



HEILIGE METROPOLIE PIRÄUS

*"Heilgväterliche Theologie  
und  
postväterliche Häresie"*

Piräus 2013

© Hl. Metropole Piräus, Griechenland  
Tagungsakten der Tagung  
"Heiligväterliche Theologie und postväterliche Häresie"

ORGANISATIONSKOMITEE, WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT:

Seine Eminenz Seraphim, Metropolit von Piräus  
Protopresbyter Georgios Metallinos, Emeritierter Professor der  
Theologischen Fakultät der Universität Athen  
Protopresbyter Theodoros Zisis, Emeritierter Professor der  
Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki  
Archimandrit Athanasios Anastasiou, Prohigumen des Hl. Klosters  
des Grossen Meteors  
Archimandrit Pavlos Dimitrakopoulos, Theologe, Arzt

SEKRETARIAT

Mönch Arsenios Bliakoftis, dr. theol., lic.phil.  
Panagiotis Frankakos, Theologe, Sekretär der Hl. Metropole Piräus

VERANTWORTLICH FÜR DEN DRUCK

Georgios Ananiadis

SATZ – DRUCK:

"Lychnia", Andravidas 7, Athen, Tel. 210 3410436

ISBN: .....

*Ioannis Kourembeles,*

*Ass. Prof. an der  
Theologischen Fakultät  
der Aristoteles-Universität Thessaloniki*

**UNORTHODOXE ORTHODOXIE?  
Momente im zeitgenössischen Ausdruck griechischer Theologie  
und Elemente posttheologischer Ideologie**

[Zum heiligen Gedenken meiner Eltern,  
Vr. Georgios und Presbytera Christina]

**A. Merkmale des modernen theologischen Denkens.  
Abfärbungen der modernen interchristlichen Dialoge**

**1. Einleitung<sup>1</sup>**

**D**as 20. Jahrhundert kennzeichnete sich anerkanntermaßen durch die institutionalisierte dialogische Beziehung der Orthodoxen Kirche mit dem ÖRK. Leider gibt es in unserem Land keine speziellen Monographien seitens institutioneller Vertreter und Forscher der orthodoxen Seite, die uns innerhalb eines theologisch-dogmatischen Rahmens tatsächlich helfen könnten, mit Genauigkeit zu sehen, was auf diesem Marsch geschehen ist,<sup>2</sup> in dessen Verlauf eine Maße von Texten herausgegeben worden ist.<sup>3</sup> Während

---

<sup>1</sup> Die bibliographischen Daten in den Fußnoten werden nur bei der ersten Erwähnung eines Werks vollständig wiedergegeben. Danach beschränken sie sich auf den Familiennamen des Autors, den abgekürzten Titel und die Seitenzahl.

<sup>2</sup> Siehe hierzu auch G. LAIMOPOULOS, *Δομή και λειτουργία τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν*, Thessaloniki 2012, S. 17.

<sup>3</sup> Als in dieser Hinsicht relevante Studien zeitgenössischer Forscher über Fragen der Theologie in den interchristlichen Dialogen seien hier folgende erwähnt: G. LIANTAS, *Ὁ διμερής θεολογικός διάλογος ὀρθοδόξων καί παλαιοκαθολικῶν*, Thessaloniki 2000 (s. auch meine Buchbesprechung in: *Orthodoxes Forum* 17 (2003) S. 233-235); Io. Th. NIKOLOPOULOS, *Οἱ θέσεις τῶν Ὀρθοδόξων*

man nicht wenige historische und soziologische Darstellungen findet, in Büchern von Spezialisten über den obenerwähnten Dialog, muß derjenige, der sich für die theologisch-dogmatische Problematik interessiert und hiervon ein klareres Bild gewinnen möchte, die theologischen Korrelationen studieren im Zusammenhang mit dem Weg, dem die Protagonisten-Vertreter der Orthodoxen Kirche in der modernen und zeitgenössischen Dialogspraxis gefolgt sind.

In der vorliegenden Studie werde ich mich selbstverständlich nicht detaillierten Analysen hingeben, sondern mich darauf beschränken, die Hauptlinien einer posttheologischen Bewegung unserer Zeit zu beschreiben, die sich zum System zu entwickeln scheint und in unserem Land mittlerweile auch entsprechende pädagogische Praktiken vorschlägt, wobei die Vertreter dieser Bewegung allerdings oftmals zu Verallgemeinerungen und neuartigen Terminologien greifen müssen, um diesen vorgeschlagenen pädagogischen Praktiken Sinn zu verleihen. Auffällig hierbei ist, dass die Protagonisten dieser neuen Terminologien eine abschätzige Haltung zeigen gegenüber dem Beitrag der modernen griechischen Theologie (der wissenschaftlichen ebenso wie der charismatischen), und der kritischen Betrachtung, welche die Unterschiede im Verständnis der theologischen Wahrheit in West und Ost signalisiert und definiert, geringe Bedeutung beimessen.<sup>4</sup> Auf völlig verallgemeinernde Weise

---

*Ἐκκλησιῶν στό κείμενο τῆς Λίμα*, Thessaloniki 2006; A. BAIRAKTARIS, *Βάπτισμα καὶ οἰκουμενικός διάλογος: Μία ὀρθόδοξη προσέγγιση*, Thessaloniki 2010.

<sup>4</sup> Ich habe das Gefühl, dass die gezielte Beschäftigung mit dem Thema West-Ost im Werk von Chr. Giannaras (und anderer moderner griechischer Theologen) den Zweck verfolgte, die Kritik des großen griechischen Denkers in einen engen Rahmen zu pressen, d.h. auf die philosophisch-theologische und geistige Unterscheidung zu reduzieren, die Giannaras zwischen West und Ost macht. Bei dieser scharfen Unterscheidung wird freilich übersehen, dass das Denken von Chr. Giannaras nicht steril ist, sondern sich öffnet auf einen inneren Dialog mit dem philosophisch-theologischen Denken des Westens, um Elemente zu nehmen von demselben und sie seiner eigenen philosophischen und theologischen Auffassung kritisch gegenüberzustellen. Deshalb kommt es auch zu einer gegensätzlichen Interpretation seines Denkens. So kann man die folgende Seltsamkeit feststellen: Während z.B. der Metropolit von Pergamon Ioannis Zizioulas der Ansicht ist, dass Chr. Giannaras in seinen theologischen Auffassungen von Heidegger beeinflusst sei (s. Chr. GIANNARAS, *Ἐξί φιλοσοφικές ζωγραφίες*, Athen 2011, S. 135ff), wo er dieser Ansicht widerspricht), etwas, was in der zeitgenössischen westlichen Bibliographie auch dem Metropoliten selbst zugeschrieben wird (!) (s. D.H. KNIGHT (Hrsg.) *The Theology of John Zizioulas*, Ashgate e-Book 2007, S. 6), betrachtet P. Kalaitzidis Chr. Giannaras als antiwestlich! (s. *Ἀπό τὴν "ἐπιστροφή στους Πατέρες" στό αἴτημα γιά μία σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογία*, in der Zeitschrift "Synaxis", Bd. 113/2010, S. 32, Fußnote 6, sowie in seiner Dissertation *Ἑλληνικότητα καὶ ἀντιδυτικισμός στὴ θεολογία τοῦ 60*, Theologische Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki, 2008, S. 51 und 530-535. Siehe auch die englische Fassung dieses Textes, der mit einigen Ergänzungen publiziert wurde unter dem Titel *From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox*

identifizieren sie die neuere und zeitgenössische Orthodoxie mit Vergangenheitszugewandtheit, Nationalismus und Mangel an Kontakt mit der Gegenwart, wobei sie sich selbst widersprechen, da sie gleichzeitig – und gewiß mit Absicht – ihren Glauben an den Beitrag der Repräsentation der orthodoxen Theologie bei den interchristlichen Dialogen des 20. Jahrhunderts bekunden,<sup>5</sup> während andere Beurteiler dieser Repräsentation die eschatologischen Einflüsse aus der protestantischen Theologie als positiv werten.<sup>6</sup>

Es scheint also, dass in unserem Land eine Bewegung zur Reife gelangt, die letztthin ihren endgültigen Bericht erstattet hat über die Theologie der griechischen Theologen der 60er Jahre. Die Theologen der 90er Jahre, wenn wir sie so charakterisieren wollen, haben mithin entschieden, dass die neopatristische Synthese, in welcher sich die Theologen der 60er Jahre bewegten, ein veraltetes Rezept ist für die ökumenischen Bedürfnisse von heute und die postväterliche Theologie erfordert als Ausweg aus dem vorherigen neopatristischen Rezept.

---

*Theology* in: St. Vladimir's Theological Quarterly 54/2010, S. 5-36). Wahrscheinlich, so scheint mir, präsentiert man Chr. Giannaras absichtlich als antiwestlich, weil er nicht mitmacht bei systematisierten Dialogen, sondern seine eigenen dialogischen Versuche macht zur kritischen Darstellung seiner Ansicht über die Orthodoxie im Verhältnis zur westlichen Tradition und Spiritualität. Aus welchem anderen Grund würde sonst in der obgenannten Dissertation die Tatsache übergangen, dass auch Metr. Ioannis Zizioulas investiert in die Unterscheidung der westlichen Auffassung von seiner eigenen? (s. beispielsweise KNIGHT, op.cit., S. 7).

<sup>5</sup> In seinem Artikel *Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church* (in: *Ecumenical Review* 61/2009, S. 136-164) unterstreicht P. Kalaitzidis zunächst generell das dialogische Profil dieser Repräsentation, doch am Schluß setzt er sie herab, weil er der Ansicht ist, dass sie nicht nach vorn blicke, sondern verhaftet bleibe in der Ost-West-Bipolarität (s. insbesondere Seite 163, wo deutlich eine verallgemeinernde, negative Auffassung von einer "traditionellen Orthodoxie" zutage tritt). So konstruiert P. Kalaitzidis eine Spaltung in der Orthodoxie, wobei er im Grunde die Vielfalt des orthodoxen Ausdrucks übersieht, des wahrhaftig universellen, ökumenischen Ausdrucks, wenn sie wirklich den Leib Christi kostet und ihn auf vielfältige Art ausdrückt. Der obenerwähnte Denker sucht "the very body of Christ" im verderbten Menschen und nicht im unvergänglichen Gott (S. 164: in diese Richtung geht tatsächlich die Art und Weise, wie er sich hier ausdrückt, und er schließt denn auch mit dem pneumatozentrischen und die Tradition pneumatisch abwertenden Satz: "... the word 'reformation' might also find its rightful place in a Church which defines itself not simply as a church of tradition, but also as the church of the Holy Spirit").

<sup>6</sup> Siehe I. KOUREMPELES, *Αναταράξεις επί αναταράξεων (Διαλογική παρουσίαση μέ άφορμή τόν Τόμο: Αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία. Η θεολογία του 60* (Indiktos, Athen 2009)", in der Zeitschrift Gregorios o Palamas 93/12010, S. 569-581.

Es ist sicher kein Zufall, dass der von Georg Florowski geprägte Ausdruck "Zurück zu den Vätern" <sup>7</sup> verteufelt und aus dem ontologischen Rahmen seines Verständnisses herausgerissen wurde. So übergang man die Bedeutung, die Florowski selbst diesem Ausdruck gab, nämlich jene des Voranschreitens zusammen mit den Vätern im kirchlichen Leben.<sup>8</sup> Die tiefe Sorge des unvergeßlichen russischen Theologen um die Befreiung der Theologie von einer sophistischen Mentalität, welche zum Abgleiten in den Intellektualismus führt, wurde nicht verstanden.

Doch sehen wir uns in Kürze an, wo solche Tendenzen des theologischen Ausdrucks im Rahmen des innerchristlichen Dialogs sichtbar werden, Tendenzen, welche offenkundig einhergehen mit all dem, was wir als Ausdruck der zeitgenössischen griechischen Posttheologie aufzeigen werden.

## 2. Vom Dialog mit den Römischkatholischen (und der episkopozentrischen Theologie).....

**B**ekanntlich hat man die episkopozentrische Eucharistologie als Werkzeug benutzt im Dialog mit den Römischkatholischen, um aus ihrer Perspektive über das Thema des Primats des Bischofs von Rom diskutieren zu können. Der Ausdruck dieses theologischen Vorschlags erfolgte auf Seiten der orthodoxen Theologen hauptsächlich in dieser Form, zur Bejahung der Gleichsetzung von Kirche und Eucharistie unter der bischöflichen Führung der

<sup>7</sup> Über die westlichen Einflüsse in der russischen Theologie s. Georges Florovsky, *Les Voies de la Theologie russe*, L'Age d'Homme, Lausanne, 2001. O. Gallaher, in seiner Studie *Waiting for the barbarians, Identity and polemism in the neo-patristic synthesis of George Florovsky* in der Zeitschrift: *Modern Theology* 27, 4/2011, S. 659, charakterisiert Florowski als den größten orthodoxen Theologen des 20. Jh. , der "zum dominierenden Bezugspunkt geworden ist für orthodoxe Theologie und ökumenische Tätigkeit".

<sup>8</sup> In seiner erwähnten Dissertation schreibt P. Kalaitzidis auf widersprüchliche Art, dass der Mangel an einer Perspektive "über die Väter hinaus" die Öffnung und Orientierung von Florowskis Theologie auf die Zukunft hin aufhebe (S. 28), obwohl er im gleichen Text die Verbindung zwischen dem "Zurück zu den Vätern" und dem "Voran mit den Vätern" anerkennt. Freilich gibt es nirgendwo Zitate, die uns von der Richtigkeit einer solchen Interpretation überzeugen könnten. Wie dem auch sei, wenn P. Kalaitzidis eine Theologie "jenseits der Väter" will, weil die Väter und die Überlieferung der Ökumenischen Konzile ein Hindernis (Hemmschuh) sind für die interchristlichen Dialoge, so ist dazu keine Fehlinterpretation von Florowski notwendig, noch auch die Brandmarkung als "Konservative" all jener, die nicht gleicher Meinung sind wie er (S. 34).

Eucharistie. In einem solchen Rahmen kann die gottmenschliche Ontologie der Eucharistie (gewollt oder ungewollt) unterbetont und die ob-geannte Gleichsetzung einer statischen Eschatologie untergeordnet werden, insofern als auch das Gottesreich im Rahmen dieser Gleichsetzung (Kirche-Eucharistie) betrachtet wird.

Ausführlichere Analysen hierzu habe ich versucht in besonderen Studien zu diesem Thema,<sup>9</sup> zur theologischen Einschätzung des Dialogs mit der römischkatholischen Tradition<sup>10</sup> und zur Untersuchung der römischkatholischen "ökumenischen Mentalität".<sup>11</sup> Hier ist kein zeitlicher Spielraum gegeben, um näher einzugehen auf diese Analysen.

Im vorliegenden Fall möchte ich rein übersichtshalber folgende Bemerkung und Einschätzung vorlegen: Es ist nicht unwahrscheinlich, dass im Dialog mit den Römischkatholischen als Perspektive der Vorschlag einer statischen Eschatologie gewählt wird, die auf der Gleichsetzung von Kirche und Eucharistie unter dem Bischof gründet, während wir gleichzeitig im Fall des Dialogs mit dem Protestantismus eine immer intensivere Bewegung in Richtung auf einen pneumatischen Triadozentrismus und eine pneumatische Eschatologie feststellen, welche vielleicht nicht das ultimative Ziel ist bei der Formulierung der eucharistischen Ekklesiologie, aber sich bereits intensiv bemerkbar macht im Rahmen des heutigen postväterlichen Vorschlags und seiner Interpretation derselben.<sup>12</sup> Selbst wenn die eucharistische Ekklesiologie von vornherein ein

<sup>9</sup> Siehe I. KOUREMPELES, *Λόγος Θεολογίας*, Bd. 1, Thessaloniki 2009, S. 97ff, ferner *Αναπαράξεις*, loc.cit. S. 581.

<sup>10</sup> Derselbe, *Ἡ εὐχαριστία στόν διάλογο μεταξύ Ὁρθόδοξων καί Ρωμαιοκαθολικῶν*, in: *Ὁ κόσμος τῆς Ὁρθοδοξίας στό παρελθόν καί στό παρόν*, hrsg. Ath. Angelopoulos und B. Koukousas, Thessaloniki 2006, S. 741-777.

<sup>11</sup> Derselbe, *Estimates regarding the use of Roman Catholic ecclesiological terminology*, in: *Εἰς μαρτύριον τοῖς ἔθνεσι*, Festschrift für den Ökum. Patriarchen Bartholomäos, Thessaloniki 2011, S. 293-402.

