos (das Wort Gottes) zu „predigen“.⁶ Vor aller Predigt steht der „Logos tou

⁶ „Die Initiative, die die Versöhnung herbeigeführt hat, wurde wirksam durch das Kreuz. Das Instrument, durch das Juden und Christen in gleicher Weise in diesen Friedenssegnen

Stavrou“, das Wort vom Kreuz (1Kor 1,18), das – mit den Worten von Maximos Confessor (+662) – zu einer Art universalem Gesetz erhoben wird: „Alle Dinge (phainomena) haben ihre Kreuzigung nötig.“⁷ Erst der gekreuzigte Logos ist der verherrlichte Logos – der Logos, das Vernunft-Wort aller Schöpfung. Es ist aber nicht nur ein Opfermechanismus (der alten Welt), der Jesus ans Kreuz gebracht hat. Jesus schreitet den Weg seines Leidens freiwillig voran; ja mehr noch, er erfüllt darin den Willen seines Vaters: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16).

N. Sagovsky hebt besonders den Charakter der Versöhnung im Werk Jesu Christi hervor, die – so seine Paulusinterpretation –, „das Wesen des Friedens“ ausmacht. In der Tat hängen die zwei Begriffe bei Paulus sehr eng zusammen. Ich würde jedoch vorziehen, nicht von einer Identität der zwei Eckpfeiler christlicher Existenz zu sprechen, sondern sie folgendermaßen zu unterscheiden: Der Friede setzt die Versöhnung voraus; Versöhnung wiederum ist zunächst keine menschliche Leistung, sondern ein Geschenk, das unmittelbar vom Kreuz heraus wirkt und definiert wird. Dies kann aber die Beteiligung des Menschen nicht unbeeinflusst lassen. Der Mensch hat hart zu kämpfen für seine Verwandlung, beginnend mit seiner Aufopferung. Versöhnung wird dann zum Akt der Übernahme einer konkreten, persönlichen Verantwortung: „Wenn jemand mir nachkommen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach!“ (Mt 16,24)

Der Friede wird also als die kostbare Frucht der Versöhnung wahrgenommen, und vor allem als Zustand einer neuen Welt, einer neuen Schöpfung. Der Akt der Versöhnung führt bei Paulus zu einer Erneuerung der Schöpfung, die als eine „kaini ktisis“, eine neue Schöpfung konzipiert wird (2Kor 5,17f). Der erste Akt des auferstandenen Jesus ist nicht nur, den Frieden zu geben. Dieser Friede wird zugleich als Sendung der Jünger nach dem Vorbild der Sendung des Sohnes von seinem Vater betrachtet (Joh 20,21). Dieser Friede ist die Frucht der innigen Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn, an der der Auferstandene seine Jünger mit diesem Gruß teilhaben lässt (14,20). Jetzt erkennen wir diese Gemeinschaft Gottes, des

miteinbezogen werden, ist die Predigt (Christus, der durch die Menschen spricht, die diese Botschaft predigen).“

⁷ Maximos Confessor, 200 Kap. Über die Theologie und die Oikonomie im Fleisch des Sohnes Gottes, A. 66, PG 90, 1108B.

Vaters mit seinem Sohn, in die der Sohn uns hineinnehmen möchte. Diese Sendung und Gemeinschaft geschehen jedoch nicht ohne den Hl. Geist. Deshalb ist der nächste Akt Jesu, seinen Jüngern nicht einfach nur den Hl. Geist zu verheißen, sondern ihn ihnen so einzuhauchen wie dies im ersten Schöpfungsakt geschah (Joh 20,22).

Friede ist das Leben in einer Gemeinschaft, oder noch deutlicher: das Leben in Gemeinschaft. Dort kann der Logos seine urteilende Funktion zeigen: als die Welt richtend im Akt des Kreuzes; zugleich aber auch als die Welt versöhnend in der Vergebung der Sünden, die die erste Furcht dieser Gemeinschaft in Frieden zu sein scheint, was N. Sagovsky sehr wohl in seinen Text integriert hat.

Die orthodoxe Theologie sieht in dieser eschatologischen Gemeinschaft der Jünger Jesu ein Abbild der Lebens des Dreieinen Gottes und will auch nach diesem Vorbild ihre Gemeinschaft konzipieren: Wie Gott einer in drei Personen ist, oder – nach der Ergänzung von Gregor von Nazianz – wie „Gott diese drei Personen ist“,⁸ so werden die Menschen aufgerufen, eins zu werden in der Einheit ihrer menschlichen Natur und dabei ihre persönlichen Eigenschaften nicht abzulegen, sondern in ihrem personalen Leben vielfältig zu bleiben.

Sagovsky steht diesem Bild einer „Soziallehre der Trinität“ sehr zurückhaltend gegenüber. Hier sehe ich vor allem dort Klärungsbedarf, wo das personale Leben Gottes als „sich zutiefst von dem der Menschen unterscheidend“ interpretiert wird. Hängt diese Zurückhaltung mit jener Grundannahme zusammen, die im Dialog lediglich die Überbrückung der Kluft zwischen den Menschen sieht und diesen Dialog nicht als konstitutiv für die menschliche Existenz betrachtet? Andererseits kann ich eine gewisse Zurückhaltung durchaus nachvollziehen. Ich würde sie aber auf einer anderen Ebene positionieren: nämlich auf der der Natur, die ja eine klare Differenz zwischen Gott und Menschen aufweist. Gott ist ungeschaffen (aktistos), die Natur von Menschen dagegen eine geschaffene, endliche. Eine Ähnlichkeit lässt dieses Bild erst dann erahnen, wenn wir die Natur des Menschen in einer neuen, verwandelten (vergöttlichten) Dimension wahrnehmen.

Gewiss ist diese Dimension eine, die in diese Konstellation unserer Welt nicht völlig eingeht oder hier eingeholt werden kann. Damit kann ich Sagovsky verstehen, wenn er schreibt: „Der Friede Gottes jenseits dieser Welt ist ein Friede *jenseits* von Worten.“ Andererseits würde ich diesen

⁸ Gregor von Nazianz: In sancta lumina, or. XXXIV II, PG 36, 345CD.

Satz doch etwas relativieren wollen, denn ganz wortlos kann dieser Frieden Gottes nicht sein.

Wenn sein Logos als Dia-Logos die Welt schafft und konstituiert, sie dann in seiner urteilenden und richtenden Funktion erhält und erneuert, wird nicht er es sein, in dessen Namen der ewige Lobpreis als ewige Doxologie Gottes angestimmt wird? „Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Phil 2,9–11). Und wir wissen allzu gut, dass eine Zunge nur im Geist Gottes Jesus als den Herrn lobpreisen kann (vgl. 1Kor 12,3).

Das menschliche Wort kann somit in seiner lobpreisenden Funktion als eu-legein, d.h. gutreden oder Gutes reden, seine Antwort auf den Segen (eu-logia) geben, den er durch das dialogische Wort Gottes gekannt und empfangen hat. In diese Ewigkeit der lobpreisenden Gemeinschaft der Menschen mit Gott, ruft uns unser christlicher Glaube. Kann man dann nicht von dieser als einer, im wahrsten Sinn des Wortes, dialogischen Gemeinschaft sprechen?