

Eucharistie und Gesellschaft

Autor(en): **Delikostantis, Konstantinos**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **105 (2015)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-583640>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Eucharistie und Gesellschaft

Konstantinos Delikostantis

1. Dimensionen der Liturgie

Oft wurde das orthodoxe Christentum von Westeuropäern als Fossil aus vergangenen Zeiten angesehen, mit sterilem Traditionalismus gleichgesetzt und als ein dem westlichen Geist im Prinzip fremdes, eben als ein «östliches» Phänomen betrachtet.¹ Selbst grosse Köpfe des Westens haben kein Verständnis für das östliche Paradigma der Christenheit aufbringen können. Hegel sah in Byzanz, von dem die Orthodoxie heute nach schöpft, nur «ein morsches Gebäude», das «endlich von den kräftigen Türken zertrümmert wurde»². Max Scheler nannte die orthodoxe Spiritualität «eine ihrem Ursprung und Sinn nach so weltflüchtige, so passiv-kontemplative, so ästhetische, aus hellenistischer Dekadenz geborene, feine und subtile herbstliche Religiosität»³. Adolf Harnack charakterisierte seinerseits das östliche Kirchentum, «mit seinen Priestern und seinem Kultus, mit allen den Gefässen, Kleidern, Heiligen, Bildern und Amuletten, mit seiner Fastenordnung und seinen Festen» als «etwas dem Evangelium Fremdes», ja sogar als «jene Art von Religion, um deren Auflösung willen sich Jesus Christus ans Kreuz schlagen liess»⁴.

Heute noch, selbst im Rahmen der ökumenischen Bewegung, zu deren Gründern die Orthodoxe Kirche gehört, grassiert die Ansicht, dass diese Kirche, mit ihren endlosen Zeremonien, den weltabgeschiedenen Klöstern und ihren zahllosen Frömmigkeitsbräuchen, eine «ultraliturgische Kirche» geblieben ist, die «im Unterschied zu den Kirchen des Westens den Einsatz für die irdische Wirklichkeit als zweitrangig erachtet, von ihr ge-

¹ Vortrag gehalten auf der orthodox-alkatholischen Tagung zum Generalthema «Die orthodoxe und die alkatholische Kirche und ihre Verantwortung für ein zusammenwachsendes Europa», Zürich, 22.-23. Mai 2015, und zwar zum Themenblock «Kirchliche Gemeinschaft auf der Basis einer eucharistischen Ortskircheneklesiologie».

² GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke 12), Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970, XII, 412.

³ MAX SCHELER, Über östliches und westliches Christentum, in: Gesammelte Werke, hg. von Max Scheler und Manfred S. Frings, Band VI, Bern (Francke) 1963, 111.

⁴ ADOLF VON HARNACK, Das Wesen des Christentums, Leipzig (Hinrichs) 1900, 150.

radezu flieht, um sich in einer mystischen Spiritualität der himmlischen (Wirklichkeit) zuzuwenden»⁵. Die Orthodoxe Kirche leide an einem kultischen Monismus und an einem ebenso quietistischen Eschatologismus.

Um schnell zu unserem Thema «Eucharistie und Gesellschaft» zu gelangen, sage ich, was wohl eine Binsenweisheit ist, dass die Beschreibung des kirchlichen Lebens in der Orthodoxie mit dem Begriff «Liturgie» sehr treffend ist, jedoch das Verständnis der «Liturgie» im Sinne eines ausschliesslich kultischen Geschehens, was auch in der Wiedergabe des Wortes *leitourgia* mit «Gottesdienst» mitklingt, ein grobes Missverständnis darstellt: «Indem der Begriff Liturgie in den kultischen Bereich eingeengt wird, entsteht eine Kluft zwischen dem Sakralen, zu dem die Liturgie, die sakrale Gottesverehrung, gehört, und dem Profanen, dem die anderen Aktivitäten der Kirche gewidmet sind.»⁶ Die Wahrheit ist, dass das ganze Leben der Kirche eine Liturgie, «ein Dienst zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden»⁷ ist, was nicht durch die Abwendung von der Welt, sondern gerade durch die Öffnung und die Zuwendung zur Welt geschehen kann.

In der Eucharistie, als dem Wesen der kirchlichen Allliturgie, ist diese Verbindung mit der Welt ganz offensichtlich und zwar in dreierlei Hinsicht:

a) Wie Metropolit Johannes Zizioulas ausführt, kommt in der Eucharistie eine überaus positive Annahme der Welt und der Schöpfung⁸ zum Ausdruck:

Tout fidèle qui va à la liturgie porte en lui le monde (et nous entendons cela de la manière la plus réaliste). Il ne porte pas simplement sa chair d'homme, son être concret avec ses faiblesses et ses passions. Il porte sa relation avec le monde naturel, avec la création. Dans l'Eglise ancienne, mais aujourd'hui aussi dans les milieux où la simple piété traditionnelle n'a pas été encore totalement évincée par des dissociations intellectuelles, les fidèles ne venaient pas

⁵ ANASTASIOS KALLIS, *Orthodoxie. Was ist das?*, Mainz (Grünewald) 1979, 62.