<sup>12</sup> Es bleibt an dieser Stelle kein Raum für eine eingehendere Diskussion des obigen Themas. Man muß jedoch auch die Lesungen des Werks von Vertretern der eucharistischen Theologie wie Metr. I. Zizioulas durch zeitgenössische westliche Forscher beachten, welche sein Denken als dem Rahmen der neopatristischen Synthese zugehörig verstehen. Meiner Ansicht nach rührt die Neigung, den historischen Teil (Christus) mit der eschatologischen Orientierung (Pneuma) zu verbinden, welche die Erforscher von Metr. I. Zizioulas in dessen theologischem Denken feststellen, von der Erfahrung als Herausforderung ihrer zertrennenden Betrachtungsweise, wie sie in den christlichen Traditionen des Westens vorherrscht, und vom Versuch eines Dialogs in diesem Rahmen. Über diese Neigung in der Theologie von Zizioulas siehe z.B. *Eschatology and Truth* in KNIGHT, op. cit., S. 21-23, 26 und 32. Leider erlaubt der enge Rahmen der vorliegenden Studie keine breitere Hinweise auf Darlegungen zum theologischen Denken und Verständnis von I. Zizioulas durch andere Theologen, welche die Fehlinterpretation sichtbar machen würden,

welche der postväterliche Vorschlag mit seinem protestantisierenden Eschatologismus (auch) in bezug auf ihn unternimmt. Immerhin sei unter Bezugnahme auf die Studie von R. Turner im oben erwähnten Werk gesagt, dass meiner Ansicht nach im triadologischen Denken von Zizioulas zwar Gott der Vater stark (ja zuweilen sogar trennend) betont wird, während in seinen heilsökonomischen Formulierungen eindeutig die zusätzliche Verbindung Christus und Pneuma (Geschichte-Eschatologie) bevorzugt wird. Betrachtet aber jemand die Position Gottes als trinitarische Person in Zizioulas Formulierung (op. cit., S. 29), dann muß er die Funktion des Leibes Christi als kirchliche Präsenz der Trinität (in der Welt) verstehen. Dann darf er den leicht entstehenden Eindruck aus dem Werk des obgenannten griechischen Theologen, dass Christus zuständig sei für die Geschichte und der Heilige Geist für die letzten Dinge, in einer Spaltung zwischen Theologie und Ökonomie oder einer Verquickung der beiden, nicht verabsolutieren. Der Versuch von I. Zizioulas - der von R. Turner als neopatristisch charakterisiert wird -, Ansatzpunkte zu lokalisieren für den Dialog mit den anderen christlichen Traditionen, bedeutet nicht, wenn wir darüber lesen in Darstellungen wie jener von R. Turner, dass dieser Versuch notwendigerweise und überall zusammenfällt mit und aufgeht in der Identifikation mit diesen theologischen Traditionen, so wie es im Denken der zeitgenössischen Posttheologen geschieht, welche diesem Theologen der Generation der 60er Jahre mit Verspätung "den Bart streicheln", aber bereits eine post-zizioulische Theologie suchen (s. Ch STAMOULIS, *Πρός μία Μετα-Ζηζιουλική θεολογία*, in: <http://antidosis.wordpress.com/2012/01/20/προς-μια-μετα-ζηζιουλική-θεολογία>), das heißt verlangen, dass er selbst einwillige in das Hinausschreiten (mit ihnen zusammen) über die neopatristische Methode und in die Heiligerklärung des neuen Vorbilds (des ihrigen), um dann auch ihn mit der postpatristischen Logik zu lesen (d.h. im Rahmen der apatristischen Diskussion seiner Ideen und in einem Verhältnis der Unterordnung unter die westlichen christlichen Traditionen und theologischen Auffassungen).

Ich habe anderswo darauf hingewiesen, dass die heutige Lesung der Theologen der 60er Jahre nicht unbedingt bedeuten muss, dass die modernen griechischen Theologen "vor der intensiven Verwestlichung unserer modernen Theologie, die sie feststellen, die unüberlegte Suche nach einer (verwestlichten) Ökumenisierung durch die Hintertür bevorzugen sollten" (s. KOUREMPELES, *Αναταράξεις*, op. cit. S. 579). Vergessen wir nicht, dass westliche Theologen Interesse zeigen für die Interpretation der kirchlichen und heiligväterlichen Tradition, welche Theologen der Generation der 60er Jahre wie I. Zizioulas bei ihren dialogischen Ausflügen mit der westlichen Theologie unternehmen. Ich verweise hier auf die Lesung von R. Turner, welcher bei der Eucharistologie von Ioannis Zizioulas eine ontologische Ausrichtung (und infolgedessen einen geringen Hang zum postväterlichen Intellektualismus) diagnostiziert: "The Eucharist is the most fruitful event in History to elaborate an ecclesiology. Zizioulas does not reduce ecclesial communion to the eucharist, for the object of theology remains the mystery of salvation, not the establishment of the theological system itself. Zizioulas goes beyond an apophatic approach because he rejects the primacy of epistemology in theology. He is able to do this, by speaking about the personal communion of the Father, Son and Holy Spirit, because of the vision of the truth in the life of the historical Christ. The mystery of salvation is revealed in the person of Christ as a communion of the divine persons." ["Die Eucharistie ist das fruchtbarste Geschehnis der Geschichte für die Ausarbeitung einer Ekklesiologie. Zizioulas reduziert die ekklesiale Kommunion nicht auf die Eucharistie, denn der Gegenstand der Theologie bleibt das Mysterium des Heils, nicht der Aufbau des theologischen Systems selbst. Zizioulas geht hinaus über eine apophatische Annäherung, weil er die Priorität der Epistemologie in der Theologie ablehnt. Er kann das tun,

schöpferischer Vorschlag sein könnte, mit Grundlagen im orthodoxen Leben und in der orthodoxen Theologie, so bedeutet das noch nicht, dass sie analog auch auf die interchristliche Ebene übertragen und angewandt werden kann, wenn selbstverständlich die theologische Ontologie abgeschwächt wird.

Vergessen wir nicht, dass in diesem Triadozentrismus, den wir erwähnten, die Eschatologie zum Organ eines zur Triadologie parallelen Verständnisses der Kirche als Gemeinschaft wird. Außerdem stellt man fest, dass das inkarnierte göttliche Subjekt der eucharistischen Teilhabe beiseite geschoben wird, zum Nutzen einer analogischen, auf der interchristlichen Ebene praktikablen Anwendung der obengenannten Eucharistologie. Anders gesagt, die vertikale Betrachtung des Mysteriums der Herabkunft und Fleischwerdung Gottes wird an den Rand gedrängt, vermutlich weil es als historischer Ballast betrachtet wird in einem Christianismus, welcher die Möglichkeit seiner Interkommunion in irgendeinem geschichtslosen Rahmen beweisen muß. Übersehen wir nicht, dass sich in einem solchen Rahmen ohne weiteres auch die alte Auffassung von N. Afanassieff sowie die zeitgenössische des Metropoliten Hilarion Alfejew entwickeln läßt, so wie ich sie in der Studie von Nicolas Ferencz lese und wonach die Annahme der Ökumenischen Konzile keine Bedingung sine qua non sei für die christliche Einheit, da es in der Kirche keinen "locus of highest authority" ["Ort höchster Autorität"] gebe.<sup>13</sup>

---

indem er über die personale Kommunion von Vater, Sohn und Hl. Geist spricht, wegen der Vision der Wahrheit im Leben des historischen Christus. Das Mysterium des Heils wird in der Person Christi offenbart als eine Kommunion der göttlichen Personen." ] (op.cit. S. 34).

Auf die griechische postväterliche Theorie kommen wir weiter unten ausführlicher zurück.

<sup>13</sup> Siehe hierzu den Artikel von N. Ferencz, "*Bishop and Eucharist as Criteria for Ecumenical Dialogue*", in: St. Vladimir's Theological Quarterly 51,1/2007, S. 5-21. Bei dieser Gelegenheit lohnt es sich, anzumerken, dass Nicolas Ferencz die Verbindung des Bischofs mit der Eucharistie und der Kirche in autonomisierenden Begriffen als Abweichung betrachtet und ihre Einbindung in das gesamte kirchliche Geschehen betont (S. 6ff). Auch er freilich zentriert seine ekklesiologische Problematik auf die Beziehung Bischof-Eucharistie, postuliert aber als organisches Element des Beweises einer echten Eucharistie den richtigen Glauben in bezug auf Christus, und von diesem Gesichtspunkt ist sein Denken von Interesse: "I do not think it is possible to retain the Eucharist in the center of one's worship and prayer (lex orandi) if one's belief in Jesus is faulty or incomplete. The acceptance and celebration of the mystical power and presence of the Eucharist rests squarely upon belief in a full, catholic understanding of the truth of Who Jesus is. Outside of such a belief, the Eucharist becomes less meaningful, even meaningless, and so loses its centrality in the worship life of the community" ["Ich glaube nicht, dass es für jemanden möglich ist, die Eucharistie im Mittelpunkt seiner Gottesanbetung und seines Gebets zu bewahren (lex orandi), wenn sein Glaube an Jesus fehlerhaft oder unvollständig ist. Die Akzeptanz und Zelebration der mystischen Kraft und Gegenwart in der Eucharistie beruht ganz klar auf dem Glauben an ein volles, katholisches Verständnis der Wahrheit, Wer Christus ist. Außerhalb eines solchen Glaubens verliert die

### 3. .... zum Dialog mit den Protestanten (und der Eucharistie als pneumatischem Triadozentrismus)

Im Dialog mit dem Protestantismus stellten sich die Orthodoxen am Anfang der Existenz des ÖKR dem gespaltenen Lager der Protestanten entgegen mit dem Thema des theologischen Prinzips. Von vornherein wollten sie, dass man der Christozentrik die Triadozentrik vorziehe. Und in jüngster Zeit hat sich gezeigt, dass ihnen das in höchstem Maß gelungen ist.<sup>14</sup> Statt standhaft hinzuarbeiten auf den Nachweis einer Triadologie des Leibes Christi,<sup>15</sup> insoweit in den Dokumenten der Dialoge christologische und triadologische Referenzen tatsächlich vorhanden sind,<sup>16</sup> bewegten sie sich weit mehr zu einem pneumatischen Triadozentrismus und einer parallelen Verbindung von (trinitarischem) Gott und Kirche hin.

Um in nähere Berührung zu kommen mit dieser Fragestellung, lohnt es sich, den Artikel von John Behr, *The Trinitarian Being of the Church*, in der Zeitschrift "St. Vladimir's Theological Quarterly" (Jhg. 48, 1/2003, S. 67-87) zu lesen. Der Verfasser legt von vornherein das Problem dar, das aus der Verbindung von Triadologie und Ekklesiologie erwächst, wie sie vermittelt der eucharistischen

---

Eucharistie an Sinn oder wird sogar sinnlos, und damit hört sie auf, der Mittelpunkt der Gottesanbetung der Gemeinschaft zu sein." (S. 17). Nur aus dieser Perspektive kann man die liturgische Position des Bischofs im eucharistischen Leben wirklich ohne Eingleisigkeiten betrachten und den Begriff der Katholizität der Eucharistie erklären. Allerdings scheint auch Ferencz die Auffassung von H. Alfejew bezüglich der Abdingbarkeit der Annahme der Ökumenischen Konzile zu teilen und diese Auffassung als Schritt zur Einheit hin zu werten (S. 18-19). Das Problem hier ist, dass sich die Aufhebung der Notwendigkeit, die Konzile anzunehmen, sollte sie allgemein gutgeheißen werden, offenkundig in einem Widerspruch bewegt, sofern man akzeptiert, wie es Nicolas Ferencz tut, dass an diesen Konzilen in der Tat der rechte Glaube in bezug auf Christus dargelegt wird und nicht eine bloße Theorie oder irgendwelche kanonisch-institutionelle Rezepte und Vorschriften.

<sup>14</sup> Siehe S. TSOMPANIDIS, "Η συμβολή της Ὀρθόδοξης Εκκλησίας καί Θεολογίας στό Παγκόσμιο Συμβούλιο τῶν Ἐκκλησιῶν", Thessaloniki 2008, S. 252-253 und 299.

<sup>15</sup> Ich übertrage hier die schöne Formulierung des hl. Proklos v. Konstantinopel: "Ὁ εἷς τῆς Τριάδος ἔπαθε σαρκί" ["Einer der Dreiheit hat im Fleisch gelitten"], in eucharistische Begriffe: "Ὁ εἷς τῆς Τριάδος μετέχεται σαρκί" ["Einer der Dreiheit gibt Sich zur Anteilhabe im Fleisch"]. Wenn die eucharistische Ekklesiologie ihr Interesse nicht in dieser Perspektive ansiedelt, dann wandert sie endlos in den unzähligen Terminologien umher, welche Theologie und Heilsökonomie entweder trennen oder vermischen.

<sup>16</sup> Siehe TSOMPANIDIS, op.cit., S. 301-302.

Ekklesiologie geschah (ohne dass eine solche Verbindung vorgegeben wäre): "Eine andere Art, dies darzutun, unter Verwendung von Begriffen, die an sich selbst problematisch sind, wäre, zu sagen, dass die Kommunionsekklesiologie die Kirche als parallel zur 'immanenten Dreiheit' sieht: Die Drei Personen in Kommunion, der Eine Gott in relationellem Sein – das ist, was die Kirche nach dieser Auffassung 'reflektiert'. Das Ergebnis hiervon ist ein horizontaler Begriff der Kommunion, oder vielleicht genauer gesagt parallele 'Kommunionen', wobei nicht klar ist, wie die beiden sich schneiden."<sup>17</sup>

Ohne den Versuch zur Verbindung der Pneumatologie mit der Christologie im Vorschlag von Ioannis Zizioulas zu übersehen, weist John Behr auf den Relativismus hin, der darin vorherrscht, unter dem vorherrschenden Begriff der Eucharistie und der parallelen Beziehung Dreiheit-Kirche, wobei er die relativistische Auffassung von der kappadoki-schen Auffassung im Vorschlag von D. Marshall her, und seine eigene Variante von der christlichen Formulierung der Väter des 4. Jahrhunderts her beleuchtet.<sup>18</sup> So verweist er gesamthaft auf die ekklesiologischen Bilder Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes,<sup>19</sup> und sucht eine Gesamtschau der verschiedenen Bereiche der Theologie (Triadologie, Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie).<sup>20</sup> Auf Seite 74 seiner vorgenannten Studie weist John Behr auch auf das Mißverständnis des episkopozentrischen Klerikalismus hin, indem er auf Ignatios von Antiochia selbst zurückgreift, um aufzuzeigen, dass hinter dessen Worten über den Bischof eine klare Christologie und eine Gesamtschau der Kirche steht.<sup>21</sup>

Vielleicht könnte man, um auf den Grundgedanken des vorliegenden Kapitels zurückzukommen, die Beiseiteschiebung des Filioque durch die westlichen christlichen Bekenntnisse bei den Dialogen und gemeinsamen Gebeten – je nach Fall und Umständen – als einen Erfolg betrachten im Rahmen der parallelen Verbindung von (trinitarischem) Gott und Kirche, denn der Grund dieser

---

<sup>17</sup> John Behr, *The Trinitarian Being*, loc.cit., S. 68: "Another way of putting this, using terms which are in themselves problematic, would be to say that communion ecclesiology sees the Church as parallel to the 'immanent Trinity': it is the Three Persons in communion, the One God in relational being, that the Church is said to 'reflect'. This results in a horizontal notion of communion, or perhaps better, in parallel 'communions', without being clear about how they intersect."

<sup>18</sup> Ebenda, S. 69-70.

<sup>19</sup> Ebenda, S. 71ff.

<sup>20</sup> Ebenda, S. 73.

<sup>21</sup> Er schließt, mit Blick auf die Einheit: "Die Kirche ist nicht bloß eine Kommunion von in Beziehung stehenden Personen, sondern der Leib Christi, der dem Vater dankt im Heiligen Geist" (S. 78), und schreitet in dieser Perspektive weiter zur Betonung der Bedeutung der Eschatologie (S. 78ff).

Beiseiteschiebung war ja offenkundig, dass die gesonderte Hervorhebung des Hl. Geistes als hypostatische göttliche Wesenheit die obgenannte Ausrichtung unterstützte. Vielleicht sollte diese spezielle Tendenz ein Anstoß sein für die orthodoxen Theologen, die auf institutioneller Ebene in Dialog stehen mit den westlichen christlichen Traditionen, sich der Demonstration der notwendigen Synthese zwischen Christologie und Pneumatologie zuzuwenden.<sup>22</sup>

Es ist auf jeden Fall notwendig, zu erforschen, ob diese stückweise Verbindung (welche für die in Dialog befindlichen Orthodoxen zwangsläufig zu einer zusätzlichen wird) das ist, was auch zur Bewegung in Richtung auf eine Art (unnatürlicher) patromonistischer Formulierung in der Triadologie und (analogisch) auf eine Abschneidung des menschlichen Lebens von der natürlichen Wirklichkeit nötig oder dieselbe vervollständigt.<sup>23</sup> Wie dem auch sei, diese (je nachdem verbindungslosen oder vermischten) Transpositionen widerspiegeln die Tatsache, dass man, wenn bei den zeitgenössischen interchristlichen Dialogen von Christus die Rede ist, nicht notwendigerweise auch mit-impliziert, dass Er zusammenwirkt mit den anderen Personen der Heiligen Dreiheit, sodass die orthodoxen Theologen die Christologie ergänzen müssen (oder das Gefühl haben, dass sie sie ergänzen müssen), indem sie im Voranschreiten mit den anderen Christen die Pneumatologie und die Notwendigkeit ihrer Synthese (Hinzufügung) "entdecken".

In der Tat, die Gleichsetzung der Eucharistie mit der Kirche und die daraus folgende "eucharistische Ekklesiologie",<sup>24</sup> welche in diesem theologischen Klima (in dem Dialog mit dem Protestantismus) eine "Liturgie nach der Liturgie" suchte, wird heute letztlich, wie es scheint, von der verbindungslosen (parallelen)

<sup>22</sup> Zur Frage dieser Synthese s. J.Z. SKIRA, *The Synthesis Between Christology and Pneumatology in Modern Orthodox Theology*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 68/2002, S. 435-465.

