

Das Ende der Moderne und die geistlichen Dimensionen der Ostkirche

Von Robert F. Slesinski

Während die Kirche Christi sich dem dritten Jahrtausend ihrer Geschichte nähert, wird uns immer deutlicher bewußt, daß eine Ära zu Ende geht. Das Zeitalter, das sich anschickt, Geschichte zu werden, ist natürlich das Zeitalter der Moderne – eine Zeit, die in hohem Maße dazu beigetragen hat, christliches Nachdenken über die Welt kritischer zu gestalten; die die Kirche immer wieder mit einem Humanismus ohne Transzendenz verwirrt und bestürzt hat und ihre Theologen und Pfarrer verschiedentlich aufgerufen hat, den Sinn der Schöpfung im Lichte des Mysteriums Christi zu ergründen. Gestützt auf die Zwillingsssäulen des Empirismus und des Rationalismus, scheint die Moderne sich nicht nur mit dem Atheismus, sondern auch mit der Idee der Immanenz ausgesöhnt zu haben. Wenn der Mensch wirklich das Maß aller Dinge ist, wozu braucht er dann Gott? Und ist seine Zuflucht zu Gott als dem Prinzip des Verstehens und dem Ursprung aller Kausalität nicht eher ein Beweis dafür, daß er sich selber fremd geworden oder bestenfalls verkümmert und unreif ist, als ein Beweis echter Mündigkeit?

Nun hat ja die Neuzeit zweifellos viele Verbesserungen menschlichen Lebens mit sich gebracht. Der Beitrag von Wissenschaft, Technik und Industrie ist unbestreitbar. Vom irdischen Standpunkt aus gesehen, geht es dem Menschen heute besser als je zuvor. Und doch kommt die Frage auf, ob nicht gerade die Triumphe der Neuzeit heute ironischerweise zu ihrem Untergang beitragen – zumindest in existenziellem Sinn. Kann denn wirklich »Komfort« das letzte Ziel des Menschen sein? Der menschliche Geist sehnt sich nach mehr, als die Neuzeit ihm zu geben vermag, und aus diesem Grunde geht unser Zeitalter seinem Ende entgegen. Aus diesem Grunde gibt es aber auch im Umkreis des modernen Menschen immer deutlichere Anzeichen (wenn es auch keineswegs an Gegenbeweisen fehlt!), daß menschlichem Bemühen gerade durch seine Menschlichkeit neue Möglichkeiten erwachsen. Daß das Ende der Neuzeit mehr oder weniger mit dem Ende des zweiten Jahrtausends christlicher Geschichte zusammenfällt, rückt uns ihren Untergang umso stärker ins Bewußtsein und bereitet den Boden für ein neues Nachdenken über die letzten Dinge: den Sinn des Lebens, des Schicksals, der Kirche selbst.

Christliche Kritik an der Moderne ist an sich nicht neu. So haben Verfechter der Moderne die Kirche wegen ihrer Ablehnung gegenüber dem modernen, »aufgeklärten« Geist des Obskurantismus beschuldigt. Doch wenn es auch

wahr ist, daß die Erfindungen der Neuzeit der Kirche manchmal verdächtig schienen – wie ja übrigens auch die allzu weltliche Vision der Aufklärung, die diesen Erfindungen häufig zugrunde lag –, so ist es doch immer ihr besonderes Anliegen gewesen, die Ideologie des Szientismus zu bekämpfen, die die Form und Methoden der empirischen Wissenschaften zur einzig gültigen Norm und zum Vorbild menschlichen Wissens überhaupt erheben wollte und somit alle anderen Wege zur Erkenntnis, besonders aber jenen des Glaubens, herabsetzte oder gar völlig verwarf. In unserer Zeit nun ist eine kritischere Einschätzung der empirischen Wissenschaft zur Regel geworden – vielleicht weil uns die furchtbare chemische und atomare Bedrohung der Menschheit zunehmend vor Augen tritt.

Im Chor der christlichen Kritik an der Moderne ist auch die Stimme des Ostens zu hören, selbst wenn sie im Westen weniger bekannt ist. Das ist nicht weiter verwunderlich, ist doch »Modernität« vor allem eine westliche Erscheinung. Daß der sozio-kulturelle Ethos der gesamten modernen Welt weitgehend durch die Errungenschaften und Werte der Neuzeit geprägt worden ist, läßt weniger deren Universalität als vielmehr den unangefochtenen Aufstieg des Westens in den letzten hundertfünfzig Jahren erkennen. Nachdem sich aber letztlich die Ansprüche der Moderne als nicht ganz so zwingend erwiesen haben, könnte es sein, daß die bisher totgeschwiegene Weisheit des christlichen wie des nicht-christlichen Ostens nun doch eine aufgeschlossenerere Hörerschaft findet. Seltsamerweise jedoch hat der mehr als hundert Jahre lang bedeutendste und zugleich beharrlichste Strang östlichen orthodox-theologischen Denkens seine Wurzeln tief in der »westlichen« Problematik der Moderne; er ist aber nicht so sehr eine Folge der Moderne an sich als vielmehr eine Kampfansage an den Westen, dessen Überzeugungen er hinterfragt und dem er das ganz anders geartete intellektuelle und soziale Weltbild des Ostens, insbesondere Rußlands, entgegenhält.

Die Kritik der Slawophilen

Dieser Gedankengang entstand in der Mitte des 19. Jahrhunderts als eine Reaktion der Slawophilen Bewegung auf Peter Chaadaevs Formulierung der »Russischen Frage«, die dahin ging, ob die russische Gesellschaft zum Westen gehöre oder aber ihren eigenen Ursprung und ihr eigenes Schicksal besäße.¹ Die frühen Slawophilen, Ivan Kireevsky (1806-1856), Alexej Khomyakov (1804-

¹ Vor allem Chaadaev legt seine Ansichten über diese Frage in seinem *Ersten Philosophischen Brief* dar, der schon 1829 geschrieben, aber erst 1836 veröffentlicht wurde, wie auch in der *Apoloogie eines Irren* (1837); vgl. R.T. McNally (Hrsg.), *The Major Works of Peter Chaadaev*. Notre Dame 1969.