⁶ A.a.O., 63.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. JEAN ZIZIOULAS, *La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain*, in: Métropolitte Jean (Zizioulas) de Pergame, *L'Église et ses institutions. Textes choisis par Grigorios Papathomas/Hyacinthe Destivelle*, Paris (Cerf) 2011, 243–255 [Nachdruck aus: *Contacts* 19 (1967) 83–92], 254. Eine deutsche Übersetzung aus dem Französischen (*Die Welt in der eucharistischen Schau und der Mensch von heute*) bietet US 25 (1970) 342–349.

seuls à l'Église: ils amenaient avec eux les dons de la création: le pain, le vin et l'huile. Et ces dons – combien cela est caractéristique – étaient portés en procession (en défilé) liturgique pour parvenir aux mains de l'évêque qui attendait à l'entrée (l'actuelle «Grande Entrée» de la liturgie) et devait les offrir à Dieu comme eucharistie. Au lieu de faire oublier les besoins temporels en venant à l'Église – comme on pourrait l'attendre – la liturgie demande aux fidèles de les y apporter et de prier pour «des saisons clémentes, l'abondance des fruits de la terre (...) pour ceux qui sont en mer, les voyageurs, les malades», pour la défaite des ennemis de l'État, pour la victoire du roi, etc. La quête aussi – ce scandale pour certains cœurs pieux – est un acte qui nous révèle qu'au cours de la liturgie a lieu très exactement un *cheminement* (un défilé, pourrait-on dire) du monde total devant l'autel (...) ⁹

Hier haben wir die orthodoxe Antwort auf ein Problem, das während meiner Zeit als Student in Tübingen die Theologie und die Kirche besonders beschäftigte und auch heute noch stark angeht. Warum besuchen immer weniger Christen den Gottesdienst? Eben, weil in ihren Augen, wie damals Norbert Greinacher¹⁰ urteilte, die Liturgie vom konkreten Leben abgesondert ist, weil sie an «Realitätsverlust» leidet. Das führt dazu, dass die Menschen im Gottesdienst ihre existentiellen Probleme, ihre Sorgen und ihre Hoffnungen nicht wiederfinden und nicht artikuliert sehen. Sie können in ihm nicht erkennen, was sie wirklich bewegt, was die hoffnungsvolle und heilsame Perspektive ihres Lebens ist.

b) Eine andere, sehr wichtige Dimension der orthodoxen Liturgie ist ihr Gemeinschaftscharakter. Die orthodoxe Theologie spricht vom «liturgischen Wir»¹¹, vom «liturgischen Plural»¹². Das sind Wörter, die auf die Liturgie als gemeinsames Handeln verweisen, das von allen zusammen, nicht bloss vom Priester oder vom Bischof, vollzogen wird. Die eucharistische Liturgie ist nicht der Ort einer rein vertikalen Begegnung jedes einzelnen mit Gott¹³, wie Zizioulas ausführt:

Elle est essentiellement *sociale* et *ecclésiale* et, comme telle, s'est conservée – d'une manière plus ou moins vécue – en Orient. Il n'y a peut-être aucune

⁹ A.a.O., 245f.

¹⁰ NORBERT GREINACHER, *Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung*, München (Piper) 1980, 115–116.

¹¹ KALLIS, *Orthodoxie* (wie Anm. 5), 65.

¹² GEORGIJ FLOROVSKIJ, *Themen Orthodoxer Theologie*, Athen (Artos Zois) 1989, 168–196 (griech.).

¹³ ZIZIOULAS, *Vision* (wie Anm. 8), 249.

autre manifestation de l'existence ecclésiale où les chrétiens cessent à ce point d'être des individus pour devenir Église. Dans l'eucharistie, la prière, la foi, l'amour, la charité (c'est-à-dire tout ce que les fidèles pratiquent individuellement) cessent d'être «mien» et devient «nôtre» et la relation entière de l'homme avec Dieu devient relations de Dieu avec son peuple, avec son Église. L'eucharistie n'est pas seulement communion de chacun avec le Christ; elle est aussi communion des fidèles entre eux et unité dans le Corps du Christ, «non plusieurs corps, mais un seul corps» selon saint Jean Chrysostome interprétant fidèlement saint Paul. Ainsi la vérité biblique que la voie vers Dieu résume et implique la vraie voie vers le prochain est particulièrement vivante dans l'eucharistie, qui est l'acte le plus anti-individualiste de l'Église.

De cette façon, l'homme cesse d'être individu et devient personne (...) Il n'est pas un moyen vers un but; il est lui-même le but, l'image et la ressemblance de Dieu qui trouve son accomplissement dans sa communion avec Dieu et avec les autres et seulement ainsi.¹⁴

Es handelt sich hier um ein «Wir», das «auf eine Grösse anderer Ordnung als jegliche Form einer soziologischen Gesellschaft»¹⁵ hinweist. Die Kirche ist «keine Anhäufung von Individuen, sondern ein lebendiger Organismus, in dem die Glieder zum Haupt, d.h. Christus, und zueinander in einer existentiellen Lebensbeziehung stehen»¹⁶. Es handelt sich auch um etwas ganz anderes als um einen Kollektivismus, in dem die Person dem übergeordneten Ganzen geopfert würde. Ich selbst spreche von einer «Kultur der Person» oder von der «Kultur der Solidarität». Man könnte auch von einem «ekklesialen Personalismus» sprechen, um dem Vorwurf des Kommunitarismus gegen die Orthodoxie zu begegnen.