<sup>23</sup> Sicher ist, dass eine generelle Kritik geübt worden ist in dieser Richtung. Chrysostomos Stamoulis z.B., in seinem Artikel "*Άσκησις και Εὐχαριστία*", wo er sich auf das ganze Denken von I. Zizioulas über dessen eucharistischen Ekklesiologie bezieht, nachdem er sich schon früher unter anderem auch mit Nachdruck gegen die Unterbewertung der Natur und die Überbetonung der Ekstase (Entrückung über die Natur hinaus) gewandt hatte, die er in der Formulierung von I. Zizioulas feststellt, schreibt Folgendes: "Diese Art von Ekstase zeigt sich übrigens fast im ganzen Werk von Ioannis Zizioulas, durchzieht sie doch mit der gleichen Intensität Triadologie (ontologischer Vorrang des Vaters), Christologie und Anthropologie (Dialektik von Natur und Person), aber auch die Schöpfungslehre (die neue Welt ähnelt einer Welt minus ihrer Natur). Das unmittelbare Ergebnis all des Obigen ist die Ideologisierung des Glaubens und die Eliminierung des wirklichen Sinns des Lebens" ("*Η γυνάικα τοῦ Λῶτ καὶ ἡ σύγχρονη θεολογία*", Athen 2008. S. 163).

<sup>24</sup> Zur Frage dieser Ekklesiologie im Dialog des ÖRK s. TSOMPANIDIS, op.cit., S. 281ff.

Beziehung Heilsökonomie-Theologie her interpretiert und nicht von ihrer liturgischen Betrachtung her.<sup>25</sup>

Ich bin der Ansicht, dass man, wenn man die Evolution der Dialoge und der Vertreter der Orthodoxen Kirchen in diesen Dialogen nicht sorgfältig prüfend und kritisch liest und sich, im Fall des Dialogs mit dem Römischen Katholizismus, in Richtung auf den Episkopozentrismus bewegt, so wird man vielleicht meinen, man könne sich auch im Dialog mit dem Protestantismus problemlos bewegen, indem man hier eine Eucharistie ohne Fleisch wählt, in welcher die Gegenwart Christi bloß als eine Gegenwart dem Gedächtnis nach aufgefaßt wird, weshalb offensichtlich das verbale Feuerwerk der Eschatologie notwendig ist, als das absolute Maß christlicher Erfüllung der kirchlichen Zukunft.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Betrachten wir jedoch, anhand eines höchst aufschlußreichen Zitats, den Rahmen, in welchem sich der theologische Diskurs bewegt, der sich öffnet auf einen ideologischen Gebrauch der Theologie, sodass wir uns fragen müssen, inwieweit unter diesen Umständen ein wesenhafter Beitrag der Orthodoxen zum ÖRK überhaupt möglich ist: "Die Preisgabe der christozentrischen Universalität und die Fundierung der christlichen Mission auf das Trinitätsdogma hatte die Preisgabe der imperialistischen und expansiven Taktik der christlichen Mission des 19. Jh. und frühen 20. Jh. zur Folge, sowie die Adoption einer umfassenderen und holistischeren Art des christlichen Zeugnisses." (TSOMPANIDIS, op.cit., S. 290). An solchen Äußerungen (s. auch LAIMOPOULOS, op.cit., S. 36) erkennt man, dass die Christologie und die Triadologie zu Werkzeugen ideologischer Berechnungen oder der Religionisierung gemacht werden können. Das Übel ist selbstverständlich, dass die Verstrickung der Theologie in einen selektiven Gebrauch ihrer Argumente dieselbe einer Enttheologisierung unterwirft und sie entfernt von ihrem wahrhaft soteriologischen Charakter sowie von der trinitarischen Erfahrung, die wirklich gekostet wird in der Eucharistie durch die Teilhabe am Fleisch des inkarnierten Gottes.

<sup>26</sup> Auf dieser Linie bewegt sich P. Kalaitzidis mit seinem futuristischen Verständnis der er-neuerten orthodoxen Tradition ("emanating from the future", siehe *"Challenges of Renewal"*, S. 148). Er stellt das trinitarische und christologische Dogma zwar als unveränderliche Wahrheiten dar und betrachtet jedwelches andere, was über die Zeiten hinweg auftritt, als eine Reformierung derselben. Seine Überlegung hier ist von Interesse, und ich würde zustimmen mit dem Begriff der Reformierung [μεταρρύθμισις] sofern diese soteriologisch und nicht einfach futuristisch verstanden würde. Das heißt, wenn sie betrachtet würde unter dem sakramentellen Begriff der Transfiguration des Menschen und der Welt durch die (fruchtbare) Neuschöpfung in Christus, sodass diese Reformierung nicht bloß als eine intellektuelle Angelegenheit erscheint, als eine logische Antwort auf die Bedürfnisse der jeweiligen Epoche, wobei der Glaube als ganzer wohl eher demobilisiert wird, ist doch für Kalaitzidis die "Rückkehr zu den Vätern" ein Monophysitismus eigener Art (S. 154). Diese eschatologische Perspektive stimmt zudem nicht überein mit jener von I. Zizioulas, über welche R. Turner bemerkt: "Es muß daran erinnert werden, dass die Wahrheit dieser historischen Existenz eschatologisch ist, und die Bedeutung der eschatologischen Wahrheit in der Geschichte ist die ontologische Bedeutung des Heils." (*"Eschatology and Truth"*, in: KNIGHT, op. cit., S. 29). In seinen Schlußfolgerungen präsentiert Turner die theologische Angehensweise von I. Zizioulas wie folgt: "Zizioulas' theologische Prinzipien und seine Ekklesiologie widerspiegeln eine neopatristische theologische

Wo mithin die Ansicht vertreten wird, dass die orthodoxe Theologie, so wie sie in den modernen interchristlichen Dialogen ausgedrückt wurde, sich auf dieser Ebene und in diesem theologischen Rahmen bewegte, wobei sie auch ihren eigenen Beitrag leistete, liegt auf der Hand, dass das, was man innerhalb der lockeren und parallelen Beziehung Heilsökonomie-Theologie (Triadologie) letztlich zu diskutieren vorzieht, allem Anschein nach eine Ökonomie des Heiligen Geistes und eine pneumatische, jedoch fleischlose (sterile) Eucharistie ist, selbst wenn es von der Terminologie her scheint, dass in den ökumenischen Dokumenten der Begriff "Leib Christi" nicht vergessen wird.<sup>27</sup>

Ist jetzt etwa der Heilige Geist, ohne das Filioque, vorzuziehen, damit der synkretistische Theozentrismus eine göttliche Absicherung findet, wo doch auch der in Seiner historischen Menschlichkeit sehr anspruchsvolle Christus, wie man denkt, vor der Tür warten kann oder sogar, der Gedemütigte, als Imperialist verurteilt werden müßte? Deshalb glaube ich, dass die theologische Wahrheit beachtet werden muß, wonach auch der Heilige Geist, sofern man an Seine Göttlichkeit innerhalb der Dreiheit glaubt, ontologisch anspruchsvoll ist (als eine der Hypostasen der Dreiheit) und nicht abstrakt und "A-Logos". Ich hoffe, dass meine allgemeinen Bemerkungen hier beitragen werden zur Verdeutlichung der Tatsache, dass das Zustande-kommen einer ökumenischen Begegnung in einer Eucharistie ohne Fleisch zwar förderlich sein mag für eine pneumatologisch ideologische Begegnung, nicht aber für eine inkarnierte Logische Begegnung der Menschen im Heiligen Geist, worin der höchste Herrscher Gott bleibt, als in Dreiheit wirkend im ökumenischen Fleisch Seines auf die Erde herabgekommenen Logos.

---

Angehensweise, die sich in Griechenland seit den 1930er Jahren entwickelt hat. Sein Werk ist ein Versuch, den eigenständigen theologischen Beitrag der Orthodoxie herauszustellen, besonders was dessen Anwendung in der Ekklesiologie betrifft" (op.cit., S. 33).

<sup>27</sup> Zum Begriff "Kommunion" in der Sprache der heutigen Dialoge, s. I. KOUREMPELES, "*Η 'κοινωνία' ως εκκλησιολογικό θέμα στο διαλογικό κείμενο 'Φύση και σκοπός της 'Εκκλησίας'*", in: "*Ορθόδοξη θεολογία και οίκουμενικός διάλογος*", hrsg. Apostoliki Diakonia, Athen 2005, S. 95-111.

## B. Die posttheologische Terminologie

### 1. Die "postväterliche Theologie"

Das heutige Reden von postväterlicher Theologie hat als Mittelpunkt die Fragestellung im Zusammenhang mit der von Vr. Georg Florowski geprägten Maxime "Rückkehr zu den Vätern". Doch obwohl völlig klar ist und von der neu aufgekommenen postväterlichen Auffassung auch anerkannt wird, dass Florowski diese Rückkehr zu den Vätern nicht auf die Vergangenheit reduziert, sondern sie verbindet mit ihrem Wirken in der Gegenwart und in der Zukunft, entkräftet die postväterliche Auffassung Florowskis eigene Klarstellung und behauptet, dieser große russische Theologe hätte sich in eine Richtung bewegen müssen, welche mit dem Begriff "jenseits der Väter" definiert wird.<sup>28</sup> Deshalb macht die postväterliche Auffassung geltend, dass "die entsprechende Bewegung der 'Rückkehr' der neopatristischen Schule, welche die Oberhand gewann in ihrer Auseinandersetzung mit der sog. russischen oder Pariser Schule, als Wall wirken wird gegen die Modernität".<sup>29</sup> Achtung: Nicht als kritische Gegenüberstellung zur Modernität, sondern als Wall!

An diesem Punkt stellt man fest, dass im zeitgenössischen griechischen theologischen Denken mit einem Jahrhundert Verspätung eine Ansicht auftaucht, mit welcher man einer Tendenz bei A. von Harnack Tribut zollt (vielleicht könnte man hier den Begriff "überkommener Harnackismus" verwenden) und wonach das Griechische am Christentum eine Belastung sei für die biblische Theologie.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> P. Kalaitzidis schreibt: "Es ist wahr, dass Florowski unermüdlich daran erinnerte, dass die 'Rückkehr zu den Vätern' nicht Wiederholung oder Nachahmung der Vergangenheit bedeutet, oder Gefangensein in derselben und in ihren Formen, Flucht vor der Geschichte, Verleugnung der Gegenwart und der Zukunft..." ("*Από την ἐπιστροφή*", op.cit., S. 27). Doch in der Folge entkräftet er diese Feststellung wie folgt: "Doch Florowskis Beharren auf der Überzeitlichkeit und Ewigkeit des christlichen Griechentums, d.h. auf dem Obligatorium der griechischen Denkkategorien bei der Formulierung und beim Ausdruck der ewigen Wahrheit des Evangeliums an jedem Ort und in jeder Epoche, ebenso wie seine Weigerung, zusammen mit dem 'Zurück zu den Vätern' oder dem 'Vorwärts mit den Vätern' auch das 'hinaus über die Väter' zu setzen, und wäre es auch nur als Möglichkeit, heben die Öffnung und Zukunftsorientierung seiner Theologie in mancher Hinsicht auf" (S. 28). An derselben Stelle unterläßt er, uns mit irgendeiner Anmerkung in Kenntnis zu setzen, wo Florowski ein solches statisches Verständnis der Rückkehr vertritt (in der Regel vermeiden derartige Texte Quellenangaben, in klarer Verletzung der Praxis der wissenschaftlichen Theologie).

<sup>29</sup> "*Από την ἐπιστροφή*...", op.cit., S. 28.

<sup>30</sup> Gegen diese protestantische Einschätzung der alten kirchlichen Tradition wendet sich vehement (was die zeitgenössische griechische Bibliographie leider nicht verzeichnet) der heutige Papst

Infolgedessen wird mit der postväterlichen Auffassung eine exzentrische Stütze der biblischen Studien aufgebaut, die damit effektiv in Gegensatz gestellt werden zu den patristischen Studien.<sup>31</sup> Das ist wie wenn man sagen würde, indem man die Väter lese, bleibe man an der Außentür der Heiligen Schrift,<sup>32</sup> selbst wenn man auf widersprüchliche Weise erklärt, die Väter seien "allem voran bedeutende Exegeten der Heiligen Schrift" gewesen.<sup>33</sup> Oder geht es hier vielleicht nicht um

---

Benedikt XVI., indem er die spezielle Bedeutung hervorhebt, welche der Verbindung von Logik und Glauben, anders gesagt von Griechentum und Christentum zukommt bei der fruchtbaren Vermittlung des christlichen Worts, wie sie in den Väterschriften geschieht. Zu diesem Thema siehe z.B. S. ATHANASIOU, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Βενεδίκτου 16ου*, Masterarbeit an der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki 2011, S. 32-35 (Glaube-Logik), S. 61, Fußnote 89 (Verweis auf A. v. Harnack), S. 17-19 (wo beschrieben ist, wie Benedikt mit der Theologie der Hl. Väter bekannt wurde und welche Bedeutung dies für ihn hatte). In seinem Buch *Jesus von Nazareth*, Freiburg-Basel-Wien 2011, S. 11, schreibt der Papst: "Natürlich ist diese Verbindung zweier ganz unterschiedlicher Weisen von Hermeneutik eine immer neu zu bewältigende Aufgabe. Aber sie ist möglich, und durch sie werden in einem neuen Kontext die großen Einsichten der Väter-Exegese wieder zur Wirkung kommen können." Hierzu bemerkt Oda Wischmeyer: "Er (d.h. Ratzinger) versucht, die Hermeneutik der historisch-kritischen Exegese mit der Hermeneutik des Glaubens zu verbinden, wie sie bereits in den neutestamentlichen Schriften selbst vorliegt und von den Kirchenvätern weiter ausgearbeitet wurde" (*Der Prozess Jesu aus der Sicht des Papstes* in: Th. Söring (Hrsg.), "Tod und Auferstehung Jesu, Theologische Antworten auf das Buch des Papstes", Freiburg-Basel-Wien 2011, S. 35). Sie betont mithin, dass der Papst die heiligväterliche Auslegungsmethode benutzt, welche als einzig mögliche Interpreten den Glauben und die Erfahrung der Kirche betrachtet, und nicht die Wissenschaft. Zu Ratzingers Darstellung der Bedeutung der Väter im innerchristlichen Dialog, s. J. RATZINGER, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie* in: Theologische Quartalsschrift 148 (1968), S. 257-282, ferner in: *Κληρονομία* 1 (1969), S. 15-38, in: Th. MICHELS, (Hrsg.), *Geschichte der Theologie*, Salzburg/München 1970, S. 63-95, sowie unter dem Titel *Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens* in: J. RATZINGER, "Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie", München 1982, S. 139-159.

<sup>31</sup> Siehe *Από την επιστροφή*, op.cit., S. 29.

<sup>32</sup> Woraus schöpft z.B. P. Kalaitzidis seine Behauptung: "Der Platz der biblischen Studien in unserem theologischen Firmament bleibt ein Diskussionsgegenstand, weil wir Orthodoxen, wie allen bekannt ist, oftmals fortfahren, die biblischen Studien und die Bibelwissenschaft zu unterschätzen und zu beargwöhnen als eine angeblich protestantische Praktik, die dem heiligväterlichen orthodoxen und neptischen Ethos widerspreche"? Eine solche die Dinge vermischende Verallgemeinerung ist bedauerlich, umso mehr, wenn sie auf internationaler Ebene vorgetragen wird und einen völlig irrigen Eindruck hervorrufen kann bezüglich der modernen und zeitgenössischen Theologie in unserem Land. Als Antwort auf diese Optik siehe den kritischen Artikel von Triantaphyllos SIOULIS, "Πατερικός φονταμενταλισμός' ή 'μετα-πατερική θεολογική θολούρα';" in: [http://www.zoiforos.gr/index.php?option=com\\_content&task=view&id=3825](http://www.zoiforos.gr/index.php?option=com_content&task=view&id=3825) (3/2/2012).

<sup>33</sup> Siehe *Από την επιστροφή*, op.cit., S. 29-30. Zur Widersprüchlichkeit in der Phraseologie (und selbstverständlich auch im Inhalt) von P. Kalaitzidis siehe ferner Vr. G. ANAGNOSTO-POULOS,

einen Widerspruch, sondern darum, eine bloß gnoseologische Beziehung der Väter zur Heiligen Schrift zu betonen?

Das Seltsame freilich ist, dass zwar seitens eines Teils der postväterlichen Auffassung der Vorwurf einer "ahistorischen Annäherung an die Väter-theologie" erhoben wird, jedoch keine spezifischen Beispiele einer solchen theologischen Annäherung angeführt werden. Die Charakterisierung, seitens einiger Vertreter der postväterlichen Auffassung, der "Rückkehr zu den Vätern" als "Neokonservatismus" zeigt die wissenschaftliche Dürftigkeit, die dieser Auffassung zugrundeliegt. Ich vermute sogar, dass die postväterliche Idee, insofern sie von ihren Vertretern verstanden wird als Bejahung der Verschiedenheit, die von ihnen zum Maßstab für die Verwirklichung der christlichen Einheit erhoben wird, sich in Wirklichkeit als in dieser Hinsicht widersprüchlich erweist,<sup>34</sup> da sie ja gleichzeitig ihre Gegner von vornherein als Neokonservative anprangert.

