

Georgios Martzelos

Die Rolle der „Kontextuellen Theologie“ der Orthodoxie in den ökumenischen Herausforderungen unserer Zeit

Zusammenfassung

Diese Studie versucht 1. den kontextuellen Charakter der Orthodoxen Theologie, die ihrer Form nach Frucht des Dialoges mit der kontextuellen Umgebung sowohl der jüdischen als auch der griechischen Welt ist, darzustellen und 2. am Beispiel der kontextuellen Pneumatologie der Prof. Chung Hyun Kyung eine Antwort zu geben auf die Frage, wie die Orthodoxie mit fremden für ihre Tradition kontextuellen Auffassungen unserer Zeit zum Dialog kommen kann.

Schlagworte

Kontextuelle Theologie, Synkretismus, Orthodoxe Christologie, Logos, Dogma

Einleitung

Das Problem des Verhältnisses der sog. „kontextuellen Theologie“ zur orthodoxen Tradition und ihrer Rolle in den ökumenischen Herausfor-



Prof. Georgios Martzelos lehrt Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Aristotle University in Thessaloniki, Griechenland.

derungen unserer Zeit wurde m. E. in seiner ganzen Breite hauptsächlich in der 7. Vollversammlung des ÖRK in Camberra (1991) auf den Tisch gelegt. Der Grund dafür war der bei dieser Vollversammlung gehaltene, provokative Einführungsvortrag der südkoreanischen presbyterianischen Professorin Chung Hyun Kyung, die das Werk des Heiligen Geistes auf der Grundlage animistischer und pantheistischer Bilder, Vorstellungen und Wahrnehmungen der Völker Nordost-Asiens aufzuzeigen versuchte.¹ Ihr Vortrag rief, wie bekannt, nicht nur seitens der orthodoxen und der nicht-chalcedonensischen Versammlungsteilnehmer oder auch der römisch-katholischen Beobachter, sondern auch seitens der überwältigenden Mehrheit der Protestantinnen und Protestanten einen Sturm von Reaktionen und schärfste Kritik hervor, eben aufgrund seines pantheistischen und animistischen Charakters. Einige zögerten sogar nicht, sie des „Synkretismus“ und des „Paganismus“ anzuklagen.²

Wir sind jedoch der Meinung, dass der Wert dieses Vortrags, abgesehen von der vollkommen gerechtfertigten negativen Kritik, die er erfahren hat, zweifellos groß ist. Und dies, nicht nur weil mit diesem Vortrag in allen ihren Dimensionen die

¹ Den Einführungsvortrag von Professorin Chung („Come Holy Spirit – Renew the Whole Creation“) siehe in: *Sings of the Spirit (Official Report - Seventh Assembly: Camberra, Australia, 7-20 February 1991)*, WCC Publications, Geneva 1991, S. 37 ff.

² Siehe «Συνοπτικό Χρονικό τῆς Ζ΄ Γενικῆς Συνελεύσεως τοῦ ΠΣΕ» (Καμπέρρα, 7-20 Φεβρουαρίου 1991), in: *Ἐνημέρωσις (Δελτίον Οἰκουμενικῆς Ἐπικαιρότητος)* 7 (1991), 2-3, S. 5; G. . Tsetsis, «Χρονικό καί Συνοπτική Ἀποτίμησις τῆς Ζ΄ Γενικῆς Συνελεύσεως τοῦ ΠΣΕ (Καμπέρρα, 7-20 Φεβρουαρίου 1991)», in: *Ἡ Ζ΄ Γενική Συνέλευσις τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν (Καμπέρρα, Φεβρουάριος 1991): Χρονικό - Κείμενα - Ἀξιολογήσεις*, hrsg. von «Tertios» Katerini 1992, S. 20 f.; Metropolit von Myra Chrysostomos, «Γιατί ἀνησχοῦμε;», a.a.O., S. 158; Metropolit von Dimitrias Christodoulos, «Παγκόσμιο Συμβούλιο Ἐκκλησιῶν ἢ λέσχη θρησκευομένων ἀνθρώπων;», a.a.O., S. 176 f. Siehe auch St. Charakas, «Πρέπει νά παραμείνει Ἕλληνας ὁ Θεός;», a.a.O., S. 199.

Kluft offenbar wurde, die schon vorher innerhalb des ÖRK zwischen der klassischen und der kontextuellen Theologie bestand, sondern hauptsächlich weil er mit seinen provokativen Positionen die Rolle aufzeigte, die die orthodoxe Theologie sowohl im Rahmen der multilateralen theologischen Dialoge des ÖRK, als auch im Rahmen der Missionstätigkeit der Orthodoxen Kirche spielen sollte, indem sie fruchtbar und schöpferisch auf die kontextuellen Herausforderungen unserer Zeit antworten würde.

Bevor wir uns jedoch mit diesem Thema beschäftigen, müssen wir in aller Kürze sehen, welches Verhältnis zwischen der Orthodoxie im allgemeinen und der kontextuellen Theologie besteht.