Es ist ein Verdienst von Bischof Johannes Zizioulas, auch an diesem Punkt Wertvolles hervorgehoben zu haben. Eucharistische Gemeinschaft bedeutet Annahme der Andersheit, Bejahung der Differenz, die eine *conditio sine qua non* für die Gemeinschaft ist. In der Eucharistie werden wir echte «relational beings»¹⁷. Wir geben zwar der Eucharistie den Namen «Kommunion», aber in dieser Kommunion wird nicht nur die Gemeinschaft verwirklicht, sondern auch das Anders-Sein bejaht und geheiligt.¹⁸

¹⁴ A.a.O., 249f.

¹⁵ KALLIS, *Orthodoxie* (wie Anm. 5), 65.

¹⁶ A.a.O.

¹⁷ JOHN D. ZIZIOULAS, *Introduction: Communion and Otherness*, in: ders., *Communion and otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, ed. by Paul McPartlan, London (T&T Clark) 2006, 1–12, hier 6.

¹⁸ Ebd.

Als eucharistische Gemeinschaft ist die Kirche «par excellence der Ort der Person»¹⁹ und der Freiheit. Person bedeutet Relation und Anders-sein-Können in dieser und dank dieser Relation. Die Person ist «ein Ich, das existieren kann nur in Beziehung zu einem Du, welches seine Existenz und sein Anders-Sein bejaht»²⁰.

Wenn «*eine Person keine Person*» ist, dann ist die Freiheit der Person nicht «Freiheit *von* dem Anderen», sondern «Freiheit *für* den Anderen», und das ist die Definition der Liebe.²¹ Liebe bedeutet, dem Anderen zu erlauben, «wahrlich ein Anderer zu sein» und zugleich «in Beziehung mit uns zu stehen»²². Wenn wir den Anderen lieben, nicht *trotz* seines Verschieden-Seins von uns, sondern *weil* er ein Anderer ist als wir, dann «leben wir», wie Zizioulas hinzufügt, «in der Freiheit als Liebe und in der Liebe als Freiheit»²³.

Wie ich schon angedeutet habe, wenn in der orthodoxen Theologie der Gemeinschaftscharakter des kirchlichen Lebens betont wird, haben wir keinen Kommunitarismus oder keine Unterschätzung oder gar Eliminierung der Personalität vor uns. Vielmehr scheint hier die menschliche Person in ihrer Einzigartigkeit und Freiheit, eben als einmaliges «Sein in Beziehung» auf. Das orthodoxe Leben ist Leben «gemeinsamer Freiheit» (*koinē eleutheria*),²⁴ weil unser Gott ein «gemeinsames Gutes» (*koinon agathon*)²⁵ ist, weil unsere Hoffnung die «gemeinsame Auferstehung» (*koinē anastasis*)²⁶ ist.

c) Die Eucharistie, in der sich das Wesen der Kirche realisiert und offenbart, ist ein eschatologischer Akt. Wie wieder Zizioulas sagt, «die Identität, das Sein, die Ontologie der Kirche ist eschatologisch»²⁷. Dies wird primär in der eucharistischen Liturgie erlebt, wo alle kirchlichen Akte

¹⁹ IOANNIS ZIZIOULAS, Das Recht der Person, in: *Akten der Akademie von Athen* 72 (2/1997) 585–602, hier 600 (griech.).

²⁰ ZIZIOULAS, *Communion* (wie Anm. 17), 9.

²¹ Ebd.

²² A.a.O., 10.

²³ Ebd.

²⁴ NIKOLAOS KABASILAS, Vom Leben in Christus 6,29 (PG 150, 653A; SC 361 [ed. Congourdeau], 64).

²⁵ A.a.O., 7,51 (PG 150, 704C; SC 361 [ed. Congourdeau], 172).

²⁶ Apolytikion des Palmsonntags.

²⁷ IOANNIS ZIZIOULAS, Kirche und Eschata, in: Pantelis Kalaitzidis (Hg.), *Kirche und Eschatologie*, Athen (Kastaniotis) 2003, 24–45, hier 41 (griech.).

wirklich «verkirchlicht», d.h. eschatologisch werden. Es ist ganz im Sinne dieser ihrer eschatologischen Ausrichtung, wenn die Kirche die Sorgen, das Leid und die bedrückenden Probleme des Kirchenvolkes auf sich nimmt. «Sie wendet ihr Gesicht nicht ab vom Hunger, von der Krankheit, von den Ängsten der Menschen, auch nicht von ihren, oft blutigen Kämpfen für Freiheit.»²⁸ Hier ist es wiederum der eschatologische Geist der Eucharistie, der die Kirche von der Säkularisierung rettet, indem er sie davon abhält, historische, politische und kulturelle Formationen zu verabsolutieren. Es ist nicht von ungefähr, dass die Eucharistie-zentrierte Orthodoxie, gegen die Gefahr der Säkularisierung, ständig «eschatologische Antikörper»²⁹ zu entwickeln vermochte.