Mich persönlich stört ein Diskurs, der nicht mit Genauigkeit erhärtet wird durch Referenzen und mittels verallgemeinernder und schlagwortartiger Charakterisierungen vorgeht. Wenn mithin der postväterliche Diskurs die "Rückkehr zu den Vätern" als Neokonservatismus charakterisiert, dann ist seine eigene Abwendung von den Vätern ein Neorelativismus. Die doppelzüngige postväterliche Darstellung beschönigt die Bemühungen um Herausgabe von Väterchriften im Westen, indem sie uns sagt, der Westen habe uns ja zurückgeführt zu den Vätern und deshalb sei ein Gegensatz zu ihm nicht notwendig. Hat man aber eine Ahnung davon, wieviele "zweckorientierte Interpretationen" der Väter in solchen Ausgaben und Studien verbreitet worden sind, sodass heute viel Arbeit und Mühe seitens nicht zweckorientierter

---

*Η πατερική Θεολογία*, in der Zeitschrift "Synaxis" 116/2010, S. 101-106. Dieser Artikel enthält treffende kritische Bemerkungen. Zum vorliegenden Fall von Widersprüchlichkeit schreibt Vr. Georgios: "Der Widerspruch ist fatal und zeugt entweder von einem Mangel an elementarer logischer Konsequenz oder dann von einer 'diplomatischen' Sprache, welche Sätze zerhackt, um die neue 'postväterliche' Theologie 'verdaulich' zu machen für den orthodoxen Leser" (S. 102). Zum anderen signalisiert er die mit Absicht vorgenommene Zertrennung von heiligväterlicher und biblischer Theologie sowie die Darstellung der Änderung des Paradigmas als Änderung der theologischen Tradition (S. 103). Ich würde die scharfsinnigen Bemerkungen von Vr. Georgios dahingehend umreißen, dass die postväterliche Auffassung im Grunde die Leugnung einer lebendigen Beziehung mit Gott dem Vater ist (S. 104). Es scheint kein Zufall zu sein, dass Vr. Georgios den von P. Kalaitzidis bevorzugten Dialog als "psychologisches Bedürfnis nach individueller Anerkennung und Selbstbestätigung" beurteilt (S. 104-105). Ähnliche Kritik findet sich auch bei Vr. N. LOUDOVIKOS, *Ὁ μόχθος τῆς μετοχῆς*, Verlag Armos, Athen 2010, S. 8.

<sup>34</sup> Siehe z.B. P. KALAITZIDIS, *Challenges of Renewal*, op.cit., S. 163, mit Verweisen auf Zizioulas, Klapsis und Yangazoglou.

Spezialisten notwendig ist, um die Theologie der Väter richtig wiederzugeben und auszulegen?<sup>35</sup>

Ohne die Bemühungen westlicher Theologen im Bereich der Patristik herabsetzen zu wollen, kann ich doch nicht zustimmen zu dem Schlagwort, dass ohne die *nouvelle théologie* "die orthodoxe Bewegung der Rückkehr zu den Vätern wohl unmöglich gewesen wäre".<sup>36</sup> Ganz abgesehen vom inneren Widerspruch dieser verallgemeinernden Einschätzung, beschönigt das postväterliche Denken den westlichen theologischen Ausdruck des 20. Jh. mit seinen verschiedenen Strömungen, offenbar beeindruckt von dessen riesiger Bibliographie, und setzt auf sarkastische Weise die moderne charismatische und wissenschaftliche orthodoxe Theologie herab.<sup>37</sup> Doch was würde der postväterliche Diskurs sagen zu der Feststellung bedeutender zeitgenössischer westlicher Theologen, dass trotz dieser ganzen riesigen Produktion die westliche Theologie in Wirklichkeit nicht imstand war, substantiell und wesenhaft über Christus und den christlichen Glauben zu reden?<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Meine persönliche Beschäftigung mit dem Thema des Neochalkedonismus (s. I. KOUREMPELES, *Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικός τρόπος διάρρησης ή τόπος οίκουμηνικής συνύπαρξης*; Thessaloniki 2012) hat mir konkret gezeigt, dass nur die konsequente Auseinandersetzung mit den Dingen und ihre Erforschung abklären kann, wo die Wahrheit liegt und wo die Verzerrung der Sinngebung der Begriffe. Auf jeden Fall vermag die verallgemeinernde und billige Abwertung der Erforschung und Interpretation der Väter nichts Spezifisches auszusagen, was auch tatsächlich beitragen könnte zum Dialog über die universale Wahrheit.

<sup>36</sup> Siehe *Από την επιστροφή*, op.cit., S. 31.

<sup>37</sup> Ebenda. Das Schwergewicht der postväterlichen Theorie liegt in Wirklichkeit nicht einmal auf der biblischen Theologie, sondern, wie es S. Gounelas treffend ausgedrückt hat, auf der "Buchtheologie" (siehe seine Rezension eines Buches von Chrysostomos Stamoulis in der Zeitschrift "Θεολογία", 81/2010, S. 249-260, besonders S. 255).

<sup>38</sup> In seinem Buch *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen* (Verlag Herder, Freiburg 2006) schreibt A. Kreiner mit äußerster theologischer Besorgnis, die Krise im heutigen christlichen Ausdruck (der westlichen Theologie) bestehe darin, dass dieser Ausdruck nicht überzeuge bei der Darstellung der Menschwerdung des göttlichen Logos. Es ist kein Zufall, dass S. Gounelas in der obenerwähnten Buchrezension (Zeitschrift "Θεολογία" 81/2010, S. 249-260) unter Bezugnahme auf eine Einschätzung von J. Moltmann über unsere Überschätzung der Moderne und der modernen Strömungen in der westlichen Theologie schreibt: "Die einzige Ausnahme von einem historischen Moment an ist die moderne westliche Kultur, und dies nicht nach meinem eigenen Urteil, sondern nach jenem von Moltmann, den die Theologen der Generation von 1990, wenn man sie so nennen kann, anscheinend in hohem Ansehen halten." Was also sagt dieser über jene Kultur? "Die Moderne unterwirft jede Tradition und insbesondere jede religiöse Tradition einer kritischen Prüfung, zieht sie in Zweifel und relativiert sie. In Hinsicht auf diese besonderen Probleme der Welt der Moderne, hat die Theologie, welche die christliche Tradition vermittelt, eine doppelte Mission vor sich: einerseits muß sie mit apologetischer Bereitschaft die Legitimität und die Wichtigkeit des christlichen Glaubens schützen

Nicht von ungefähr mithin betrachtet das postväterliche Denken die "Rückkehr zu den Vätern" als Ursache für die Entstehung des Ost-West-Gegensatzes und für die Ablehnung des Westens. Im Versuch, im Dschungel der Widersprüche ein Zweiglein in den Griff zu bekommen, vertritt die "postväterliche Theorie" die Ansicht, der Urheber der "Rückkehr", Vr. Georg Florowski, habe sich im Dialog mit den westlichen Strömungen befunden und diese Bipolarität nicht angenommen, da er selbst sich in den ökumenischen Fragestellungen bewegt habe.<sup>39</sup> Doch wenn dies bei Florowski etwas Positives war, warum dann wählt man ihn nicht von vornherein als Beispiel, sondern kreidet ihm vor allem an, dass ihm die Perspektive der Bewegung "über die Väter hinaus" gefehlt habe? Vielleicht deshalb, weil Florowskis ökumenische Neigung verbunden war mit der Erforschung und dem Studium der Väter? Warum unterscheidet man Florowski auf künstliche Art von denen, die jene "Rückkehr zu den Vätern" angeblich negativ belastet haben, d.h. Theologen wie Lossky, Staniloje und Popović?<sup>40</sup> Wie zeigt sich diese negative Belastung und welches sind die

---

gegen die Anzweiflungen und die Kritik des Geistes der Moderne, und andererseits muß sie die heilende Bedeutung des christlichen Glaubens für die Krankheiten des modernen Geistes und für die Fragestellungen und Sackgassen der heutigen Welt aufzeigen" (*Τί εἶναι Θεολογία σήμερα;* übers. ins Griech. P. Giatzakis, Artos Zois 2009, S. 84). Deshalb fragt S. Gounelas: "Was für eine Manie also treibt uns, diese Kultur zu salben?" (op.cit., S. 253). Es kommt nicht von ungefähr, dass S. Gounelas zur Ontologie des Glaubens greift und nicht zur Gnoseologie der Kultur, indem er treffend sagt: "Das Aufatmen wird nicht von außen kommen, sondern von der lebendigen Erfahrung der Wahrheit der Kirche, worin im Grunde sowohl das Innen als auch das Außen Raum findet..... im Leibe Christi selbst..." (S. 253).

<sup>39</sup> Siehe *Ἀπό τήν ἐπιστροφή*, op.cit., S. 32.

<sup>40</sup> Ebenda. John Behr (in: *The Trinitarian Being of the Church*, op.cit., S. 77-78) erwähnt die Ansicht von Florowski, dass die Orthodoxe Kirche "in Wahrheit die Kirche ist, d.h. die wahre Kirche, die einzige wahre Kirche", weshalb seiner Auffassung nach die "christliche Wiedervereinigung einfach die Konversion zur Orthodoxie ist". Diese Orthodoxie verstand er freilich nicht statisch, wie aufs Deutlichste hervorgeht aus seiner Ansicht über die ausschließende Formulierung von Ignatios von Antiochia (s. BEHR, op.cit., S. 84-85), sondern er verband sie apophatisch mit der Wahrheit Gottes (s. BEHR, op.cit., S. 79). Vielleicht aber dient der unternommene Versuch, Florowski zu verzerren, dem Postpaterismus dazu, in bezug auf Florowskis eindeutig vätertreue Auffassung von Ökumene und auf das orthodoxe Bewußtsein, das er, aus der Perspektive einer Christus treuen Eschatologie, zum Ausdruck brachte, Verwirrung zu verbreiten. Andererseits, während man Justin Popović hier mit der statischen "Rückkehr zu den Vätern" in Verbindung bringt, wird er im Artikel von P. Kalaitzidis (*Challenges of Renewal*, op.cit., S. 158) unter den "Beispielen der Begegnung und des Dialogs zwischen der Orthodoxen Kirche und der modernen Welt" genannt, was Widerspruch beinhaltet und von oberflächlicher Einschätzung je nach den Umständen zeugt. Im selben Artikel präsentiert Kalaitzidis einerseits das dialogische Verhalten der Orthodoxie und wirft ihr andererseits ein Versagen hierin vor, indem er sagt: "Wir leben heute in einer völlig postmodernen Welt, und noch immer hat das Orthodoxe

Kriterien dafür? Die drei vorerwähnten Theologen waren es angeblich, die die Vätertheologie zum Götzen machten, indem sie eine "sinnlose Apologetik" praktizierten.<sup>41</sup>

Meiner Ansicht nach jedoch ist die Vergötzung der Väter der Zwingli ihrer Relativierung, selbst wenn diese es nicht wahrhaben will. Ich rede hier von der Relativierung, die man mit der zweckorientierten "postväterlichen Theologie" zu erreichen sucht. Letztere will uns einreden, dass die Orthodoxie verloren habe, weil sie die Moderne nicht gekannt hat und sich nicht in die Postmoderne stürzt.<sup>42</sup> Doch ich möchte diese Einschätzung umkehren, mit einer berechtigten und ebenso unnütz verallgemeinernden Frage: Warum sollte nicht vielmehr die Postmoderne verloren haben, insofern und insoweit sie die heiligväterliche eucharistische Orthodoxie gar nicht näher gekannt hat, sondern bloß eine davon abgetrennte eucharistische Ekklesiologie?

Die postväterliche Fragestellung anerkennt, dass "die zeitgenössische orthodoxe Theologie, inspiriert vor allem vom Geist der Väter, im 20. Jahrhundert abermals eine bewundernswerte Theologie der Menschwerdung und der Inkarnation entwickelt hat".<sup>43</sup> Doch offenbar schätzt sie das als gering ein, betrachtet sie es doch als weit bemerkenswerter, dass nebst anderem unterlassen wurde, Fragen wie "die Körperlichkeit und die geistige Funktion der Sexualität" zu behandeln.<sup>44</sup>

Moderne Theologen zeigen, dass sie die "Theologie der Inkarnation" mißverstehen, sodass im vorliegenden Fall nicht so sehr die Inkarnation Gottes gemeint ist, als vielmehr jene des evangelischen Worts, als Buchstabe mithin und nicht als göttliche Hypostase, welche auf der Ebene der Wesenseinheit und im

---

Christentum nicht zu einem Ausgleich gefunden mit der Moderne." Er setzt den Widerstand der Orthodoxie gegen die Moderne gleich mit jenem des Islam (S. 160). Er ist seiner Sache sicher: "In der Tat, die Orthodoxe Kirche hat sich nie wirklich einer Begegnung oder einem kritischen Dialog mit der Moderne gestellt" (ebenda). "Tatsächlich und das vor allem aus historischen Gründen, war die Orthodoxie nicht von innen beteiligt an der Schaffung der modernen Welt" (S. 161). Diese ganze Einschätzung stammt aus einem von der Logik beherrschten Verständnis der Orthodoxie, aus dem Beiseiteschieben des paradoxen Mysteriums, das sie lebt. Kalaitzidis verabsolutiert die Moderne (Postmoderne) (S. 161) und entwertet die Erfahrungstatsache der Teilhabe am Gottmenschen als fortwährendes Geschehen der Orthodoxie, welches den Menschen und sein Dasein in der Gegenwart transfiguriert.

<sup>41</sup> *Από την ἐπιστροφή*, op.cit., S. 32.

<sup>42</sup> Ebenda, S. 33-34.

<sup>43</sup> Ebenda, S. 34.

<sup>44</sup> Ebenda.

Leibe mit dem Menschen spricht.<sup>45</sup> So kommt man heute gar soweit, die Bejahung der fleischlichen Leidenschaften als eine Verlängerung der Inkarnation zu betrachten, in der Auffassung, der Furcht und vielleicht auch dem verborgenen Wunsch (?), die Väter seien Platoniker.<sup>46</sup> Es ist kein Zufall, dass dieses postväterliche Denken seine Krücken ausschließlich in der Eschatologie sucht.<sup>47</sup> Die Absicht ist klar - es soll eine orthodoxe Theologie geben, die nicht patristisch ist, der pluralistischen postmodernen Welt und der Relativierung zuliebe. Die heilig-väterliche Theologie soll überschritten werden<sup>48</sup> als etwas, das der Vergangenheit angehört,<sup>49</sup> damit die Bücher der postväterlichen Autoren der ausgetretenen Ethik der Postmoderne gefallen!

<sup>45</sup> Siehe den Passus ebenda, S. 36: "... das Postulat der neuen Inkarnation des Worts und der ewigen Wahrheit des Evangeliums".

<sup>46</sup> In Entgegnung solcher Auffassungen hat N. Matsoukas sehr weise geschrieben: "Doch die theologische Gnoseologie ist organisch verwoben mit der Ontologie, etwas, was man in der antiken griechischen Philosophie nicht beobachtet. Anders gesagt, der Theologie gemäß wird die gesamte menschliche Existenz erleuchtet durch das Schauen und die Vision, und so wird die erkennende Beziehung von Gnade erfüllt, zur Vollendung gebracht und transfiguriert. Damit wird deutlich, wie oberflächlich die Auffassungen sind, wonach in der byzantinischen orthodoxen Spiritualität ein platonischer oder neuplatonischer Mystizismus vorherrsche. In Wirklichkeit aber ist die einzige Mangelware in der byzantinischen Überlieferung eben der Mystizismus" (*Δογματική και συμβολική θεολογία*, Bd. 1, Thessaloniki 1997, S. 131). Aus diesem Verständnis heraus mithin spricht er von einer Fortsetzung des antiken Griechentums im christlichen Werdegang im Sinn der Transfiguration des ersteren: "Platon, würde ich sagen, überlebt darin in einer Art Verlängerung, insofern gewisse Asketen-Theologen von einer anthropologischen 'Physiologie' reden und von der Transfiguration des Erkennenden, des Erregbaren und des Begehrenden Teils der Seele" (siehe Matsoukas' Artikel "*Θεολογία και Πολιτισμός*", in: *Kath'odon* (1993), S. 46. Siehe auch den Verweis auf N. Katantzakis und K. Kavafis in seinem Buch *Πολιτισμός αύρας λεπτής*, Thessaloniki 2000, S. 227.

<sup>47</sup> Siehe *Από την έπιστροφή*, op.cit., S. 37-38.

<sup>48</sup> Ebenda, S. 38.

