

Gemeinschaft und Anderssein (Community and Otherness)

Von Metropolit Ioannis Zizioulas

I. Einführung

Die Präsenz der orthodoxen Kirche in Westeuropa ist eines der wichtigsten Zeichen der göttlichen Vorsehung in unserer Zeit, eine historische Realität, die das Leben der christlichen Kirche – und darüber hinaus – für lange Zeit beeinflussen wird. Unbekannt und unerforschlich sind die Wege des Herrn! Aus dem Aufruhr der menschlichen Geschichte entstehen neue Realitäten, die Gott als Träger seines Segens für seine Welt benutzt. Die Ereignisse, die Russland 1917 erschütterten, führten zur Einwanderung der bedeutendsten Kirchenführer und Theologen nach Westeuropa, die die Orthodoxie dort nicht nur bekannt, sondern auch hoch geachtet machten. Und die Katastrophen, die im Zweiten Weltkrieg und unmittelbar danach über die Völker Griechenlands und anderer südeuropäischer Länder hereinbrachen, führten zu einem nie dagewesenen Anstieg der Zahl der Orthodoxen in Westeuropa. Heute hat die Orthodoxie eine beeindruckende Präsenz in Westeuropa. Daraus ergibt sich für sie eine große Verantwortung. Denn die orthodoxe Kirche wird nicht um ihrer selbst willen gesegnet, sondern um der gesamten Menschheit, ja um des gesamten Kosmos willen.

Was können Orthodoxe in Westeuropa heute in der Welt beitragen? Für manche Menschen besteht die Aufgabe der Orthodoxen in Europa darin, so viele westliche Christen wie möglich zur orthodoxen Kirche zu bekehren. Dies ist in der Tat ein sehr begrenzter und enger Rahmen. Die Mission der orthodoxen Kirche in Europa ist viel umfassender und in der Tat wesentlicher. Und zwar in zweierlei Hinsicht. Einerseits muss sie das besondere Ethos bezeugen, das die orthodoxe Tradition gegenüber dem Ethos und den Werten des westlichen Christentums und der westlichen Kultur mit sich bringt. Andererseits muss sie den Orthodoxen die Denkweise erklären, die man als „westlich“ bezeichnen könnte. Nur die Orthodoxen Westeuropas können diese Aufgabe erfüllen. Sie können authentische Dolmetscher und Brücken zwischen der historischen Orthodoxie und der westlichen Kultur sein, wie es keine anderen Orthodoxen können.

Die Bedeutung dieser Mission muss kaum betont werden. Die Welt wird gegenwärtig von der westlichen Kultur beherrscht. Die politische und wirtschaftliche Überlegenheit der westlichen Länder hat sie zu einem Modell für den Rest der Welt gemacht. Die Orthodoxie kann nicht riskieren, zu einer „exotischen“ Religion zu werden, die denjenigen Zuflucht bietet, die mystische und andere außergewöhnliche Erfahrungen suchen, wie sie die verschiedenen orientalischen Religionen und Kulte bieten. Wir müssen uns gegen diese Vorstellung von der orthodoxen Mission wehren, denn sie entspricht nicht dem, was die große Zeit der Patristik unserer Kirche hinterlassen hat. Die großen Kirchenväter, einschließlich derer, die in die Wüste geflohen sind, haben sich den Herausforderungen der Kultur ihrer Zeit gestellt. Anstatt eine exotische Religion zu predigen, bemühten sie sich, die griechisch-römische Kultur ihrer Zeit zu verändern. Und das ist ihnen in bemerkenswerter Weise gelungen. Die westliche Orthodoxie ist mehr als jeder andere Teil der orthodoxen Kirche dazu berufen, genau das in unserer Zeit zu tun: die Tradition mit den Problemen des modernen westlichen Menschen in Verbindung zu bringen, die schnell zu den Problemen der Menschheit in ihrer globalen Dimension werden. Dadurch gewinnt die westliche Orthodoxie heute eine immense Bedeutung, eine Bedeutung, die zumindest das Ökumenische Patriarchat, für das ich sprechen kann, wahrnimmt und zutiefst zu schätzen weiß.

II. Gemeinschaft und Anderssein in der „gefallenen“ Existenz

Lassen Sie mich nun im Lichte dieser Vorbemerkungen das Hauptthema meiner Ansprache an Sie betrachten.