Nun, es ist bekannt, dass die Betonung der eschatologischen Ausrichtung des kirchlichen Lebens im orthodoxen Christentum oft als Eschatologismus missverstanden und kritisiert wurde. Gewiss, die starke eschatologische Ausrichtung in der Orthodoxie, die verbunden ist mit dem Glauben an die Vergänglichkeit der geschichtlichen Mächte, an die Brüchigkeit der Institutionen, an die Vorläufigkeit aller weltlichen Einrichtungen, hat eine Distanz des Gläubigen gegenüber den Strukturen der Welt zur Folge. Das bedeutet jedoch mitnichten eine Indifferenz für das Leben des Menschen auf seinem geschichtlichen Weg, das sich ja nicht unabhängig von den Ordnungen der Welt abspielt. In der Haltung der Orthodoxie gegenüber der Geschichte wird das «In-der-Welt-Sein» der Kirche in seiner Gleichursprünglichkeit mit ihrem «Nicht-von-dieser-Welt-Sein» offenbar.

Vor einem solchen theologischen Hintergrund ist es leicht verständlich, warum die Eucharistie sich nicht in die vier Wände des Kirchenraumes einschliessen lässt, warum «Liturgie» das Funktionieren des Lebens der Kirche in seiner Ganzheit bezeichnet. Da das ganze Leben der Kirche eucharistisch ist, ist auch die soziale Aktion der Kirche liturgisch, ihre Diakonie ist «liturgische Diakonie». Man kann zwar von der «Liturgie vor der Liturgie» und der «Liturgie nach der Liturgie» sprechen, um dadurch die Zentralität der Eucharistie im Leben der Kirche zu bezeichnen. Hier darf sich aber keine Spaltung des kirchlichen Lebens einschleichen. Alexandros Papaderos bemerkt treffend: Der Begriff «Liturgie nach der Liturgie» kann dazu verleiten, «die Diakonie als zweitrangig und inferior

²⁸ A.a.O., 45.

²⁹ A.a.O., 41.

gegenüber dem Gottesdienstlichen der Liturgie zu sehen. Daher ist es besser, von der *liturgischen Diakonie* zu sprechen»³⁰.

Die «Dynamik der liturgischen Realität»³¹ oder der «liturgische Impuls» erlaubt es nicht, den sozialen Dienst der Kirche als konkurrierend oder gar als antithetisch zu ihrem liturgisch-eschatologischen Wesen anzusehen. Es ist vielmehr dessen Äusserung und Aktualisierung in der Welt.

Etwas ganz anderes ist es, natürlich, wenn aus dem Evangelium ein soziales Programm gemacht wird, wenn die *salus christiana* mit *salus publica*, die christliche Freiheit mit politischer Freiheit identifiziert wird, wenn «das In-der-Welt-Sein der Kirche in ein Von-der-Welt-Sein»³² verwandelt wird. Damit wäre übrigens der Welt nicht geholfen. Die Kirche kann ihr Zeugnis in der Welt nur geben, wenn sie sich nicht mit der Welt identifiziert, sondern ihr eucharistisch-eschatologisches Wesen entfaltet.

2. Die Kultur der Solidarität

Auf dieser Basis lässt sich die bewundernswerte soziale Präsenz und das Zeugnis der Philanthropie der Orthodoxen Kirche im Laufe ihrer ganzen Geschichte und auch heute, angesichts der grossen sozialen und wirtschaftlichen Probleme, verstehen. Das hat nicht nur mit der Dringlichkeit der Probleme zu tun, sondern auch mit der Substanz der christlichen Wahrheit: «Soziale Missstände und wirtschaftliche Entwicklungen tangieren den Menschen bis in die Tiefen seiner Existenz hinein. Wenn der Mensch als Person oberster Wert kirchlichen Handelns ist, wenn das menschenwürdige Leben mit den sich wandelnden gesellschaftlichen Gegebenheiten zusammenhängt, dann ist eine Kirche nicht glaubwürdig, die in platonisierender Attitüde die Welt, die Gesellschaft und ihre Nöte im Na-

³⁰ ALEXANDROS PAPADEROS, Aspekte orthodoxer Sozialethik, in: Ingeborg Gabriel u.a. (Hg.), Perspektiven Ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz (Grünwald) 2005, 23–126, hier 68.

³¹ DER ÖKUMENISCHE CHARAKTER DES ORTHODOXEN ZEUGNISSES, NEU-VALAMO/FINNLAND 1977, in: Athanasios Basdekis (Hg.), Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006, Frankfurt a.M. (Lembeck)/Paderborn (Bonifatius) 2006, 242–248, hier 247.

