



KONFERENZ FÜR WELTMISSION UND EVANGELISATION

KOMM, HEILIGER GEIST, HEILE UND VERSÖHNE

In Christus berufen, versöhnende und
heilende Gemeinschaften zu sein

Übersetzt aus dem Englischen
Sprachendienst des ÖRK

Athen (Griechenland), 9.-16. Mai 2005

PLEN 11 Mai

Sperrfrist: Frei nach Vorlage im Plenum

Dokument Nr. **2**

VERSÖHNUNG: DER GROBE KONFLIKT IN DER POSTMODERNE EIN ORTHODOXER BEITRAG ZUM MISSIOLOGISCHEN DIALOG

Dr. Athanasios N. Papathanasiou*

Durch Krankheiten wie AIDS heutzutage oder Lepra in früheren Zeiten werden diejenigen, die daran leiden, an den Rand der Gesellschaft gedrängt – oder sie bleiben in der Gesellschaft, vorausgesetzt, es gibt eine gewisse Garantie, dass sich niemand ansteckt. Diese Krankheiten haben solch alptraumhafte Dimensionen angenommen, dass die skizzierte soziale Logik wohlbegründet erscheint. Daher klingt natürlich das Zeugnis des Monastizismus aus der ägyptischen Wüste (ca. 5. Jahrhundert) geradezu absurd. Abba Agathon, so wird erzählt, verspürte eine so brennende Liebe, dass er einen Leprakranken finden und seinen eigenen Körper gegen den des Kranken tauschen wollte! 1

Welche Sichtweise, so können wir uns fragen, kann zu einer solchen Haltung führen? Was für ein Verständnis von „Selbst“ und dem „Anderen“, von „Spaltung“ und „Koexistenz“ steckt dahinter?

Wir leben weltweit in einer Situation des ständigen Wandels, die mit dem nicht eindeutigen² Begriff „Postmoderne“ bezeichnet wird. Anscheinend kreuzen sich hier auf internationaler Ebene zwei antithetische Tendenzen. Einerseits wirken bestimmte Kräfte der Globalisierung (wie Technologie und Wirtschaft) in Richtung einer Monokultur und verwandeln die Welt tendenziell in ein homogenes

* Dr. Athanasios N. Papathanasiou studierte Jura und Theologie und wurde in Theologie promoviert. Er lehrt an der kirchlichen Hochschule in Athen und ist Chefredakteur der in Athen erscheinenden theologischen Vierteljahresschrift *Synaxe*.

1 „Sayings of the Desert Fathers“, Agathon, 26, *Patrologia Graeca* 65, 116C; *The Sayings of the Desert Fathers: The alphabetical collection* (Benedicta Ward, Übersetzung), Mowbrays, London 1975, S. 20.

2 Es ist umstritten, ob der Begriff „Postmoderne“ eine wirklich neue Periode der Geschichte nach dem Ende der Moderne und der Aufklärung oder nur das jüngste Stadium der Moderne bezeichnet. Siehe Charles Van Engen, „Mission Theology in the Light of Post-Modern Critique“, *International Review of Mission* 343 (1997), S. 437-461, und Petros Vassiliadis, „The Universal Claims of Orthodoxy and the Particularity of Witness in a Pluralist World“, in: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation* (Emmanuel Clapsis, Hrsg.), WCC Publications / Holy Cross Orthodox Press, Genf / Brookline 2004, S. 195.

„globales Dorf“.³ Andererseits wächst jedoch erkennbar die Überzeugung, dass es die *eine* Welt tatsächlich gar nicht gibt, sondern dass jeder einzelne lokale menschliche Kontext eine isolierte und in sich geschlossene Welt darstellt, die ihre eigene, nur für sie geltende „Wahrheit“ hat;⁴ holistische Interpretationen des Kosmos (die so genannten großen Erzählungen) werden als unfundiert abgelehnt.⁵