1860), Konstantin Aksakov (1817-1860) und Yuri Samarin (1819-1876), die Chadaevs Gedanken kritisch gegenüberstanden, versuchten, ihm eine komplexere Antwort zu geben, die auch Rußlands Vergangenheit und seinem östlich-orthodoxen Erbe Rechnung trug. Die Slawophile Bewegung setzte sich aus unterschiedlichen, aber miteinander verbundenen Richtungen zusammen: der sozialpolitischen, philosophischen (epistemologischen) und theologischen (eklesiologischen) Richtung.² Während die erste den kulturellen Rahmen der Bewegung bildete – sie entstand in den Reihen des konservativen Adels – und ihr den Stempel einer romantisch-nostalgischen Rückkehr zum Lande und zu der Dorfgemeinschaft (*Obschtschina*) aufdrückte, stellen die anderen beiden, und zwar besonders das ekklesiologische Bestehen auf Konziliarität/Katholizität (*Sobornost*), den wichtigeren Beitrag der Slawophilen zur Orthodoxie dar. Das slawophile Erbe der heutigen Orthodoxie ist nicht nur im Rußland des 19. und 20. Jahrhunderts (Berdyayev, Bulgakov, Florensky u.a.) zu erkennen, sondern läßt sich nach der Oktoberrevolution von 1917 auch in Paris (auch hier Berdyayev und Bulgakov, dazu noch Lossky, Afanasiev), Rumänien (Staniloae), auf dem Berge Athos (Gondikakis), in Griechenland (Zizioulas, Yannaras, Nellas), dem Mittleren Osten (Ignatius IV.) und in Amerika (Meyendorff, Schmemann) nachweisen.

Um also die heutige Orthodoxie von Grund auf zu verstehen, muß man mit den wichtigsten Themen der frühen Slawophilen vertraut sein. Kireevsky vertrat als erster den slawophilen Standpunkt, und er setzte sich ganz bewußt in Widerspruch zu der, wie er meinte, einseitig-rationalistischen Denkweise des Westens, die seiner Überzeugung nach den Menschen zu allzu abstraktem Denken zwang und dadurch sein im Grunde intuitives Verständnis der Wirklichkeit verkümmern ließ. Dem abstrakten, logischen Denken hält Kireevsky das Ideal eines »integrativen Denkens« entgegen, das alle geistigen Fähigkeiten des Menschen umfaßt und einen lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit sowie Verantwortlichkeit gegenüber der Welt und der Gesellschaft voraussetzt. In seinem wichtigsten philosophischen Essay, *Von der Notwendigkeit und Möglichkeit neuer Prinzipien für die Philosophie*, in welchem er die unvermeidliche Aufspaltung des Wissens durch abstrakte, rationalistische Schemata und seine Loslösung von der Welt beklagt, schreibt Kireevsky, daß, wenn der Rationalismus »doch bloß seine eigenen Grenzen erkennen wollte und sich selbst nur als eines der Werkzeuge, die zur Erkenntnis der Wahrheit führen, sähe, nicht aber als den einzigen Weg zur Wahrheit, dann würde er auch seine eigenen Schlüsse als bedingt und ausschließlich auf seinen eigenen, engen Standpunkt bezogen erkennen und könnte von einem tieferen und wahrhaftige-

2 Eine längere monographische Studie bei Andrzej Walicki, *The Slavophile Controvers*. Notre Dame 1975/1989. Eine Zusammenfassung davon bei ders., *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*. Stanford 1979, Kap. 6, S. 92-114.

ren Denken auch tiefere und wahrhaftigere Schlußfolgerungen erwarten.«³ Zu diesem neuen Denken, meint Kireevsky, kann man durch Glauben oder besser, durch »gläubiges Denken« (*veruyushoe myschlenije*) gelangen, das nicht weniger ist als »der sehnsüchtige Versuch, all die einzelnen Regungen der Seele in einer einzigen Kraft zu sammeln – der Versuch, jenes innerste Zentrum des Seins zu finden, wo Geist und Wille, Gefühl, Gewissen, Schönheit, Wahrheit, Wunder und Hoffnung, Gerechtigkeit und Gnade, kurz, die ganze Fülle des Intellekts, zu einer einzigen, lebendigen Einheit verschmelzen und auf diese Weise dem Wesen des Menschen seine ursprüngliche Unteilbarkeit wiedergeben.«⁴ So gesehen, kann man außerhalb der »innersten Ganzheit des Seins« kein integratives Wissen erwarten.⁵ Im Grunde sucht Kireevsky der Spaltung zwischen Denken und Sein, zwischen Wissen und ungeteilter Persönlichkeit entgegenzuwirken. Er ist überzeugt, daß Glaube allein den durch den Rationalismus entstandenen Zwiespalt des menschlichen Geistes überwinden kann. Mit dieser Formulierung der Dynamik des Glaubens, die – es ist nicht zu übersehen – zwischen natürlichem Glauben, oder besser, Intuition und der theologischen Tugend der Strenggläubigkeit schwankt, versucht Kireevsky, die *Existentialität* echten »gläubigen Denkens« zu betonen. Seine Ansichten sind für ihn nur eine Fortsetzung der Gedanken der griechischen Kirchenväter, in welche ihn der gelehrte Staretz (Älteste) des hochgerühmten Optina-Pustyn-Klosters, Fr. Makary, eingeführt hatte. Seine in theologische Erörterungen eingebrachten philosophischen Einsichten gründen auf einer Theologie, die von Beten und Fasten lebt. Ja, Kireevsky und mit ihm all jene Theologen, die seine geistigen Erben sind, gehen so weit zu behaupten, daß wahre Theologie ohne Gebet und Fasten nicht möglich ist.

Khomyakov, der Laien-Theologe der Slawophilen, führt Kireevskys Gedanken auf zweifache Weise fort. Er versucht zunächst, den konzeptuellen Apparat der Theorie des integrativen Denkens zu schärfen, will aber auch die gemeinschaftliche Dimension wahrer, auf Glauben gründender Erkenntnis aufzeigen. Obwohl auch Khomyakov natürlichen Glauben, übernatürlichen Glauben und Intuition zu identifizieren scheint, ergänzt er Kireevskys Einsichten, indem er versucht, das Wirken von Vernunft, Wille und Glauben im Prozess integrativen Denkens nachzuvollziehen.⁶ Während er die Vernunft auf die formelle Seite der Erkenntnis beschränkt, behauptet er, daß der Wille unterschei-

3 I.V. Kireevsky, *O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii*, in: ders., *Polnoe sobranie sochinenii (Vollständige gesammelte Werke)* II. Moskau 1861, S. 318.