a. Die Orthodoxie und die kontextuelle Theologie

Zuerst müssen wir betonen, dass die Benutzung kontextueller Vorstellungen und Bilder mit dem Zweck, die Offenbarungswahrheiten Menschen mit unterschiedlichem kulturellen und geistigen Hintergrund verständlich zu machen, oftmals nicht nur erlaubt, sondern vielmehr unumgänglich ist. Das macht ein grundsätzliches missionarisches und pädagogisches Prinzip aus, das tief in der Geschichte und im Leben der Kirche verwurzelt ist. Die Benutzung von kontextuellen Vorstellungen und Bilder muss aber auf die Morphologie der Offenbarungswahrheiten beschränkt bleiben und deren Kern unberührt und unverfälscht belassen. Genau diese Haltung befolgten sowohl die Apostel als auch die Kirchenväter; auch wenn sie bildliche Darstellungen und Begriffe aus dem kontextuellen kulturellen Hintergrund der griechischen Welt benutzten, begrenzten sie sich ausschließlich auf die morphologische Ebene, ohne dabei die Botschaft der göttlichen Offenbarung zu verändern. Im Gegenteil: sie drückten sie vertrauenswürdig aus, indem sie sogar sie auch noch gegen die verschiedenen häretischen Verfälschungen sicherten. Diese Haltung der Apostel und der Kirchenväter wäre unverständlich,

wenn sie sich selbst unter der Leitung des Heiligen Geistes die missionarische Dimension und Bedeutung der Fleischwerdung des Logos Gottes nicht vollkommen bewusst geworden wären. Wie wir in einer unserer Studien betont haben³, machte für die Apostel und die Kirchenväter das geschichtliche Ereignis der göttlichen Menschwerdung, nach der der Sohn und Logos Gottes „Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat“⁴, um das menschliche Geschlecht zu retten und es zu vergöttlichen, nicht nur das grundsätzlichste Dogma des christlichen Glaubens aus, sondern auch die Tatsache, die praktisch die missionarische Methodik und Tätigkeit der Kirche bestimmt hat. So wie der Sohn und Logos Gottes „den Himmel neigte“ und in die menschliche kontextuelle Umgebung herabkam⁵, um Fleisch zu werden und „unter uns“ zu wohnen, so dass er sein Heilswerk ausführen kann, genauso sollte das Wort des Evangeliums, das das Wort Gottes selbst ist, um seine rettende und heilende Rolle zu spielen, Fleisch zu werden. Das heißt, es sollte in jeder kontextuellen Umgebung all jene morphologischen Daten und Formen die nötig sind, annehmen, damit es für die Menschen, an die es sich richtet, zugänglich und verständlich wird. Und das, weil das Wort des Evangeliums nicht nur einen göttlichen, sondern auch einen menschlichen Charakter besitzt, die jeweils untrennbar miteinander verbunden sind, nach dem Beispiel der Einheit der zwei Naturen Christi: „*unwandelbar, ungetrennt*,

³ Siehe G. D. Martzelos, «Η σάρκωση τοῦ Λόγου ὡς θεμελιώδης ιεραποστολική ἀρχή τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας», in: Ἰωβηλαῖον 2000: «Διαβάς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν». Οἱ ἀπαρχές τοῦ Χριστιανισμοῦ καί ἡ διαχρονική πορεία του, Πρακτικά Ἐπιστημονικῆς Ἡμερίδας (Θεσσαλονίκη, 29 Δεκεμβρίου 2000), hrsg. von «Heilige Synode der Kirche Griechenlands – Theologische Fakultät der Aristoteles Universität Thessaloniki», Thessaloniki 2003, S. 83 ff. Siehe auch ders. Ὁρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Γ', hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 2007, S. 51 ff.

⁴ Siehe *Joh.* 1,14.

⁵ Vgl. 2 *Sam.* 22,10.

ungeteilt und unvermischt“⁶. Außerdem steht diese Art der Einigung in der Orthodoxen Theologie nicht nur in Verbindung mit der Orthodoxen Christologie, sondern drückt sich *mutatis mutandis* auch in anderen Bereichen und Aktivitäten im kirchlichem Leben aus, die in sich gleichzeitig die göttliche und menschliche Anwesenheit darstellen. Deshalb ist es verständlich, warum die selbige Institution der Kirche die fortlaufende und fortwährende Anwesenheit des lebendigen Leibes Christi, d.h. des fleischgewordenen Logos in der Geschichte, ist, welches man im Mysterium der heiligen Eucharistie in jeder kirchlichen liturgischen Versammlung erkennen kann⁷.

Mit diesem Verständnis also, sollte sich das inkarnierte Wort des Evangeliums durch eine untrennbare und ungeteilte Einheit zwischen den geoffenbarten göttlichen Wahrheiten und den menschlichen morphologischen Ausdrücken kennzeichnen, mit denen die Offenbarungswahrheiten entsprechend der

⁶ Siehe J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Vol. VII, Graz ²1960-1961, Kol. 116; E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Vol. II, Heft 1, 2, Berolini et Lipsiae 1927-1940, S. 129 [325].

⁷ Siehe G. Florovsky, «Le corps du Christ vivant», in: *La sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, Hors-Série 4)*, Neuchâtel - Paris 1948, S. 12: «L'Église... est une nouvelle création de Dieu, un résumé vivant de l'œuvre rédemptrice du Christ. Elle est le lieu et le mode de sa présence continuée dans le monde jusqu' à la fin des siècles. Bien davantage même: l'Église est le Christ lui-même, le Christ entier, *totus Christus*, pour reprendre la formule de saint Augustin, "Jésus-Christ répandu et communiqué" (Bossuet). Origène a bien dit: "C' est seulement dans la communauté des fidèles que le Fils de Dieu peut être trouvé, et cela parce qu' il ne vit qu' au milieu de ceux qui sont unis". La théologie de l'Église n' est qu' un chapitre, et un chapitre capital, de la christologie. Et sans ce chapitre la christologie même ne serait pas complète. C' est dans ce cadre christologique que le mystère de l'Église est annoncé dans le Nouveau Testament. Il était présenté de la même manière par les Pères grecs et latins». Siehe auch Joh. D. Zizioulas, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Εὐχαριστία καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Athen ²1990, S. 14 ff.

geistigen und kulturellen, d. h. der kontextuellen Umgebung, an die sie sich wenden, bekleidet sind. Die gesamte Geschichte der Offenbarung versteht sich außerdem als ein fortwährender Inkarnationsverlauf des Logos Gottes im historischen Geschehen. So wie Klemens von Alexandrien und Origenes charakteristisch bemerken, ist die Fleischwerdung des Logos Gottes, ein einzigartiges Geschehen in der Geschichte. Trotz allem jedoch findet es immer und immer wieder in der Geschichte statt, ob dies bei den Propheten des Alten Testaments oder allgemein bei den von Gott inspirierten Schriftstellern der Bibel der Fall ist⁸.