³² BARTHOLOMAIOS ARCHONDIS (Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel), Die Kirche als Herausforderung der Säkularisierung, in: Nikos A. Nissiotis. Religion, Philosophy and Sport in Dialogue. In Memoriam, hg. von Maria N. Nissiotis, Athen 1994, 35–40, hier 39.

men der Priorität der ‹Seele› oder des ‹Geistes› vernachlässigt.»³³ Der Mensch lebt durchaus «vom Brot», auch wenn er nicht «vom Brot allein» lebt (Mt 4,4).

Die Sorge der Kirche für den Mitmenschen beschränkte sich natürlich nicht auf den gelegentlichen Beistand zum leidenden Nächsten, sondern sie hatte einen breiteren Radius. Sie umfasste organisierte Philanthropie, vielschichtige karitative Tätigkeit und zahlreiche diesbezügliche kirchliche Institutionen. Die sozialen Leistungen der Kirche verblüffen bis heute selbst die Gegner des Christentums. Die Geschichte der Solidarität mit dem leidenden Menschen kann nicht ohne Bezugnahme auf den Beitrag der Kirche geschrieben werden.

Eine weitere Dimension des sozialen Zeugnisses der Kirche war die Kritik gegen die Ungerechtigkeit, der Kampf gegen soziale Missstände. Es ist nicht von ungefähr, dass die Kirchenväter bedeutende Wahrheiten zum Thema soziale Ungerechtigkeit, Missbrauch des Reichtums und der Macht, Funktionen des Eigentums, solidarische Gesellschaft usw. formuliert haben. Sie haben nicht nur die individuelle, sondern auch die soziale Dimension der Sünde und ihre katastrophalen Auswirkungen herausgestellt. Man kann demnach nicht behaupten, dass sich kirchliches Handeln im Osten auf «Mikrodiakonie» beschränkte, auf jene situative Intervention der Kirche oder einzelner Gläubigen zur Linderung des Leids der Nächsten, die hauptsächlich «kurzfristig-therapeutisch» wirkte.³⁴ Es hatte auch eine «makrodiakonische» Dimension, langfristig, organisierend, kritisierend, sich einsetzend gegen soziale Ungerechtigkeit, nicht nur helfend, sondern auch gestaltend und die Möglichkeiten der jeweiligen Gegenwart verwertend. Das alles war lebendige Wirklichkeit, bevor sich in der Neuzeit und in der Moderne durch die Entdeckung des Menschen als Subjekt der Geschichte, durch den Übergang von vorgegebener zu aufgegebenener Normativität, von der Theonomie zur Autonomie usw. ein Paradigmenwechsel vollzogen hat.

Gewiss, die Bewusstwerdung der Möglichkeit der Veränderung und der Gestaltung der Institutionen stellt heute auch das kirchliche Handeln vor neue Herausforderungen. Zusammen mit der Linderung der Not gilt es, mit Entschlossenheit die Ursachen der Not aufzudecken und für ge-

³³ KONSTANTINOS DELIKOSTANTIS, Die «Kultur der Philanthropie» in der Orthodoxie, in: Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät der Universität Athen 44 (2009) 249–257, hier 250 (griech.).

³⁴ PAPADEROS, Aspekte (wie Anm. 30), 75–76.

rechtere Strukturen zu arbeiten. Die von jeher sozialorientierte Orthodoxie ist heute aufgerufen, ihre soziale Substanz unter den neuen kulturellen Gegebenheiten zu aktualisieren, die Zeichen der Zeit zu erkennen und ernst zu nehmen. Die orthodoxe Theologie muss die zeitgenössische Kultur erforschen, ihre sozialen, politischen und wirtschaftlichen Dimensionen kritisch auswerten und, angesichts der heutigen Anforderungen, ihre eigene soziale Präsenz und Wirkung gestalten, sich gegen Entwicklungen, Tendenzen und Institutionen auflehnen, die die Würde des Menschen verletzen, für die Etablierung einer «Kultur der Solidarität» arbeiten. Der Einspruch, dass sich in diesem Engagement kirchliches Handeln in die Ambivalenzen der «menschlichen Angelegenheiten» verwickelt, erinnert uns daran, dass wir herausgefordert sind, unseren Verstand und unser Herz, unseren Willen und unser christliches Gewissen wachzuhalten. Auf jeden Fall ist «die Auseinandersetzung mit der Moderne», wie Ingeborg Gabriel zu Recht feststellt, «eine vorrangige Aufgabe der christlichen Kirchen». Dies gilt «insbesondere für Fragen der Sozial – und Wirtschaftsordnung»³⁵.

