
Die historische Dialektik von Grenzerrichtung und Grenzauflösung und ein Versuch, ihr zu entrinnen

Dorothea Wendebourg

Dass Grenzziehung zugleich Verbindung impliziert oder schafft zu dem, wogegen man sich abgrenzt, und dass Grenzauflösung zugleich neue Abgrenzung hervorbringt, ist eine Binsenweisheit und lässt sich an der Kirchengeschichte – wie der Geschichte der Menschheit überhaupt – vielfältig demonstrieren. Wird dieser Sachverhalt im Laufe der Kirchengeschichte aber auch reflektiert, möglicherweise mit handlungsleitenden Folgen? Der markanteste Fall nicht nur der Erfahrung, sondern auch der Reflexion jener Dialektik, der mir sogleich in den Sinn kam, als mir das Thema »Die historische Dialektik von Grenzerrichtung und Grenzauflösung« gestellt und zur Konkretion überantwortet wurde, liegt weit ab von den gewohnten Pfaden westlicher, zumal protestantischer Theologie. Doch lässt sich an ihm aufs Eindrücklichste zeigen, was es mit der Dialektik von Grenzziehung und Grenzüberschreitung auf sich hat. Vor allem aber ist der Fall eindrücklich, weil hier programmatisch der Versuch unternommen wird, dieser Dialektik zu entrinnen.

Der Fall, an den ich denke, ist der Umgang der modernen griechischen und slawischen Orthodoxie mit ihrer Geschichte seit jener Zeit, die der Westen Frühe Neuzeit nennt. Es ist ein Umgang, der sich nur als radikale Abrechnung mit einer langen Periode des Verfalls bezeichnen lässt – eines Verfalls, der »im großen und ganzen [...] vollständig« gewesen sei.¹ Nun kennt die Geschichte des Christentums aller Konfessionen vielerlei Abrechnungen mit Phasen der Vergangenheit. Doch die der modernen Orthodoxie ist nicht allein besonders umfassend. Sondern sie hat auch einen besonderen Charakter, der sie für unser Thema so geeignet macht: Was man den Vorfahren vorwirft, ist ein falscher, ja fataler Umgang mit Grenzen – eine Grenzziehung, die zu selbstzerstörerischer Grenzüberschreitung, und eine Grenzüberschreitung, die zu selbstzerstörerischer Grenzziehung geworden sei. Das Gegenüber jenseits der Grenzen aber ist die westliche Christenheit, ja die ganze westliche Welt.

Vor großem Publikum und mit großem Widerhall auf den Punkt gebracht wurde

1. *H. Alivisatos*, Rede zur Eröffnung des Ersten Kongresses für Orthodoxe Theologie, in: *H. Alivisatos (Hg.)*, Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre-6 Décembre 1936, Athen 1939, dt. 67-79 / gr. 42-54 / franz. 55-67,75 (50/63).

jene Verfallsdiagnose auf dem »Ersten Kongreß für Orthodoxe Theologie«, der 1936 in Athen stattfand.² Seither gehört sie zu den prägenden Zügen des Selbstverständnisses weiter Kreise der Orthodoxie mit programmatischen Folgen für Theologie und kirchliches Leben. Der Zeitpunkt ist kein Zufall. Kamen doch auf jenem Kongress erstmals in neuerer Zeit orthodoxe Kirchenvertreter und akademische Theologen verschiedener Länder zusammen, um sich ihrer Zusammengehörigkeit zu versichern und einen gemeinsamen Horizont theologischer Arbeit zu entwickeln.³ Dass bei einer solchen Tagesordnung die Besinnung auf das Eigene gegenüber anderem eine besondere Rolle spielte, erstaunt nicht. Hinzu kam die von der bolschewistischen Revolution vollzogene Zerstörung der Institutionen höherer theologischer Bildung im wichtigsten orthodoxen Land Russland, in denen auf bemerkenswertem Niveau Theologie im Austausch mit den zeitgenössischen Strömungen des Westens betrieben worden war.⁴ Durch ihren Ausfall hatten die Vertreter dieser Theologie gegenüber kritischen Strömungen, die sich nach der Revolution im westlichen Exil sammelten, freies Feld, und