Es ist eine Tatsache, dass bevor das Evangelium in die griechische Welt getragen worden ist, vor allem jüdische morphologische Eigenschaften besessen hat, wie dies bei der Anrufung des Gesetzes oder der Propheten des Alten Testaments, bei der Erwähnung der drei Versuchungen Christi, die eng mit dem jüdischen messianischen Vorbild verbunden sind⁹, der Betonung der Worte Christi, nach denen das Evangelium am Anfang nicht an die Heiden und die Samaritern, sondern nur an „die verlorenen Schafe des Hauses Israels“ gerichtet ist¹⁰, usw. sichtbar wird. Von dem Augenblick jedoch an, an dem das Evangelium sich für die griechische Welt öffnen sollte, musste es sich besonders mit den griechischen morphologischen Eigenschaften umkleiden, damit dieses zugänglich und verständlich für diejenigen wird, die in der Atmosphäre der kontextuellen Umgebung der griechischen Welt dachten und lebten.

⁸ Siehe Clemens von Alexandrien, *Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrina quae orientalis vocatur ad Valentini tempora spectantia* 19, PG 9, 665 D; Origenes, *Philocalia* 15, 19, hrsg. von J. A. Robinson, *The Philocalia of Origen*, Cambridge (University Press) 1893, S. 85.

⁹ Siehe diesbezüglich Joh. D. Karawidopoulos, *Τό κατά Μάρκον Εύαγγέλιον*, Thessaloniki 1988, S. 65 ff.

¹⁰ Siehe *Math.* 10, 5-6.

Genau deshalb, hat der Evangelist Johannes, indem er sich vor allem mit seinem Evangelium an die Christen aus den Heiden richtet, die in der Regel eine griechische Ausbildung durchliefen und griechisch sprachen, im Prolog seines Evangeliums den Sohn Gottes mit dem stoischen oder den philonischen Begriff „Logos“ bezeichnet¹¹, ohne dass er sich natürlich vom biblischen Sinn des schöpferischen Wortes Gottes entfernt, das der Grund der Erschaffung der gesamten Welt ist¹². Denselben missionarischen Weg folgt auch der Apostel Paulus in seiner Areopagrede, wenn er die Vorstellungen von Aratos und Pseudo-Epimenides benutzt, damit er die Allgegenwärtigkeit Gottes und seine Beziehung zum menschlichen Geschlecht, sowie auch die ontologische Verschiedenheit Gottes mit der geschaffenen Welt, seinen Hörern darstellen kann¹³.

Demselben apostolischen Prinzip folgen trotz den unterschiedlichen Herausforderungen ihrer Zeit die Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts, wie z.B. der Philosoph und Märtyrer Justin, der mit der Grundlage der stoischen Auffassung über den „keimhaften Logos“ (λόγος σπερματικός) versucht hat, die Existenz gewisser Offenbarungswahrheiten in der griechischen Welt zu erklären¹⁴. Das charakteristische bei Justin ist, dass er eben

¹¹ Siehe Joh. 1, 1; 1, 14. Siehe auch S. Agouridis, Χρόνος καί αἰωνιότης (Ἐσχατολογία καί μυστικοπάθεια) ἐν τῇ θεολογικῇ διδασκαλίᾳ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, Thessaloniki 1964, S. 12 f.; ders., Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην, hrsg. von «Grigoris», Athen 1971, S. 163 ff.

¹² Vgl. *Psalm*. 32, 6; 148, 5 und *Joh.* 1, 3.

¹³ Siehe Apg. 17, 28-29. Siehe auch B. Ch. Johannidis, Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καί οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι (Αἱ ἰδέαι αὐτῶν περὶ θεοῦ προορισμοῦ καί περὶ ἀνθρωπίνης ἐλευθερίας), Athen 1957, S. 177 f.; P. K. Christou, «Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καί τὸ τετράστιχον τοῦ Ἐπιμενίδου», in: Θεολογικά Μελετήματα 1 (Ἀρχαί τῆς Χριστιανικῆς Γραμματείας), Thessaloniki 1973, S. 79 ff.

¹⁴ Siehe *Apologia secunda pro Christianis ad senatum romanum* 8, PG 6, 457 AB· 13, PG 6, 465 B - 468 A. Siehe auch A. Theodorou, Ἡ θεολογία τοῦ Ἰουστίνου, φιλοσόφου καί μάρτυρος, καί αἱ σχέσεις αὐτῆς πρὸς τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, Athen 1960, S. 98 ff. Über das Verhältnis

sowohl die biblische Tradition als auch die griechische Philosophie sehr gut kennt. Er verbindet sehr klar und bildlich beide Arten der „Fleischwerdung“ des evangelischen Wortes, die schon seit der apostolischen Zeit deutlich waren. Wenn er also mit Tryphon dem Juden im Dialog steht, benutzt er jüdische Vorstellungen und Daten aus dem Alten Testament, um die Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Judentum darzustellen¹⁵. Wenn er sich jedoch mit seinen zwei Apologien einerseits an die Kaiser Antoninus und Mark Aurel und andererseits an den römischen Senat wendet, die alle griechische Bildung hatten, benutzt er vor allem griechische philosophische Begriffe und Vorstellungen, um das Christentum zu verteidigen¹⁶. Es ist jedoch eine Tatsache, dass im allgemeinen die Apologeten, die sich in der Epoche zwischen der apostolischen Zeit und der Zeit der Kirchenväter befanden, die Methode entwickelt haben, welche die Kirchenväter gleich danach benutzt haben, um die orthodoxe Glaubenslehre gegen die Häresien zu formulieren.