Zu diesen Fragen gibt es natürlich eine Vielzahl verschiedener Ansichten; wir führen diese beiden extremen Sichtweisen als Beispiele an, um das Spektrum skizzieren zu können, innerhalb dessen der christliche Glaube zum Zeugnis aufgerufen ist. Die Postmoderne bringt eine fundamentale Wahrheit zum Vorschein, über die die aggressiven Missionsbestrebungen und der kulturelle Expansionismus rücksichtslos hinweggegangen sind. Dabei handelt es sich um die Wahrheit, dass das menschliche Leben nicht ahistorisch und abstrakt, sondern konkret und vielschichtig ist. Aber die Postmoderne stellt insofern eine Herausforderung für die christliche Theologie dar, als die unterschiedlichen Kontexte als vollkommen selbständig verstanden werden, wobei davon ausgegangen wird, dass sie ihren Sinn aus sich selbst, aus ihren eigenen konstitutiven Elementen gewinnen.

Wenn jedoch die Realität tatsächlich aus abgekapselten, selbstgenügsamen Clustern besteht, wie soll dann der moderne Mensch Realitäten wie Konflikte und Versöhnung bewerten? Ist es beispielsweise gerechtfertigt, Versöhnung als eine *holistische* Vision zu akzeptieren und Hass entsprechend als einen *holistischen* Alptraum zu verurteilen? Oder müssen wir beide als gleichermaßen legitim akzeptieren, als Elemente bestimmter Cluster, die keiner holistischen Kritik unterzogen werden können? Anders ausgedrückt: kann es eine Sichtweise geben, die nicht auf die Einheit der Menschheit verzichtet, aber auch nicht ihre einzelnen Partikularitäten auf imperialistische Weise erstickt? Oder noch konkreter: ist es möglich, eine klare Antwort auf die Frage zu geben, was „Spaltung“ und „Versöhnung“ konstituiert, was eine „Wunde“ und was „Heilung“ ist, wenn diese Antwort sich nicht auf einer konsequenten Lehre von der Welt und dem Menschen gründet?

Existenz als Ruf zur Versöhnung

Gegenüber dem Glauben, dass die Welt ihren Sinn aus sich selbst oder aus einem göttlichen Element zieht, das ein Bestandteil ihrer selbst ist, führt der christliche Glaube eine radikal neue Perspektive ein, eine Perspektive, die auf der Logik der Beziehung zwischen tatsächlich *voneinander unterschiedenen* Subjekten beruht. Die Welt unterliegt naturgemäß dem Verfall und dem Tod. Wenn sie durch Zufall und spontan existiert, dann wird sie dieses Schicksal nie überwinden. Wenn dagegen Gott tatsächlich der gänzlich Andere ist, und wenn er tatsächlich so ist, wie die Trinitätstheologie behauptet (mit anderen Worten, wenn er wirklich grenzenlose Liebe und ungebrochene Gemeinschaft ist), dann hat die Welt die großartige Möglichkeit, an Gottes Leben teilhaben zu können⁶ - in einer neuen Existenzweise, die von

³ Vgl. Marshall McLuhan – Bruce P. Powers, *The Global Village. Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, Oxford University Press 1992. Zur „Kompression von Zeit und Ort“ siehe David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford 1989, S. 240 und Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990, S. 14.

⁴ Der Versuch einer Darstellung der postmodernen Positionen und des theologischen Dialogs mit diesen finde sich bei Sue Patterson, *Realist Christian Theology in a Postmodern Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, S. 7-11.

⁵ Siehe beispielsweise Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London 1992, und Sheila Greeve Davaney, „Theology and the Turn to Cultural Analysis“, in: *Converging on Culture. Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism* (Delwin Brown et al., Hrsg.), Oxford University Press, Oxford 2001, S. 5.

⁶ Die Möglichkeit einer solchen Teilhabe ist ein strukturelles Datum der menschlichen Natur. Siehe Panayiotis Nellas, *Deification in Christ; Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1987; Elizabeth Theokritoff, „Embodied Word and New Creation: Some Modern Orthodox Insights Concerning the Material World“, in: *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West* (John Behr, Andrew Louth and Dimitri Conomos, Hrsg.), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1985, S. 221-238.

keinem ihrer einzelnen Bestandteile ausgehen kann.