<sup>49</sup> Die Auffassung, wonach "die biblischen und väterlichen Texte der orthodoxen Tradition, die in der Regel mit pastoralen Bedürfnissen gleichgesetzt werden, weitgehend überholt sind", die sich im Buch von Chrysostomos Stamoulis *Έρωσ και Θάνατος, Δοκιμή για έναν πολιτισμό της σάρκωσης* (Akritas, Athen 2009, S. 80) findet, wird abgelehnt von S. Gounelas, der sie kritisch liest (s. Rezension des obigen Buches in der Zeitschrift "Theologia" 81/2010, S. 249-260, hier S. 250-51) und festhält: "Nichts davon ist überholt." Selbst wenn man übereinstimmen könnte mit Stamoulis' Ansicht, wonach "der totalitäre Nihilismus, welcher das Ringen der Väter mit den Dingen in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort und unter bestimmten Bedingungen ignoriert, eine neue wissenschaftliche Häresie ist", bin ich doch der Meinung, dass seine Formulierungen eine doppelgesichtige verallgemeinernde Haltung ausdrücken. Die postväterliche Verallgemeinerung der angeblichen Überholtheit der Väter sucht sich mit einer weiteren dubiosen Verallgemeinerung zu bemänteln. Das heißt auf der einen Seite redet man von Überholtheit der Hl. Schrift und der Hl. Väter als einer Gegebenheit, und auf der anderen bringt man die

Die postväterliche Idee ist jedoch nichts Neues. Deshalb verwundert es mich, dass ihrer Verbreitung in letzter Zeit so große Bedeutung beigemessen wurde, obwohl sie im Bereich der akademischen theologischen Kultur schon vorher existierte. Es ist meiner Ansicht nach bemerkenswert, dass selbst der Herold der zeitgenössischen postväterlichen Idee, P. Kalaitzidis, in der griechischen Fassung seines Artikels nicht auf seine zeitgenössische post-väterliche Quelle verweist (warum wohl nicht?), dies in der englischen Fassung desselben Artikels aber ausgiebig tut und den Urvater der postväterlich-posttheologischen Idee "verrät", indem er ein Zitat aus dem Buch von P. Vasiliadis<sup>50</sup> wiedergibt, welcher auch der Urheber des tagträumerischen Begriffs "Postliturgie" ist.

---

kontextuelle Theologie vor, zur Verhinderung (oder in der Furcht vor) der darauffolgenden Abweichung in die wissenschaftliche Häresie. Falls also jemand, nach Ch. Stamoulis, die Kontextualität des Ausdrucks der Väter nicht in Rechnung stellt, dann fällt er in wissenschaftliche Häresie. Dagegen ist nirgendwo die Rede von ontologischer Häresie im Fall der postväterlichen Abschaffung oder Demontage der Väter, welche durch ihre Verallgemeinerungen Christus zum Mehrfachschalter macht, während sie Ihn gleichzeitig entpersönlicht (s. die Bemerkungen von S. Gounelas, loc.cit., S. 259-260). Deshalb stellt Gounelas nebst allem anderen bei Chr. Stamoulis eine "entsetzliche, subtrahierende, verallgemeinernde, übertriebene" und sogar "idealistische" Formulierung fest (S. 251) und macht von der Sache her – bezüglich des rezensierten Buchs – den Unterschied deutlich zwischen Wissenschaft und Theologie (S. 258). Wie dem auch sei, wenn jemand die Methodologie der Väter, welche die Formulierung eines gelebten Dogmas ist, als überholt betrachten will, dann kann er freilich argumentieren, wie es z.B. Stamoulis tut in seinem Buch (op.cit., 262-264), dass Gott mit der Erschaffung des Menschen ein Risiko eingegangen sei, "das Ihn Seiner trinitarischen Beständigkeit und Sicherheit enthebt, die eine Form innerer Stabilität ist, um Seine Liebe zu offenbaren und zu verteilen...!"

<sup>50</sup> P. VASILIADIS, *Ἐρμηνεία τῶν Εὐαγγελίων*, Thessaloniki 1990, S. 7: "Sie soll mithin wagen, die traditionelle 'patristische' Theologie zu überwinden, genau so, wie auch diese effektiv die urchristliche überwand, und so wie letztere ihrerseits die jüdischchristliche überwand. Das bedeutet freilich nicht, dass man den Geist oder gar das Ethos der Väterzeit aufgibt, noch auch geht damit eine Ablehnung der griechischen philosophischen Denkkategorien und ihre Ersetzung durch zeitgenössische einher, sondern die dynamische Überwindung beider. Diese ist denn auch das Erbe der großen Väter der Orthodoxie." Die Ausdrucksweise von Vasiliadis ist von bezeichnender Unklarheit. Er stellt die Abschaffung als Taktik der Väter hin, um die Abschaffung der Väter selbst zu rechtfertigen! Um den Unterschied offenzulegen zwischen einer solchen Betrachtungsweise und derjenigen, die in der gottmenschlichen Geschichte Kohärenz und Kontinuität sieht, führe ich hier nur einen einzigen, aber vielsagenden Satz von N. Matsoukas an: "Wie wird man das Alte Testament entfernen aus der unübertroffenen byzantinischen Ikonographie?" (N. MATSOUKAS, *Νεοελληνικός πολιτισμός καί διανόηση*, Thessaloniki 2006, S. 70).

## 2. Die "postväterliche Theologie" ist kein Einzelfall. Zum Begriff "Postliturgie"

Während der Begriff "postväterliche Theologie" Aufsehen erregte, blieb ein anderer Begriff, jener der "Postliturgie"<sup>51</sup> beinahe unbemerkt. Dabei haben wir hier ein Mißverständnis der dogmatischen Wahrheit, wonach die Liturgie der Kirche die Liturgie der Welt selbst und der göttliche Eros des in der Gottmenschlichkeit des fleischgewordenen Gottes geübten Menschen ist.<sup>52</sup> In jedem Fall muß ich von vornherein betonen, dass es dort, wo wir von Liturgie als eucharistischem Geschehen reden, nicht um eine ziellose Versammlung geht, die im Nachhinein ihre liturgische Rolle und ihre wirkende Existenz empfängt.

Persönlich betrachte ich es nicht als Zufall, dass der Begriff "Postliturgie" sich heute als aus derselben Quelle stammend erweist, die auch den Begriff "postväterliche Theologie" hervorgebracht hat, und eine Abwandlung-Entstellung des früher geprägten (und durch Erzbischof Anastasios Giannoulatos sowie J. Bria bekanntgewordenen) Ausdrucks "Liturgie nach der Liturgie" ist.<sup>53</sup> Achten wir sehr

---

<sup>51</sup> Griech. "μετα-λειτουργία". Anm. d. Übers.

<sup>52</sup> Siehe hierzu auch A. KESSELOPOULOS, 'Ο λόγος τῆς ἐρήμου καί ἡ ἀλογία τοῦ κόσμου, Sonderabzug aus dem Band *Πρακτικά Πανελληνίου Μοναστικού Συνεδρίου*, Agia Meteora 1990, S. 253-266, hier 260-261 und 264. Ebenso von demselben: *Die Diakonie in der spirituellen Tradition des Ostens*, in: "Epistimoniki Epetirida tes theologikes Scholes" von Thessaloniki, Abt. v. Theologie, 7 (1997), S. 133-146, hier S. 141.

<sup>53</sup> Mit dem Begriff "Postliturgie" wandelt S. Tsompanidis auf eine meiner Ansicht nach höchst unglückliche Art den Titel seiner älteren Dissertation ab, der lautete: *Λειτουργία μετὰ τή λειτουργία* ("Liturgie nach der Liturgie") (Thessaloniki 1996). Auf S. 245 der neueren Ausgabe seines Werks (*Μετα-λειτουργία*, Thessaloniki 2009) steht noch vor der Definition des Begriffs "Liturgie nach der Liturgie" eine Anmerkung, wo gesagt wird, dass der Begriff "μετα-λειτουργία" jüngeren Datums ist, "jedoch denselben Sinn hat"! An genau dieser Stelle erklärt der Autor, dass er diesen Begriff als neuen Titel seiner Studie von P. Vasiliadis übernommen hat. Ich bin nicht der Ansicht, dass das ontologische Verständnis des Begriffs, das von Anfang an jenes von Erzbischof Anastasios war, zusammengeht mit der Auffassung, die P. Vasiliadis von der Posteucharistie hat. Dies zeigt sich an der Tatsache, dass Vasiliadis die Auffassung betreffend Überwindung der Väter schon seit 1990 vertritt (s. *Ερμηνεία των Ευαγγελίων*, op.cit. S. 7), womit er sich als Urheber (und Pastor) des Posttheologismus in Griechenland und der Bombardierung mit willkürlichen

darauf, dass das "μετά" [post] jetzt einen trennenden Sinn hat und auch von einem Trennstrich abgeteilt ist vom Wort "Liturgie"!<sup>54</sup> Diese neue Abwandlung-Entstellung zeugt meiner Ansicht nach von einer ruhsüchtigen Neigung zum Originellen. Mit der neuen Schreibweise "μετά-" will man die zeitliche und räumliche Abgrenzung, Posterität, anschaulich machen als notwendige Bedingung für das Zusammenfinden der Christen im kollektiven Energetismus (und auf idealistischer Ebene), und nicht in der liturgischen Teilhabe an sich<sup>55</sup> als der Verbindung des Menschen mit der gottmenschlichen Energie, an der er teilhat in der ständigen Kommunion mit dem Gottmenschen der Eucharistie und die als solche ausgedrückt wird von einem, der sie wirklich und enhypostatisch lebt. Die Vergötzung der Eucharistie, wie sie im globalisierten Theater der Dialoge geschieht, ruft mittlerweile (zusätzlich) nach einer anderen zum Götzen

---

begrifflichen Neuschöpfungen erweist, die gedankenlos nachgeplappert werden von seinen modernen geistigen "Jüngern". Als ein Beispiel von vielen sei hier angeführt, dass P. Vasiliadis bei der Analyse der paulinischen Eucharistologie die Interpretation der Eucharistie monistisch aus der Perspektive der Eschatologie angeht und ihren soteriologischen Unterbau beseitigt (siehe *Παῦλος, Τομὲς στὴ θεολογία του*, Thessaloniki 2006, S. 154). Vasiliadis interpretiert die Eucharistie beim Apostel Paulus auf rein intellektualistische Art in dem Sinn, dass sie dort commemorativen Charakter habe (siehe z.B. op. cit., S. 206), und das ohne irgendwelche spezifischen Referenzen anzuführen! Ohne die Voraussetzungen von P. Vasiliadis' Denken zu übernehmen, kann sich niemand seine Terminologien kritiklos zu eigen machen, sind diese doch geprägt von einer spezifischen Betrachtungsweise des Mysteriums der Eucharistie und vom eschatologischen Monismus.

<sup>54</sup> Gr. μετα-λειτουργία = Post-Liturgie. – Anm.d.Übers.

<sup>55</sup> Im vorerwähnten idealistischen Rahmen gelangt man sogar noch zu einer "Verweltlichung nach der Verweltlichung". In einer Rede über die Verweltlichung bemerkte Vr. A. Schmemmann - um an den unvergeßlichen Liturgiker zu erinnern -, in sehr treffender Weise: "Wenn die Verweltlichung in der theologischen Terminologie als Häresie bezeichnet wird, so ist sie das in erster Linie in bezug auf den Menschen. Sie ist die Verleugnung des Menschen als anbetendes Wesen, als *homo adorans*, die Verleugnung des Menschen, für den die Gottesanbetung die wichtigste Tätigkeit ist, die seine menschliche Natur zugleich 'bekräftigt' und erfüllt" (A. Schmemmann, *Ἡ λειτουργικὴ ἀναγέννηση καὶ ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία*, Larnaka/Zypern 1989, S. 94). Statt mithin über eine verweltlichte (nichthypostatische) Postliturgie zu reden, welche die Umgestaltung der Liturgie zur Befriedigung der Geltungssucht des verweltlichten Menschen verlangen wird, sollten wir, mit Alexander Schmemmann, weit eher über die Würde des liturgischen Menschen sprechen. Wir sollten uns den Sinn der Liturgie mit seinen eigenen Worten vor Augen halten: "Ein christlicher Theologe jedoch sollte, wie mir scheint, anerkennen, dass dies die Wahrheit ist, besonders für die christliche Liturgie, deren Einzigartigkeit darin liegt, dass sie ihren Ursprung hat im Glauben an die Menschwerdung, an das große und universelle Mysterium: "das Wort ist Fleisch geworden" (op.cit., S. 98).

erhobenen globalen Eucharistie, ohne den überwesentlichen verleiblichten Schöpfer.<sup>56</sup>

Es lohnt sich, darauf hinzuweisen, dass viele moderne Theologen, Griechen wie Ausländer, Liebhaber des sozial(istisch)-ethischen interchristlichen Dialogs im Weltkirchenrat, mit überlogischer Sucht Väter zitieren, zum Beispiel den heiligen Johannes Chrysostomos, wobei sie leider in seinen Schriften einseitig nur den Christus der materiell Armen sehen und nicht den Gottmenschen, den Retter aller verderbten Menschen.<sup>57</sup> Dieser Gebrauch der Väter Schriften für eine "Postliturgie" ohne Fleisch und ohne Logos, zeigt einen Bruch in der gottmenschlichen Liturgik an. Diese "Postliturgie" wird als Widerpart eine moralistische "Präliturgie" verlangen (wenn sie sie nicht schon verlangt hat), damit sie selbst ideologisch überleben kann als etwas postliturgisches. Der Gottmensch Christus wird warten, und die Post-theologen werden, selbst wenn sie nicht existieren, Prätheologen erschaffen, damit sie selbst existieren können (was für eine Existenz!) in der Furcht des Widerparts, im Gegenüber zu den Präbarbaren. So wird die in Christus gründende Dynamik des Lebens der Väter,<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Ich verweise auf John Behr (*The Trinitarian Being of the Church*, op.cit., S. 82-83), welcher diese Vergötzung der Liturgie durch die eucharistische Ekklesiologie wahrzunehmen scheint und die diesbezügliche Auffassung von J. Erickson erörtert im Zusammenhang mit der eucharistologisch ausschließenden Auffassung von G. Limouris.

<sup>57</sup> Es ist jedoch gewiß eine erfreuliche Tatsache, dass das Studium von Vätern wie Basilios dem Großen oder Johannes Chrysostomos auch von gewissen bedeutenden protestantischen Theologen in ihre Studienprogramme aufgenommen worden ist und zum Anlass wurde für soziale Fragestellungen, zeigt dies doch, dass die eingehendere Beschäftigung mit ihnen und die Vertiefung in ihre Theologie als Herausforderung wirken kann (mehr hierzu siehe bei Vr. Th. ZISIS, *Η σωτηρία του ανθρώπου και του κόσμου κατά τον άγιον Ιωάννην Χρυσόστομον*, Thessaloniki 1992, S. 150, wo die ontologische Dimension der chrysostomischen Liebe betont wird).

<sup>58</sup> B. Gallaher charakterisiert den Glauben der Väter als "prä-modern" ["pre-modern faith"] (s. *Waiting for the Barbarians*, S. 680-681), geradeso als ob dieser Glaube sich geändert hätte und nicht aktuell wäre. Er betrachtet die neopatristische Synthese mithin als eine repetitive Theologie, um sie verbinden zu können mit der Verpflichtung zur modernen Theologie, die seiner Ansicht nach deren Weiterentwicklung in einem ökumenischen Rahmen ist: "Dass sich die Verwirklichung eines solchen bescheidenen Vorschlags für einen neuen Weg nach vorn in der orthodoxen Theologie in einem ökumenischen Kontext vollzieht, ist kein Zufall, denn damit die orthodoxe Theologie im zeitgenössischen Westen überleben und sogar zur Blüte gelangen kann, muß sie wahrhaft ökumenisch werden" (op. cit., S. 680). Gerade als ob die Orthodoxie nicht aktiv teilhätte an einem soteriologisch ökumenisch-kirchlichen Geschehen, das sich auch als solches ausdrückt in ihrem Leben und ihrer Theologie. Nicht von ungefähr redet Gallaher von einer Wiederherstellung der neopatristischen Synthese auf biblischer Grundlage (S. 681). Er selbst ist allerdings hauptsächlich interessiert an der Überwindung des Abstands zwischen West und Ost, und das ist denn auch, was seinen Vorschlag diskutierbar macht, insofern er die Tradition nicht um

wie etwa des hl. Johannes Chrysostomos – der, soweit ich ihn verstehe, an die liturgische Teilhabe des Menschen an der gottmenschlichen Person glaubte,<sup>59</sup> an der Person, die kein vorher und nachher hat, sondern von jeher war, immerdar ist und ewiglich sein wird –, auf die Ebene es Moralismus herabgesetzt.<sup>60</sup>

Es scheint, dass in unseren Tagen die koordinierte Entwicklung einer soziopolitisch zweckorientierten Gnoseologie im Gange ist, welche die ontologische und mithin zeitlose und universelle Bedeutung der Vätertheologie als einer gelebten und erlebbaren Erfahrung zur Seite schieben will,<sup>61</sup> indem sie sie entheiligt und entkirchlicht. Das Problem ist, dass bei einer solchen Entheiligung oder Entkirchlichung der Liturgie (Eucharistie) deren gottmenschliches Subjekt ersetzt wird durch kollektive Individualismen, welche die wirtschaftliche Rettung des Menschen proklamiert. Hier geht es offenkundig nicht mehr um das

---

dieser Wiederherstellung willen für ungültig erklärt, wie es diskussionslos P. Kalaitzidis tut, sondern bemerkt: "Das würde ein neuerliches Inbetrachtziehen der neopatristischen Methodologie bedeuten, die in einer Bindung an den östlichen patristischen Korpus und an die Liturgie gründet, denn eine orthodoxe Theologie die 'über die Väter hinaus' geht, ist in sich selbst ein Widerspruch. Doch mit diesem neuen Paradigma ist sie jetzt gerufen, hinauszutreten über die sterile Ost-West-Polarität" (op.cit., S. 683). Sein Vorschlag allerdings, der Osten solle im Westen sich selbst und das wahre Leben sehen (ebenda), ist sehr verallgemeinernd, besonders dort, wo er von der Notwendigkeit des Übergangs zu einer "postflorowsk'schen orthodoxen Theologie" spricht. Was ich hier unbedingt klarstellen möchte, ist Folgendes: Der Begriff "neopatristisch" könnte nur im Sinn von "patristisch" autoritativ sein, womit Postpatristik als Patristik einer neueren Zeit gemeint wäre. Siehe auch weiter unten, Fußnote 154, meine Anmerkung über Karmiris.