Wie bekannt, war der Rahmen, in dem sich das theologische Denken der Kirchenväter in den folgenden Jahrhunderten bewegt hat, völlig verschieden, da er vor allem durch die unterschiedlichen Herausforderungen der trinitätstheologischen und christologischen Häresien bestimmt wurde. Gerade weil die häretischen Gedanken aus dem Einfluss der griechischen Philosophie heraus entstanden sind, wurden die Väter gezwungen, damit sie die Wahrheiten des Evangeliums von den unterschiedlichen häretischen Irrlehren unberührt bewahren können, das orthodoxe Dogma mit den nötigen

Justins zur griechischen Philosophie im Allgemeinen siehe a.a.O., S. 19ff.

¹⁵ Siehe *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 10 - 141, PG 6, 496 B - 800 B.

¹⁶ Siehe z.B. *Apologia prima pro Christianis ad Antoninum pium* 4 - 8, PG 6, 333 A - 337 C; 18 - 26, PG 6, 356 A - 369 A; 59 - 60, PG 6, 416 B - 420 B; *Apologia secunda pro Christianis ad senatum romanum* 7 - 15, PG 6, 456 A - 469 A.

morphologischen Ausdrücken aus dem griechischen Gedankengut und der Philosophie zu bekleiden. Sie folgten damit der vorangegangenen Tradition der „Fleischwerdung“ des evangelischen Wortes in der kontextuellen Umgebung der griechischen Welt. So ist die Benutzung der griechischen Philosophie zur Formulierung des orthodoxen Dogmas von Seiten der Kirchenväter, nicht aus eventuellen denkerischen Interessen oder aus einer eingeborenen Stimmung heraus, den Inhalt der Bibel philosophisch zu interpretieren, sondern aus historischer Not heraus, die aus der kontextuellen Umgebung der häretischen Herausforderungen entstanden ist. Und dies weil die Kirchenväter gewissermaßen herausgefordert worden sind, die biblischen Wahrheiten mit denselben morphologischen Ausdrücken der griechischen philosophischen Umgebung zu bekleiden, die auch die Häretiker zum Ausdruck ihrer Lehren benutzt haben, damit sie erfolgreich diesen häretischen Irrlehren entgegentreten können. Wenn die Väter z.B. den Sohn als „wesensgleich mit den Vater“ («ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ») charakterisierten und so einen philosophischen oder genauer gesagt einen neuplatonischen Ausdruck benutzten¹⁷, um die Einheit zwischen Vater und Sohn zu betonen, taten sie das nicht aus philosophischem Interesse heraus, um die Beziehungen der zwei göttlichen Personen zu durchforschen, sondern weil Arios als erster den Sohn als „fremd ... und in allen unähnlich mit dem väterlichen Wesen“ («ἀλλότριον... καὶ ἀνόμοιον κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας»)¹⁸, oder - nach der Terminologie des Heiligen Athanasius - „von anderem Wesen“ («ἕτεροοῦσιον»), „von unterschiedlichem Wesen“ («ἀνομοιοῦσιον») und „von fremdem Wesen“ («ἀλλοτριούσιον») in Hinsicht auf das

¹⁷ Siehe charakteristisch Plotin, *Enneades*, IV, 4, 28; IV, 7, 10 und Porphyrius, *De abstinentia* 1, 19.

¹⁸ Siehe Athanasius von Alexandrien, *Contra Arianos* 1, 6, PG 26, 24 A.

Wesen des Vaters charakterisierte¹⁹, wobei er völlig die Lehre der Heiligen Schrift über die Person (πρόσωπον) des Sohnes bzw. Logos Gottes verfälscht hat.

Dementsprechend zielte das orthodoxe Dogma, das von den Kirchenvätern in allen Phasen seiner Entwicklung im Wesentlichen als Antwort auf die Herausforderung der verschiedenen Häresien formuliert wurde, nicht auf die „Philosophisierung“ bzw. die Ideologisierung des christlichen Glaubens ab, sondern, trotz seiner kontextuellen philosophischen Terminologie, beabsichtigte ausschließlich die Absicherung der biblischen Wahrheiten gegenüber den häretischen Verfälschungen. Es besteht kein Zweifel darüber, dass, wenn die verschiedenartigen Häresien, die den Glauben der Kirche, wie er in der Hl. Schrift formuliert worden war, bedroht haben, in der Kirchengeschichte nicht aufgetreten wären, gleichwohl auch eine solche philosophische Entwicklung bei der Formulierung des orthodoxen Dogmas nicht bestehen würde. Infolgedessen ist das orthodoxe Dogma weder eine Frucht des griechischen Geistes, wie es die Vertreter des protestantischen Liberalismus betrachteten²⁰, noch bedeutete der Versuch der Kirchenväter, das orthodoxe Dogma aufgrund der morphologischen Verwendung der griechischen Philosophie zu formulieren, die „Hellenisierung des Christentums“, so wie A. von Harnack behauptete²¹. Im Gegenteil, sind wir der

¹⁹ Siehe beispielsweise Athanasius von Alexandrien, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria celebratis* 50, PG 26, 781 C - 784 A; 51, PG 26, 784 ABCD; 53, PG 26, 788 C; 54, PG 26, 789 B.