Gemeinschaft und Anderssein: Wie lassen sich diese Begriffe miteinander vereinbaren? Schließen sie sich nicht gegenseitig aus und sind miteinander unvereinbar? Ist es nicht so, dass der andere per definitionem mein Feind und meine „Erbsünde“ ist, um es mit den Worten des französischen Philosophen J.-P. Sartre? Unsere westliche Kultur scheint in vielerlei Hinsicht dieser Ansicht zu folgen. Der Individualismus ist in den Grundlagen dieser Kultur enthalten. Seit Boethius im 5. Jahrhundert die Person mit dem Individuum identifizierte („Die Person ist eine individuelle Substanz rationaler Natur“) und der heilige Augustinus etwa zur gleichen Zeit die Bedeutung des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins für das Verständnis des Personseins betonte, hat das westliche Denken nie aufgehört, sich selbst und seine Kultur auf dieser Grundlage aufzubauen. Das Glück des Einzelnen ist sogar Teil der amerikanischen Verfassung geworden, zusammen mit den „Rechten des Einzelnen“, die durch Chartas und internationale Dokumente geschützt werden. All dies impliziert, dass in unserer Kultur der Schutz vor dem Anderen eine grundlegende Notwendigkeit ist. Wir fühlen uns durch die Anwesenheit des Anderen mehr und mehr bedroht. Wir sind gezwungen und werden sogar ermutigt, den anderen als unseren Feind zu betrachten, bevor wir ihn als unseren Freund behandeln können. Die Gemeinschaft mit dem anderen ist nicht spontan, sondern beruht auf Zäunen, die uns vor den Gefahren schützen, die die Anwesenheit des anderen mit sich bringt. Wir akzeptieren den anderen nur insofern, als er unsere Privatsphäre nicht bedroht, oder insofern er für unser individuelles Glück nützlich ist.

Es besteht kein Zweifel, dass dies eine direkte Folge dessen ist, was wir in der theologischen Sprache den „Sündenfall“ nennen. Es gibt eine Pathologie, die in die Wurzeln unserer Existenz eingebaut ist, die wir durch unsere Geburt geerbt haben, und das ist die *Angst vor dem Anderen*.

Sie ist das Ergebnis der Ablehnung des Anderen schlechthin, unseres Schöpfers, durch den ersten Menschen, Adam, und vor ihm durch die dämonischen Mächte, die sich gegen Gott auflehnten. Das Wesen der Sünde ist die Angst vor dem Anderen, die Teil dieser Ablehnung ist. Wenn die Bestätigung des „Selbst“ durch die Ablehnung und nicht durch die Annahme des Anderen erfolgt – und das ist es, wofür sich Adam in seiner Freiheit entschied –, ist es nur natürlich und unvermeidlich, dass der Andere zum Feind und zur Bedrohung wird. Die Versöhnung mit Gott ist eine notwendige Vorbedingung für die Versöhnung mit jedem „Anderen“.

Die Tatsache, dass die Angst vor dem Anderen unserer Existenz pathologisch innewohnt, führt nicht nur zur Angst vor dem Anderen, sondern vor *allem Anderssein*. Dies ist ein heikler Punkt, der meines Erachtens einer ernsthaften Betrachtung bedarf. Denn er zeigt, wie tief und weit verbreitet die Angst vor dem Anderen ist: Wir haben nicht nur Angst vor einem oder mehreren bestimmten Anderen, sondern auch, wenn wir bestimmte Andere akzeptieren, akzeptieren wir sie unter der Bedingung, dass sie uns irgendwie ähnlich sind. Radikale Andersartigkeit ist ein Anathema. Die Andersartigkeit selbst ist eine Bedrohung. Dass dies universell und pathologisch ist, zeigt sich daran, dass wir Unterschiede auch dann ablehnen, wenn sie in Wirklichkeit keine Bedrohung für uns darstellen, einfach weil wir eine Abneigung gegen sie haben. Um ein Beispiel zu nennen: Selbst wenn ein Schwarzer uns in keiner Weise bedroht, lehnen wir ihn oder sie aufgrund des bloßen Unterschieds ab. Dies ist ein extremes Beispiel, über das wir uns heute alle einig sind. Aber es gibt so viele subtilere Beispiele, die zeigen, dass die Angst vor dem Anderen in Wirklichkeit nichts anderes ist als die Angst vor dem

Anderen; wir alle wollen irgendwie das Modell unseres eigenen Selbst in den Anderen projizieren, was zeigt, wie tief in unserer Existenz die Angst vor dem Anderen verwurzelt ist.

Wenn sich die Angst vor dem Anderen als Angst vor dem Anderssein erweist, kommen wir an den Punkt, an dem wir Unterschied mit Trennung gleichsetzen. Dies verkompliziert und verdunkelt das menschliche Denken und Verhalten in einem alarmierenden Ausmaß. Die moralischen Konsequenzen sind in diesem Fall sehr schwerwiegend. Wir teilen unser Leben und die Menschen nach ihrer Verschiedenheit ein. Wir organisieren Staaten, Clubs, Bruderschaften und sogar Kirchen auf der Grundlage von Unterschieden. Wenn der Unterschied zur Spaltung wird, ist die Gemeinschaft nichts anderes als eine Vereinbarung zur friedlichen Koexistenz. Sie hält so lange an, wie die gemeinsamen Interessen bestehen, und kann leicht in Konflikt und Konfrontation umschlagen, sobald diese Interessen nicht mehr übereinstimmen. Unsere Gesellschaften und unsere Weltsituation als Ganzes zeugen davon heute zur Genüge.