<sup>59</sup> Zum Verständnis dieser Teilhabe siehe auch G. MANTZARIDIS, *Ἡ ἐμπειρική θεολογία στήν οἰκολογία καί στήν πολιτική*, Thessaloniki 1994, S. 61-62, 112-113 und besonders 130-131. Über die Unterstützung der Sozialgerechtigkeit durch die "freie" Kirche S. 112 und 133.

<sup>60</sup> Einige grundlegende Einschätzungen von mir betreffend die schwankende Denkweise orthodoxer Christen, die an den heutigen Dialog-Treffen teilnehmen finden sich in: I. KOUREMPELES, *Λόγος Θεολογίας*, Bd. I, Thessaloniki 2009, S. 170ff. Außerdem würde ich – um eine geistige Verbindung herzustellen zwischen Chrysostomos und Dostojewski – meinem Leser raten, das universelle Verständnis des christlichen Ideals bei F. Dostojewski zu beachten (s. B. SALAWIOW, *Die Idee der Universalität im Werk von Dostojewski* (griech., aus dem Russischen übersetzt, Vorwort D. Triantaphyllidis, Verlag Pournaras, Thessaloniki 1989, S. 47ff), wo u.a. auch betont wird, dass "Christus für Dostojewski nicht ein Ereignis der Vergangenheit war, ein fernes und unverständliches Wunder...." (S. 47, s. auch S. 55-56).

<sup>61</sup> Von Interesse ist im vorliegenden Zusammenhang auch der Begriff der geistigen Vater-schaft, um den geistigen Unterbau der Vätertheologie zu verstehen. Als reiner Hinweis sei hier erwähnt G. D. MARTZELOS, *Ὁ Μ. Βασίλειος ὡς πρότυπο πνευματικῆς πατρότητας*, im Buch desselben: *Ὁρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός*, Bd. 4, Thessaloniki 2011, S. 63-102, hier S. 64-65, wo sich auch bibliographische Hinweise finden.

universelle Heil in Christus, Der allumfassend heilt, sondern um das wirtschaftliche Pseudo-Heil im Christentum (oder durch das Christentum).<sup>62</sup>

Man gewinnt heute mithin auch in der Theologie unseres Landes den Eindruck, dass ein ausgeprägter (antiväterlicher) Relativismus vorherrscht, der allgemein als Wahrheit akzeptiert wird und der in seinem Wesen, so glaube ich, mit dem theologischen Totalitarismus zusammentrifft. Dieses Zusammentreffen von Relativismus und Totalitarismus hat zur Folge, dass der Orthodoxie kein Recht eingeräumt wird, auf ihre Art und auf Grund eines spezifischen gelebten Glaubens zu theologisieren. Möglicherweise ist Florowskis Ausspruch "Zurück zu den Vätern" heute eine passende Anregung selbst für die relativistischen "orthodoxen" Theologen, die geblendet sind von den Lichtern des Labyrinths interreligiöser (und religionisierter) Korridore und kein Interesse zeigen für den Reichtum an Mitteln und Werkzeugen der universellen orthodoxen Tradition, noch auch einen Blick haben für ihre Kohäsion in der Person des Gottmenschen, auf Grund welcher sie eine heiligväterliche ist und in jeder Epoche in einem wirklichem Dialog ist mit der Rettung der ganzen Menschheit.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Es ist mithin kein Zufall, dass die zeitgenössischen ökumenischen Dokumente voll sind von endlosen "man muß" und von vorschriftsmäßigen ethischen Regeln einer interchristlichen Elite, die (so verspricht man) die wirtschaftlich arme Welt retten wird, indem sie ihr ihren Gott (oder ihre Götter) leiht, während sie es nicht einmal fertigbringt, dass ihre (so wortreiche) Formulierung bis zum einfachen leidenden Menschen gelangt, der ja nicht notwendigerweise nur wirtschaftlich bedürftig zu sein braucht, um bedürftig zu sein. Voller "muß" sind selbst-verständlich auch die Essays über aktuelle ökumenische Dokumente, welche die theologische Fragestellung mittlerweile ostentativ verschmähen und die Investition den mehr Rendite versprechenden postbiblischen-antibiblischen Präsentationen eines pluralistischen Religionsglaubens zuschlagen.

<sup>63</sup> In der Studie von B. Gallaher, *Waiting for the Barbarians*, wird der interessierte Leser die Hauptlinien der Formulierung von Vr. Georg Florowski finden. Wir müssen betonen, dass Florowski über die Notwendigkeit der Einbindung des Wissens und des Lebens in die Kirche sprach, und aus dieser Perspektive verstand er die Kreativität der lebendigen Kirche (siehe z.B. op.cit. S. 671). In dieser Studie wird die Ansicht vertreten, dass Florowski seine Denkweise aus der Lektüre nicht nur russischer, sondern auch westlicher Autoren schöpfe, wie z.B. des Deutschen Möhler (s. S. 674ff), durch welchen er (so denkt man) dazu gekommen sei, von lebendiger Überlieferung der Heiligen zu reden, von lebendiger Kontinuität des Geisteslebens (S. 676). Tatsache ist allerdings, dass selbst diese Betrachtungsweise nicht vorbeigehen kann an der christologischen Exegese von Theologie und Kirche bei Florowski sowie an der Kritik, die er an denen übt, die die Pneumatologie überbetonen, ohne zu beachten, dass Christus das hypostatische Zentrum des kirchlichen Lebens ist (s. S. 678). Ich bin der Ansicht, dass B. Gallaher, obwohl er glaubt, dass Florowski den Begriff der Barbaren benutzt, um seine Kritik an der westlichen Theologie auszudrücken, diese Kritik effektiv übergeht, indem er seine Beschäftigung mit der Bedeutung, welche die christozentrische Theologie bei Florowski hat in dessen Kritik an der westlichen Theologie und Spiritualität, auf eine einzige Seite reduziert (S. 678). Eigentlich will uns Gallaher damit sagen, dass Florowski Anleihen gemacht habe im westlichen Denken und dieses

## C. Der Religionsunterricht

In einem Klima, wo der totalitäre Relativismus die Tradition als Bedrohung sieht – offenkundig deshalb, weil (auch) er die Kultur intellektualistisch auffaßt –,<sup>64</sup> werden die Theologen eines verworrenen Postpatristismus ohne Christologie zu Werkzeugen der Unterstützung der Ansicht, dass der Religionsunterricht keinen konfessionellen Charakter haben dürfe. Doch wie können sie die Konfessionalität in der Praxis verstehen, wenn sie die Kultur intellektualistisch auffassen?

In jedem Fall sind sie der Ansicht, dass es angesichts der Schwierigkeit, das synkretistische Denken durchzusetzen gegen den Block der institutio-nellen und gleichgültigen Kirche, vielleicht leichter ist, dasselbe anzubringen beim Staat, der gleichgültig ist gegenüber den Auseinandersetzungen der Theologen, sowie im mechanistischen staatlichen Erziehungswesen. Der Religionsunterricht, so argumentieren sie, muß kulturellen<sup>65</sup> oder kulturistischen Charakter haben. Hier

---

dann mit dem Geliehenen bekämpft habe. Eine solche Simplifizierung ist jedoch eine wohl eher barbarische Interpretation des unvergeßlichen russischen Theologen, und deshalb müssen wir Gallahers Schlußbemerkung über die moderne orthodoxe Theologie mit Vorsicht lesen: "Kritiker der modernen orthodoxen Theologie müssen hinausgehen über das allzu verbreitete Stereotyp, Bulgakow sei dem Idealismus und mancherlei verschieden gefärbten westlichen Quellen verpflichtet gewesen, Florowskis Theologie dagegen sei eine bloße Kreatur der Väter gewesen" (S. 679).

<sup>64</sup> Nicht ohne Absicht spricht N. Matsoukas (vor allem in seinem Buch *Πολιτισμός άύρας λεπτής*, Thessaloniki 2000, S. 75-140) von der Schuld, die unser lückenhaftes und mit Mängeln behaftetes Erziehungswesen trifft, das uns lehrt, Kultur bedeute Kriege, Heldentum und Revolutionen. Er selbst betont nachdrücklich, dass Tradition und Kultur ein unerschöpfliches und unaufhörliches Fermentieren und Ineinanderfließen von Ideen und Taten in allen Längen und Breiten einer Gesellschaft und weit mehr noch der kirchlichen Gemeinschaft sei. Siehe auch weiter unten meine spezifischen Fußnoten über Matsoukas' Auffassung von der "griechisch-christlichen Kultur". Hier muß ich anmerken, dass meine Anmerkungen zu N. Matsoukas in diesem Kapitel durchaus absichtlich erfolgt, weil ich einen Mißbrauch seiner Stimme in den so ernsthaften Fragen Erziehung und Kultur feststelle.

<sup>65</sup> Siehe P. KALAITZIDIS, *Τά θρησκευτικά, ώς πολιτιστικό μάθημα*, in der Zeitschrift "Synaxis", 74/2000, S. 69-83. In diesem Text redet der Verfasser vom historischen Ende des Religionsunterrichts als orthodoxer Katechese und der historischen Privilegien der Orthodoxie (S. 69). Stattdessen wird ein kultureller Religionsunterricht vorgeschlagen (S. 70). Doch was bedeutet das? Kriterium für diesen Unterricht wird die Kultur (ebenda). Und zwar Kultur als die heutige

stellen wir in der Tat eine Verlängerung der ganzen Thematik fest, die wir vorgängig dargelegt haben, sowie einen Versuch, die postväterliche Perspektive in die Praxis umzusetzen auf der Ebene der Erziehung unserer Jugend. Es ist offenkundig, dass all jene, die nicht die Kraft haben, einer reichhaltigen und lebendigen Überlieferung ins Auge zu blicken und sich in sie zu vertiefen, dieselbe mit Schlagworten bekämpfen, und von den Machtpositionen aus, auf die sie frenetisch Anspruch erheben, können sie nichtwiedergutzumachende Schäden anrichten durch die gesetzliche Verankerung ihrer Schlagworte.

Das Thema ist mithin nicht mehr so unbedeutend, dass wir gleichgültig bleiben könnten gegenüber seinen Metastasen, aus Furcht, man könnte uns als Konservative abstempeln, was ja in der heutigen Terminologie der institutionalisierten Dialoge gang und gäbe geworden ist, als Mittel zur Umgehung

---

pluralistische Gegebenheit und Wirklichkeit, nicht als kirchliches Gut mit einer Geschichte und einem Leben, welche eine Ontologie ausdrücken und zu einer Begegnung mit derselben führen durch die Schulbildung. Die Theologie, als ihr Gegenstand, muß aus gnoseologischer Perspektive ("mit der beschreibenden, historisch-hermeneutischen Methode") Fragen beantworten durch einen Unterricht, der nicht an das Griechentum gebunden sein darf, der "ein Unterricht in Orthodxie und nicht in griechisch-orthodoxer Kultur" sein soll (S. 72). Der Verfasser zieht sogar die in der Verfassung und Gesetzgebung verankerte Garantie des Religionsunterrichts in Zweifel – etwas, was mich, wenn ich persönlich derartiges tun wollte, gleichzeitig zur Unterbreitung meines Rücktritts beim zuständigen Ministerium bewegen würde! Der Verfasser will nicht, dass (die anderen, offensichtlich) die Genugtuung haben, vom Staat plaziert zu werden (S. 73). Meiner Meinung nach macht er sich zum Prediger der Ideologie des multikulturellen Religionsunterrichts (S. 74). Es geht mithin nicht bloß um einen kulturellen Religionsunterricht, sondern um einen multikulturellen Religionsunterricht, welcher enthellenisiert werden muß, damit er diesem Zweck dienen kann. Das Problem des Verfassers, wenn er über das von Immigranten bevölkerte Griechenland nachdenkt (phanta-siert), ist folgendes: "Welchen Schülern also sollen wir unseren bekennenden-katechetischen Religionsunterricht verkünden?" (S. 75). Der obige Verfasser sieht den Religionsunterricht als einen Informationsunterricht und stellt ihn als solchen dem katechetisch-konfessionellen Unterricht gegenüber, obwohl in der Praxis so ein Unterricht in Griechenland nicht existiert. Damit aber sieht er hinweg über das ontologische Fundament eines Unterrichts, welcher hinweist auf die Freiheit in Christus als zeitloser Wirklichkeit. Es gibt noch ein anderes Pseudo-Dilemma in der Frage, welchen Religionsunterricht wir haben wollen: "Katechetisch-konfessioneller und folglich wahlfreier Unterricht oder kulturell-historisch-exegetischer und folglich obligatorischer Unterricht?" Persönlich würde ich, falls der katechetisch-konfessionelle Unterricht mehr mit der Freiheit verbunden ist, diesen wählen! Mit diesem Scherz will ich sagen, dass man so von der Absolutheit des Bekenntnis-Unterrichts überwechselt zum Extrem der Relativierung der Wahrheit und zum gnoseologischen Monismus, wie er vorgeschlagen wird von Verteidigern der Religionsfreiheit. Ich ziehe den gnoseologischen Charakter des Religionsunterrichts selbstverständlich nicht in Zweifel, doch ich fürchte die Verabsolutierung dieses Charakters (Befürchtungen bringen übrigens auch die berechtigten Fragen von P. Kalaitzidis auf S. 82-83 zum Ausdruck) und die "gnoseologisch Orthodoxen", die von Inkarnation des evangelischen Worts reden (S. 77), keinesfalls aber von der Inkarnation Gottes des Logos.

eines wirklich kritischen Dialogs und der Selbstkritik seitens derjenigen, die immer nur die anderen kritisieren.<sup>66</sup> Kirche ist diejenige, die, durch Teilhabe an Gottes Fleisch sich hypostatisiert, und sie bedarf keiner Postkühlschränke oder Posttiefkühler,<sup>67</sup> um gerettet zu werden und zu retten, um Kultur zu schaffen und in ihrer Identität aus der Erfahrung der menschlichen Kulturen aufzubauen. In ihrer Inkarnation in jenem Fleisch bleibt die Vätertheologie heiligväterlich und bezeugt in jedem Kontext das wahre und ungeheuchelte Mitgefühl mit der gesamten Welt und mit der existentiellen Not der ganzen Menschheit. Als solche bleibt diese Theologie eine engagierte, denn sie weiß, was sie in sich trägt und was sie kraft ihrer gottmenschlichen Erfahrung der humanistischen Bildung unseres Landes, welche diese Perspektive beiseitelässt, tatsächlich darbringen kann:

"Und in der Tat, bis heute ist der Religionsunterricht eine Karikatur von Moralsprüchen und abstrakten metaphysischen Aphorismen, während die Kultur der Orthodoxie den Schülern unzugänglich bleibt, und zwar so sehr, dass sie nicht einmal ahnen, dass darin ein großes historisches Erbe liegt."<sup>68</sup>

Es besteht der Verdacht, dass der Gegenstand der Fragestellung der Theologen, welche die hier zur Diskussion gestellte relativistische Auffassung

---

<sup>66</sup> Es verwundert mich, dass auch im Buch von G. Laimopoulos (*Δομή*, op.cit., S. 55-56) die "Last" der Konservativen als Ursache für das Scheitern einer gemeinsamen zahlenmäßigen Vertretung der Orthodoxen im ÖRK genannt wird, während im gleichen Zusammenhang an der gleichen Stelle als letzlicher Grund für dieses Scheitern die "nordatlantische, angelsächsische reformierte Vorherrschaft in den Rängen des ÖKR" angeführt wird! Wie dem auch sei, wenn es nicht um die Mitwirkung an einem qualitativen Ziel geht, warum dann ist es notwendig, den eucharistischen Leib der Orthodoxen Kirche a priori zu zertrennen in Konservative und Progressive, womit Dynamit gelegt wird an die Fundamente der eucharistischen kirchlichen Gemeinschaft der Orthodoxen? So kommen wir soweit, dass die einen die "orthodoxe Orthodoxie" verkünden, während die anderen die "eucharistische Einheit" (welcher Orthodoxie?) verkünden (was für eine Verkündigung auch diese!) mit den heterodoxen Traditionen, welche zahlenmäßig über sie herrschen in den konfessionellen Versammlungen. Ist vielleicht die Zeit gekommen (nach einem Jahrhundert moderner und postmoderner interchristlicher Kontakte), dass man die Bedeutung der innerorthodoxen eucharistischen Gemeinschaft als Beispiel ökumenischer Praxis untersucht? Die orthodoxe Theologie ist die Theologie der Aufrichtigkeit, personifiziert im verleiblichten unheuchlerischen Gott. Die mit mühsamem Kampf verbundene Praxis der orthodoxen Aufrichtigkeit ist das, was nötig ist für ein wahrhaftig ökumenisches Verhalten, wie es die heiligväterliche Tradition mit ihrer Geschichte lehrt – eine Tradition, die heute, glaube ich, nicht von ungefähr zur Seite geschoben wird von der heuchlerischen postväterlichen oder postliturgischen Ideologie.