2. S. Procès-Verbaux (wie Anm. 1). Zuvor war sie von einzelnen Theologen vertreten worden, deren wichtigster nicht umsonst die Hauptrolle auf dem Kongress spielte, Georges Florovsky (s. u.). Der große und folgenreiche Widerhall, den jene Diagnose auf dem Kongress fand, bedeutet nicht, dass es dort nicht auch andere Stimmen gegeben hätte (vgl. u. Anm. 48 und 58). Zum weiteren Kontext orthodoxer Kritik an der eigenen Theologiegeschichte vgl. *K.-C. Felmy*, Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung, in: KO 28 (1985), 53-79.
3. Vgl. die Ausführungen zur Vorgeschichte des Kongresses in Procès-Verbaux (wie Anm. 1), 13. Man könnte eine Ironie der Geschichte darin sehen, dass der Kongress selbst Ausdruck des nun abgelehnten dialektischen Verhältnisses zu den westlichen Kirchen war, insofern das Bedürfnis solcher orthodoxer Selbstvergewisserung und der Gedanke, auf einem Kongress über Abhilfe zu beraten, bei Zusammenkünften im Rahmen – von westlichen Kirchen angestoßener – ökumenischer Organisationen aufkam (ebd. 13).
4. Vgl. *R. Slenczka*, Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche, in: *C. Andresen (Hg.)*, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. II: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 1980, 499-559, hier: 539-544; *M. Köhler*, Die Geistlichen Akademien in Rußland. Ein Jahrhundert höhere geistliche Bildung (1814-1917), in: OS 45 (1996), 116-135; *J. Wasmuth*, Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert (FSÖTh 113), Göttingen 2007 und *K.-C. Felmy*, Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: ZKG 94 (1983), 66-82, der mit der Klage darüber beginnt, wie wenig wir davon wissen, »was sich [...] an innerer Auseinandersetzung mit dem Westen und seiner Theologie [...] seit dem Ende des 19. Jahrhunderts an den russischen orthodoxen Geistlichen Akademien getan hat« (67), und mit der Feststellung schließt: »Die Katastrophe von 1917 bedeutete [...] das vorläufige Ende einer intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Westen in Widerspruch und Rezeption, die die russische orthodoxe Theologie zu Anfang unseres Jahrhunderts [sc. des 20.] nicht gescheut hat. [...] Die liberalen russischen orthodoxen Theologen zu Anfang unseres Jahrhunderts hätten sich jedenfalls gewehrt gegen das auch bei manchen Orthodoxen selbst, insbesondere aber im Westen, vorherrschende Bild einer notwendig unbeweglichen, unkritischen orthodoxen Theologie. Sie hätten dagegen gerade die vom Lobpreis der Väter zwar umgriffene, aber dennoch grundsätzlich der freien historisch-kritischen Auseinandersetzung nicht ausweichende Theologie für ›typisch orthodox‹ und die nach den Ereignissen von 1917 folgende Reaktion für untypisch und ›zufällig‹ gehalten. Und woher nehmen wir das Recht zu behaupten, daß sie Unrecht hatten?« (82).

mit ihnen verbanden sich ähnliche Stimmen aus anderen Ländern. Als man 1936 in Athen zur »Konzentration und systematischen Zusammenarbeit der orthodoxen Theologie mit dem Ziel der Wiederaufrichtung ihrer Kräfte«⁵ zusammenkam, galt somit als deren Kehrseite die Abkehr von der bisherigen Haltung gegenüber dem Westen.

Wo soll nun die inkriminierte Grenzziehung alias Grenzüberschreitung stattgefunden haben? In der Übernahme westlicher – dem römischen Katholizismus wie dem Protestantismus entstammender – Kategorien, Begriffe, Formen und Methoden in die Theologie, z. T. auch in die kirchliche Kunst, Liturgie und Kirchenverfassung, die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends⁶ in die Orthodoxie Eingang fanden. Gedacht wird hier insbesondere an die sog. Bekenntnisschriften des »orthodoxen Konfessionalismus«⁷ im 16. und 17. Jahrhundert,⁸

5. »[...] ce premier effort fait à nos jours pour la concentration et collaboration systématique de la Théologie orthodoxe en vue de la reconstitution de ses forces [...]« (Kongresspräsident Hamilkar Alivisatos im Vorwort der Edition der Kongressakten, Procès-Verbaux [wie Anm. 1], 7). Damit sollte zugleich »das Ansehen der oft verkannten orthodoxen Kirche gehoben« werden (»effort qui tendait aussi à relever le prestige de l'Église orthodoxe souvent méconnue [...]«, ebd.).
6. Ansatzweise sieht man dergleichen auch schon im 14. und 15. Jahrhundert gegeben, etwa bei dem Ökumenischen Patriarchen Gennadios (Georgios) Scholarios; vgl. *R. Hotz*, Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West (ÖTh 2), Zürich u. a. 1979, 43.69.
7. *I. Zizioulas*, Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, in: *Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.)*, Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl (ÖR, Beiheft 31), Frankfurt/M. 1977, 163-179, 165.
8. Nämlich an die theologischen Schreiben des Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. an die führenden Theologen der Württembergischen Kirche aus den Jahren 1574 bis 1581 (s. u. S. 112), an das 1624/25 verfasste Bekenntnis des – späteren alexandrinischen Patriarchen – Metrophanes Kritopoulos (Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς / Confessio catholicae et apostolicae in Oriente Ecclesiae, Helmstedt 1661), an das wenig später geschriebene Bekenntnis des Ökumenischen Patriarchen Kyrillos Lukaris (Confessio fidei reverendissimi Domini Cyrilli Patriarchae Constantinopolitani [...], im Druck erschienen 1629, vermutlich in Genf, Impressum Konstantinopel), an das aus den frühen 1640er Jahren stammende Bekenntnis des Kiewer Metropoliten Peter Mogilas (Ὁρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς, Amsterdam 1666, ursprünglich wohl lateinisch verfasst) und an das – 1672 von einer Synode in Jerusalem verabschiedete – Bekenntnis des dortigen Patriarchen Dositheos (Ὁμολογία Πίστewος), alle abgedruckt in: *J. Karmires (Hg.)*, Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, 2 Bde., Athen 1952/53 (Bd. 1, 2. Aufl., Athen 1960; Nachdruck Graz 1968). Kurz dazu *Slenczka* (wie Anm. 4), 501-514 und *G. Podskalsky*, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453-1821, München 1988, 107-114.225-228.233-236.285-291 (beide mit Lit.) sowie *J. Karmires*, Ὁρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός, Athen 1937, Kap. II und III. So sehr die negative Einschätzung der »orthodoxen Bekenntnisschriften« auf und seit dem Kongress von 1936 überwiegt, gibt es doch vereinzelt nach wie vor andere orthodoxe Stimmen, etwa *I. Ică*, Die heiligen Sakramente im Leben der Kirche in den orthodoxen Glaubensbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts, in: *Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.)*, Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts. Eine Dokumentation über das 2. Theologische Gespräch mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Jassy 1980 (Studienheft 14 ÖR 43), Frankfurt/M. 1982, 70-80. Vgl. die lange einflussreiche Einschätzung des Herausgebers Karmires, Ὁρθοδοξία 185, dass die »Bekenntnisschriften«, auch wenn sie in ihrer Autorität unter den Dogmen des ersten Jahr-