Wäre diese Verwechslung von Unterschied und Teilung einfach ein moralisches Problem, würde die Ethik ausreichen, um es zu lösen. Aber das ist sie nicht. Der heilige Maximus der Bekenner erkennt darin nicht nur universale, sondern sogar kosmische Dimensionen. Der gesamte Kosmos ist aufgrund von Unterschieden geteilt, und er ist in seinen Teilen aufgrund seiner Teilungen unterschiedlich. Das macht das Problem der Gemeinschaft und des Andersseins zu einer Angelegenheit, die organisch mit dem Problem des Todes verbunden ist. Der Tod existiert, weil Gemeinschaft und Anderssein in der Schöpfung nicht zusammenfallen können. Die verschiedenen Wesen werden zu entfernten Wesen: weil der Unterschied zur Spaltung wird, wird die Unterscheidung zur Entfernung. Der heilige Maximus verwendet diese Begriffe, um diese universale und kosmische Situation auszudrücken: *Diaphorà* (Unterschied) muss erhalten werden, denn er ist gut. *Diáresis* (Spaltung) ist eine Perversion von *diaphorà*, und sie ist schlecht. Dasselbe gilt für *diáspasis* (Zersetzung) und damit für den Tod. All dies ist, wie schon der heilige Gregor von Nyssa feststellte, auf den *diástēma* (= Raum, im Sinne der räumlichen und zeitlichen Entfernung) zurückzuführen, der die Schöpfung *ex nihilo* kennzeichnet. Die Moral ist mit der Schöpfung aus dem Nichts verbunden, und darauf läuft die Ablehnung des Anderen – Gottes – und des Anderen in jedem Sinne hinaus. Indem wir den Unterschied durch die Ablehnung des Anderen in eine Trennung verwandeln, sterben wir. Die Hölle, der ewige Tod, ist nichts anderes als die Isolierung vom Anderen, wie es die Wüstenväter ausdrückten. Wir können dieses Problem nicht durch Ethik lösen. Wir brauchen eine neue Geburt. Das führt uns zur Ekklesiologie.

III. Gemeinschaft und Anderssein in der kirchlichen Existenz

Wie wird die Beziehung zwischen Gemeinschaft und Anderssein realisiert? Welchen Platz hat der Andere in der kirchlichen Gemeinschaft? Das ist die Frage, der wir uns jetzt zuwenden müssen.

Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die innerhalb der Geschichte und damit innerhalb des gefallenen Zustands der Existenz lebt. Alle unsere Beobachtungen über die Schwierigkeit, die Gemeinschaft mit dem Anderssein in unserer Kultur zu versöhnen, gelten auch für das Leben der Kirche. Die Sünde als Angst und Ablehnung des Anderen ist eine Realität, die auch in der Kirche erlebt wird. Die Kirche besteht aus Sündern, und sie hat vollen Anteil an der ontologischen und kosmischen Dimension der Sünde, die der Tod, der Bruch der Gemeinschaft und die endgültige *diástasis* (Trennung und Zersetzung) der Wesen ist. Und doch bestehen wir darauf, dass die Kirche in ihrem Wesen heilig und sündlos ist. Darin unterscheiden wir Orthodoxen uns von anderen Christen, insbesondere von der protestantischen Familie. Was sagt uns das über das Thema der Gemeinschaft und des Andersseins?

Das erste, was diese Position der Orthodoxen impliziert, ist, dass das Wesen der christlichen Existenz in der Kirche *metánoia* (Umkehr) ist. Indem er von uns abgelehnt oder einfach gefürchtet wird, fordert der andere uns heraus und provoziert uns zur Umkehr. Selbst die Existenz von Schmerz und Tod in der natürlichen Welt, die von niemandem von uns individuell verursacht wird, sollte zu *metánoia* führen. Denn wir alle haben Anteil am Sündenfall Adams, und wir alle müssen den Schmerz darüber spüren, dass es uns nicht gelungen ist, die Schöpfung zur Gemeinschaft mit Gott und zur Überwindung des Todes zu führen. Die Heiligkeit in der Kirche geht durch aufrichtige und tiefe *metánoia*. Alle Heiligen weinen, weil sie sich in gewisser Weise persönlich für den Fall Adams und seine Folgen für die unschuldige Schöpfung verantwortlich fühlen.

Die zweite Implikation der orthodoxen Position bezüglich der Heiligkeit der Kirche ist, dass die Umkehr nur dann wahr und echt sein kann, wenn die Kirche und ihre Mitglieder sich der *wahren Natur* der Kirche bewusst sind. Wir brauchen ein Modell, an dem wir unsere Existenz messen können. Und je höher das Modell ist, desto tiefer ist die Reue. Deshalb brauchen wir eine maximalistische Ekklesiologie und eine maximalistische Anthropologie und sogar Kosmologie, die sich daraus ergeben. Die orthodoxe Ekklesiologie, die die Heiligkeit der Kirche betont, führt nicht zu Triumphalismus, sondern zu einem tiefen Gefühl des Mitgefühls und der *metánoia*.