4 Ebd., S. 336f. Diese Stelle stammt aus seinen posthum veröffentlichten *Fragmenten*.

5 Vgl. ebd., S. 311.

6 Vgl. S. Khomyakov, *Po Povodu otryvkov naidemykh v bumagakh I.V. Kireevskogo (Zu den Fragmenten in den Arbeiten I.V. Kireevskys)*, in: ders., *Polnoe sobranie sochinenii (Vollständige gesammelte Werke)* I. Moskau ³1900, S. 263-284.

den muß zwischen bloß imaginären Objekten und wirklich existierenden Objekten, die in einer Glauben bewirkenden »Vision des Geistes« (*zryachest' razuma*)⁷ gegeben sind. Besser bekannt ist jedoch Khomyakovs epistemologischer Beitrag, welcher betont, daß wahres Verstehen kommunen Charakter besitzt und nur in organischer Gemeinschaft (*Sobornost'*) möglich ist. Das Wort »*Sobornost'*« steht bei ihm auch für das Prinzip der Konziliarität; in Wirklichkeit leitet es sich aber von dem in der slawischen Übersetzung des Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses verwendeten Adjektiv für das griechische Wort »katholisch« (*sobornaia*) ab. So gewährt Khomyakovs epistemologische Argumentation an dieser Stelle einen tiefen theologischen Einblick in die ureigene Natur der Kirche. Nicht zufrieden mit einem Verständnis der Kirche, das die Fülle ihrer Wirklichkeit auf ein bloßes Korpus von Doktrinen reduziert oder in ihr nichts weiter als eine Institution sieht, selbst wenn dies eine »vollkommenen Gesellschaft« wäre, faßt Khomyakov kühn den radikalen Gedanken, daß die Kirche selbst eine Gemeinde, oder besser, eine Gemeinschaft – *Sobornost'* – ist, die wiederum als Synthese zwischen Einheit und Freiheit in der Liebe aller Mitglieder der Kirche zueinander zu sehen ist.

Aus diesem Verständnis von *Sobornost'* heraus formuliert Khomyakov seine berühmte Kritik an den westlichen Formen des Christentums.⁸ Der Fehler des Westens, klagt er, liegt an dessen allzu rationalistischen Einstellung gegenüber der Problematik des Lebens; diese Einstellung hat zu einer sozialen Zersplitterung geführt und die Seele des Menschen als Geistig-Ganzes geschädigt. Daß in der Kirche die Macht der gegenseitigen Liebe in Einigkeit und Wahrheit durch die Suche nach rationalistischen »Garantien« für den Geist der Liebe⁹ verdrängt wurde, hat ihrer inneren Einheit zutiefst geschadet. Diese innere Einheit, meint Khomyakov, gibt es nur noch in der orthodoxen Kirche. Der Katholizismus krankt an einem materialistischen Rationalismus, in welchem die Einheit der Kirche sozusagen »von außen«, mit der Macht der Autorität, insbesondere der päpstlichen, aufrechterhalten wird, indem sie der Kirche ihre Doktrinen aufzwingt, während der Protestantismus an einem idealistischen

7 Ebd., S. 280.

8 Khomyakov entwickelt seine Gedanken in einer Reihe von drei Broschüren (1853, 1855, 1858), die im Westen anonym in französischer Sprache veröffentlicht wurden und erst später ins Russische übersetzt wurden. Eine Sammlung davon findet sich in A.S. Khomyakov, *Sushchnost' zapadnogo khristianstva: Neskol'ko slov pravoslavnago khristianina o zapadnykh veroisповedaniakh* (*Das Wesen westlichen Christentums: Einige Worte eines Orthodoxen Christen über die westlichen Glaubensbekenntnisse*). Montreal 1974. Von der ersten Broschüre ist eine gekürzte Fassung veröffentlicht worden; vgl. A. Schmemmann (Hrsg.), *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*. Crestwood 1977, S. 31-69. Khomyakov legt seine Ansichten ganz positiv und unpolemisch dar in seinem Werk *Tserkov' odna* (*Eine einzige Kirche*), das offensichtlich aus den Jahren nach 1840 stammt, aber erst posthum veröffentlicht wurde (1864).

9 Vgl. S. Khomyakov, *Sushchnost' zapadnogo khristianstva*, a.a.O., S. 34.

Rationalismus leidet, der die Bemühungen des freien, forschenden Geistes in seiner unabhängigen Suche nach Wahrheit einseitig unterstützt zum Nachteil ekklesialer Einheit, der Preis ihrer *Sola-fides*-Haltung.¹⁰ Würde Khomyakov seine Betrachtungen heute schreiben, so würde der Westen sie sicherlich als Beleidigung empfinden. Da sie aber einer vor-ökumenischen Zeit entstammen, stört ihr schriller Ton nicht so sehr und schwächt auch die Stoßkraft der ihnen zugrunde liegenden Einsichten nicht ab. Andererseits begehen heutige orthodoxe Autoren einen großen Fehler, wenn sie die Bedeutung von Khomyakovs zentraler Intuition unterstreichen, dabei aber seine Argumentation nicht in ihrer Gesamtheit prüfen, sondern sich von seinen extremen Gefühlen distanzieren.¹¹ Insbesondere ist es nicht glaubhaft, wenn Khomyakov den ganzen westlichen Rationalismus auf die Beifügung des *Filioque* zum Glaubensbekenntnis reduziert, die sozusagen die »Erbsünde« der römischen Theologie darstellt und das erste Beispiel von »Protestantismus«, d.h. Gehorsamsverweigerung gegenüber der Universellen Kirche ist.¹² Im Grunde hat die orthodoxe Kirche, mit der beachtenswerten Ausnahme von Vladimir Soloviev¹³, gerade die geringe Stichhaltigkeit von Khomyakovs Argumentation weitgehend übersehen. Khomyakovs Beweisführung vollzieht sich auf zwei Ebenen. Wenn er von den westlichen Konfessionen spricht, läßt er sich ausführlichst aus über die Standard-Kriterien der Wahrheit, die zur Schlichtung theologischer Streitgespräche herangezogen werden, nämlich das *Magisterium* im Falle der katholischen, und die Heilige Schrift im Falle der protestantischen Kirche. Dadurch erweckt er den Eindruck, daß es sich bloß um ein theologisches Unterfangen handelt, das sich auf den leblosen, mechanischen Bezug auf äußere »Quellen« beschränkt und jeden existentiellen Kontaktes mit dem *Mysterium* der Kirche entbehrt. Behandelt er dagegen die Belange der Orthodoxie, so ergeht Khomyakov sich mit rhapsodischer Verzückung über das *idealisierte*, von Glauben diktierte Verständnis ekklesialer Wirklichkeit und ignoriert vollkommen, daß »äußere« Wahrheitskriterien auch die synodalen Akte orthodoxer Hierarchen bestimmen. Interessanterweise war es gerade Khomyakovs Mißachtung dieser »praktischen« Seite der Orthodoxie, die zusammen mit seinem Konziliarismus, der den Begriff der Hierarchie zu gefährden schien, seinen Schriften den Bann

¹⁰ Vgl. ebd., S. 46-48.

¹¹ Vgl. etwa A. Schmemmann, *Church, World, Mission*. Crestwood 1979, S. 183-85, 188f. Vgl. auch die Schriften von Dumitru Staniloae und Archimandrit Vasileios (Gondikakis), die ganz offensichtlich von Khomyakov inspiriert sind, ohne sich jedoch in den jeweiligen Werken ausdrücklich auf ihn zu beziehen: *Theology and the Church*. Crestwood 1980, S. 13-15, 28f., 48-51, 56-57, 70-71, 214, 217f., 220f., und *Hymn of Entry*. Crestwood 1984, S. 26, 48-56, 99.