an die russische Schultheologie des 18. und 19. Jahrhunderts,⁹ an die spekulative Theologie und Religionsphilosophie in Russland¹⁰ sowie an die griechische Theologie im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts,¹¹ aber auch an bestimmte Entwicklungen der Ikonenmalerei.¹² Als bedauerliche Beispiele genannt werden ein Kyrill Lukaris¹³ oder Theophan Prokopovic¹⁴, die sich auf evangelische Gedankengänge eingelassen, ein Peter Mogila¹⁵, Dositheos von Jerusalem¹⁶ oder Stefan Jaworsky¹⁷, die römisch-katholische Argumente übernommen, ein Eugenios Bulgaris und Konstantin Oekonomos, die auf Christian Wolff oder Schleiermacher zurückgegriffen hätten.¹⁸ Beklagt wird, dass man in der or-

tausends stehen, doch mehr als bloße Privatschriften sind, eine nicht nur historische, sondern auch eine »nicht geringe dogmatische und symbolische Bedeutung« haben und aufs Ganze gesehen »den echten orthodoxen Geist (τὸ γνήσιον ὀρθόδοξον πνεῦμα) atmen«.

Ein interessantes Vorspiel der innerorthodoxen Auseinandersetzung um die »orthodoxen Bekenntnisschriften« als genuinen oder unechten Ausdruck der Orthodoxie lieferten sich im 19. Jahrhundert Wilhelm Gass und der Vater der modernen Konfessionskunde, Wilhelm Kattenbusch. Vgl. dazu *D. Wendebourg*, »Pseudomorphosis« – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung, in: *dies.*, Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumene-geschichte, Tübingen 2000, 70-94, 79-81. Zu entsprechenden entgegengesetzten Ansichten, die – allerdings erst im folgenden Jahrhundert – in der römisch-katholischen Theologie auftraten, vgl. ebd. 78 f.

9. *G. Florovsky*, Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, in: Procès-Verbaux (wie Anm. 1), 212-231, 219-226; zu ihr vgl. *Slenczka* (wie Anm. 4), 526-532.
10. *Florovsky*, Westliche Einflüsse (wie vorige Anm.), 226-228; zu ihr vgl. *Slenczka* (wie Anm. 4), 532-539.
11. *P. Chrestou*, Neohellenic Thought at Crossroads, in: GOTR 28 (1983), 39-54, 41-51; *C. Yannaras*, La Théologie en Grèce aujourd'hui, in: *Istina* 16, 1971, 131-150 / gr. (ausführlicher, hier und da aber auch leicht gekürzt) Ἡ Θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα, in: *ders.*, Ὁρθοδοξία καὶ Δύση, Ἡ Θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα, Athen 1972, 51-173 / engl. Theology in Present-Day Greece, in: SVTQ 16 (1971), 195-214, 132-143 / 51-146 / 195-207; *ders.*, L'Orthodoxie et L'Occident, in: *Istina* 16, 1971, 151-169 / gr. Ὁρθοδοξία καὶ Δύση, in: *ders.*, Ὁρθοδοξία καὶ Δύση, Ἡ Θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα, Athen 1972, 11-49 / engl. Orthodoxy and the West, in: GOTR 17 (1972), 115-131, 159-161 / 33-34 / 123-125; *G. Metallinos*, Τὸ Πρόβλημα τῶν σχέσεων Ἑλληνικῆς καὶ Γερμανικῆς Θεολογίας τὸν ΙΘ αἰῶνα, in: EETHS 28 (1989), 583-494.
12. *Florovsky*, Westliche Einflüsse (wie Anm. 9), 215; *Yannaras*, L'Orthodoxie (wie vorige Anm.), 163f. / 40-42 / 123-125. Freilich fällt die konkrete Diagnose an diesem Punkt unterschiedlich aus. Während Florovsky die russische Ikone als »[t]he most powerful element in Russian ecclesiastical culture« und Inbegriff der geistlichen Aneignung des christlichen Hellenismus bezeichnet (*Ways of Russian Theology* Bd. 2. [Collected Works VI], Belmont / USA 1987, 297), ist sie für Yannaras, im Unterschied zur griechischen Ikone, schon vom Westen infiziert (L'Orthodoxie 163f. / 40-42 / 127f.).
13. *Alivisatos*, Eröffnungsrede (wie Anm. 1), 51/64/76; *Florovsky*, Westliche Einflüsse (wie Anm. 9), 217; *Yannaras*, Ἡ Θεολογία (wie Anm. 11 – nur in der gr. Fassung), 60 u. v. a. m.
14. *Florovsky*, Westliche Einflüsse (wie Anm. 9), 221 f.
15. Ebd. 217 f.; *Alivisatos*, Eröffnungsrede (wie Anm. 1), 51 / 64 / 76; *Yannaras*, Ἡ Θεολογία (wie Anm. 11 – nur in der gr. Fassung), 60.
16. *Alivisatos*, Eröffnungsrede (wie Anm. 1) 51 / 64 / 76; *Yannaras*, Ἡ Θεολογία (wie Anm. 11 – nur in der gr. Fassung), 60.
17. *Florovsky*, Westliche Einflüsse (wie Anm. 7), 219.
18. *Yannaras*, La Théologie (wie Anm. 11), 132 / 64-66 / 197. Freilich schwankt die Einschätzung der jüngeren griechischen Theologen – mancher, der von Yannaras des »Verrats« (vgl. L'Orthodoxie [wie Anm. 11], 160: »trahison« / gr. – / engl. 123: »betrayal«) bezichtigt wird, gilt