Das bedeutet: die Sünde besteht darin, dass der Mensch seine Autonomie bekräftigt und sich damit in seiner eigenen Essenz und letztlich im Tod selbst einkapselt. So ist der Tod mit dem Individualismus verwoben, während das Leben mit Beziehungen zusammenhängt. Die Hoffnung des gesamten Kosmos gründet sich auf das *Anderssein* Gottes gegenüber der Welt, und Erlösung wird verstanden als *Gemeinschaft*.

Dies bringt uns zu einem Punkt, auf den die Väter der Ostkirche bestehen und der dem westlichen Denken immer paradox erschienen ist, zumindest bis in die jüngste Zeit.⁷ Ich beziehe mich auf die Theologie, die sich dem Mysterium der Heiligen Trinität nähert, indem sie den Personen Priorität vor der Essenz gewährt. Wenn hier von „Priorität“ gesprochen wird, heißt das natürlich nicht, dass das eine zeitweilig dem anderen vorgezogen wird. Es bedeutet, dass die Hypostase nicht individuell auf der Grundlage der Eigenschaften ihrer Essenz definiert wird, sondern auf der Grundlage der Tatsache, dass sie in Gemeinschaft mit den anderen Hypostasen existiert. In dieser Sichtweise ist meine Existenz authentisch, wenn das Andere nicht etwas ist, das parallel zu meiner Identität existiert oder ihr entgegengesetzt ist, sondern *ein Element* meiner Identität darstellt. Wahrheit und Gemeinschaft fallen zusammen.⁸

Hierin liegt also die Bedeutung der Umkehr zur trinitarischen Existenzweise, wie sie vom trinitarischen Gott enthüllt wird. Sowohl diese Umkehr als auch die Einladung dazu unterscheiden sich gänzlich vom Proselytismus oder von einer „Kolonialisierung des Geistes“.⁹ Und sie ist auch keine Entscheidung, die in uns die Illusion hervorruft, dass wir uns unsere Erlösung gesichert haben. Stattdessen geht es um eine Reise, die ständig neu bekräftigt werden muss und die innerhalb der Geschichte nie einen Endpunkt erreicht. Wir sollten besser von einem Asketizismus der Umkehr sprechen. Unser Wunsch, den Proselytismus mit all seinen negativen Zügen anzuprangern (aggressive Rekrutierung, engstirnig individualistische Frömmigkeit, kulturelle Entfremdung usw.¹⁰), ist völlig legitim, aber wenn wir dabei auch die Umkehr anprangern, tun wir der Botschaft des Evangeliums unrecht und lassen den Menschen verarmen. Was uns menschlich macht, ist unsere Fähigkeit zu hinterfragen, was auch immer als gegeben und selbstverständlich erscheint, und folglich zu beurteilen, was für das Leben sinnvoll ist, was das Leben fördert und was es verzerrt. Wenn der Mensch nicht offen dafür ist, sich dieser Suche anzuschließen, degeneriert er zu einem reinen Produkt des biologischen, kulturellen und ethnischen Zufalls. Nur wenn wir als Teil unserer Anthropologie akzeptieren, dass die Ausrichtung des Menschen in allen seinen Dimensionen (persönlich, kulturell, politisch usw.) sich ändern *kann*, ergeben Reue und

⁷ Vgl. Willie J. Jennings, „Person (Person and Individualism)“, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement* (Nicholas Lossky et al., eds), WCC Publications, Genf 2002², S. 907-908; John Zizioulas, Metropolit von Pergamon, „Communion and Otherness“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 38.4 (1994), S. 347-361.

⁸ Siehe John Zizioulas, *Being as Communion*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1985, S. 101-105, 134. Vgl. die Bemerkungen von Anastasios, Erzbischof von Tirana, bei der Vollversammlung der Weltmissionskonferenz in San Antonio (1989): „Die simplizistische Anthropologie, die eine naive Moralität fördert, indem sie unsere existenzielle Tragödie umgeht, hilft überhaupt nicht“ („The simplistic anthropology that encourages a naive morality by passing our existential tragedy by does not help at all“). Anastasios of Androussa, „Thy Will be Done; Mission in Christ's Way“, *New Directions in Mission and Evangelization* (James A. Scherer - Stephen B. Bevans, Hrsg.), Orbis Books, Bd. 2, Maryknoll, New York 1994, S. 33.