¹² S. Khomyakov, *Sushchnost' zapadnogo khristianstva*, a.a.O., S. 25-30.

¹³ V. S. Soloviev, *Natsional'nyj vopros v Rossii. Vypusk II. (Die nationale Frage in Russland. II. Teil)*, in: ders., *Sobranie sochinenii (Gesammelte Werke)* IV. Brüssel 1966, S. 257-259. Diese Arbeit stammt aus dem Jahre 1889.

eintrug; erst 1879 hob die Heilige Synode den Bann wieder auf und erlaubte die Veröffentlichung seiner Werke. Laut Khomyakov ist das »Leben in Christus« in seiner ontologischen Tiefe eine Erfahrung, die den westlichen Konfessionen fehlt und die in unserer Zeit nur die Orthodoxen besitzen, die allein in der Lage sind, die Schwelle des »rein Zerebralen« zu überschreiten und in die Tiefe der Glaubenserfahrung vorzudringen. Vom ökumenischen Standpunkt ist eine solche Behauptung völlig unzulässig, bestreitet sie doch nicht nur die Glaubenserfahrung von Katholiken und Protestanten gleichermaßen, sondern leugnet praktisch, daß diese Erfahrung überhaupt möglich ist. Obwohl Khomyakov sich gerade in dem irrt, was er den westlichen Konfessionen abspricht, nämlich eine echte Glaubenserfahrung, die sich wahrhaft ekklesial manifestiert, behält doch seine positive Einsicht in die Natur der Kirche, die letztlich jeder äußeren Autorität fern steht, ihre volle Schlagkraft und Gültigkeit, weil ja ekklesiale Erfahrung nichts anderes ist, als vom Heiligen Geist beseeltes Leben in Christus, und also *die Freiheit selbst, die in der Wahrheit weiter lebt*. Wie Khomyakov selbst schreibt: »Die Kirche ist keine Autorität, noch ist Gott oder Christus eine Autorität, denn Autorität ist etwas, das von außen kommt. Die Kirche, sage ich, ist keine Autorität, sondern Wahrheit, und zugleich auch das Leben des Christen, sein innerstes Leben, da Gott, Christus und die Kirche in ihm ihr Leben führen, das wirklicher ist als der Herzschlag in seiner Brust oder das Blut, das in seinen Adern fließt. Doch sie sind lebendig nur insoweit er selber lebt durch das ökumenische Leben in Liebe und Einheit, das heißt, durch das Leben der Kirche selbst.«¹⁴

Das slawophile Erbe in der orthodoxen Kirche von heute

Es ist keine Übertreibung zu behaupten, daß ein Großteil des kreativen orthodoxen Denkens nach Khomyakov in gewissem Sinne von ihm seinen Ausgang nimmt, denn sein ekklesiologischer Beitrag hat auf die nachfolgenden Generationen orthodoxer Theologen eine bleibende Anziehung ausgeübt. Man kann sogar sagen, daß die orthodoxe Theologie nach Khomyakov zugleich eine Theologie der Kirche selbst gewesen ist. Diese Abgrenzung versteht sich jedoch nicht als eine Einschränkung; vielmehr bietet sie erst den *wesentlichen* Rahmen für das Zurechtkommen mit der christlichen Offenbarung. Eine gewissermaßen privatisierte Auffassung von Glauben und religiöser Praxis ist dem christlichen Osten völlig fremd. Mit anderen Worten, kein Aspekt, keine Dimension des christlichen Glaubens ist wirklich zugänglich außerhalb der Kirche oder unabhängig von ihr. Das bedeutet nicht, daß die östliche Theologie extrem institutionalisiert oder sklavisch der Hierarchie ergeben ist. Sie

¹⁴ S. Khomyakov, *Sushchnost' zapadnogo khristianstva*, a.a.O., S. 30.

macht nur die wahre, ontologische Bedeutung ekklesialer Wirklichkeit sinnfälliger. Das neue »Leben in Christus«, das erst durch Tod und Auferstehung Christi möglich wird und das in uns kraft des geheimnisvollen Sakraments der Taufe wirkt, zeugt nicht nur von »moralischer Vollkommenheit« und »moralischem Eins-Sein« mit Christus; es bedeutet vielmehr ein wahres Hinein-Leben in den Leib Christi, ein echtes Teilhaben an seinem Sein. »Beseelt« oder belebt durch das Geschenk seines Heiligen Geistes – ein ganz persönliches Pfingstfest sozusagen, was ja auch die zentrale symbolische Bedeutung der Ölung ist – ist dies neue Leben in Christus ein gemeinsames Leben im Geiste, an welchem alle Getauften teilhaben und welches durch das gleiche Heilige Abendmahl aufrechterhalten werden muß, um weiterleben zu können. Aus östlicher Sicht bildet also die Trias Taufe-Ölung-Abendmahl ein organisches Ganzes, das ein, wenn auch multidimensionales, sakramentales Mysterium christlicher Initiation darstellt. Zudem setzt dieser triadische Vorgang nicht nur ein korporatives Verständnis christlichen Lebens voraus, sondern macht eine gemeinschaftliche Versammlung um den Altar des Herrn (*ekklesia*) erforderlich, um dieses Leben aufrechtzuerhalten und ständig neu erstehen zu lassen.¹⁵

Wenn der Osten etwas zum Selbstverständnis der Kirche beigetragen hat, so ist das sicherlich seine eucharistische Ekklesiologie, die der für den Westen typischen Auffassung einer universellen Ekklesiologie größere Tiefe verliehen hat. Die westliche Auffassung hat vor allem die Bedeutung der hierarchischen Struktur der Kirche und die Notwendigkeit kirchlicher Herrschaft hervorgehoben, die für ein harmonisches Wirken der Kirche in der ganzen Welt unabdingbar ist.¹⁶ Die östliche Art der Akzentsetzung mag weniger all-umfassend sein, doch ist sie nicht weniger entscheidend. Während das westliche Verständnis der Kirche mehr auf ihre Universalität setzt, wird die östliche Auffassung durch eine eher intensive Dimension charakterisiert. Für das ekklesiale Bewußtsein des Ostens ist die örtliche Kirche offensichtlich nicht weniger katholisch, als die Weltkirche es ist. Der Grund dafür liegt im Heiligen Abendmahl. Schon in der Apostolischen Ära hatte Ignatius von Antiochia in seinen Worten an die Kirche von Smyrna alle wichtigen Zusammenhänge erfaßt: »Wo der Bischof erscheint, da soll das Volk sich versammeln, und dort, wo Jesus ist, ist auch die Katholische Kirche.«¹⁷ »Katholizität« ist ein Zeichen der Kirche und gehört zu ihrer Natur, sie ist also nicht nur ein äußeres Attribut; denn die

15 Eine wunderbare Betrachtung über das »Sakrament der Versammlung« als erster Akt des Abendmahls findet sich bei A. Schmemmann, *Evkharistiya: Tainstvo Tsarstva (Das Abendmahl: Sakrament des Königreichs)*. Paris 1984, Kap. 1, »Das Sakrament der Versammlung«, S. 13-31.