<sup>67</sup> P. Kalaitzidis ist der Meinung, dass die Orthodoxe Kirche "oftmals gefangen und eingefroren ist in einem 'Fundamentalismus der Tradition', was die praktische Umsetzung ihrer Pneumatologie und ihrer charismatischen Dimension schwierig macht" ("*Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church*", in: *The Ecumenical Review*, 61/2009, S. 136-164, hier S. 137).

<sup>68</sup> Siehe MATSOUKAS, *Πολιτισμός αύρας λεπτής*, op.cit., S. 200.

vertreten, nicht das universelle Faktum Christus ist, sondern eine Kultur als "art pour l'art", um eine gestellte, heuchlerische Kunst. Sie erweist sich als eine zweckorientierte theologische Ansicht, die zudem auf hinterhältige Art versucht, sich auf eine aus dem Zusammenhang gerissene Äußerung des unvergeßlichen N. Matsoukas über kulturellen Religionsunterricht zu stützen, um eine Referenz zu haben und so irgendwie ihre Existenz zu rechtfertigen.<sup>69</sup> Um mithin sich selbst zu retten und nicht die Theologie als unheuchlerisches und immanentes Leben in einer Welt, die ratlos ist und ihrer bedarf als authentischer Wissenschaft.

Abgesehen von der Tatsache, dass keinerlei Referenz an sich rettet, besonders dann nicht, wenn man sie nicht eingehend untersucht hat,<sup>70</sup> vergessen die

---

<sup>69</sup> Zu dieser Benutzung von N. Matsoukas durch Chr. Stamoulis siehe die Webseite, des letzteren [<http://antidosis.wordpress.com/2011/12/12/ta-θρησκευτικα-ως-μαθημα-πολιτισμου/#more-11>] (25.1.2012) und auch in [http://religionslehrer.blogspot.gr/2012/11/blog-post\\_8238.html](http://religionslehrer.blogspot.gr/2012/11/blog-post_8238.html) (5.9.12)], wo im Zusammenhang mit einem Referat von Stamoulis über den Religionsunterricht folgende bezeichnende Bemerkungen zu lesen sind: "Die Ansicht vertretend, wonach die Epoche des bekennenden und katechetischen Charakters dieses Unterrichts unwiederbringlich vorbei sei, bezeichnete Chr. Stamoulis den Vorschlag im denkwürdigen Vortrag des unvergeßlichen Professors der Aristoteles-Universität Thessaloniki Nik. Matsoukas an der 1. Tagung der Theologen von Nordgriechenland (Mai 1981) als Etappe für den Religionsunterricht. Gemäß diesem Vorschlag – welchem die Theologische Fakultät obgenannter Universität und erstrangige Intellektuelle unserer Zeit zuneigen – muß der Religionsunterricht, befreit von extremen ideologischen Imprägnierungen und eingeordnet in den Rahmen einer offenen Schule, abgelöst werden von jedwelchen moralistischen, katechetischen und konfessionellen Abhängigkeiten und zu einem Kulturunterricht gemacht werden, mit rein gnoseologischem Inhalt, innerhalb welchem an erster Stelle die Bibel, die Väterchriften, die liturgischen Texte, alle Monumente der Kunst und die Kirchengeschichte figurieren, welche die Person Christi offenbaren, die unabdingbar den Mittelpunkt des Religionsunterrichts bilden muß." S. auch den Aufsatz desselben „*Τό μάθημα τῶν θρησκευτικῶν στή δευτεροβάθμια ἐκπαίδευση*“ durch [e-theologia.blogspot.com/2012/11/blog-post\\_4586.html](http://e-theologia.blogspot.com/2012/11/blog-post_4586.html) (12/3/2013), wo die gleiche, bestimmt falsche, gnoseomonistische Meinung über N. Matsoukas erneut zum Ausdruck kommt. Kritik zu dieser falschen Interpretation von N. Matsoukas siehe auch D. G. AVDELAS, „*Γνωσιοθρησκευτικότητα ἢ γνωσιοθεολογία; Κριτική ἀποτίμηση τῶν θέσεων τοῦ Ν. Ματσούκα περί τῆς ἔννοιας τοῦ πολιτισμοῦ σέ συνάρτηση μέ τό μάθημα τῶν θρησκευτικῶν*“, in der Zeitschrift "Koinonia", 55/ 2012, S. 406-416.

<sup>70</sup> Gleich zu Beginn seiner bekannten Studie über den Religionsunterricht stellt N. Matsoukas die Dinge klar: "Der gesamt menschliche und zeitlose Charakter des Religionsunterrichts sieht nicht hinweg über das spezifische historische Umfeld und das kirchliche Leben, ordnet sich aber zugleich in die allgemeinen Zielsetzungen der Erziehung ein." ("*Θεολογική θεώρηση τῶν σκοπῶν τοῦ θρησκευτικοῦ μαθήματος*" in der Zeitschrift "Koinonia", 24/1981, S. 307-320, hier S. 307. Im folgenden gebe ich nur noch die Seitenzahlen dieser Publikation wieder.)

Matsoukas weist hin auf die Eigenart des orthodoxen Lebens und unserer kulturellen Tradition (S. 311). Er stellt sich dem moralistischen und konfessionellen Charakter des westlichen Religionsunterrichts entgegen (S. 311), wobei er das Konfessionelle hier als etwas versteht, was der kulturellen Überlieferung und dem christlichen Leben mit seinen gesamt menschlichen und

universellen Elementen widerspricht (ebenda). Matsoukas redet mithin offensichtlich nicht einem rein gnoseologischen Religionsunterricht das Wort. Er spricht von der Notwendigkeit der Befreiung von der religiösen Erziehung westlicher Art, welche man im Bereich unseres Erziehungswesens adoptiert hat, und verlangt die Verbindung von Wissen und Glauben (S. 311-312). So sagt er bezeichnenderweise: "Man versteht ohne weiteres, dass die Ziele des Religionsunterrichts, die in unserem Fall die Kultivierung der orthodoxen Gesinnung sind, nicht erreicht werden können, wenn kulturelle Güter unserer byzantinischen Tradition fehlen und keine Lehrer vorhanden sind, welche die Liebe für diese Güter inspirieren. Voraussetzung hierfür ist selbstverständlich die Existenz des lebendigen christlichen Geistes, wie er im Rahmen der Gottesanbetung zum Ausdruck kommt" (S. 313).

So also kommt er auf den gnoseologischen Inhalt zu sprechen, nachdem er denselben zuerst verbunden hat mit der Ontologie, womit er sich der Verabsolutierung der gnoseologischen Soteriologie entgegenstellt. Er spricht hier sogar mit Nachdruck von der Inkarnation des Ethos im Lehrer, wobei er das Wissen mit dem Ethos verbindet und die westliche Mentalität der Spaltung zwischen Wissen und Glauben bzw. Wissen und Ethos ablehnt. "Konfessionell" bedeutet mithin für Matsoukas das, was sich auf diese Spaltung der Existenz bezieht und einen Bruch bewirkt im Menschen. Nicht das ist es, was den Glauben darlegt, welchen Matsoukas nicht trennt von der Logik ("... denn der Glaube, während er niemals eine Funktion der verselbständigten Vernunft ist, bildet den Ausdruck der gesamten Existenz, wo stets auch die Vernunft existiert. Deshalb ist Wissen, gemäß einer charakteristischen Tendenz der Vätertheologie, 'praktisch' [gr. ἐμπρακτικὴ γνώση] und Handeln 'rational' [gr. ἐλλόγιμη πράξις]" (S. 313-314). "Konfessionell" bedeutet hier mithin das Dogmatisti(smi)sche (von "Dogmatismus"). Deshalb verteidigt Matsoukas die Frömmigkeit der Ungebildeten und stellt sich der westlichen Dialektik entgegen, die freilich bis heute, wie aus dem in der vorliegenden Studie Angeführten ersichtlich ist, seitens der zeitgenössischen intellektuellen Theologen umworben wird. Er spricht von "historischem Wissen über und Vertrautheit mit den kulturellen Gütern, die mit dem christlichen Leben verbunden sind" (S. 314), und wendet sich gegen den unempfindsamen Materialismus, der, so glaube ich, sowohl Totalitaristen wie Relativisten kennzeichnet. Aus diesem Grund charakterisiert Matsoukas die orthodoxe Asketik als Kultur im Rahmen der kirchlichen Kultur (s. sein Buch *Ὁ θαμπός καθρέφτης*, Thessaloniki 2000, S. 26, ferner sein Buch *Εὐρώπη ὠδίνουσα*, Thessaloniki 1998, S. 266-267, wo er über den kulturellen Wert der Asketik spricht).

Ich bin versucht, Vieles wiederzugeben von N. Matsoukas, weil ich weiß, dass jene, die ihn benutzen zur Rechtfertigung ihrer Meinungen über den Religionsunterricht, seine Schriften nicht vollständig lesen und sie verzerren. Ich will dafür ein weiteres bezeichnendes Beispiel im Wortlaut anführen: "Infolgedessen können die Zielsetzungen des Religionsunterrichts nicht erfüllt werden, wenn sie nicht bestimmt werden von der orthodoxen kulturellen Tradition von Byzanz und wenn man nicht begreift, dass der sogenannte Religionsunterricht unbedingt auf einfache und lebendige Weise den zweiten Aspekt unserer Tradition vermitteln muß, nämlich die byzantinische Kultur... Allem voran ist unbedingt die griechisch-orthodoxe Tradition nötig, welche die byzantinische Kultur selbst ist, wie wir sie im kirchlichen Leben leben...." (S. 315). Matsoukas will folglich, dass sich die zeitgenössische Intelligenz wieder auflädt an der obgenannten Kultur und sie ihrerseits befruchtet im Hier und Jetzt. Nicht zufällig sagt er: "Nie ist den Befürwortern und den Kritikern bewußt geworden, dass griechisch-christliche Kultur, –wenn wir diesen mißbräuchlichen und verleumdeten Begriff verwenden wollen –, die griechisch-orthodoxe Tradition ist, d.h. die byzantinische Kultur in ihren spezifischen traditionellen Denkmälern und heutigen Lebensformen,

kulturistischen Theologen, dass die Kultur der homiletischen Tradition, der Hymnographie, der Ikonographie, der kirchlichen Literatur und des kirchlichen Lebens allgemein nur für diejenigen museale Überbleibsel sind, die sich ihnen als solchen nähern.<sup>71</sup>

---

viel mehr noch in der lebendigen kirchlichen Tradition und dem liturgischen Leben" (S. 316). Das also antwortet N. Matsoukas auf den Neologismus "griechisch-christliche Kultur", welche von den Theologen der Moderne angeklagt wurde, so wie heute die Heiligväterlichkeit angeklagt wird von den postväterlichen, modernen-postmodernen Theologen.

Hierausfolgend spricht er von einer byzantinischen Kunst, die mit dem griechischen und dem christlichen Wesen verbunden ist (S. 316), einer Kunst, die hervorgegangen ist aus der Erfahrung des Mysteriums des christlichen Lebens, dort wo Theologie (das Dogma) und Kultur miteinander verwoben sind (siehe z.B. N. MATSOUKAS, *Μυστήριον ἐπί τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων καί ἄλλα μελετήματα*, Thessaloniki 1992, S. 83-101 und S. 271-288). Theologische Voraussetzung ist für Matsoukas eine gelebte Voraussetzung, eine spezifische Praxis, die sich morphologisch in den griechischen Ausdruck gewandelt, ohne von der Morphologie assimiliert zu werden (S. 316-317). Hierausfolgend betont er: "Vielleicht von da rührt es, dass einer, der zur Zeit der Türkenherrschaft seine griechische Sprache verlor, nicht aufhörte, Grieche zu sein, doch wenn er seine Orthodoxie verlor, konnte er in keiner Weise mehr als Grieche bezeichnet werden" (S. 317). Matsoukas unterstreicht die Zusammenhanglosigkeit von Griechentum und Christentum in unserem zeitgenössischen Gesellschaftsleben, als eine Lebensart, welche die griechische Identität verfremdet hat. Der Schwerpunkt seines Denkens ist die für ihre Identität engagierte Kultur der lebendigen Orthodoxie, die er so mit der neugriechischen Identität verbindet (*Πολιτισμός αὔρας λεπτής*, op.cit., S. 225-226 und 232). In letzterer Studie präsentiert er Kosmas den Aetolier sogar als "echten byzantinischen Griechen". Siehe auch N. MATSOUKAS, *Σκέψεις καί σχόλια στά Ὁράματα καί Θαύματα τοῦ στρατηγοῦ Μακρυγιάννη*, in der Zeitschrift "Gregorios o Palamas", 699/1984, S. 135-149). So sagt er, dass die Orthodoxie in Griechenland bekämpft wurde (S. 317) von der griechischen Aufklärung und von den Intellektuellen, welche die griechische byzantinische Kultur effektiv ablehnen und infolgedessen nicht nach einem bloßen Dialog mit dem Westen streben, sondern nach der unkritischen Abhängigkeit von demselben. In den griechischen Aufklärern gewährte er den Moralismus und Puritanismus westlicher Art, und ich bin sicher, dass er dies furchtlos auch den heutigen sozialistischen und postväterlichen Theologen ankreiden würde, von denen einige ihn sogar als ihren Lehrer bezeichnen, geradeso wie er ihnen nach seinen Kriterien Abfall in Neopaganismus und Neodemystifizierung anlasten würde.

<sup>71</sup> Eben deshalb, weil er sich ihnen nicht als solche näherte und weil er als erste Ursache der Uneinigkeit zwischen Intellektuellen und Theologen den konfessionellen Charakter der beiden Theologischen Fakultäten unseres Landes betrachtet, welcher eine rein wissenschaftliche Forschung erschwert, zögerte N. Matsoukas nicht, die Unterstellung der Theologischen Fakultäten unter die Philosophische Fakultät vorzuschlagen (*Νεοελληνικός πολιτισμός καί διάνοηση*, S. 40-41). Offensichtlich fürchtete er die zweckorientierte theologische Forschung (sei sie nun konservativ oder progressiv), welche letztlich zum Widersacher der nichtzweckorientierten orthodoxen Forschungsperspektive wird.

Die kulturistischen Theologen identifizieren heute den konfessionellen Religionsunterricht mit dem väterlich-theologisch-traditionellen<sup>72</sup> und mit der existentiellen Kundgebung des Glaubens und messen demgegenüber den entstrukturierten Glaubensbekenntnissen größere Bedeutung zu in der gnoseologischen Arena des Multikulturalismus. Diese multikulturelle Auffassung vom Religionsunterricht zielt auf dessen Ablösung von der pädagogischen Ontologie, von der Ontologie in Christus, dem immerdar gelebten Christus der Kirche. So streitet sie für die religiösen Persönlichkeiten und Kulturen und befürwortet die gnoseologische Enzyklopädie, womit sie den auf die Erde Herabgestiegenen Christus und Gott zur Karikatur und, wenn mein Leser gestattet, zu einem literarischen Wirrwarr macht.

Es ist mithin wichtig, dem rechten, unverzerrten Verständnis der Tradition im Religionsunterricht großes Gewicht beizumessen, damit nicht der Eindruck entsteht, dass deren Leben als Präliturgie ohne die Christologie funktioniert, welche die postväterlichen-postliturgischen Theologen in ihrem Streben nach einem posttheologischen Religionsunterricht öffentlich als ihren Feind zu proklamieren bereit sind. Je verzerrender die postväterlichen-postliturgischen Theologen agieren, desto verzerrender reagieren die präliturgischen Theologen, welche die Tradition ohne Den dieselbe und ihre Heiligen Väter enthaltenden Christus zu sehen, Den immerdar verteilten und doch nicht zerteilten Gott, Der uns fortwährend und schöpferisch zur Kultur Seiner Verleiblichung<sup>73</sup> zum Wohl der ganzen Menschheit und ihrer Kulturen ruft.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Völlig zu Recht sah und erkannte Matsoukas, dass "die Tradition noch weiterleben will und sich voller Bangigkeit festhält an den Herzen der Menschen, damit sie nicht untergeht", wobei er betont: "Wenn wir sie verlieren, verlieren wir natürlich etwas, das fundamental ist für unsere Existenz – unsere Wurzeln" (*Εὑρώπη ὠδίνουσα*, S. 167).

<sup>73</sup> Ich benutze hier den Begriff "Verleiblichung" nicht von ungefähr, sondern weil die Kultur der Inkarnation, wie sie von kulturistischen Theologen dargetan wird, insgeheim die Auffassung von einem heiligväterlichen Platonismus zu unterstützen scheint, gefallen sich doch diese Theologen in der Präferenz einer platonischen Beziehung der Wissenschaftlichkeit mit der kirchlichen und charismatischen Theologie der Väter. Deshalb also mache ich einen deutlichen Unterschied zwischen meiner Auffassung und dem fleischlichen Verständnis der christlichen Kultur als eine die Sünde liebende Kultur.