²⁰ Vgl. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1. Bd., Tübingen 41909 (Nachdruck: Darmstadt 1983), S. 20: «Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums».

²¹ Siehe A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1902, S. 125 ff., 135 ff., 143 ff.; ders., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, a.a.O., S. 18 ff., 55 ff., 249 ff. Siehe auch N. A. Matsoukas, *Γένεσις καί ούσία τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος*, Thessaloniki 1969, S. 34 ff.

Auffassung, dass diese folgerichtige und einsichtige Vorgehensweise der Kirchenväter, die philosophischen Elemente aus der kontextuellen Umgebung der griechischen Welt morphologisch zu benutzen, wesentlich zur Christianisierung des Hellenismus beigetragen hat.

Von diesem Standpunkt aus könnte man sagen, dass die orthodoxe Theologie aus ihrer Natur heraus kontextuell ist, indem sie treu nach dem Beispiel der Fleischwerdung des göttlichen Logos in der menschlichen kontextuellen Umgebung erfolgreich wagte, auf eine einzigartige Art und Weise in der Geschichte die biblische Botschaft aufgrund der kontextuellen bildlichen Vorstellungen und Begriffe der griechischen Welt zu formulieren. Ohne dieses Wagnis hätte es nie zu einer Hochzeit zwischen Hellenismus und Christentum, oder – wie wir schon erwähnt haben – zur Christianisierung des Hellenismus kommen können.

b. Die Antwort der orthodoxen Theologie auf die kontextuellen Herausforderungen unserer Zeit am Beispiel der kontextuellen Pneumatologie von Prof. Chung Hyun Kyung

Die Tatsache, dass die orthodoxe Theologie einen ausdrücklich kontextuellen Charakter hat, der sich, wie gesagt, nur auf einer rein morphologischen Ebene beschränkt, macht eine gründliche Voraussetzung und ein Prinzip aus, das jede kirchliche und theologische Tätigkeit bestimmen soll, damit das Wort der orthodoxen Theologie und Kirche, das ein biblisches und patristisches Wort an und für sich ist, den kontextuellen Herausforderungen unserer Zeit entgegenkommen kann, so dass es von Menschen mit unterschiedlichem kulturellen und geistigen Hintergrund, im Vergleich mit unserem, verständlich und begreifbar wird²². Wir müssen sogar hervorheben, dass

²² Vgl. Chrysostomos Konstantinidis, «Τό “Πορευθέντες...” τοῦ Κυρίου καί ἡ Θεολογία», in: *Ὁρθοδοξία* 35 (1960), S. 445 f., und G. Larentzakis,

diese Herausforderungen nicht nur im Rahmen der multi-lateralen theologischen Dialoge im ÖRK, sondern hauptsächlich im Rahmen der missionarischen Tätigkeit der Orthodoxie im afrikanischen und im asiatischen Kontinent ungeheuer und verschiedenartig sind.

Charakteristisches Beispiel in diesem Fall ist die Antwort, die die orthodoxe Theologie auf die Herausforderung der kontextuellen pneumatologischen Vorstellungen der süd-koreanischen Professorin Chung Hyun Kyung bei ihrem Einführungsvortrag auf der VII. Vollversammlung des ÖRK 1991 in Camberra geben könnte, und zwar auf eine Weise, die vollkommen den eigenen kontextuellen Vorstellungen der Völker Nordost-Asiens entsprechen könnte, indem sie gleichzeitig den biblischen und patristischen Charakter der orthodoxen Pneumatologie unverseht und unverfälscht bewahrt²³.

Obwohl die südkoreanische Professorin in ihrem Vortrag versucht hat, wie sie selbst schon bekennt, aus dem eigenen kulturellen Hintergrund und Bewusstsein der Völker Nordost-Asiens herangezogene Vorstellungen und Bilder zu benutzen, womit sie das Werk des Heiligen Geistes darstellen und begreifbar vortragen kann²⁴, leider so an diese Vorstellungen und Bilder gebunden zu sein scheint, dass sie letztendlich zu einer Pneumatologie mit starkem animistischen und pantheistischen Charakter gelangt, die auch nicht die geringste noch dazu oberflächlichste Beziehung mit der klassischen Pneuma-

«Systematische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität», in: *Orthodoxes Forum* 10 (1996), S. 22 f.

²³ Siehe G. D. Martzelos, „Theologischer Animismus und Orthodoxe Pneumatologie“, in: *Πορευθέντες...! Χαριστήριος Τόμος προς τιμήν του ἀρχιεπισκόπου Ἀλβανίας Ἀναστασίου (Γιαννουλάτου)*, hrsg. von „Armos“, Athen 1997, S. 127 ff.; ders., *Ὁρθοδοξία καί σύγχρονοι διάλογοι*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 2008, S. 325 ff.

²⁴ Siehe „Come Holy Spirit - Renew the Whole Creation“, in: *Sings of the Spirit (Official Report - Seventh Assembly: Camberra, Australia, 7-20 February 1991)*, WCC Publications, Geneva 1991, S. 46.

tologie der verschiedenen christlichen Konfessionen und besonders der orthodoxen Pneumatologie hat.