Ich bemühe mich aufzuzeigen, dass die Begegnung des orthodoxen Christentums mit der Moderne nicht am Dialog mit dem Menschenrechtsdenken vorbeigehen kann. Die Orthodoxie erweist den Menschenrechten und sich selbst den schlechtesten Dienst, wenn sie die Menschenrechte als Ausdruck des westlichen Individualismus ablehnt oder wenn sie, selektiv, nur den sozialen Inhalt der Menschenrechte bejaht, während sie die individuellen Menschenrechte missachtet. Ich glaube zwar, dass die Freiheit des Individuums und die individuellen Menschenrechte nicht den vollen Sinn und den ganzen Begriff der Freiheit beinhalten und ausdrücken. Ich bin aber auch sicher, dass die sozialen Menschenrechte keine echten Freiheitsrechte sind, wenn sie die Freiheit des Individuums nicht beinhalten und nicht respektieren. Die Menschenrechte haben ursprünglich auch eine kommunitäre Dimension, die in den sogenannten «Menschenrechten dritter Generation» volle Aktualität erlangt hat. Wir orthodoxe Theologen

³⁵ INGEBORG GABRIEL, Perspektiven der Sozial- und Wirtschaftsethik. Überlegungen zur Russischen Orthodoxen Sozialkonzeption aus Sicht der Katholischen Soziallehre, in: Die Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche. Ein Dokument der sozialen Verantwortung, Wissenschaftliche Enquete der Stiftung Pro Oriente (Wien, 10.–11. September 2003), Białystok (Orthdruk) 2007, 132–138, hier 138.

müssen endgültig Schluss damit machen, die Moderne mit ihren negativen Auswüchsen zu identifizieren!³⁶

Auf der Basis der bisherigen Darlegungen ist es einsichtig, dass die Schwierigkeiten der Orthodoxie mit den Menschenrechten nicht primär theologischer Natur sind, sondern sich eher aus historischen Kontexten und Erfahrungen ergeben. Sie sind in diesem Sinne nicht unüberwindbar. Es ist ein Fehler, das Gespräch über Menschenrechte orthodoxerseits als importierten Diskurs zu disqualifizieren. Unser Eintreten für die Menschenrechte bedeutet keine Stützung des modernen «Gotteskomplexes»³⁷, sondern ist eine Möglichkeit, das Unterscheidend-Christliche, das jeden Humanismus – auch den Horizont der menschenrechtlichen Freiheit – übersteigt, aufscheinen zu lassen.

Wir haben dieses «Christliche Proprium» als «eucharistisches Ethos» darzulegen versucht. Wenn die Kirche in der Eucharistie und durch sie lebt, dann ist auch die ganze kirchliche Theologie als das «in Gedanken gefasste» konkrete kirchliche Leben eine «eucharistische Theologie». Die zeitgenössische eucharistische Ekklesiologie ist eine Interpretation und Formulierung der eucharistischen Identität der Kirche und die Aktualisierung wertvoller Dimensionen dieser Identität. In diesem Sinne hat Zizioulas Recht, wenn er feststellt, dass die eucharistische Ekklesiologie «nicht bloss eine Theorie oder ein Theologoumenon» ist. Sie ist viel mehr «tief verwurzelt» in der Tradition der Orthodoxen Kirche. «Sie geht zurück auf die Bibel und die frühen Kirchenväter und hat in entscheidender Weise das liturgische und kanonische Leben der Orthodoxie beeinflusst.»³⁸ Die Kirche war von jeher Eucharistie-zentriert, und sie hat diese Qualität auch in jener Zeit bewahrt, in der das theologische Denken vom kirchlichen Leben durch westliche Einflüsse entfremdet war. Die neopatristische Wende und die eucharistische Ekklesiologie haben die sich selbst entfremdete orthodoxe Theologie wieder an ihren Ursprung, an das eucharistisch-asketische Leben der Kirche zurückgebunden.

Auf der Basis ihrer eucharistischen Identität nimmt die Orthodoxe Kirche die Zeichen der Zeit wahr und versucht, ihr christliches Zeugnis

³⁶ Vgl. KONSTANTIN DELIKOSTANTIS, Die Menschenrechte im Kontext der Orthodoxen Theologie, in: ÖR 56 (2007) 19–35.

³⁷ HORST EBERHARD RICHTER, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1979.

³⁸ JOHN D. ZIZIOULAS, Eucharistic Ecclesiology in the Orthodox Tradition, in: Jean-Marie Van Cangh (Hg.) *L'ecclésiologie eucharistique*, Bruxelles (Académie Internationale des Sciences Religieuses) 2009, 187–202, hier 201.

der Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe *coram Deo et coram hominibus* zu geben und als Zeuge der Kultur der Solidarität in einer gespaltenen Welt aufzutreten.

Ich halte es für sehr wichtig, dass die Idee der Solidarität mit der Idee der christlichen Nächstenliebe und Brüderlichkeit verbunden wird und gleichzeitig auf die moderne Freiheitsgeschichte verweist, eben auf die sozialen und politischen Kämpfe für eine gerechte Welt, deren Motto «Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit» war. Als gemeinsamer Bezugspunkt der christlichen Theologie und der modernen Freiheitsgeschichte kann sich die Solidarität positiv auf ihre Begegnung auswirken und den gemeinsamen Kampf für eine humane Welt anspornen.³⁹