<sup>74</sup> Die Frage ist, ob man akzeptiert, dass die Kirche Kultur schafft, statt zu meinen, wie man es gewöhnlich tut, es sei unmöglich, dass im Schoß einer konservativen und fundamentalistischen Gemeinschaft – wie nach Matsoukas einige Intellektuelle, vorwiegend Fremde und auch solche, die keine Beziehung haben zur Theologie, die kirchliche Gemeinschaft einschätzen – etwas Kulturelles erstehen könne (über diese Ansichten siehe *Νεοελληνικός πολιτισμός καί διανόηση*, op.cit., S. 35-40). Matsoukas ist gegen die Trennung zwischen kulturellem und kirchlichem Geschehen, was zum Beispiel auch in seiner kritischen Einstellung zur Absonderung des

Im verzerrenden Ausdruck präpatristischer oder postpatristischer und präliturgischer oder postliturgischer Prägung funktioniert die Theologie als Ideologie und sucht Anhänger und Parteiungen, Fahnen und Schlagworte, Stromkabel, um aufeinander einzuschlagen, indem sie Christus benutzt entweder als den einzigen Religionsführer der Tradition oder als einen unter vielen Religionsführern der Welt.

### Anstelle eines Epilogs

**E**s gibt Augenblicke, wo die zeitgenössische Posttheologie der hier beschriebenen Auffassungen – sie selbst und ihre Widersacher, die sie von vornherein ersinnt und ideologisch konstruiert –, in mir den Eindruck erwecken, dass man die Vätertheologie wie eine Reisetasche behandelt, die auf dem Fliessband der Gepäckausgabe eines geschlossenen Flughafens umläuft, ohne dass sich ein Empfänger meldet. Einige wollen, dass sie auf dem Fliessband liegen bleibt, während andere fürchten, sie könnte mit Sprengstoff gefüllt sein und mit weiteren Hindernissen für ihre persönliche Profilierung.<sup>75</sup> Die Vätertheologie ist, so meine ich, Theologie heiliger Väter, welche die neuerungsliebenden Theologen der Spätmoderne, um ihre eigene Terminologie zu benutzen, gewiß nicht anzuziehen scheint. Wenn einige Anhänger der Vätertradition wollen, dass dieselbe auf dem Fliessband liegen bleibt, tun sie übel daran, geradeso wie auch jene übel tun, die nicht anerkennen wollen, dass der einzige (und in jedem Fall zur Auferstehung führende) sprengende Stoff, den sie in sich birgt, die Verleiblichung Gottes und die Möglichkeit der Vergöttlichung des Menschen ist. Solange die Theologen obligatorisch verschlossen vor diesem Mysterium stehen,

---

Theologischen vom Literarischen zum Ausdruck kommt, die er in der Kritik von Od. Elytis bezüglich kirchlicher Autoren feststellt (s. *Πολιτισμός αὔρας λεπτής*, S. 371-374).

<sup>75</sup> Deshalb sei hier der stets aktuelle Ausspruch von N. Matsoukas wiederholt: "Ich möchte nachdrücklich betonen, dass die Geschichte weder von Rotmützen geschrieben noch auf Grund von einseitigen Optionen puritanischen Charakters nach Belieben beurteilt wird" (*Μυστήριον ἐπί τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων*, op.cit., S. 273). Und in nicht unüberlegter, sondern unauflöslicher Verbindung damit dieser andere: "Es gibt keine Kultur ohne Kontinuität, folglich ist die konservative Haltung [...] die Brücke zum Vorgehenden und die fortschrittliche Haltung die Brücke zum Nachfolgenden" (*Νεοελληνικός πολιτισμός καί διανόηση*, op.cit., S. 16-17). Die Schlußfolgerungen, bezüglich meines Standpunkts, aus der bewußten Verbindung dieser beiden Aussprüche überlasse ich dem Leser.

werden sie postphilosophieren mit vielen späten Hintergedanken und nicht wenigen Post-Theologien.

Im Zeitalter der Computer und des TLG [Thesaurus Linguae Graecae] wollen viele Theologen vorgekaute Nahrung und verstümmeln aus Gedankenlosigkeit ihre Vorstellungskraft mit elektronischen Suchmaschinen,<sup>76</sup> indem sie ihre eigene

---

<sup>76</sup> In meinem vorliegenden Text, der wegen der vielen - allerdings nicht unüberlegt angefügten - Fußnoten anerkanntermaßen ermüdend ist, hatte ich anfänglich an dieser Stelle keine Fußnote. Doch kurz bevor ich ihn den für die Herausgabe dieses Bandes über die Tagung Verantwortlichen zusandte, erfuhr ich über das Internet von dem Memorandum, das die Akademie von Volos der Ständigen Heiligen Synode der Kirche von Griechenland zugesandt hat (s. Text auf der Webseite [www.acadimia.gr/content/view/417/1/lang.el/](http://www.acadimia.gr/content/view/417/1/lang.el/)). Dort wird gesagt: "Man wird berücksichtigen müssen, dass es nicht die Akademie für Theologische Studien ist, die als Erste den Begriff 'postväterliche' Theologie benutzt hat. Der erstrangige orthodoxe Dogmatiker und Professor der Theologischen Fakultät der Universität Athen Ioannis Karmiris benutzt ihn in seinem klassischen Werk *Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία* (5. Abteilung f. Dogmatik, Athen 1973, S. 679ff). Der ebenfalls erstrangige orthodoxe Theologe Panagiotis Trepelas erklärt in bezug auf den Anlaß zur Verfassung seiner Schrift *Μυστικισμός, Ἀποφατισμός, Καταφατική Θεολογία* (Athen 1974, S. 5) ausdrücklich: 'In der unlängst publizierten wichtigen Schrift *Ekklesiologia* von Professor I. Karmiris wird an manchen Stellen dazu angeregt, die heutige Generation der griechischen orthodoxen Theologie möchte alle Eile daran setzen, um eine postväterliche Theologie zu entwickeln'. Von postväterlicher Theologie spricht auch der erstrangige orthodoxe Theologe und Liturgiker des 20. Jahrhunderts, Vr. Alexander Schmemmann (s. *Russian Theology: 1920-1972. An Introductory Survey* in: "St. Vladimir's Theological Quarterly" 16/1972, S. 178). "

Für den mißtrauischen Leser ist völlig klar, dass durch verstümmelte und verfälschte Wissenschaftlichkeit allein die "zeitgenössische griechische postväterliche Theorie" und ihr Hängebauch nicht gerettet werden, wenn sie nicht in wirklichem Fasten zur Selbstkritik schreitet. Im vorliegenden Fall hat man es unzweifelhaft mit einem Versuch der Irreführung zu tun. An dieser Stelle sei deshalb in Kürze angeführt – meiner Ansicht nach würde es sich lohnen, als Antwort auf obige irreführende und verzerrende Argumentation eine eigene Studie zu verfassen –, dass in dem erwähnten Werk von A. Schmemmann die Strömungen beschrieben werden, die besonders am Anfang des 20. Jh. vorherrschten, selbstverständlich ohne dass Schmemmann hierbei den Begriff "postväterlich" für sich selbst benutzen würde. Er redet von einer ersten theologischen Tendenz, die "über die Väter hinaus" ("beyond' the Fathers") zu gehen strebte, "unter Bewahrung ihrer patristischen Wurzeln", und von einer zweiten Tendenz, welche die "Rückkehr zu den Vätern" ("return to the Fathers") und die Wiederentdeckung ihres schöpferischen Geistes unterstützte (eines Geistes, der verbunden war mit den griechischen Kategorien theologischen Schaffens). Dies also ist Schmemmanns beschreibender Hinweis auf die obigen Strömungen.

Was Trepelas angeht, so kannte er die Studie von Karmiris, worin dieser von der Notwendigkeit der Entwicklung eines postväterlichen Theologie spricht, ohne dass Trepelas selbst besonders interessiert gewesen wäre an dieser Terminologie (er gab einfach den Ausspruch von Karmiris wieder). Was ihn beschäftigte, war die Verbindung dieser Anregung von Karmiris mit der Notwendigkeit eines (aus des Vätern geschöpften) apophatischen Theologisierens (der Ausdruck "postväterliche Theologie" ist hier nicht ein ideologierter Begriff, der Trepelas beschäftigen würde, so wie er uns heute beschäftigt auf Grund der "postväterlichen Theorie").

Fähigkeit unterschätzen, dieselbe schöpferisch in Christus zu betätigen und tatsächlich neu zu erschaffen aus der heiligväterlichen Erfahrung und Theologie.<sup>77</sup> Doch die Orthodoxie ist unorthodox, so wie die Mutter Christi und Seine Kirche ungeehelichte Braut ist, weil sie den verleiblichten Gott gebiert und sakramentell aus Ihm geboren wird.<sup>78</sup>

Wenn folglich die Orthodoxie im Rahmen der letztendlichen menschlichen Kataphase und der logischen Notwendigkeit des Kontextes verstanden wird, dann wird sie zum Dogmatismus. Die Orthodoxie erfordert unabdingbar, auf teilhabende Art, den paradoxen Christus, damit sie wirklich existiert als Sprengung unserer Logik durch die Unorthodoxie der Vereinigung des Göttlichen

---

Karmiris selbst, der offenkundig vertraut war mit den Gärungen im Bereich der russischen Theologie und der theologischen Strömungen seiner Zeit, wie aus seinen Fußnoten deutlich hervorgeht, verbindet die neopatristische mit der postväterlichen und der zeitgenössischen Entwicklung in der Theologie seiner Zeit, um sie zusammenzubinden mit dem obligatorischen Pfeil der Vätertheologie und so im Effekt zu proklamieren, dass die orthodoxe Theologie den Vätern selbst zugewandt sein muß. Er hat mithin eine Postväterlichkeit im Sinn, welche notwendigerweise die Fortsetzung der Vätertheologie sein muß (ich würde sagen: eine Vätertheologie nach der Vätertheologie, als ein fortgesetztes Geschehen). Damit nimmt er Stellung gegen die extremen kataphatischen Tendenzen der westlichen Theologie, in Form seines Vorschlags der Verbindung dessen, was er selbst (nicht-ideologisierend) postväterliche Theologie nennt, mit der "Rückkehr zu den großen orthodoxen Vätern" und mit einer "in größere Breite und Tiefe reichende Benutzung des theologischen Denkens der Väter" (S. 679) Auf S. 680 führt er dazu näher aus: "Wir betrachten eine breitere und tiefere Benutzung des traditionellen Denkens der Väter durch die zeitgenössische Theologie im allgemeinen als absolut unerlässlich....., denn die Tradition ist nicht toter Buchstabe, sondern lebendiger Geist." Es liegt klar zutage, dass die ontologisch-theologische Problematik von Karmiris überhaupt nichts zu tun hat mit jener der heutigen "postpatristischen Theorie" in Griechenland, welche, hätte sie diese alten Texte ernst genommen, auch Florowskis tiefe Sorge um den Geist der griechischen Väter als dem wahren ökumenischen Geist begriffen haben würde. Dann würde diese ruhmstüchtige Theorie nicht den griechischen Geist in Gegensatz stellen zum christlichen. Ich hoffe, dass niemand (sei es jetzt, sei es in der ferneren Zukunft) sich dafür halten wird, zu behaupten, dass auch ich, weil ich - nicht als erstrangiger, versteht sich - in der vorliegenden Studie den Begriff "postväterliche Theologie" benutze, auf der Seite ihrer Theorie stehe!

<sup>77</sup> Es ist sehr bezeichnend, dass N. Matsoukas (s. *Θεολογία και πολιτισμός*, im Kollektivband "Θεολογία και τέχνη", Thessaloniki 1998, S. 80-85) von geübten Sinnen für die Hl. Schrift und die Vätertheologie spricht, wie man sie in der byzantinischen Tradition erwirbt, so wie er auch anderswo darlegt, dass der Inhalt der Schrift und der Theologie nicht statisch ist (s. *Χριστιανισμός και τεχνολογία*, in der Zeitschrift "Orthodoxos Epistasia", 300/1975 S. 60-61).

<sup>78</sup> Siehe auch BEHR, *The Trinitarian Being of the Church*, op.cit., S. 88: "Die Kirche, als Leib Christi und Tempel des Hl. Geistes, inkarniert die Gegenwart Gottes in dieser Welt, und sie tut dies auch als Mutter der Getauften, für die sie Geburtswehen leidet bis zu deren Tod im Bekenntnis Christi, um mit Ihm zu auferstehen in Erfüllung ihrer Taufe und der Eucharistiefeier."

und des Menschlichen, innerhalb welcher die wirkliche Ökumenizität gelebt wird. Nur so können wir von Orthodoxie reden, wenn wir sie verstehen als gelebte Paradoxie – etwas, das völlig ignoriert wird in den posttheologischen Ansichten (oder auch prä-theologischen Neigungen), die ich im Überblick und behelfs meiner effektiv unvollkommenen kritischen Fähigkeiten oben angeführt habe.

## Zusammenfassung

**I**n dem vorhergehend Gesagten bewegten wir uns auf drei Achsen kritischer Lesung, mit dem Schwergewicht auf dem Ausdruck der zeitgenössischen posttheologischen Terminologie:

- a) jener des Übergangs vom Dialog mit den Römischkatholischen und der statischen Eschatologie zur pneumatologischen Eschatologie, welche den Dialog mit den Protestanten begünstigt;
- b) jener der Einführung neuaufgekommener Begriffe im theologischen Denken und der entsprechenden dialogischen Richtung, die von modernen Theologen eingeschlagen wird;
- c) jener der Problematik, die heute rund um den Religionsunterricht im Erziehungswesen geschaffen wird.

Betrachten wir all das im Überblick.

Im ersten Teil der Problematik wird die Ansicht betreffend Kinesiologie des theologischen Dialogs in der Gestalt der institutionellen Eucharistologie dargelegt, welche als Werkzeug benutzt wurde im Dialog mit dem Römischen Katholizismus, bis zum Halt beim postväterlichen Vorschlags. Letzterer zeigt eine Präferenz für den "pneumatischen Triadozentrismus", der benutzt wird als Hebel für die Kommunikation mit der protestantischen Ekklesiologie und der interreligiösen Problematik. Genau hier zeigt sich, dass er einen parallelen Weg von Triadologie und Ekklesiologie befürwortet, welche in einer lockeren bis gleichgültigen Beziehung steht zur Ontologie des eucharistischen Lebens.

Die Begriffe "postväterliche Theologie" und "Postliturgie", so wie sie analysiert werden, zeigen, dass sie in einem organischen Zusammenhang stehen mit der Tendenz moderner Theologen, sich am Rand der Theologie (im Rahmen einer Posttheologie) zu bewegen und diese Posttheologie zu suchen als die erfolgversprechendste Perspektive für den interchristlichen (oder interreligiösen) Dialog in der heutigen multikulturellen Epoche. Die Kritik, die an den obgenannten Begriffen geübt wird, bewegt sich auf der Ebene ihrer Beziehung zur Vätertheologie sowie dort, wo ihr Inhalt unbeantwortete theologische Fragen hinterläßt, das heißt wo die wirkliche Theologie der Väter als wahrhaftig universelle, ökumenische Theologie zur Seite geschoben wird. Das fanatische Schlagwort "hinaus über die Väter" sowie eine Postliturgie ohne Christologie werden kritisiert wegen der Verwendung der Vorsilbe "meta" in dem Sinn, dass dieselbe für ihre Verfechter ganz klar die Bedeutung hat von Posterität und Übergang von der heiligväterlichen und liturgischen Theologie zum Hinaustreten über die verleiblichte Theologie und das historische Fleisch Gottes selbst, die getragen werden vom liturgischen Leben der Kirche.

Im dritten Teil wird die Fragestellung bezüglich des Religionsunterrichts aufgezeigt, sowie die neuen Pfade, auf die derselbe geführt wird, wenn man ihn von posttheologischen Gesichtspunkten her betrachtet. Seine Auffassung als kulturistischer Religionsunterricht gibt Anlaß zu Kritik aus der Sicht der Gefahren, die seiner gnoseologischen Verabsolutierung innewohnen. So wird geltend gemacht, dass der Religionsunterricht als Wissensgegenstand in einer Beziehung der Interdependenz steht mit dem kirchlichen Leben, mit der Ontologie (und nicht ausschließlich mit der Gnoseologie) der orthodoxen Kultur, was auch die Wichtigkeit der Verbindung ohne Trennung von charismatischer und wissenschaftlicher Theologie sowie ihrer Vereinigung ohne Vermischung aufzeigt.

Das charakteristische Element schließlich, das mit Nachdruck hervor-gehoben wird, ist das paradoxe Geschehnis der göttlichen Inkarnation als Geschehnis eucharistischer Teilhabe und pädagogischer Signifikanz. Von daher wurde als Titel die paradoxe Formel "Unorthodoxe Orthodoxie" in einem positiven Sinn gewählt,<sup>79</sup> damit sie gleichsam als theologischer Kehrreim in der ganzen Studie an die Ohnmacht der menschlichen Logik vor dem Paradoxon der Menschwerdung Gottes erinnere – jener Logik, die will, dass der Mensch den göttlichen Logos bejahe kraft eines logischen Glaubens. Das Fehlen einer solchen Perspektive in den ideologischen Figuren der zeitgenössischen posttheologischen Schemata und

---

<sup>79</sup> Im Griechischen ist der Anklang von "Ὁρθοδοξία ἀνορθόδοξη" an das "Νύμφη ἀνύμφευ τε" des Akathistos-Hymnos ohne weiteres erfüllbar, was in der deutschen Übersetzung leider verlorengelht. – Anm.d.Übers.

Systeme erweist deren Soteriologie als schwach und inexistent, wogegen sie auf wahrhaft universelle, ökumenische und wirklich dialogische Weise gelebt und ausgedrückt wird von der immerdar lebendigen heilgväterlichen Tradition und der gottmenschlichen Kultur ihrer Heiligen.