⁹ Der Begriff ist dem interessanten Artikel von Brian Stanley entnommen: „Conversion to Christianity: The Colonization of Mind?“, *International Review of Mission* 366 (2003), S. 315-331.

¹⁰ Zu dieser Frage siehe beispielsweise Petros Vassiliadis, „Mission and proselytism. An Orthodox Understanding“, *International Review of Mission* 337 (1996), S. 257-175; Ausgabe zum Thema: „Religious Freedom and Proselytism“, *The Ecumenical Review* 50 (1998); Ausgabe zum Thema: „Christian Conversion and mission“, *International Bulletin of Mission Research* 28 (2004).

Versöhnung einen Sinn.

Die Spaltung zwischen Menschen ist eine Wunde, ein Trauma. Aber wir können zur Heilung dieser Spaltung nur beitragen, wenn wir sie wirklich als ein *Trauma* erleben, nicht indem wir die Augen vor ihr verschließen. Es ist offensichtlich, dass der *Imperialismus* das Andere verachtet, da er darauf abzielt, anderen seine eigene „Wahrheit“ aufzuzwingen. Allerdings gibt es eine Haltung, die das Anderssein tatsächlich ebenfalls verachtet, obwohl sie angeblich die absolute Antithese des Imperialismus darstellt. Dies ist der Glaube, dass alle Wahrheitsbehauptungen, alle Glaubensüberzeugungen und alle Kulturen im Grunde genommen das Gleiche aussagen. Diese Haltung ist nicht imperialistisch; aber sie ist *paternalistisch*, und sie stellt ebenfalls ein Problem dar, weil sie das Anderssein zwar nicht direkt angreift, es aber tatsächlich umgeht, da sie nicht anerkennt, dass es einen wirklichen Inhalt hat. Sie erkennt keinen echten Unterschied; Differenz ist illusorisch. Aus diesem Grund wagt sie nicht, eine Art von Begegnung mit anderen zu versuchen, die zwar kritisch sein könnte, aber eine echte Chance zur Bereicherung derjenigen darstellen würde, die gemeinsam daran teilnehmen. Der Heilige Geist ist mit Gemeinschaft verbunden (2. Kor. 13,13). Aber begeben wir uns nicht in einen Widerspruch, wenn wir uns auf diese Wahrheit aus theologischen Sichtweisen heraus berufen, die tatsächlich den Heiligen Geist aus der Gemeinschaft herausreißen? Dies kann geschehen, wenn Pneumatologie, Christologie und trinitarische Lehre voneinander getrennt¹¹ und der Geist als allumfassend dargestellt wird, was vermutlich heißt, dass er sogar Ansichten umfasst, die den Individualismus vergöttlichen oder die Herrschaft des Todes legitimieren! Daher kann eine der großzügigsten Gesten der Versöhnung in der Bereitschaft bestehen, sich bescheiden auf den Dialog und den Schmerz der geschwisterlichen Debatte einzulassen. ¹²