Hans Maier hat in seinem Buch «Welt ohne Christentum – was wäre anders?» auf die revolutionäre Anthropologie des Christentums verwiesen, die, anders als das Modell griechischer «Wohlgeratenheit», die Armen, Behinderten, Kranken, Niedrigen, Besessenen einbezog, alteingesessene Hierarchien und völkische Schranken auflöste und eine Kultur der Brüderlichkeit und der Solidarität fundierte.⁴⁰ Die wichtigsten humanen Errungenschaften in unserer Kultur, in Gesellschaft und Politik, beruhen auf dieser christlichen «Umwertung der Werte». Im Blick auf die heutige Entwicklung zu einer «postchristlichen» europäischen Kultur stellt Maier folgende dringende Fragen: «Wissen wir, ob die Kultur des Sozialstaats den Untergang der Nächstenliebe überleben würde? Müsste nicht die Solidarität mit dem Nächsten verschwinden, wenn dieser nur noch der Fremde, der Andere wäre, der Konkurrent, ja der Feind? Kann es soziale Verantwortung überhaupt noch geben, wenn das Leben selbst (der ungeborenen Kinder, der Alten u.a.) in Frage gestellt wird? Gibt es noch Menschenrechte, wenn die Menschheit und ihr Schöpfer in einem «Kampf der Zivilisationen» aus dem Blick geraten?»⁴¹

Angesichts der sich heute ausbreitenden «Entsolidarisierung» und des Abbaus der sozialen Errungenschaften kann die im eucharistischen Ethos wurzelnde Kultur der Solidarität, meiner Meinung nach, als ein starker Impuls für mehr Humanität und soziale Gerechtigkeit wirken. Wenn die Heraufkunft des «Individuums ohne Fenster zum Mitmenschen» die *ma-*

³⁹ Vgl. KONSTANTINOS DELIKOSTANTIS, Die Kultur der Solidarität. Soziologische und theologische Annäherungen, Athen (Ennoia) 2013 (griech).

⁴⁰ HANS MAIER, Welt ohne Christentum – was wäre anders?, Freiburg i.Br. (Herder) 1999, 6.

⁴¹ A.a.O., 148–151.

xima culpa der westlichen Kultur ist, dann stellt die solidarische Gemeinschaft der Personen, jenseits aller kommunitaristischen Verengungen und jeder humanitaristischen Nivellierung, die Magna Charta der orthodoxen Kultur dar. In der orthodoxen Tradition wird die Hölle dargestellt als der Ort, an dem die Menschen das Gesicht des Anderen nicht sehen können, weil ihre Rücken aneinander gekettet sind. «Hölle» ist das Fehlen jeder Beziehung zum Anderen, die Einkerkierung des Menschen in sich selbst. Wenn der Andere die «Hölle» ist, dann bleibt dem Menschen nur die «Hölle» der geschlossenen Individualität übrig, das «liebe Selbst», die äusserste Entfremdung als Mensch.

Das Wort von Fernand Braudel⁴² umwandelnd, dass der westliche Mensch sich beleidigt fühlt, wenn das Grundprinzip des Liberalismus, eben die individuelle Freiheit, angezweifelt und eingeschränkt wird, könnte man behaupten, dass seinerseits der orthodoxe Mensch sich zutiefst entfremdet fühlt und mit Empörung reagiert, wenn die Gemeinschaftlichkeit und die Solidarität ignoriert oder negiert werden. Es ist nicht von ungefähr, dass die heutige weltweite Wirtschaftskrise in den orthodoxen Ländern vornehmlich als Krise der Solidarität wahrgenommen wird.

Im Rahmen der orthodoxen Kultur der Solidarität ist die höchste Freiheit des Menschen nicht die Einforderung der individuellen Rechte, sondern der freiwillige Verzicht auf die eigenen Rechte im Namen der Liebe und des Kampfes für das Recht des Nächsten. «Als einige Mönche, auf dem Weg in der Wüste, in ein kleines Nonnenkloster eintraten», heisst es im *Neon Miterikon*, «bot ihnen die Äbtissin ein Körbchen mit Früchten an, von denen ein Teil faul waren. Die Mönche assen die faulen Früchte und liessen die guten liegen. «Ihr seid, wahrlich, echte Asketen», sagte darauf die fromme Äbtissin.»⁴³

In der Kultur der Solidarität dient die Wirtschaft den Menschen und nicht dem Profitstreben und dem Mehr-Haben-Wollen. Die Erde ist hier nicht Objekt der Ausbeutung seitens des Menschen. Der Mensch macht vielmehr einen eucharistischen Gebrauch der Schöpfung. Lebendige orthodoxe Präsenz in der heutigen Welt bedeutet Kampf für eine «Kultur der Person», für den Vorrang der Person gegenüber den Person-blinden Mechanismen des Markts, Widerstand gegen das zeitgenössische «Technopol» (Neil Postman), gegen den antipersonalistischen Szientismus in der

⁴² FERNAND BRAUDEL, *Grammaire des civilisations*, Paris (Flammarion) 1993.

⁴³ NEON MITERIKON. hg. von Pantelis B. Paschos, Athen (Akritas) 1990, 31 (griech.).

Genetik und der Biotechnologie, gegen den Titanismus purer technologischer Machbarkeit usw.