16 Am häufigsten wird der Name des verstorbenen orthodoxen Erzpriesters Nicholas Afanasiev († 1966) mit dem Wiederaufleben der eucharistischen Ekklesiologie in unserer Zeit in Verbindung gebracht. Sein Hauptwerk ist *Tserkov' Dukha Svyatogo (Dir Kirche des Heiligen Geistes)*. Paris 1971.

17 *Smyrn.*, 8.

Fülle des Seins und der Wahrheit wohnt in der Kirche, und Jesus Christus ist der Quell ihres Lebens. Wie Paulus sagt, ist die Kirche der Leib Christi, »die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt« (Eph 1,23). Die Person des Bischofs ist für seine eigene Herde, die örtliche Kirche, das lebendige Bild Jesu Christi. So vollzieht sich die primäre Aktualisierung der Kirche als »katholische« Kirche in dem »Augenblick der Versammlung«, wenn die Gläubigen sich um ihren Bischof scharen, der der Feier des Abendmahls vorsteht. Das bedeutet nicht, daß die östliche Theologie dadurch einem gewissen »Kongregationalismus« huldigt. Nicht die Liturgie der Gemeinde liefert den Beweis der Katholizität, sondern die Liturgie, die der Bischof selbst inmitten seines Volkes zelebriert. Es bedeutet auch nicht, daß diese Auffassung unbedingt für eine Vielzahl katholischer Kirchen auf Kosten der Einheit der einzigen und deshalb Universellen Kirche plädiert; das ist schon aus dem einfachen Grunde nicht möglich, als das Heilige Abendmahl über alle geographischen Grenzen hinweg wirkt als der Leib Christi, der das ganze Universum erfüllt.¹⁸

Theologie als »Hierurgie«

Eine eucharistische Ekklesiologie spricht sich auch für einen eucharistischen Geist und für eine Theologie aus, die ohne ein Leben des Gebets und der eucharistischen Gemeinschaft nicht denkbar ist. Wenn die Theologie in den letzten Jahrzehnten an etwas gekrankt hat, dann war es wahrscheinlich die akademische Haltung distanzierter Neutralität, die, wenn auch ungewollt, Spaltungen innerhalb der Kirche begünstigt hat und zwar in erster Linie zwischen Berufstheologen und dem *Magisterium*, aber auch zwischen Theologen und der Gemeinde der Gläubigen, deren Frömmigkeit allzu schnell als für das akademische Unterfangen unerheblich abgetan wurde. So wird die Theologie nicht länger als ein heiliges Werk verstanden, als eine »Hierurgie« der gesamten Kirche, die durch Bande der Wahrheit und gegenseitigen Erbarmens in der Anbetung des Dreieinigen Gottes vereint ist. Während noch in der vorigen Generation alle formellen Vorträge und Tagungen mit einem öffentlichen Gebet eingeleitet und abgeschlossen wurden, scheint heute für den geistigen Austausch in Vortragsraum oder Tagungstätte die Anrufung des Heiligen Geistes überflüssig zu sein. Was hat Frömmigkeit schließlich mit intellektueller Präzision zu schaffen? Allein der Umstand, daß ein solches Gefühl existiert, zeigt, wie weit die akademische Theologie schon von dem Ideal der *Sobornost* abgetrieben ist, in welcher die Suche nach der Wahrheit niemals bestehen kann ohne die

¹⁸ Insbesondere J.D. Zizioulas (heute Griechisch-orthodoxer Bischof) kritisiert Afanasiev in dieser Hinsicht, weil er anscheinend der örtlichen Kirche vor der Universellen Kirche den Vorzug gibt. Vgl. ders., *Being as Communion*. Crestwood 1985, S. 133.

aktive Verehrung der Kirche in freudigem Zusammenwirken mit Gott dem Herrn. In diesem Sinne kann es einfach *keine* Theologie geben, die nicht auch zugleich »spirituelle« Theologie, eine Theologie des Heiligen Geistes oder »liturgische Theologie« ist. Die genau umrissene Aufgabe des Theologen ist es also, der Gotteserfahrung so Ausdruck zu verleihen, wie die Gemeinde der Gläubigen sie in ihrer tätigen Anbetung Gottes erlebt und bekennt. Außerhalb ihres liturgischen Zusammenhangs, der wesentlich ist, wird akademische Theologie, ob sie will oder nicht, belanglos und zur sinnentleerten Denkübung.

Heißt das nun, daß die gesamte Theologie auf liturgische Kategorien beschränkt werden muß? Aus östlicher Sicht weist allein schon die Fragestellung auf eine Unterschätzung der genauen Bedeutung der Liturgie als Quelle theologischer Einsicht. Obwohl er auch diese Dimension besitzt, ist Glaube viel mehr als intellektuelle Zustimmung zu den Wahrheiten der Offenbarung; er ist die Antwort der ganzen Person auf die *Erfahrung* des christlichen Mysteriums, für welches uns nur die Kirche und die in ihr beheimatete Anbetung empfänglich macht, indem sie den lebendigen Kontakt mit dem erlösenden Geschehen wiederherstellt. In diesem Punkte stimmen alle orthodoxen Theologen überein. So konnte in Rußlands Silbernem Zeitalter Fr. Pawel Florensky, einer der Führer der religiösen Wiedergeburt, die mit dieser kulturellen Epoche verbunden wird, behaupten, daß nur lebendige religiöse Erfahrung eine dogmatische Theologie rechtfertigen könne und daß diese Erfahrung ihrerseits mit dem kirchlichen Leben, insbesondere mit seinen liturgischen Manifestationen, verknüpft sein müsse.¹⁹ Schon in einer seiner frühesten Schriften bemerkt er unmißverständlich: »Nur der kann die Kirche verstehen, der die Liturgie versteht.«²⁰ So macht Florensky die »Kirchlichkeit« (*tserkovnost'*) zu einer unerläßlichen Kategorie, einem wesentlichen Kriterium in der Erörterung religiösen Denkens und religiöser Erfahrung. Die gleichen Überzeugungen hat in unserer Zeit der verstorbene Fr. Alexander Schmemmann († 1983) zum Ausdruck gebracht. Nachdem er darauf hinweist, daß auch solch erlösende Momente wie der Tod und die Auferstehung unseres Herrn, seine glorreiche Himmelfahrt und die Ausgießung des Heiligen Geistes konstitutiven Charakter für die Kirche besitzen, behauptet er, daß die Kirche die »Epiphanie dieser Ereignisse selbst« bedeutet und also nicht nur »eine Institution ist, die gewisse, durch Gott offenbarte ›Doktrinen‹ und ›Lehren‹ über das eine oder andere Ereignis der Vergangenheit aufbewahrt.«²¹

¹⁹ Vgl. sein Hauptwerk, *Stolp i utverzhdnie istiny (Die Säule und der Grundstein der Wahrheit)*. Moskau, 1914, S. 3, 5, 118, 299.