Umkehr zum Reich Gottes

Auf der Grundlage des oben Gesagten hat die Versöhnung existenzielle und kosmische Dimensionen. Es geht in erster Linie nicht um ein *Zurückgehen* (wie die Vorsilbe *re-* des englischen Wortes „reconciliation“ nahelegen könnte), sondern um ein Voranschreiten. Mit anderen Worten: es geht nicht darum, dass Menschen in ein verlorenes Paradies zurückkehren, sondern darum, dass das gesamte Universum in die Zukunft gelangt, für die es geschaffen wurde, die aber erst noch Realität werden muss. Hier beziehe ich mich auf das eschatologische Reich Gottes. Während im Allgemeinen die Zukunft als eine Folge der Vergangenheit betrachtet wird, liegt für die Kirche die Ursache der Vergangenheit (und der Gegenwart) gerade in der Zukunft. Die Menschwerdung des Sohnes fand nicht als Resultat des (vergangenen) Sündenfalls unserer Vorfahren statt, sondern um der (zukünftigen) Verwandlung der Schöpfung in das Reich Gottes willen. Es ist von besonderer Bedeutung, dass das Reich Gottes als etwas Meta-Historisches verstanden wird – als eine Realität, die nicht mit einem bestimmten Stadium der Geschichte identifiziert werden kann. Ich spreche weder über einen Rückzug auf ein individualistisches Missionsmodell, noch über eine esoterische Eschatologie, noch über eine Flucht aus der Vision von Gerechtigkeit und Frieden auf der Erde. Ich spreche darüber, was der Pionier der ökumenischen Bewegung, der verstorbene Fr. Georges Florovsky, die „inaugurierte Eschatologie“

¹¹ Vgl. die Kommentare von Zizioulas zu Häresie und Schisma; „Communion and Otherness“, op.cit., S. 356. Wir können diese Themen hier sicherlich nicht im Detail behandeln. Es soll lediglich angemerkt werden, dass die Pneumatologie nicht auf die Menschwerdung des Sohnes folgt; stattdessen ist die Menschwerdung selbst pneumatologisch bedingt. Außerdem bekräftigt der orthodoxe Glaube, dass Gottes Energien im Kosmos *unerschaffen* sind, dass die Heilige Trinität (während sie ontologisch/essenziell das ultimativ *Andere* ist) immer wirklich und unmittelbar in der Welt und der Geschichte präsent und aktiv war.

¹² Vgl. „Das gemeinsame christliche Zeugnis kann die theologische Debatte, die die Einheit in einem gemeinsamen Glauben anstrebt, nicht ersetzen, aber es kann den Christen helfen, ihre unvollständige Universalität durch ihre Einheit in Evangelisation und Mission sichtbar zu machen“. Ion Bria, „Witness (Common Witness)“, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, op. cit., S. 1208

genannt hat”¹³. Das Reich Gottes ist bereits angebrochen, aber es ist noch nicht vollendet. Seine Vollendung wird begriffen als ein zukünftiges, post-historisches Ereignis, das historisches Handeln und Kämpfen auf der Seite der Opfer und der Unterdrückten inspiriert und erfordert, aber gleichzeitig die Geschichte offen hält für die Zukunft und für Gottes unvorhersehbare Initiativen. Wenn eine bestimmte Phase in der Geschichte im Voraus als final, unausweichlich und unwiderruflich definiert wird (das heißt, als Punkt, nach dem die Geschichte angeblich nicht mehr weitergehen kann), dann wird Unterdrückung oder Theokratie Tür und Tor geöffnet. Die Erfahrung der Kirche und die Qualen der Menschheit können davon wahrlich Zeugnis ablegen. Denken wir nur daran, wie die Imperien (im Osten wie im Westen) sich selbst gesehen haben oder wie die Identifizierung des Millenniums mit bestimmten sozialen Modellen in vielen Fällen dazu geführt hat, dass westliche Werte, Kapitalismus und Technologie auf imperialistische Weise anderen aufgezwungen wurden¹⁴. Aus den gleichen Gründen muss Versöhnung als ständiger, offener Prozess von Selbstkritik und Reue auf jeder Ebene (der persönlichen, theologischen, sozialen, ökonomischen usw.) verstanden werden.