Eine Idealisierung der Orthodoxie liegt mir völlig fern. Es mag sein, dass das Wort des französischen Denkers und Philhellenen Jacques Lacarrière für die Orthodoxie als «Heim» der zeitgenössischen Griechen alle Orthodoxen betrifft.⁴⁴ Es scheint mir jedoch, dass manche von uns sich dieses Heim allzu behaglich eingerichtet haben. Man kann die Tatsache nicht beschönigen, dass etwa das Prinzip der Autokephalie, gepaart mit offenen oder Krypto-Nationalismen, eine Quelle von ständigen Spannungen ist. Auch der Zustand der orthodoxen Diaspora, wo der Primat des Kulturellen in der Organisation der Kirche dominiert und die kirchliche Gemeinschaft in der nationalen und sprachlichen Besonderheit gründet, steht der orthodoxen eucharistischen Ekklesiologie entgegen. Die Eucharistie sprengt die Priorität des kulturellen als Grundbedingung des kirchlichen Lebens. Nicht zuletzt ist die traditionelle «Synallelia», die Idee einer solidarischen Symbiose von Kirche und Staat, in orthodoxen Ländern, eine Quelle von Problemen.

Das alles darf nicht mit dem Wesen des orthodoxen Christentums identifiziert werden. Die echte Orthodoxie ist in ihrem Kern weder nationalistisch noch antipluralistisch. Nikos Matsoukas sah «Ökumenizität und Kosmopolitismus» als «die wesentlichen Merkmale» des orthodoxen Christentums.⁴⁵ Christos Yannaras hält es seinerseits für eine völlige Umkehrung der historischen Tatsachen, wenn die Orthodoxie, die «auf der Katholizität jeder lokalen kirchlichen Gemeinschaft, unabhängig von Rasse und Sprache», bestand, heute als die Tradition betrachtet wird, die in besonderem Mass den Ethnozentrismus begünstigt.⁴⁶

Die Orthodoxe Kirche, die nie akosmisch oder weltfremd war, antwortet auf die heutigen Herausforderungen weder durch Weltflucht noch durch Identifizierung mit der Welt, sondern durch die Aktualisierung ihrer eucharistisch-eschatologischen Substanz. Mit den Worten des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios, mit denen ich schliessen möchte: «Die Orthodoxe Kirche hat der monophysitischen Unterschätzung der Welt, auf

⁴⁴ JACQUES LACARRIÈRE, Pour un Grec, l'Orthodoxie, c'est sa maison, in: Le Monde vom 24.11.1998, S. 17.

⁴⁵ NIKOS MATSOUKAS, Griechisch-Orthodoxe Tradition und westliche Kultur im Rahmen des Neugriechentums, Thessaloniki (Minima) 1985, 48 (griech.).

⁴⁶ CHRISTOS YANNARAS, Die Inhumanität des Rechts, Athen (Domos) 1998, 158 (griech.).

welche die Welt mit dem Aufstand gegen die Kirche und mit der Säkularisierung reagierte, nie zugestimmt. Sie wird auch nie der nestorianischen Überschätzung der Welt, die heute zu einer neuen babylonischen Gefangenschaft der Kirche, nämlich zu ihrer Säkularisierung, führt, zustimmen. Das Sein der Kirche selbst stellt die grosse Herausforderung der modernen und postmodernen säkularisierten Welt dar.»⁴⁷

Konstantinos Delikostantis (geb. 1948 in Imbros/Gökçeada TR), 1963–1970 Studium in Chalki, Prof. Dr. phil. 1980 Dr. phil. (Tübingen), 1991–2001 Prof. für Grenzfragen zwischen Philosophie, Theologie und Pädagogik an der Pädagogischen Fakultät Florina der Aristoteles Universität Thessaloniki; seit 2001 o. Prof. für Philosophie und Systematische Theologie, Theologische Fakultät der Universität Athen. Mitglied in verschiedenen Gremien des Ökumenischen Patriarchats für ökumenische Fragen.

*Adresse: Phidiou 9, GR-14563 Kifissia/Athen, Griechenland
E-mail: kdelikos@theol.uoa.gr*

English Summary

Contrary to the frequent assertion that the Orthodox Church's "ultraliturgical" character leads to an indifference towards worldly realities, this paper expounds the thesis that it is precisely the eucharistic and liturgical nature of Orthodoxy that provides the source for a culture of diakonia, in which the church reveals itself as in the world but not of the world. The fact that the Orthodox Church has never identified itself with the world does not mean that it is acosmic or unworldly.

The eucharist, as the fundamental implementation of the life of the church which also expresses her eschatological orientation, sets forth a positive acceptance of the world as well as an affirmation of the communion and freedom of humans. Since the church's whole life is liturgical, her social involvement is also liturgical diakonia. In this sense, it is not surprising that through the course of history the Orthodox Church has had a remarkable social presence, and not merely in individual cases ("microdiakonia") and philanthropy, but also as a critic of social wrongs ("macrodiakonia"). In our times, in contrast to the demand for narrow individual human rights, the Orthodox Church has spoken out for a culture of solidarity and as the place for a freedom which significantly exceeds the bounds of human rights in terms of autonomous freedom.

⁴⁷ BARTHOLOMAIOS, Kirche (wie Anm. 32), 39.