²⁰ *Ekklesiologicheskije materialy (Ekklesiologische Materiale)*, in: *Bogoslovskie trudy* 12 (1974), S. 78-183. Die Arbeit stammt aus dem Jahr 1906.

²¹ A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, a.a.O., S. 134.

Ein solches Verständnis der Liturgie hat für die Theologie bemerkenswerte wichtige Konsequenzen. Zum einen wird die Liturgie zur Mitte oder zum Brennpunkt theologischer Forschung; zum anderen ist sie, wie Schmemmann betont,²² die Quelle schlechthin für theologisches Verständnis. Dies bedeutet nicht, daß das liturgische Moment, das jeder gültigen Theologie innewohnt, der theologischen Diskussion eine unangebrachte »kultische« Form aufzwingt; es deckt jedoch den zwangsläufigen *Erfahrungscharakter* des Glaubens auf, den zum Ausdruck zu bringen die Theologie höchstens versuchen kann. Ohne diesen primären, erfahrungsmäßigen Kontakt mit den Daten der Offenbarung, den die Liturgie allein herstellen kann, ist Theologie nicht möglich. Eine Theologie, die nicht betet, ist ein Widerspruch an sich.

Dimensionen der Liturgie

Ist auch das östliche Verständnis der Glaubenserfahrung ganz auf die Liturgie ausgerichtet, und besitzt es dadurch auch ein unleugbares ekklesiales Moment, so ist es doch nicht *ausschließlich* ekklesialer Natur. Die eigentliche Liturgie rückt das pneumatologische und eschatologische Moment christlicher Erfahrung in den Brennpunkt.²³ Als Leib Christi wird die Kirche durch den Heiligen Geist geformt. Ihre im wesentlichen pentekostale Herkunft und Natur verleiht der Einheit der aus vielen einzelnen Mitgliedern bestehenden Kirche die notwendige pneumatologische Konstitution. Die Anwesenheit des Heiligen Geistes in der Kirche hat aber auch noch eine andere Folge: sie befähigt die Kirche, die Grenzen der Zeit zu durchbrechen und nicht nur mit ihrer heiligen Vergangenheit eins zu werden, sondern auch das Eschaton visionär zu erfahren. Dieser metahistorische Charakter christlicher Erfahrung ist primär durch die Verehrung der Kirche gegeben. Der Fluß der Zeit steht ganz deutlich still in der eucharistischen Versammlung, die schon die Früchte des Gottesreiches genießt. Kraft des Rituals der Liturgie nimmt der Gläubige wahrhaftig teil an der Heilsgeschichte, sei es nun die heilige Vergangenheit oder die vorweggenommene Zukunft. Die Liturgie macht all dies erst möglich, weil der Gläubige dank der Ökonomie der Symbole vorübergehend in der Lage ist, aus der Zeit hervorzutreten und die *Einheit* des Erlösungsplans Gottes zu erleben, die zwangsläufig in der Geschichte die gleiche bleibt, ungeachtet vorübergehender Launen von Zeit und Kultur.²⁴ Wie allgemein zugegeben wird, ist die Liturgie

22 Ebd., S. 135, 140.

23 Für eine ausführliche Behandlung dieses Themas vgl. den Essay von J.D. Zizioulas, Christ, the Spirit and the Church, in: ders., *Being as Communion*, a.a.O., S. 123-42.

24 Für eine ausführlichere Behandlung der Ökonomie der Symbole vgl. R. Slesinski, Sacred Realia: Sources for Theological Understanding, in: *Diakonia* 21 (1987), S. 175-84.

des christlichen Ostens mit ihren vielschichtigen Symbolen, die von heiligen Gesten, ritueller Bewegung und der Verehrung von Heiligenbildern bis hin zur Verkündigung des Wortes, dem Glaubensbekenntnis und dem Opferritus reichen, ganz besonders geeignet, im Gläubigen ein metahistorisches Gefühl zu vermitteln.

Der Schlüssel zum Verständnis der wahren Dynamik der Liturgie – der Grund, weshalb sie eine primäre Quelle theologischer Einsicht ist – liegt in dem Begriff des Symbols. Natürlich unterscheidet sich der theologische Begriff des Symbols radikal von seiner gewöhnlichen Bedeutung. Während ein Symbol in der Umgangssprache ein Zeichen für eine abwesende Wirklichkeit ist, weist das Symbol im theologischen Sinne auf die *Anwesenheit* eben jener Wirklichkeit. Indem er sich in die symbolische Struktur der Liturgie versenkt, hat der Gläubige tätigen Anteil an dem erlösenden Geschehen, das gerade verkündigt wird. Er *ist* anwesend beim Letzten Abendmahl, er *ist* eins mit dem Herrn in den Stationen seines Lebens, während diese liturgisch nachvollzogen werden oder sich wie zum ersten Male vor ihm entfalten. Dieser Zustand eines »mystischen Realismus« wird kraft des Symbols aufrechterhalten und erzeugt seinerseits ein starkes Gefühl eschatologischen Da-Seins innerhalb der Kirche. Die Symbole der Liturgie übermitteln nicht bloß eine konkrete Botschaft; sie lassen eine Gemeinschaft des *Lebens in der Wahrheit* entstehen. Merkwürdigerweise werden Glaubensbekenntnisse in der östlichen Tradition »Symbole des Glaubens« genannt. Diese Bezeichnung soll darauf hinweisen, daß Glaubensbekenntnisse viel mehr als die bloße Summe des Glaubens sind – nämlich doxologische Momente des Teilhabens an der Wirklichkeit des Heils, die gerade verkündigt wird. So ist es also der liturgische Hintergrund, der dem östlichen Geist das günstigste Ambiente schafft für das »Eintreten« in die Wahrheit des Glaubens und das Erlebnis eines echten, existentiellen Kontaktes mit ihr.