Was ist das Modell einer solchen maximalistischen Ekklesiologie, um die Gemeinschaft mit dem Anderen richtig zu verstehen und zu leben? Woher können wir Anleitung und Erleuchtung erhalten, um unsere Gemeinschaft mit dem Anderen und den anderen in der Kirche zu leben? Lassen Sie mich versuchen, mit Ihnen über die Quellen einer solchen Führung und Erleuchtung mit Hilfe einiger grundlegender Prinzipien der orthodoxen Theologie nachzudenken.

1. *Unser Glaube an den trinitarischen Gott*

Es gibt kein anderes Modell für die richtige Beziehung zwischen Gemeinschaft und Andersartigkeit, weder für die Kirche noch für den Menschen, als den dreifaltigen Gott. Wenn die Kirche ihrem wahren Selbst treu sein will, muss sie versuchen, die Gemeinschaft und das Anderssein, die im dreifaltigen Gott existieren, widerzuspiegeln. Dasselbe gilt für den Menschen als „Ebenbild Gottes“. Die Beziehung zwischen Gemeinschaft und Andersartigkeit in Gott ist das Modell sowohl für die Ekklesiologie als auch für die Anthropologie. Was können wir aus der Lehre von der Dreieinigkeit über Gemeinschaft und Andersartigkeit lernen?

Das erste, was aus dem Studium der Trinitätslehre hervorgeht, ist, dass das Anderssein *konstitutiv* für die Einheit ist und nicht aus ihr folgt. Gott ist nicht erst eins und dann drei, sondern gleichzeitig eins und drei. Seine Einheit wird nicht durch die Einheit der Substanz gesichert, wie Augustinus und andere westliche Theologen behauptet haben, sondern durch die *monarchía* des Vaters, der selbst einer der Dreieinigkeit ist. Sie kommt auch durch die untrennbar *koinonía* zum Ausdruck, die zwischen den drei Personen besteht, was bedeutet, dass das Anderssein keine Bedrohung für die Einheit darstellt, sondern eine *unabdingbare* Voraussetzung für sie ist.

Zweitens zeigt ein Studium der Trinität, dass die Andersartigkeit *absolut* ist. Der Vater, der Sohn und der Geist sind absolut verschieden (*Diaphora*, keiner von ihnen kann mit den anderen beiden verwechselt werden).

Drittens, und das ist am wichtigsten, ist das Anderssein nicht moralisch oder psychologisch, sondern *ontologisch*. Wir können nicht sagen, *was* jede Person ist; wir können nur sagen, *wer* Zizioulas - Gemeinschaft und Anderssein (Community and Otherness)

sie ist. Jede Person in der Heiligen Dreieinigkeit unterscheidet sich nicht durch unterschiedliche Eigenschaften, sondern durch die einfache Behauptung, dass sie ist, was sie ist.

Daraus ergibt sich schließlich, dass Anderssein ohne *Beziehung* nicht denkbar ist. Vater, Sohn und Geist sind alles Namen, die auf eine Beziehung hinweisen. Keine Person kann anders sein, wenn sie nicht verwandt ist. Die Gemeinschaft bedroht die Andersartigkeit nicht, sie erzeugt sie.

2. *Unser Glaube an Christus*

Wir können weder auf der ekklesiologischen noch auf der anthropologischen Ebene „Ebenbild Gottes“ sein, wenn wir nicht in das ursprüngliche und einzig wahre Ebenbild des Vaters eingegliedert sind, das der menschgewordene Sohn Gottes ist. Daraus ergibt sich für unser Thema das Folgende:

- a) Die Gemeinschaft mit dem anderen erfordert die Erfahrung des *Kreuzes*. Wenn wir nicht unseren eigenen Willen opfern und ihn dem Willen des anderen unterwerfen, indem wir in uns wiederholen, was unser Herr in Gethsemane gegenüber dem Willen seines Vaters getan hat, können wir die Gemeinschaft und das Anderssein, das wir im dreieinigen Gott sehen, in der Geschichte nicht richtig widerspiegeln. Da der Sohn Gottes dem Anderen, seiner Schöpfung, begegnete, indem er sich durch die *kēnōsis* der Menschwerdung entäußerte, ist der „kenotische“ Weg der einzige, der dem Christen in seiner Gemeinschaft mit dem Anderen – sei es Gott oder der „Nächste“ – angemessen ist.
- b) Bei dieser „kenotischen“ Annäherung an den Anderen wird die Gemeinschaft in keiner Weise durch die Eigenschaften bestimmt, die er oder sie vielleicht nicht besitzt. Indem Christus den Sünder annimmt, wendet er auf die Gemeinschaft das trinitarische Modell an, wie wir es oben beschrieben haben; der andere wird nicht durch seine Eigenschaften identifiziert, sondern durch die bloße Tatsache, dass er oder sie ist und *er oder sie selbst* ist. Wir können nicht zwischen denen unterscheiden, die es sind, und denen, die unserer Annahme nicht „würdig“ sind. Das ist es, was das christologische Modell der Gemeinschaft mit dem anderen erfordert.