thodoxen Priesterausbildung römische und protestantische Lehrbücher heranzog,¹⁹ in russischen Klöstern lutherische Erbauungsliteratur²⁰ und an griechischen theologischen Fakultäten Bücher der deutschen Aufklärung²¹ las. So habe ein Begriff wie »Transsubstantiation«²² in die orthodoxe Theologie Eingang gefunden, sei eine »ontische« Gotteslehre entwickelt worden,²³ habe man begonnen, sich über Erbsünde und Rechtfertigung²⁴ oder über Heilige Schrift und Tradition²⁵ Gedanken zu machen und eine eindeutige Abgrenzung der Sakramente vorzunehmen,²⁶ oder sich am Aufbau westlicher Dogmatiken orientiert.²⁷ Mit dem allem, so die Zusammenfassung, habe die Orthodoxie ihre Grenzen überschritten und ihr eigenes Territorium nach außen hin geöffnet, habe sie aufgehört, rein östlich zu sein und eine partielle Verwestlichung durchgemacht.²⁸ Gerade damit aber habe sie zugleich neue Grenzen aufgerichtet, nämlich Grenzen innerhalb ihrer selbst: Die neuen theologischen Gedanken, künstlerischen Formen usw. hätten nichts zu tun gehabt mit dem kirchlichen Leben, das östlich geblieben und weitergelaufen sei wie bisher. So habe sich eine gruppenpsychologische Schizophrenie (»a kind of schism in the soul«)²⁹ ergeben, ein »seelischer Zwiespalt«³⁰ oder »Riß« im Bewusstsein³¹ der Orthodoxie. Und das heiÙe umge-

Chrestou und anderen als vorbildlicher Vertreter wahrer orthodoxer Theologie (vgl. die kritisierten Namen bei *Yannaras*, *La Théologie*, 133-138 / 68-95 / 197-202 und *dems.*, *L'Orthodoxie*, 160 / gr. - / 124 mit den gelobten bei *Chrestou* [wie Anm. 11], 53).

19. *Florovsky*, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 9), 218. 221.223.

20. Ebd., 225.

21. *Yannaras*, *La Théologie* (wie Anm. 11), 132 / 64-66 / 196f.

22. *Karmires*, Ὁρθοδοξία (wie Anm. 8), 256; *Zizioulas* (wie Anm. 7), 167f.

23. *Yannaras*, *L'Orthodoxie* (wie Anm. 11), 160 / gr. - / 124.

24. *B. Krivocheine*, Is a New Orthodox Confession of Faith Necessary?, in: *SVTQ* 11 (1967), 69-72, 71.

25. *Florovsky*, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 9), 230 mit *N. Gilarov-Platonov*.

26. *Z. B. Sergij Bulgakow*, angeführt bei *Hotz* (wie Anm. 6), 190.

27. *Florovsky*, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 9), 221; *Chrestou* (wie Anm. 11), 48.51f.; *Yannaras*, *La Théologie* (wie Anm. 11), 135-138 / 82-95 / 199-202; *N. Matsoukas*, Scholastic Influences on Greek-Orthodox Manuals of Dogmatic and Symbolic Theology during the 20th Century, in: *GOTR* 45 (2000), 553-572. Man hätte auch auf die Abgrenzung des biblischen Kanons, namentlich des Psalters, hinweisen können, in der russisch-orthodoxe Theologen evangelischem und römisch-katholischem Vorgehen folgten; vgl. dazu *R. Stichel*, Beiträge zur frühen Geschichte des Psalters und zur Wirkungsgeschichte der Psalmen (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 116), Paderborn u. a. 2007, 521-533.