Die postkritische Exegese: Ein Beitrag des Ostens

In ganz ähnlicher Weise ist es wiederum der liturgische Hintergrund, der den notwendigen Kontext für das Hören und die Aufnahme des Gotteswortes schafft. Die liturgische Verkündigung des Wortes ist bis ins letzte ein Teil der Andacht, ebenso wie der Opferritus. Mehr noch, die Symbolik der Liturgie ermöglicht eine pneumatologische Auslegung der Heiligen Schrift, durch welche das Wort Gottes eins bleibt mit dem wesentlichen, ekklesialen Moment christlicher Erfahrung. Die sogenannte »Emmaus-Erfahrung« (vgl. Lk 24,30-31.35) ist also eine wesentliche Komponente für das Verständnis des Wortes Gottes. Die Synthese der östlichen Liturgie ist somit eine Vermählung von Wort und Sakrament, die aus dem Wort Gottes weit mehr als ein Wort *über* Jesus macht,

nämlich ein echtes Teilhaben *an* seinem Leben. So ergibt sich eine Lösung des »hermeneutischen Problems«, aus dem Wort der Heiligen Schrift einer längst vergangenen Zeit wahrhaftig ein Wort *für uns*, für das Hier und Heute, zu machen. Man darf nicht vergessen, daß die Heilige Schrift das *an uns* gerichtete Wort Gottes ist, das dank der Einheit der Gottestätigkeit die Wechselfälle der Zeit übersteht. Jedoch macht der Ausbruch aus einer beschränkten, zeitgebundenen Perspektive den liturgischen Rahmen erforderlich, in welchem die Zeit selbst in den Hintergrund gedrängt wird und die Heilstätigkeit Gottes erfahren wird, so, wie sie für alle Menschen, ungeachtet ihres Alters, ihrer Vergangenheit oder Zukunft vorgesehen ist. Wie Fr. John Breck in einem beachtlichen orthodoxen Beitrag²⁵ zu der zeitgenössischen Hermeneutik und »postkritischen« Exegese zeigt, wird diese Auffassung durch eine auf Typologie gestützte, sakramentale Vision der Zeit noch verstärkt. Typologie bedeutet hier jedoch mehr als nur eine Methode der Auslegung der Schrift; sie ist vielmehr, wie der Autor betont,²⁶ »ein göttlicher Modus des Geschehens in der Geschichte.« Typologie darf also nicht auf Allegorie beschränkt werden, was häufig getan wird, sondern sie strömt aus der ontologischen Verbindung zwischen Typus und Antitypus, die in der Geschichte entsprechend der Dynamik von »Verheißung und Erfüllung« entsteht, wobei der Typus seinen Antitypus vorwegnehmend verwirklicht. So ist der Typus viel mehr als ein simples Zeichen, das auf eine zukünftige oder transzendente Wirklichkeit deutet – er ist ein historischer Ort,²⁷ an welchem diese Wirklichkeit vorweggenommen wird. Vom Standpunkt der Auslegung der Schrift ist somit der Schlüssel gefunden zu einer wahrhaften »geistigen Schau« (*theoria* für die griechischen Kirchenväter) der Heiligen Schrift, einer Schau, die über eine rein allegorische Auslegung einerseits, und ein enges, »buchstäbliches« Verständnis andererseits gleichermaßen hinausgeht, um den spirituellen Sinn (*Antitypus*) der Heiligen Schrift zu entdecken, der im wörtlichen Sinn (*Typus*) eingebettet ist. Die Bibel ist Gottes Wort *an uns*; es ist *sein* Geist und nicht derjenige des menschlichen Verfassers, der letztlich zählt. Der wörtliche Sinn offenbart seine wahre spirituelle Bedeutung und Macht in eben jenem Rahmen der Liturgie, in welchem Gott durch den Heiligen Geist zu uns spricht und in welchem die Gemeinde der Gläubigen jene Wirklichkeit des Heils, nämlich die Kirche, darstellt, zu welcher die Heilige Schrift gehört. Die Hermeneutik einer eucharistischen Ekklesiologie geht von einer zweifachen Voraussetzung aus: Die Heilige Schrift gehört in die Kirche, und die Erlösung selbst, wie sie durch die Bibel verkündigt wird, voll-

25 J. Breck, *The Power of the Word: In the Worshiping Church*. Crestwood 1986. Für eine ausgedehnte Besprechung dieses Werkes vgl. R. Slesinski, Towards an »Eastern« Hermeneutics, in: *Diakonia* 21 (1987), S. 112-121.

26 Ebd., S. 41.

27 Vgl. ebd., S. 39.

zieht sich im gegenwärtigen Augenblick nur im Rahmen des Sakraments oder des Abendmahls.

Die ostkirchliche Verehrung der Schönheit

Analog dazu geht es bei der östlichen Verehrung von Ikonen um eine »geistige Schau« der Wirklichkeit. Die Entwicklung der Dogmatik in der östlichen Kirche hat klar gezeigt, daß Schönheit für das Verstehen der Wahrheit unerlässlich ist – ein Umstand, der im Westen oft unterbewertet wird. Die klassische Interpretation von Schönheit als *Synthese* der transzendentalen Eigenschaften des Seins (Einheit, Wahrheit, Güte) findet es ganz natürlich, daß Wahrheit durch Schönheit ausgedrückt wird. Das Siebte Ökumenische Konzil, Nicäa II, bemühte sich ganz besonders, der zwangsläufigen *Verbindung* zwischen Wahrheit und Schönheit Ausdruck zu verleihen. Liest man die westliche Literatur zu diesem Thema, so erhält man manchmal den Eindruck, daß das Siebte Ökumenische Konzil so behandelt wird, als habe es sich nur mit einer mehr oder weniger peripheren Frage von vorwiegend lokaler Bedeutung befaßt, nämlich mit der Frage, ob die Verehrung von Ikonen im Gottesdienst angebracht, nein, überhaupt möglich sei, und daß diese Frage, dogmatisch gesehen, für das Selbstverständnis der Kirche nicht besonders wichtig sei. Nichts könnte jedoch weiter von den Tatsachen entfernt sein. Der wichtigste Punkt auf der Tagesordnung des Konzils war ein *dogmatisches* Anliegen. Hinter der vordergründigen Streitfrage der Ikonenanbetung verbarg sich die Frage nach dem christlichen Verständnis des *göttlichen Heilsplans* überhaupt. Können Göttliches und Menschliches sich wirklich in dieser Welt begegnen? Und ist Gemeinschaft zwischen beiden *ontologisch* möglich? Nach der Meinung der Bilderstürmer konnte nicht einmal die Transzendierung Gottes das ikonographische Medium rechtfertigen. Für sie war Ikonographie nichts anderes als eine Form der Abgötterei. Die orthodoxen Teilnehmer des Konzils dagegen waren natürlich ganz anderer Meinung. Was die christologischen Konzile früherer Jahrhunderte geleistet hatten, um die *Menschwerdung* Christi auf intellektueller Ebene zu vertreten, leistete Nicäa II sowohl auf intellektueller als auch auf emotionaler Ebene, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Gestalt Christi, sondern auch im Bezug auf die Kirche. In die Begegnung des Menschen mit Gott und den himmlischen Urbildern ist nicht nur der Intellekt einbezogen, sondern die *ganze* Persönlichkeit des Menschen, Körper und Seele. Mit Nicäa II wird aus dem Bildersturm nicht nur die letzte einer Reihe von christologischen Häresien, sondern die Summe aller dieser Häresien: was hier wirklich in Frage gestellt wurde, war der christliche Dispens selbst.²⁸