3. *Unser Glaube an den Heiligen Geist*

Der Heilige Geist wird unter anderem mit der *koinonía* (2.Kor 13,13) und dem Eintritt der Endzeit in die Geschichte (Apg 2,17-18), d.h. der Eschatologie, in Verbindung gebracht. Wenn der Heilige Geist weht, schafft er nicht einzelne gute Christen, einzelne „Heilige“, sondern ein Ereignis der Gemeinschaft, das alles, was der Geist berührt, in ein *Beziehungswesen* verwandelt. Der andere wird in diesem Fall zu einem ontologischen Teil der eigenen Identität. Der Geist entindividualisiert und personalisiert die Wesen, wo immer er wirkt.

Die eschatologische Dimension der Gegenwart und des Wirkens des Geistes hingegen berührt zutiefst die Identität des anderen: Wir sollten ihn nicht aufgrund seiner Vergangenheit oder Gegenwart identifizieren und annehmen, sondern aufgrund seiner *Zukunft*. Und da die Zukunft allein in den Händen Gottes liegt, muss unsere Annäherung an den anderen frei davon sein, über ihn zu urteilen. Jeder „Andere“ ist im Geiste ein potenzieller Heiliger, auch wenn er anscheinend ein Sünder war oder ist.

4. *Unser Glaube an die Kirche*

Alles, was wir bisher über den Glauben an die Dreieinigkeit, an Christus und den Geist gesagt haben, findet seine konkrete Form in der Kirche. Dort spiegelt die Gemeinschaft mit dem An-Zizioulas - Gemeinschaft und Anderssein (Community and Otherness)

deren die Beziehung zwischen Gemeinschaft und Anderssein in der Heiligen Dreieinigkeit, in Christus und im Heiligen Geist vollständig wider. Betrachten wir einige konkrete Formen der kirchlichen Gemeinschaft, die dies widerspiegeln.

a) *Die Taufe*. Dieses Sakrament ist mit der Vergebung verbunden. Jeder Getaufte hört durch die Vergebung auf, mit seiner Vergangenheit identifiziert zu werden, und wird zum Bürger der kommenden Stadt, d.h. des Reiches Gottes. Was wir vorhin über die Vergebung gesagt haben, findet in der Kirche durch die Taufe seine konkrete Anwendung.

b) *Die Eucharistie*. Sie ist das Herz der Kirche, in dem sich Gemeinschaft und Anderssein in hervorragender Weise verwirklichen. Wenn die Eucharistie nicht richtig gefeiert wird, hört die Kirche auf, Kirche zu sein.

Es ist kein Zufall, dass die Kirche der Eucharistie den Namen „Kommunion“ gegeben hat. Denn in der Eucharistie können wir alle Dimensionen der Gemeinschaft finden: Gott teilt sich uns mit, wir treten in Gemeinschaft mit ihm, die Teilnehmer des Sakraments treten in Gemeinschaft miteinander, und die gesamte Schöpfung tritt durch den Menschen in Gemeinschaft mit Gott. All dies geschieht in Christus und dem Heiligen Geist, die die Endzeit in die Geschichte bringen und der Welt einen Vorgeschmack auf das Reich Gottes geben.

Aber die Eucharistie bekräftigt und heiligt nicht nur die Gemeinschaft, sie heiligt auch das Anderssein. Sie ist der Ort, an dem der Unterschied aufhört, trennend zu sein, und zum Guten wird. Die *diaphorà* führt nicht zur *diaíresis*, und die Einheit oder Gemeinschaft zerstört nicht die Vielfalt und Andersartigkeit in der Eucharistie, sondern bekräftigt sie. Wenn dies nicht geschieht, wird die Eucharistie zerstört und sogar für ungültig erklärt, auch wenn alle anderen Voraussetzungen für eine „gültige“ Eucharistie erfüllt sind. Eine Eucharistie, die auf die eine oder andere Weise diejenigen ausschließt, die einer anderen Rasse, einem anderen Geschlecht, einem anderen Alter oder einem anderen Beruf angehören, ist also eine falsche Eucharistie. Eine Eucharistie, die speziell für Kinder oder Jugendliche oder Schwarze oder Weiße oder Studenten usw. gefeiert wird, ist eine falsche Eucharistie. Die Eucharistie muß alle diese Personen einschließen, denn nur dort kann das Anderssein natürlicher oder sozialer Art überwunden werden. Eine Kirche, die die Eucharistie nicht in dieser inklusiven Weise feiert, läuft Gefahr, ihre Katholizität zu verlieren.

Gibt es keine Grenzen des Andersseins in der eucharistischen Gemeinschaft? Ist die Eucharistie nicht in gewissem Sinne eine „geschlossene“ Gemeinschaft? Gibt es nicht so etwas wie einen Ausschluss von der eucharistischen Gemeinschaft? Diese Fragen können nicht bejaht werden. Es gibt in der Tat einen Ausschluss von der eucharistischen Gemeinschaft, und die „Türen“ der Synaxis [gottesdienstliche Versammlung] werden tatsächlich an einem bestimmten Punkt der Liturgie geschlossen. Wie ist dieser Ausschluss des Anderen zu verstehen?