28. Ja, gelegentlich wird sogar vollständige Verwestlichung diagnostiziert – s. etwa *Florovsky*, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 9), 222, der über einen russischen Theologen (*Theophan Prokopovic*) sagt: hier schreibe »ein Mann, der nicht bloÙ unter westlichem EinfluÙ stand, sondern einfach ein westlicher Mensch ist – ein Ausländer.« Dem entspricht eine Gleichsetzung der Orthodoxie mit der »russischen Seele« (ebd. 229) und dem russischen »Volk« (ebd.).

29. *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement Prior to 1910*, in: *R. Rouse/S. C. Neill* (Hg.), *A History of the Ecumenical Movement*, London 1954, 183 / *Christianity and Culture* (Collected Works, Vol. II), Belmont / Mass. 1974, 181.

30. *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 9), 221.

31. Ebd., 220.229.

kehrt: Der fremde »Überbau«³² habe das kirchliche Leben daran gehindert, sich in ihm gemäßen theologischen Formen auszudrücken und das in ihm verborgene Selbstbewusstsein zu entfalten.³³ In der Tiefe der religiösen Erfahrung, in Mystik, Liturgie, monastischem Leben von den »westlichen Vergiftungen«³⁴ unberührt geblieben, habe die »alte, östliche und byzantinische Orthodoxie« doch nun keine Möglichkeit mehr gefunden, ihre eigene theologische Sprache zu sprechen und auf der Ebene des theologischen Denkens zu sich selbst zu kommen.³⁵ Mit einem Begriff der Mineralogie, den Oswald Spengler in die Geschichtswissenschaft eingeführt³⁶ und der russische Theologe Georges Florovsky, prominentester Teilnehmer des Athener Kongresses, in die orthodoxe Kirchengeschichtsschreibung übernommen hat³⁷: Kehrseite der Auflösung der Grenze zum Westen durch die orthodoxe Theologie ist »Pseudomorphose«, eine Verformung, die auf der Spaltung zwischen Leben und Denken beruht und sie befördert.³⁸

Warum aber hat die neuzeitliche Orthodoxie in ihren Wortführern diesen Weg eingeschlagen, die sie einhegenden Grenzen überschritten und sich auf Territorien begeben, auf denen sie nicht zu Hause ist? Sie tat es in der Absicht, die eigenen Grenzen zu verteidigen. D. h., die Gründe waren nach der Diagnose der Kritiker durchweg defensiver Art: Jahrhundertlang habe sich die Orthodoxie genötigt gesehen, sich gegen römisch-katholische und evangelische Einflüsse zu wehren, und sich dazu des theologischen Instrumentariums der einen gegen die jeweils andere westliche Konfession bedient.³⁹ Zugleich habe man die orthodoxe Lehre in den Worten des Westens dargestellt, um vor den anderen wie vor sich selbst die argumentative Stichhaltigkeit der Orthodoxie zu zeigen.⁴⁰ Später

32. Ebd., 221.

33. *Ders.*, *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement* (wie Anm. 29), 183 / 181.

34. *Ders.*, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 9), 231.

35. Ebd., 229f.

36. *O. Spengler*, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1963, 784.

37. *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*, in: *Procès-Verbaux* (wie Anm. 1), 212-237, 219.222.225.229f. Abgesehen von seinem Vortrag auf dem Athener Kongress verwendete er den Begriff in vielen seiner Schriften, z. B. in seinem dem Vortrag zugrundeliegenden Hauptwerk »Wege der russischen Theologie« (russ. 1936) (engl.: *Ways of Russian Theology*, Part I [Collected Works V], Belmont / Mass. 1979, z. B. 37.77.85.121). Weitere Fundorte s. in: *Wendebourg*, »Pseudomorphosis« (wie Anm. 8), Anm. 2. Zur Modifikation des Begriffsgebrauchs bei Florovsky gegenüber Spengler vgl. *C. Künkel*, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys* (FSÖTh 62), Göttingen 1991, 265, Anm. 14.

38. Vgl. *Wendebourg*, »Pseudomorphosis« (wie Anm. 8), 71 f.

39. *Florovsky*, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 9), 216f.221f.225f. *Yannaras*, »*Ἡ Θεολογία*« (wie Anm. 11, nur gr.), 60-62. Zu diesen Vorgängen selbst, deren Mittelpunkt die *Confessio* des Kyrill Lukaris und die Auseinandersetzung um sie bildete, vgl. *Slenczka* (wie Anm. 4), 508.510.527-530; *Podskalsky* (wie Anm. 8), Kap. B.3 und die immer noch grundlegende Studie von *G. Hering*, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1636*, Wiesbaden 1968.