28 Für eine Untersuchung des historischen Zusammenhangs und der dogmatischen Bedeutung von

Das Vermächtnis des Siebten Ökumenischen Konzils ist das Bündnis zwischen Kirche und Kunst. Daß Materie geeignet ist, göttliche Wahrheit auszudrücken, steht heute außer Frage. Es überrascht aber, daß die Theologen bis heute diesem Thema nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt haben. Im Westen hat in unserer Zeit niemand diesen Mangel besser erkannt als Hans Urs von Balthasar, dessen Lebenswerk es war, Ästhetik und Theologie miteinander auszusöhnen.²⁹ Im Osten ist diese Wahrheit niemals ganz vergessen worden, obwohl die östliche Einschätzung des Symbolischen, in der Liturgie wie in der Kunst, sich im Laufe der Zeit gewandelt hat und zeitweise zu bloßer Allegorie und Repräsentation degenerierte,³⁰ herausgerissen aus dem wahrhaft theologischen Kontext der Begegnung zwischen Himmlischem und Irdischem, Göttlichem und Menschlichem. In unserem Jahrhundert hat die Orthodoxie eine große Bereitschaft gezeigt, zu ihren Quellen zurückzugehen. So hat nicht nur das Erbe der griechischen Kirchenväter eine neue Würdigung erfahren, sondern auch die Ikone ist wiederentdeckt und echte liturgische Theologie gepflegt worden.

Die Bedeutung dieser Erneuerung ist längst über die Grenzen der orthodoxen Konfession hinaus erkannt worden. Die Theologie des II. Vatikanischen Konzils und insbesondere seine Ekklesiologie und sein liturgisches Verständnis sind von der Stimme des Ostens nachhaltig beeinflusst worden. Die spezifisch östliche Wertschätzung von eucharistischer Ekklesiologie, Pneumatologie und Eschatologie war dem Selbstverständnis des christlichen Westens durchaus förderlich. Doch die Bedeutung der Schönheit für die Kirche des Ostens ist noch nicht in vollem Umfang gewürdigt worden.

Man kann mit Recht behaupten, daß die wichtigste Schlacht zwischen Christentum und Moderne wohl auf der Ebene der Schönheit ausgetragen werden wird. Das hatte Dostojewskij schon im vorigen Jahrhundert erkannt. Was die byzantinischen und mittelalterlichen Traditionen des Christentums bejahten, hat die Neuzeit geleugnet: die Möglichkeit einer Gemeinschaft zwischen Göttlichem und Menschlichem in dieser Welt. Das Christentum hat die ontologische Verbindung zwischen beiden anerkannt, weil es die Analogie des Seins und deshalb die *Kontinuität* im Bereich des Seins akzeptierte und Hierarchie bewußt der Dichotomie vorzog. Im Gegensatz dazu hat die Moderne nur eine zunehmende Abspaltung von der Analogie des Seins und einen Rückzug des

Nicäa II vgl. R. Slesinski, The Seventh Ecumenical Council in Lived Remembrance, in: *Diakonia* 20 (1986), S. 115-27.

29 Vgl. sein Hauptwerk *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. Einsiedeln 1961-1969. Wenn, unserer Meinung nach, J.D. Zizioulas heute als bester orthodoxer Theologe gelten darf, so ist es H.U. von Balthasar, der am überzeugendsten das Ideal der großen östlichen Kirchenväter in seinem eigenen theologischen Werk verkörpert.

30 Der aus dem 8. Jahrhundert stammende, einflußreiche liturgische Kommentar des Patriarchen Germanus, die *Historia Ecclesiastica*, ist ein gutes Beispiel dafür.

Menschen in seine eigene Subjektivität erlebt und jeden organischen Kontakt mit dem Sein abgeschnitten.

Die Stimme der Schönheit aber läßt sich nicht einfach zum Schweigen bringen. Als die wahre *Epiphanie* des Seins wird Schönheit den Menschen immer auf eine höhere Seinsebene stellen. Der jetzt beginnenden Postmoderne ist die volle Tragweite dieses Problems jedoch noch kaum zu Bewußtsein gekommen. Aus ökumenischer Sicht ist es durchaus möglich, daß Osten und Westen sich eines Tages durch die gemeinsamen Bande der Schönheit vereint finden, wie unterschiedlich auch immer die jeweiligen Formen der Schönheit sein mögen. Orthodoxe Autoren, die manchmal dazu neigen, das Monopol der Schönheit für die Orthodoxie zu beanspruchen, werden lernen müssen, mehr Einfühlung und Verständnis für die westliche Schönheitserfahrung aufzubringen.³¹ Der Triumph der Orthodoxie hatte für die Kirche im Zeitalter des Bildersturms schließlich die gleiche Bedeutung wie das Zeitalter des Barock für den Westen während der Reformation. Eine neue Gemeinsamkeit wird letztlich in der Erfahrung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch gefunden werden, durch welche der Mensch die Übereinstimmung zwischen himmlischer und irdischer Liturgie fast symphonisch erleben wird. Der Ikonostas, der *nicht* eine Scheidewand, sondern ein bevorzugter Ort der Begegnung ist – der Ort, an dem himmlische und kosmische Ordnung zusammenkommen –, wird in der Mitte dieser Erfahrung stehen. Dann erst wird das Christentum seine wahre Antwort auf die weltliche, ikonoklastische Moderne geben: eine Synthese von Philosophie, Theologie und Kunst.

31 So scheint etwa Fr. Pavel Florensky in seiner Monographie über die Ikonostasis (aus dem Jahr 1922) in seiner Sammlung *U vodorazdelov mysli: Statja po iskusstvu (An der Wasserscheide des Denkens: Aufsätze über die Kunst)*. Paris 1985, S. 255-260, 268, besonders die religiöse Erfahrung anzufechten, die der Entwicklung der Ölmalerei und Gravur im Katholizismus bzw. Protestantismus zugrundeliegt. Auch L. Ouspensky zeigt wenig Verständnis für die katholische Auffassung der Heiligsprechung in seiner *Theology of the Icon*. Crestwood 1978, S.213-216. Schließlich macht auch Chr. Yannaras, in: ders., *The Freedom of Morality*. Crestwood 1984, S. 240-244, im Blick auf die griechische Baukunst einige harte und ungerechte Bemerkungen über die gotische Architektur.