Korrekt ausgedrückt begnügt sie sich nicht mit den Gegebenheiten der Heiligen Schrift, um das Werk des Heiligen Geistes in der Schöpfung und der Geschichte darzustellen, sondern sie verwendet als Grundlage dafür das Werk der Göttin Kwan In, die in der Volksreligion der Frauen Ost-Asiens als Göttin des Mitleids und der Weisheit verehrt wird²⁵. Diese Gottheit als Licht-Geschöpf, als „bodhisatwa“, wie sie sagt, kann als Abbild des Heiligen Geistes jeden Augenblick, wenn sie will, ins Nirwana eingehen. Sie vermeidet aber, das allein zu tun. Weil sie zusammen mit allen leidenden Lebewesen gemeinsam leiden will, bleibt sie auf dieser Welt, um auch sie in die Lage zu versetzen, die Erleuchtung kennen zu lernen²⁶. Ihre mitleidende Weisheit, so merkt sie an, heilt alle (Erscheinungs-) Formen des Lebens und macht sie fähig, zum gegenüberliegenden Ufer des Nirwanas zu schwimmen. Ausharrend wartet sie so lange, bis der gesamte Kosmos erleuchtet ist, die Menschen, die Bäume, die Vögel, die Berge, die Luft und das Wasser. Dann können alle zusammen ins Nirwana eingehen, wo sie in Gemeinschaft miteinander leben in immerwährender Weisheit und immerwährendem Mitleid²⁷.

Auf Grund dieser Voraussetzungen ruft die südkoreanische Professorin zu Beginn ihres Vortrages ihre Zuhörerinnen und Zuhörer auf, den Schrei des Heiligen Geistes zu hören, der sich inmitten der Schöpfung befindet und mit ihr leidet²⁸. Um dieses Zieles willen ruft sie die Geister der Verstorbenen der Geschichte an, die gefoltert oder getötet wurden, wie auch die Geister der Urelemente der irrationalen Welt, wie die der Erde, der Luft, des Wassers und der Wasserorganismen, die entweder vergewaltigt und zerstört worden sind oder die einen Ort

²⁵ Siehe a.a.O.

²⁶ Siehe a.a.O.

²⁷ Siehe a.a.O.

²⁸ Siehe a.a.O., S. 38.

blutiger Zusammenstöße darstellen²⁹. Besonders, wie sie betont, existieren in Korea, aber auch überall in der Welt, Geister der Toten, die voll von Zorn, Ärger, Kummer und Trauer sind, - auf Koreanisch mit einem einzigen Wort „Han“ wiedergegeben -, die nach einer Chance suchen, die Gerechtigkeit wiederherzustellen. Deswegen betrachtet sie es als grundlegende Verpflichtung der lebenden Menschen, diese Geister zu hören und an ihrem Werk für die Wiederherstellung der Gerechtigkeit teilzunehmen³⁰. Die von „Han“ erfüllten Geister bilden nach Frau Chung die Vermittler des Heiligen Geistes, weil durch diese der Heilige Geist sein Mitleid und seine Weisheit für das Leben bekannt macht. Wenn wir den Schrei dieser Geister nicht hören, so behauptet sie, können wir die Stimme des Heiligen Geistes nicht vernehmen, weil für uns die Geister aller unserer Vorfahren die „greifbaren und sichtbaren Bilder des Heiligen Geistes“ sind. Durch sie können wir von der konkreten, lebendigen Gegenwart des Heiligen Geistes unter uns erfahren³¹.

Zu diesem Punkt sollen wir unterstreichen, dass die oben erwähnte Anrufung der Geister und die Ermunterung, ihren Schrei zu hören, steht im Zusammenhang mit der zozentrischen Auffassung der südkoreanischen Professorin, wonach sich der Heilige Geist als lebensspendende Kraft, als Lebensatem, inmitten der Schöpfung befinde³². In der traditionellen christlichen Kosmologie und im westlichen Denken wird der Mensch und ins Besondere der Mann, so zeigt sie auf, als das Zentrum der geschaffenen Welt, als von Natur aus dafür geschaffen, die Schöpfung zu lenken und zu beherrschen, betrachtet. Diese Denkweise ist aber vielen asiatischen Völkern und den Ureinwohnerinnen und Ureinwohnern Australiens

²⁹ Siehe a.a.O., S. 38 f.

³⁰ Siehe a.a.O., S 39.

³¹ Siehe a.a.O.

³² Siehe a.a.O., S. 40.

vollkommen fremd³³. Für uns, so sagt sie, ist die Erde nicht tot: sie lebt und ist voll von kreativer Energie. Sie ist die elementare Quelle des Lebens, ein Ort inspiriert und durchdrungen von Gott. Genau deshalb verstehen die Ureinwohnerinnen und Ureinwohner der Philippinen die Erde als ihre Mutter, sie nennen sie „Ina“, was der Name einer großen Gottheit ist, von der das Leben her stammt, und was in der Sprache *Tagalog* „Mutter“ heißt³⁴.

Es ist offensichtlich, dass eine derartige Auffassung, die den Heiligen Geist mit den Geistern der Toten und den mutmaßlichen Geistern der irrationalen Schöpfung verwechselt, unweigerlich zu einem pantheistischen Animismus mit christlicher Färbung führt, der der biblischen Offenbarung und Theologie vollkommen fremd ist. Die Frage, die sich jedoch in diesem Fall mit Recht erhebt, lautet: Wie könnte die orthodoxe Theologie ihren kontextuellen Charakter verwerten und mit diesen kontextuellen pneumatologischen Auffassungen zum Dialog kommen, mit dem Ziel, den biblischen und patristischen Inhalt der orthodoxen Pneumatologie darzustellen und verständlich zu machen?