Die Antwort auf diese Frage lautet, dass es nur eine Art von Ausschluss gibt, die die eucharistische Gemeinschaft zulässt: den Ausschluss des Ausschlusses, d.h. der Dinge, die Ablehnung und Spaltung bedeuten. Das sind die Dinge, die *prinzipiell* und durch *einen Akt des Glaubens* – nicht durch die Nichtanwendung des wahren Glaubens – zu einer Art von Gemeinschaft führen, die den trinitarischen, den christologischen, den pneumatologischen und den ekklesiologischen Glauben stört, wie wir ihn zuvor beschrieben haben. Die Häresie in diesen Bereichen beinhaltet einen gestörten Glauben, der unweigerlich praktische Konsequenzen für die Gemeinschaft und das Anderssein hat. Wenn man zum Beispiel das trinitarische Wesen Gottes leugnet, leugnet man unweigerlich dessen existenzielle Konsequenzen in Bezug auf die Gemeinschaft und das Anderssein. Dasselbe gilt für die Christologie, die Pneumatologie und die Ekklesiologie: häretische Auffassungen in diesen Bereichen haben unterschiedliche exis-

tentielle Haltungen gegenüber dem „Anderen“ zur Folge. Das Schisma ist auch ein Akt der Ausgrenzung. Wenn es zu einem Schisma kommt, wird die eucharistische Gemeinschaft unweigerlich exklusiv. In beiden Fällen, sowohl bei der Häresie als auch beim Schisma, können wir nicht so tun, als ob wir in Gemeinschaft mit dem anderen stehen, wenn wir es in Wirklichkeit nicht tun. Dies ist der Fall bei der berühmten „Interkommunion“. Wenn wir mit ihrer Praxis nicht einverstanden sind, predigen wir nicht Ausschließlichkeit und Ausschluss des anderen; wir erkennen einfach an, dass ein solcher Ausschluss existiert, und bis die Ursachen dafür beseitigt sind, leidet die Gemeinschaft mit dem „anderen“.

c) *Das Amt.* Vielleicht gibt es keinen Bereich des kirchlichen Lebens, in dem Gemeinschaft und Andersartigkeit so eng miteinander verbunden sind wie im Falle des kirchlichen Dienstes. Zum Dienst gehören *Charismen* des Geistes, und Charismen bedeuten Vielfalt und Verschiedenheit. „Sind wir alle Apostel? Sind wir alle Propheten? Sind wir alle Lehrer? Haben alle von uns das Charisma der Heilung“? (1.Kor 12,29). Solche Fragen, die Paulus stellt, beantwortet er mit einem klaren Nein. Der Leib Christi besteht aus vielen Gliedern, und diese Glieder vertreten unterschiedliche Gaben und Ämter. Kein Glied kann zu einem anderen sagen: „Ich brauche dich nicht“ (1.Kor 12,21). Es besteht eine absolute *Interdependenz* zwischen den Gliedern und Diensten der Kirche: Kein Dienst kann isoliert und losgelöst vom „anderen“ konzipiert werden. Das Anderssein gehört zum Wesen des Amtes. Dies vorausgeschickt, müssen wir hinzufügen, dass Andersartigkeit nur dann akzeptabel ist, wenn sie zu Gemeinschaft und Einheit führt – und nicht, wenn sie zur Spaltung führt. Wenn *diaphorà* zu *diaíresis* wird, um an die Terminologie des heiligen Maximus zu erinnern, auf die wir uns vorhin bezogen haben, stoßen wir sofort auf den „gefallenen“ Zustand der Existenz. Um dies zu vermeiden, braucht die Kirche einen Dienst der Einheit, jemanden, der selbst der „anderen“ bedarf und dennoch in der Lage ist, die Unterschiede vor dem Absturz in die Spaltung zu bewahren. Dies ist das Amt oder der Dienst des *Bischofs*.

Es ist kein Zufall, dass es keine Kirche ohne einen Bischof geben kann. Und es ist auch nicht zufällig, dass es in einer Kirche nur einen Bischof geben kann (Kanon 8 von Nizäa). Eine Kirche ohne Bischof birgt die Gefahr, dass die Unterschiede in Spaltungen münden. Und mehr als ein Bischof in einer Kirche führt dazu, dass die Unterschiede zu einem trennenden Faktor werden. Die gegenwärtige Situation der orthodoxen Diaspora ist ein solch bedauerliches, gefährliches und völlig inakzeptables Phänomen! Sie lässt zu, dass ethnische und kulturelle Unterschiede zum Grund für eine ökumenische Gemeinschaft werden, die sich auf verschiedene Bischöfe stützt. Ein Bischof, der die ethnischen und kulturellen Unterschiede nicht in sich selbst überwindet, wird zum Diener der Spaltung und nicht der Einheit. Darüber sollten die Orthodoxen in der Tat sehr ernsthaft nachdenken, wenn eine Verzerrung des Wesens der Kirche vermieden werden soll.