Umgestaltung in der Kirche

Die orthodoxe Göttliche Liturgie beginnt mit der gleichzeitigen Anrufung der Heiligen Trinität und des Gottesreiches: „Gesegnet ist das Reich Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Die Geschichte erscheint im Licht der Letzten Dinge, der *eschata*. Dabei werden diese *eschata* der Gegenwart so aufgeprägt, dass die relationale Existenzweise der Trinität und der gemeinschaftliche Charakter des Gottesreiches deutlich werden: das heißt, sie werden der Gegenwart als *Kirche* aufgeprägt. Die Kirche ist weder ein Zusammenschluss von Individuen, noch eine säkulare Organisation. Als Leib Christi „begrenzt sie weder den Geist Gottes auf ihre institutionelle Organisation, verstanden als soziologische Einheit, noch hält sie das Individuum durch menschliche Autorität gefangen ... Es gibt keine Grenzen für die Gnade Gottes, sondern innerhalb dieser grenzenlosen Gnade stellt die Kirche das *neue* Handeln Gottes in Christus durch den Geist dar, als Akt der Erlösung und des Versammelns aller Menschen in einer Gemeinschaft“¹⁵. Es ist bezeichnend, dass das griechische Äquivalent für „vergeben“ *syn-chorein* heißt, was „zusammenkommen“, „mit den anderen zusammentreffen“ bedeutet.¹⁶ Vergebung ist keine juristische Entscheidung, sondern die Wiederherstellung der Gemeinschaft, die durch die Sünde Schaden genommen hat.

Die Kirche ist der Erstling der neuen Existenzweise der Schöpfung, die Vorahnung des Gottesreiches und der Diener der *Missio Dei*.¹⁷ Die ekklesiale Existenz impliziert, was wir weiter oben gesagt haben

¹³ Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition* (The Collected Works, 1), Büchervertriebsanstalt, Vaduz/Belmont 1987, S. 35-36 und idem, *The Metaphysical Premises of Utopianism* (The Collected Works, 12), *op. cit.*, 1989, S. 75-93. Siehe auch Athanasios N. Papathanasiou, *Religion, Ideology and Science*, Alexander Press, Montreal 2004, S. 10-19. Das Wesen des Gottesreiches ist von entscheidender Bedeutung, da gut belegt ist, dass verschiedenen Arten der Eschatologie ihre jeweils eigenen tiefgreifenden Auswirkungen auf missionarische Theorie und Methoden haben. Siehe Jürgen Moltman, *The Coming of God. Christian Eschatology*, SCM Press, London 1996, S. 12-22; David Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, New York 1992, S. 498-510.

¹⁴ Brian Stanley, *The Bible and the Flag. Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Apollos, Leicester 1992, S. 59; David J. Bosch, *op.cit.*, S. 319-327; Timothy Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge University Press 1994, S. 75-76, 179; *Das Recht des Menschen auf Eigentum* (Johannes Schwartländer - Dietmar Willoweit, Hrsg.), Kehl am Rhein, Straßburg 1986, S. 2.

¹⁵ Vgl. N. A. Nissiotis, „An Orthodox View of Modern Trends in Evangelism“, in: *The Ecumenical World of Orthodox Civilization (Russia and Orthodoxy, v. II), Essays in honor of Georges Florovsky* (Andrew Blane, Hrsg.), Mouton, The Hague – Paris 1973, S. 189-190.

¹⁶ H. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996 rev., S. 1669.

¹⁷ Zur Einführung und Verwendung dieses Begriffs sowie zu Fragen im Zusammenhang mit der Kirche siehe Jaques Matthey, „God’s Mission Today: Summary and Conclusions“, *International Review of Mission* 367 (2003), S. 582. Siehe auch seine treffenden Bemerkungen im „Editorial“, *International Review of Mission* 372 (2005), S. 6.