Zunächst schafft unserer Meinung nach die Tatsache, dass Professorin Chung in ihrem Vortrag besonders die kosmologische Rolle des Heiligen Geistes vorführt, eine positive Grundlage und einen Berührungspunkt zur orthodoxen Pneumatologie. Dieser Punkt ist sogar sehr bedeutend, wenn man in Betracht zieht, dass die presbyterianische Professorin im Unterschied zur klassischen protestantischen Theologie, die sich vor allem für die soteriologische Rolle des Heiligen Geistes in der Geschichte interessiert, seine soteriologische Rolle als Verlängerung und Vervollständigung seiner kosmologischen Rolle sieht.

Wie bekannt betonen auch die Kirchenväter nachdrücklich, dass das Werk des Heiligen Geistes nicht nur soteriologisch und

³³ Siehe a.a.O., S. 43.

³⁴ Siehe a.a.O., S. 43 f.

heiligend ist. Auch für die Väter nimmt der Heilige Geist aktiven Anteil am Schöpfungswerk, aber immer in Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn³⁵. Überdies ist das heiligende Werk des Heiligen Geistes für sie nie ohne Beziehung zum Schöpfungswerk, weil die Heiligung gerade eben die Wiederherstellung der Schöpfung ausmacht; sie ist die Beförderung der Schöpfung zu einer höheren Stufe des Daseins: von der Stufe des „Sein“ (εἶναι) zur Stufe des „gut Sein“ (εὖ εἶναι)³⁶.

Bei den Kirchenvätern gibt es jedoch zwei grundlegende Unterscheidungen von wesentlicher Bedeutung, die die Pneumatologie der Kirchenväter vor der Gefahr des Pantheismus oder des Animismus bewahren: es handelt sich um die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien oder Wirkungen Gottes und um die Unterscheidung zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem. Leider scheinen diese beiden Unterscheidungen, seien sie auch noch so grundlegend, keine Rolle zu spielen in der theologischen Überlegung der südkoreanischen Professorin und genau deswegen rutscht ihre Pneumatologie in einen pantheistischen Animismus ab. Würde sie diese beiden

³⁵ Siehe z.B. Athanasius von Alexandrien, *Ad Serapionem* 1, 28, PG 26, 596 A; 31, PG 29, 600 C - 601 A; Basilius von Caesarea, *Homilia in Hexaemeron II*, 6, PG 29, 44 B; ders., *Homilia in Psalmum XXXII*, 4, PG 29, 333 ABCD; ders., *Adversus Eunomium* 3, 4, PG 29, 661 BC; 664 C - 665 A; ders., *Homilia de Fide* 3, PG 31, 469 B; ders., *De Spiritu Sancto* 38, PG 32, 136 C; 56, PG 32, 172 C - 173 A; Gregor von Nyssa, *Oratio catechetica magna* 4, PG 45, 20 BC; Johannes von Damaskus, *Expositio accurata fide orthodoxae* 1, 8, PG 94, 821 BC.

³⁶ Siehe G. D. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγα Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, 38. Anhang des Wissenschaftlichen Jahrbuches der Theologischen Fakultät der Aristoteles Universität Thessaloniki, Vol. 27 (1982), Thessaloniki 1984, S. 116 f.; N. A. Matsoukas, Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία κατὰ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητὴ, hrsg. von Grigoris, Athen 1980, S. 94 ff.; 206 ff.

Unterscheidungen weiterhin vornehmen, auch in irgendeiner kontextuellen Form, könnte sie bequem von der wahrhaftigen Anwesenheit des Heiligen Geistes inmitten der Schöpfung sprechen, ohne dass es so scheint, als vermische sie ihn mit den Geistern der Toten und den mutmaßlichen Geistern der irrationalen Schöpfung. Dem wäre so, weil die Anwesenheit des Heiligen Geistes in der Schöpfung dann nur eine Anwesenheit in Form seiner Wirkungen wäre, etwas, das nicht erlauben würde, ihn in seinem Wesen mit der geschaffenen Wirklichkeit zu vermengen.

Sicher scheinen die beiden oben genannten Unterscheidungen, die zweifellos unlösbar miteinander verbunden sind, sich mit dem ausgeprägten Antidualismus von Frau Chung zu stoßen, wegen dessen sie sogar den ontologischen Dualismus zwischen Gott und Welt, Transzendente und Immanente, zurückweist, indem sie stattdessen den Übergang vom Prinzip des Dualismus zum Prinzip der Beziehung vorschlägt³⁷. Der orthodoxen Theologie nach ist aber der ontologische Dualismus zwischen Gott und Welt, Geschaffene und Ungeschaffene, dem Bestehen einer Beziehung untereinander nicht dialektisch entgegengesetzt. Im Gegenteil ist dieser ontologische Dualismus nicht zu begreifen ohne die auf die göttlichen Wirkungen beruhende Beziehung zwischen Gott und Welt, Geschaffene und Ungeschaffene. Darüber hinaus trat die geschaffene Welt in Übereinstimmung mit der biblischen und patristischen Tradition in das Sein „ex nihilo“ ein und bleibt im Sein, dank der Beziehung, die Gott entstehen lässt mit ihm durch seine Wirkungskräfte³⁸. Mit anderen Worten ist die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien oder Wirkungen Gottes, unabhängig von der Form, die sie inmitten der kontextuellen

³⁷ Siehe a.a.O., S. 44.

³⁸ Siehe G. Florovsky, „The idea of Creation in Christian Philosophy“, in: *Eastern Churches Quarterly* 8,3 (1949), S. 53 ff.; ders., „The Concept of Creation in Saint Athanasius“, in: *Studia Patristica* 6 (1962), S. 36 ff.; G. D. Martzelos, a.a.O., S. 14 ff.; 89 ff.