IV. Gemeinschaft und Andersartigkeit im persönlichen Dasein

Aus all diesen Beobachtungen ergeben sich wichtige *anthropologische* Konsequenzen. Theologie und kirchliches Leben beinhalten eine bestimmte Auffassung vom Menschen. Diese Auffassung lässt sich in einem Wort zusammenfassen: *Personsein*. Dieser Begriff, der durch seine Verwendung im Zusammenhang mit dem Wesen Gottes und Christi geheiligt ist, ist so reich an Implikationen für unser Thema, dass es unerlässlich ist, darüber nachzudenken, wenn auch nur kurz.

a) *Die Person ist das Anderssein in der Gemeinschaft und die Gemeinschaft im Anderssein.* Die Person ist eine Identität, die durch Beziehung entsteht (*schésis*, in der Terminologie der griechischen Väter); sie ist ein „Ich“, das nur existieren kann, solange es in Beziehung zu einem „Du“ steht, das seine Existenz und sein Anderssein bejaht. Wenn wir das „Ich“ vom

„Du“ trennen, verlieren wir nicht nur sein Anderssein, sondern auch sein Wesen; es kann einfach nicht ohne das andere sein. Das ist es, was die Person vom Individuum unterscheidet. Das orthodoxe Verständnis der Heiligen Dreieinigkeit ist der einzige Weg, um zu diesem Begriff der Personalität zu gelangen: Der Vater kann keinen Augenblick lang ohne den Sohn und den Geist gedacht werden, und dasselbe gilt für die beiden anderen Personen in ihrer Beziehung zum Vater und zueinander. Gleichzeitig ist jede dieser Personen so einzigartig, dass ihre hypostatischen oder personalen Eigenschaften von einer Person zur anderen überhaupt nicht übertragbar sind.

b) *Personsein ist Freiheit*. Sowohl in ihrer anthropologischen als auch in ihrer theologischen Bedeutung ist das Personsein ohne Freiheit nicht denkbar; es ist die Freiheit, anders zu sein. Ich zögere, „anders“ anstelle von „anders“ zu sagen, denn „anders“ kann im Sinne von Eigenschaften (klug, schön, heilig usw.) verstanden werden, was nicht das ist, worum es bei der Person geht. Es ist bemerkenswert, dass in Gott alle diese Eigenschaften allen drei Personen gemeinsam sind. Person bedeutet nicht einfach die Freiheit, verschiedene Eigenschaften zu haben, sondern vor allem die Freiheit, einfach man selbst zu sein. Das bedeutet, dass eine Person keinen Normen und Stereotypen unterworfen ist; sie kann in keiner Weise klassifiziert werden; ihre Einzigartigkeit ist absolut. Dies bedeutet, dass nur eine Person im wahren Sinne frei ist.

Da aber, wie wir bereits festgestellt haben, eine Person keine Person ist, ist diese Freiheit nicht die Freiheit *von* dem anderen, sondern die Freiheit *für* den anderen. Die Freiheit wird in diesem Fall identisch mit der *Liebe*. Gott ist Liebe, weil er Dreieinigkeit ist. Wir können nur lieben, wenn wir Personen sind, d.h. wenn wir dem anderen erlauben, wirklich anders zu sein und dennoch in Gemeinschaft mit uns zu sein. Wenn wir den anderen nicht nur lieben, obwohl er oder sie anders ist als wir, sondern *weil* er oder sie anders ist als wir, oder vielmehr *anders* als wir selbst, leben wir in der Freiheit als Liebe und in der Liebe als Freiheit.

c) *Personsein ist Kreativität*. Dies gilt für die menschliche Person und ist eine Folge des Verständnisses von Freiheit als Liebe und von Liebe als Freiheit. Die Freiheit ist nicht *von*, sondern *für* etwas anderes als uns selbst. Das macht die Person *ekstatisch*, d.h. außerhalb und jenseits der Grenzen des „Selbst“. Aber diese *Ekstase* ist nicht als eine Bewegung in Richtung des Unbekannten und Unendlichen zu verstehen, sondern als eine Bewegung der *Bejahung des Anderen*.

Dieser Antrieb des Personseins zur Bejahung des Anderen ist so stark, dass es sich nicht auf das „Andere“ beschränkt, das bereits existiert, sondern ein „Anderes“ bejahen will, das die völlig freie Gnade der Person ist. So wie Gott die Welt als völlig freie Gnade geschaffen hat, so will der Mensch sein eigenes „Anderes“ schaffen. Das ist es, was in der Kunst geschieht; und nur die Person kann ein Künstler im wahren Sinne sein, d. h. ein Schöpfer, der eine völlig andere Identität als einen Akt der Freiheit und der Gemeinschaft hervorbringt. In der Kirche in Gemeinschaft mit dem Anderen zu leben, bedeutet also, eine *Kultur* zu schaffen. Die orthodoxe Kirche war schon immer kulturell kreativ.