– Umkehr zum trinitarischen Existenzmodus und Ausrichtung auf das Reich Gottes. Daher verraten die Mitglieder der Kirche deren authentisches Selbst, wenn sie in Konfessionalismus verfallen oder sich auf Machtspiele einlassen oder wenn sie sich die arrogante Überzeugung zu eigen machen, dass sie im Besitz der Gnade sind. Es ist charakteristisch, dass der orthodoxe Gottesdienst zutiefst *epikletisch* ist. Wir sehen dies beispielsweise in der Feier der Eucharistie, einem Ereignis, bei dem die Vision der kosmischen Versöhnung offenbar wird: Dabei fleht die Kirchengemeinschaft den Heiligen Geist an, hier und jetzt das Brot und den Wein in den Leib und das Blut Christi zu verwandeln. Es ist die neue Handlung des Geistes, welche die Kirche zur Kirche macht, nicht einfach die Erinnerung an eine Handlung in der Vergangenheit¹⁸. Und so legt die Kirche, auf diese Weise vom Geist belebt, Zeugnis ab von der Auferstehung angesichts des Todes in allen seinen Formen, ohne in eine Dichotomie zu verfallen, die das spirituelle Leben von der materiellen Seite des Lebens trennt. Charakteristisch ist das Zeugnis aus dem Werk des Hl. Gregor Palamas (14. Jahrhundert), eines asketischen Bischofs und Lehrers der „Deifikation“ (die oft als Mystizismus und Rückzug aus der Geschichte missverstanden wird). Um den wahren Sinn des Fastens zu erklären, zitiert er den Propheten Jesaja (58,5-10), der die besondere Bedeutung des Heilens als Solidarität hervorhebt: Über die von ihm gewählte Art des Fastens sagt der Herr: „Lass los, die du mit Unrecht gebunden hast, lass ledig, auf die du das Joch gelegt hast! Gib frei, die du bedrückst, rei jedes Joch weg! ... Dann wird ... deine Heilung ... schnell voranschreiten“¹⁹.

Abba Agathons Wunsch, den wir zu Anfang erwähnt haben, ist nichts anderes als ein Hinweis auf die kenotische, ekklesiale Existenzweise. Dieser Wunsch stellt eine Möglichkeit dar, in der Praxis die Ausgießung des trinitarischen Lebens und die Menschwerdung des Sohnes zu bekräftigen, der das Leid der Welt auf sich genommen hat mit einer Liebe, die nicht an (religiöse, kulturelle, ideologische, ethnische) Vorbedingungen geknüpft ist.

Um simplizistische Interpretationen zu vermeiden, die die Globalisierung und die Postmoderne nur als Schmelztiegel oder im Gegenteil nur als einen unvermeidlichen Zusammenprall der Zivilisationen sehen, sind wir gerufen, die gegenwärtige Situation als Chance zur *kritischen Kreativität* zu begreifen. Wir sollten beispielsweise überlegen, inwieweit die optimistischen modernen soziologischen Theorien zur kulturellen Hybridisierung²⁰ auf fruchtbare Weise mit solchen Elementen der christlichen Erfahrung zusammenfallen, mit denen eine Kultur der Koexistenz und sozialen Gerechtigkeit aufgebaut werden kann. Hier besteht die Herausforderung darin, wie wir zu gläubigen Zuhörern des Geistes werden können, der bläst, wo immer er will, wie wir lernen können, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter eines transzendenten Gottes zu werden, der - weil er in bestimmten menschlichen Kontexten Mensch geworden ist, ohne von diesen Kontexten eingegrenzt zu werden - einer gebrochenen Welt Versöhnung und jeder Form von Lepra Heilung bringt.

18 Ähnlich erfährt die Kirche die Auferstehung Christi als Höhepunkt seines Wirkens in der Geschichte und als Zeichen seiner endgültigen Auferstehung, als Erstling seiner kommenden Verwandlung und Befreiung des Universums vom Verfall (1. Kor. 15, Kol. 1,18, Apg 26,23). So leitet die eucharistische Versammlung ihren Gehalt nicht nur aus der Erinnerung her, sondern auch aus der Vorwegnahme der endgültigen Auferstehung, wie von Paulus impliziert (1. Kor. 11,26) und wie in den östlichen liturgischen Anaphora explizit verkündet. Siehe Anton Hänggi – Irmgard Pahl, *Præx Eucharistica. Textus a variis liturgiis antiquioribus selecti*, Editions Universitaires, Friburg 1968, S. 248 (vgl. S. 112, 120).

19 Gregor Palamas, „Sermon 13“, *Patrologia Graeca* 151, 161C-165B. (Hl. Schrift zitiert nach: *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984).

20 Vgl. Emmanuel Clapsis, „The Challenge of a Global World“, in: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*, op.cit., S. 54-59.