Denkweise und Problematik der südkoreanischen Professorin haben könnte, das einzig geeignete Prinzip, mit dem die Unstimmigkeit und der dialektische Gegensatz überwunden werden können, von denen sie meint, dass sie zwischen dem ontologischen Dualismus und der Beziehung Gottes zur Welt bestehen.

Abgesehen davon aber könnte die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien oder Wirkungen Gottes Professorin Chung auch vor dem Abrutschen in einen pantheistischen Animismus bewahren, ohne dass überhaupt die Beziehung zwischen Gott und Welt in Gefahr gerät. Besonders allerdings könnte die patristische Lehre, dass der Heilige Geist mit seiner Anwesenheit und seinen Wirkungen die gesamte Schöpfung erfüllt, *mutatis mutandis* auf irgendeine Weise zu den ostasiatischen pantheistischen und animistischen Voraussetzungen der presbyterianischen Professorin sich eignen und einen wichtigen Berührungspunkt der orthodoxen Pneumatologie mit ihrer kontextuellen Pneumatologie schaffen. Für die orthodoxe Pneumatologie ist jedoch die Schöpfung nicht voll von Geistern, sondern von den Wirkungen des Heiligen Geistes, die dennoch die Kirchenväter tatsächlich auf Grund der Bibelstelle *Jes. 11, 2* („Auf ihm wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn“), wo die Wirkungen des Heiligen Geistes „Geister“ genannt werden, auch „Geister“ nennen³⁹. Diese grundlegende patristische Lehre ist

³⁹ Siehe Gregor von Nazianz, *Oratio 21, In Pentecosten*, PG 36, 432 C: «Τὰς γὰρ ἐνεργείας, ὄμαι, τοῦ Πνεύματος, πνεύματα φίλον τῷ Ἡσαΐα καλεῖν». Siehe auch Johannes von Damaskus, a.a.O., 1, 13, PG 94, 857 B: «λέγονται καὶ αἱ δυνάμεις τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου πνεύματα»; Gregor Palamas, *Πρὸς τὸν τὰ θεῖα σοφὸν Ἀρσένιον μοναχὸν τὸν Στουδίτην* 3, in: P. Christou, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Vol. II, Thessaloniki 1966, S. 317. Vgl. auch Didymus der Blinde, *De Trinitate* 2, 3, PG 39, 465 A – 473 C; ders., *Adversus Eunomium* 5, 2, PG 29, 741 CD; Johannes Chrysostomus, *De Spiritu Sancto* 2, PG 52, 816.

das, was die orthodoxe Theologie am ehesten den pantheistischen und animistischen Vorstellungen der südkoreanischen Professorin und im allgemeinen der Christen Ost-Asiens, die mit ihr den gleichen kulturellen Hintergrund haben, anzubieten hat. Wenn die Geister, über die im Vortrag von Professorin Chung gesprochen wird, gleichsam in der kulturellen Tradition der Christen Ost-Asiens, als die Wirkungen des Heiligen Geistes in der orthodoxen Theologie verstanden würden, dann würde wirklich nicht nur der pantheistische und animistische Charakter der oben angeführten kontextuellen Pneumatologie abgelegt, sondern würde sich diese Pneumatologie auch als ein wichtiges gemeinsames Merkmal mit der orthodoxen Pneumatologie aufzeigen. Wir müssen aber unterstreichen, dass in diesem Fall abgesehen von der Unterscheidung zwischen Wesen und Wirkungen Gottes auch die Unterscheidung zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem eine bestimmende Rolle spielen müsste. Mit anderen Worten, wenn diese Geister, auf die sich Professorin Chung bezieht, als die Wirkungen des Heiligen Geistes verstanden werden, muss unausweichlich angenommen werden, dass sie nicht geschaffene, sondern ungeschaffene sind. Wenn dieser Punkt begrifflich wird, könnte die orthodoxe Pneumatologie, wie nachvollziehbar ist, tatsächlich die geeignetste Pneumatologie für die Völker Ost-Asiens mit ihrem animistischen und pantheistischen kulturellen Hintergrund bilden.

Zusammenfassung

Nach dem oben gesagten stellt sich mit Recht die Frage: Könnte wohl die orthodoxe Theologie ihren kontextuellen Charakter verwerten und mit fremden für ihre Tradition kontextuellen Auffassungen zum Dialog kommen, um ihre Heilsbotschaft in die postmoderne und globalisierte Welt zu tragen, oder wird sie eingeschlossen in den Formen und Vorstellungen der Vergangenheit verbleiben, die manchmal völlig unverständlich für

Menschen sind, die in anderer kultureller und geistiger Umgebung leben?

Wir glauben, dass das aufhellende Beispiel der Apostel und der Kirchenväter, die das missionarische Prinzip der „Fleischwerdung“ des evangelischen Wortes zunächst in der jüdischen und dann in der griechischen Welt angewendet haben, durch das sie sogar, wie oben gesagt, die Christianisierung des Hellenismus erfolgreich erreicht haben, den Weg zeigt, welchen die heutige Orthodoxie einschlagen muss, damit sie auf die kontextuellen Herausforderungen unserer Zeit antworten kann. Um dies jedoch zu erreichen, sollte man nicht vergessen, dass die Form, die die heutige orthodoxe Theologie hat, auch wenn sie als traditionell und klassisch erscheint, Frucht des Dialoges mit der kontextuellen Umgebung sowohl der jüdischen als auch der griechischen Welt ist. Nur so konnte sie ihre rettende und umwandelnde Rolle in der Geschichte ausüben, indem sie gleichzeitig den Vorrat am Leben lässt, der die Fortführung dieser Rolle unter Völkern mit unterschiedlicher kultureller und geistiger Grundlage gewährleistet