40. *Florovsky*, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 9), 217.221f.; *Yannaras*, *L'Orthodoxie* (wie Anm. 9),

habe man Methoden und Kategorien der modernen westlich-theologischen Wissenschaft herangezogen, um die Attacken der Aufklärung abzuwehren und zugleich die Fähigkeit der Orthodoxie nachzuweisen, vor ihrem Forum zu bestehen.⁴¹ In all diesen Fällen aber, so das Fazit der Kritiker, führten gerade die Versuche, das eigene kirchlich-theologische Territorium zu verteidigen und die Grenzen gegen fremde Einflüsse zu befestigen, dazu, dass man diese Grenzen auflöste und das eigene Territorium der Überfremdung preisgab.

Dabei ist entscheidend zu sehen, dass den Vorfahren nicht einfach die Übernahme dieses oder jenes Begriffs, dieser oder jener einzelnen Aussage vorgeworfen wird, die der Orthodoxie fremd seien. Vielmehr sei die ganze Perspektive falsch, auf die sich der Osten hier eingelassen habe. Er sei nämlich auf Fragen eingegangen, die gar nicht seine Fragen seien – neue, fremde Fragen, die der Westen aufgeworfen habe, die sich von der eigenen orthodoxen Lebenswirklichkeit her aber schlicht nicht stellten.⁴² Diesen neuen, fremden Fragen entsprächen neue, fremde denkerische Lösungsmittel und neue, fremde Antworten. D. h., die ganze unselige Verstrickung in die Dialektik von Grenzüberschreitung und Grenzziehung, von Grenzziehung und Grenzüberschreitung gegenüber dem Westen ist die zwangsläufige Folge der in beiden Bewegungen gleichermaßen gegebenen Bereitschaft, sich auf die im Westen erörterten Probleme einzulassen.

Angesichts dieser Diagnose ist die Methode der Heilung, der Ausweg aus der fatalen Dialektik vorgezeichnet: Die Orthodoxie muss sich einer »Säuberung [...] von den neuen Elementen«⁴³ unterziehen, muss das westliche »Gift«⁴⁴ ausscheiden. Das heißt unter kirchenhistorischem Gesichtspunkt: Die Wege und Zeugnisse der »Vergiftung« sind aus der Reihe der Gegenstände wissenschaftlicher Untersuchung zu streichen. In der Tat kommen die Kontakte zwischen der Orthodoxie und dem Westen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends in der orthodoxen Forschung seit Jahrzehnten kaum noch vor.⁴⁵ Nicht nur die or-

159f. / gr. – / 123f.; *Zizioulas* (wie Anm. 7), 166f.; *Karmires*, *Μνημεῖα* (wie Anm. 8) I, 17. Zu diesen Vorgängen selbst vgl. ebenfalls *Podskalsky* (wie Anm. 8), Kap. B.3

41. *Yannaras*, *La Théologie* (wie Anm. 11), 132f. / 56-59.63-67 / 196f. Zum Hintergrund vgl. *B. Makrides*, Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ φορεῖς τοῦ Διαφωτισμοῦ στὸ Ἑλληνικὸ χῶρο: Ἰδιαιτερότητες μᾶς σχέσης, in: *Kleronomia* 29 (1997), 163-201.

42. Vgl. *Karmires*, Ὁρθοδοξία (wie Anm. 8), 184: τὸ δὲ περιεχόμενον αὐτῶν [sc. der sog. orthodoxen Bekenntnisschriften des 16. und 17. Jahrhunderts] κατὰ τὸ πλεῖστον ἀποτελοῦσι τὰ ἄγνωστα εἰς τὴν ἀρχαιοτέραν Ὁρθόδοξον Θεολογίαν ζητήματα τῆς Μεταρρυθμίσεως καὶ Ἀντιμεταρρυθμίσεως [...]; *Florovsky*, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 9), 98f.; *Zizioulas*, *Die Eucharistie* (wie Anm. 7), 166.

43. *Alivisatos*, *Eröffnungsrede* (wie Anm. 1), 77 / 52 / 65.

44. S. o. zu Anm. 34.

45. Bezeichnend ist, dass schon auf dem Zweiten Kongress für Orthodoxe Theologie 1976 die nachbyzantinischen Jahrhunderte keine Rolle mehr spielten (vgl. *S. C. Agurides [Hg.]*, *Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, 19.-29.8.1976, Athen 1978), von dem Dritten 1979 (Dokumentation in *GOTR* 24 [1979]) ganz zu schweigen. Aber auch im Bereich der Monographien und der Zeitschriftenbeiträge ist jene Epoche praktisch nicht mehr vertreten (s. *Wendebourg*, »Pseudomorphosis« [wie Anm. 8] zu Anm. 37, die

thodoxen Quellen, in denen sich diese Kontakte niederschlugen, sind der wissenschaftlichen *damnatio memoriae* verfallen. Sondern das gilt auch für die vielfältige Geschichte des Zusammenlebens orthodoxer und nichtorthodoxer Kirchen – im östlichen Mittelmeerraum, im Baltikum und in Polen-Litauen oder in Rumänien –, für die Fülle orthodoxer Gemeinden in der westlichen Diaspora – auf der italienischen Halbinsel, insbesondere in Venedig, in Ungarn, in Wien –, für die Präsenz von Orthodoxen in wichtigen Bildungszentren – Orten wie Wilna, Padua, Rom, Oxford oder Halle –, für Druckereien, die orthodoxe theologische Literatur ebenso wie römisch-katholische und evangelische Werke in griechischen und slawischen Versionen herausbrachten – Katechismen Luthers und Bellarmins, Werke von Franz von Sales, Johann Gerhard oder Johann Arndt, letztere in vielen Auflagen beliebte Lektüre in Russland:⁴⁶ Das alles ist einfach kein Thema mehr.