Dies führt mich zu einem Punkt, der Ihnen vielleicht wenig mit unserem Thema zu tun hat. Und doch ist er für unsere Überlegungen zu Gemeinschaft und Anderssein absolut relevant. Ich spreche von der *ökologischen* Problematik. Was hat das mit unserem Thema zu tun?

Um es kurz zu machen, denn mehr können wir hier nicht tun, ist das ökologische Problem, das für die Schöpfung Gottes so bedrohlich wird, auf eine Krise zwischen dem Menschen und dem *Anderssein der übrigen Schöpfung* zurückzuführen. Der Mensch respektiert nicht die Andersartigkeit dessen, was nicht menschlich ist; er neigt dazu, sie in sich aufzusaugen. Dies ist

die Ursache für das ökologische Problem.

Das Tragische an der Sache ist, dass der Mensch in dem verzweifelten Versuch, dies zu korrigieren, heute leicht in die heidnische Alternative verfallen kann: den Menschen in die Natur zu integrieren. Wir müssen sehr vorsichtig sein. Die Orthodoxie ist besonders berufen, aus ihrer Tradition heraus die richtige christliche Antwort auf das Problem zu geben. Die Natur ist das „Andere“, das der Mensch in Gemeinschaft mit sich selbst bringen soll, indem er es durch persönliche Kreativität als „sehr gut“ bestätigt. Dies geschieht in der Eucharistie, wo die natürlichen Elemente Brot und Wein so bejaht werden, dass sie durch die Gemeinschaft des Geistes *persönliche* Eigenschaften (Leib und Blut Christi) erhalten. In ähnlicher Weise sind alle Formen wahrer Kultur und Kunst in para-eucharistischer Weise Wege, die Natur als Anderes in Gemeinschaft zu behandeln, und dies sind die einzigen gesunden Gegenmittel gegen die gegenwärtige ökologische Krankheit.

V. Schlussfolgerung

Dies sind einige Überlegungen zu einem umfangreichen Thema. Sie werden Ihnen in aller Bescheidenheit von jemandem angeboten, der sich bemüht, die existentielle Bedeutung unserer orthodoxen Theologie und unseres Glaubens zu erfassen. Wir leben in einer Zeit, in der die Gemeinschaft mit dem Anderen nicht nur außerhalb, sondern oft auch innerhalb der Kirche äußerst schwierig wird. Die Orthodoxie hat in ihrem Glauben, in ihrer Eucharistie und ihrer kirchlichen Existenz die richtige Vision von Gemeinschaft und Anderssein. Dies muss sie inmitten der westlichen Kultur bezeugen. Aber um ein erfolgreiches Zeugnis abzulegen, muss sie sich bemühen, diese Vision auf ihre „Art des Seins (*way of being*)“ anzuwenden. Einzelne orthodoxe Christen mögen dabei versagen, aber die Kirche als Ganzes sollte dies nicht tun. Aus diesem Grund muss die orthodoxe Kirche sorgfältig auf ihre „Art zu sein“ achten. Wenn der „Andere“ aufgrund natürlicher, sexueller, rassischer, sozialer, ethnischer oder sogar moralischer Unterschiede abgelehnt wird, wird das orthodoxe Zeugnis zerstört.

Lassen Sie mich abschließend wiederholen, was ich zu Beginn dieser Rede gesagt habe. Die Orthodoxie ist in Westeuropa nicht präsent, um zu bekehren (*proselytize*) oder um mit ihrem „exotischen“ Aussehen zu beeindrucken und zu „bezaubern“. Sie ist da als ein Same, der in den Boden der westlichen Kultur gepflanzt werden soll, als ein integraler und organischer Teil von ihr, um Westeuropa zu helfen, auf der Grundlage der trinitarischen, der christologischen und der eucharistischen Vision des Daseins die Gemeinschaft mit dem anderen auf persönliche Weise zu erwerben und zu leben. Dies kann nur durch einen langsamem Prozess, eine „kenotische“ Präsenz und eine echte Integration geschehen. Es kann nur in enger und kreativer Zusammenarbeit und in einem wahrhaftigen Dialog mit dem westlichen Christentum und der westlichen Kultur geschehen.

Möge der Herr Jesus Christus, der sich seiner ewigen Herrlichkeit entäußert hat, um seine Seinsweise in diese unsere gefallene Existenz einzupflanzen, die orthodoxe Kirche in Westeuropa segnen, stärken und mit dem Heiligen Geist leiten in ihrem Leben und Zeugnis zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Ansprache auf dem 8. Orthodoxen Kongress in Westeuropa vom 29. Oktober bis 1. November 1993 in Blankenberge (Belgien). Korrigierte DeepL-Übersetzung aus dem Englischen.

Quelle: John Zizioulas, *Communion and Otherness*, St. Vladimir's Theological Quarterly (SVTQ) 38 (1994), Heft 4, S. 347-361.