Damit ist aber auch die Frage kein Thema mehr, ob die mit der Beeinflussung durch westliche Theologie gegebene Grenzüberschreitung so eindeutig als Selbstverlust der Orthodoxie beurteilt werden muss, ob nicht der Anspruch der betreffenden orthodoxen Theologen ernstzunehmen ist, dass sie die Orthodoxie keineswegs verließen, sondern ihr dienten.⁴⁷ Es erübrigt sich zu prüfen, ob jene Männer in manchem, was sie übernahmen, zu Recht einen möglichen und in der Situation angemessenen Ausdruck der von der Orthodoxie bejahten Wahrheit gesehen haben könnten.⁴⁸ Es braucht ihr durchaus wählerischer Umgang mit dem westlichen Gut samt den dabei leitenden Kriterien nicht untersucht zu werden; warum sie, gerade um die orthodoxe Wahrheit zur Geltung zu bringen, diese Elemente westlicher Theologien aufnahmen und jene nicht, warum sie es gerade so taten und nicht anders, in welcher Weise sie damit die orthodoxe Lehre präzisieren, akzentuieren und abgrenzen wollten, welche neuen Fragen ihnen bedenkenswert erschienen und welche nicht⁴⁹ – das alles ist mit der *damnatio*

dort für die bis dahin vorliegenden Jahrgänge der orthodoxen Zeitschriften Theol [A], Kl., EETHS[A], StTeol, Orth., MEPR, GOTR und SVTQ getroffene Feststellung wird durch eine Prüfung der seitdem erschienenen, noch erweitert um EEPSTh und OrthFor, bestätigt, dasselbe gilt für die ebd. zu Anm. 38 gemachte Aussage hinsichtlich der einschlägigen Monographien).

46. Zu diesen Konkretionen vgl. *Wendebourg*, »Pseudomorphosis« (wie Anm. 8), 87-90. Zu den evangelischen und römisch-katholischen Katechismen in griechischer Sprache vgl. neuerdings *R. Flogaus*, Die griechischsprachige katechetische Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts. Historische Einführung und Beschreibung ausgewählter Werke, Habil. Masch. Humboldt-Universität Berlin 2007.
47. Vgl. *G. Hering*, Orthodoxie und Protestantismus, in: JÖB 31/2 (1981), (Akten des XVI. Internationalen Byzantinistenkongresses, Wien 4.-9. 10. 1981), 823-874, 866: »Gegenüber der zeitgenössischen Polemik und bis heute fortgeschleppten Urteilen ist [...] festzustellen, daß weder Prokopovic die Kirche »protestantisieren« noch Jaworski sie Rom »ausliefern« wollte.«
48. So noch auf dem Kongress von 1936 die Forderung von *K. Dyobouniotes*, der damit einen anderen Akzent setzt als die vorherrschenden und langfristig wirkungsvolleren Stimmen (Die äußeren Einflüsse auf die orthodoxe Theologie, besonders seit der Eroberung Konstantinopels [In: *Procès-Verbaux* (wie Anm. 1), 209-211], 210).
49. S. dagegen noch das, bei klarer Herabstufung der orthodoxen »Bekenntnisschriften« gegen-

memoriae jener ganzen Phase der orthodoxen Kirchen- und Theologiegeschichte der Erörterung entzogen.

Allerdings hält diese Phase auch ein Beispiel als vorbildlich betrachteter Haltung bereit – und an seinem Lobpreis läßt sich ablesen, wie in den Augen der Kritiker der Dialektik von Grenzziehung und Grenzüberschreitung gegenüber dem Westen zu entgehen ist. Das Vorbild ist der Ökumenische Patriarch Jeremias II., der von 1573 bis 1581 den ersten orthodox-evangelischen Dialog führte, mündlich in Gesprächen mit dem Prediger des Wiener Gesandten an der Hohen Pforte, einem schwäbischen Lutheraner, vor allem aber schriftlich in einer ausgedehnten Korrespondenz mit der Leitung der Württembergischen Kirche, überwiegend Tübinger Theologen, über die *Confessio Augustana*.⁵⁰ Der auffälligste, die Tübinger zur Weißglut bringende Zug an Jeremias' Beiträgen ist, dass er auf die Darlegungen seines Gegenübers kaum eingeht. Der Patriarch stimmt den Briefpartnern nicht nur selten zu. Sondern er grenzt sich auch kaum mit präzisen Argumenten ab. Vielmehr stellt er meist einfach Material aus seiner Tradition in den Raum: Seine Ausführungen bestehen zum größten Teil aus aneinandergereihten, oft seitenlangen Zitaten der Kirchenväter und einiger jüngerer byzantinischer Theologen, die inhaltlich irgendwie in den Umkreis des Themas gehören, aber nie auf den Punkt zugespitzt sind, um den es gerade geht. So stellt Jeremias den Aussagen der Württemberger über den Zweck der Sakramente lange Ausschnitte aus einem Liturgiekommentar des 14. Jahrhunderts entgegen. Auf

über den Lehrdokumenten des ersten Jahrtausends, andersartige Urteil von *Karmires*, Μνημεία (wie Anm. 8), von dem – stellvertretend aus der Reihe der »Bekenntnisschriften« – das *Bekennnis* des Metrophanes Kritopoulos als »erster ernsthafter wissenschaftlicher Versuch eines orthodoxen Theologen, die durch die Reformation im Westen aufgeworfenen neuen theologischen Probleme und Dogmen zu behandeln«, gewürdigt wird. Ähnlich Ică (wie Anm. 8), 70. Vgl. K. Onasch, *Konfessionskunde der Orthodoxen Kirche*, Berlin 1962, der eine Weiterentwicklung der Theologie grundsätzlich für notwendig hält, weil neue Zeiten neue Fragen aufwerfen (165), und deshalb Männer wie Kyrill Lukaris, ungeachtet der Fragwürdigkeiten einzelner Aussagen, als Theologen würdigt, die solchen neu auf sie zukommenden Fragen nicht ausgewichen seien (45). Ähnlich P. Hauptmann, Petrus Mogilas, in: H. Fries/G. Kretschmar (Hg.), *Klassiker der Theologie* Bd. I., München 1981, 378-391, bes. 391, zu dem Kiewer Metropoliten. Für die russische Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts vgl. die Feststellung von *Slenczka* (wie Anm. 4), 531: »Die Begegnung mit der westlichen Theologie sollte für diesen Zeitraum [...] nicht nur als eine Verfremdung unter protestantischen oder katholischen Einflüssen bewertet werden. Nach der abwehrenden Isolierung früherer Zeiten leitet die petrinische Epoche einen freieren *geistigen Austausch* ein, der die Grundlage zu einer offenen christlichen Begegnung legt« (Kursive im Text).

50. Vgl. dazu D. *Wendebourg*, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581* (FKDG 37), Göttingen 1986. Speziell zum Folgenden hier 151-155, 163-196, 199-202, 203-205, kurz auch *dies.*, *Reformation und Orthodoxie. Das erste ökumenische Gespräch zwischen der evangelisch-lutherischen und der griechischen Kirche (1574-1581)*, in: *dies.*, *Die eine Christenheit* (wie Anm. 8), 95-115, 107-110. S. auch J. *Panagiotopoulos*, 'Πνευματικά στοιχεία στις 'Αποκρίσεις του Οικουμενικού Πατριάρχου 'Ιερεμία Β' του Τράνου (in: *Theol [A]* 68, 1997, 310-332), der aber die literarisch-theologische Machart der Schriften des Patriarchen verkennt.

die Passagen der Lutheraner über die Rechtfertigung des Menschen vor Gott antwortet er mit breiten Abschnitten aus Schriften des Kirchenvaters Basilius zur Ethik. Aussagen über die Erbsünde tritt er mit Anweisungen zur richtigen Taufpraxis entgegen usw.

Ein moderner orthodoxer Kommentator, den Florovsky auf dem Athener Kongress zitiert, kennzeichnet das Verfahren des Patriarchen mit den Worten, Jeremias habe nur »vorbei und oberflächlich« geantwortet, ohne »den ganzen Sachverhalt [...] [zu] begreifen«, um den es in den Darlegungen der Tübinger ging.⁵¹ Diese Diagnose, die unbestreitbar zutrifft, ist aber nicht etwa kritisch oder entschuldigend gemeint, sondern sie ist ein Kompliment. Die Oberflächlichkeit und Verständnislosigkeit des Patriarchen gilt nicht nur als Folge der geschichtlichen Umstände, die keine genaue Kenntnis des Gegenübers zuließen. Sondern sie wird vor allem gelobt als die angemessene Haltung gegenüber Fragen und Aussagen, die nicht die der eigenen Überlieferung sind. Sie bietet ein Modell, wie die Orthodoxie davor bewahrt werden kann, sich in die Dialektik von Grenzziehung und Grenzüberschreitung zu verstricken: indem sie das Fremde, Westliche nicht nur nicht übernimmt, sondern sich auch von ihm nicht abgrenzt, ja überhaupt nicht dazu in Beziehung tritt, vielmehr einfach das Eigene wie eh und je wiederholt.

Es ist ein geschlossenes Bild, das sich in diesem Urteil Florovskys und einer Fülle anderer griechischer und russischer Theologen spiegelt, das geschlossene Bild einer geschlossenen Wirklichkeit: die orthodoxe Kirche als Raum, der ohne Relation zu anderem besteht, zu solcher Relation nicht ohne Selbstverlust fähig, ihrer aber auch gar nicht bedürftig. Dass das für die orthodoxe Kirche und nur für sie gilt, hat seinen Grund in einer nur ihr eignenden Qualität: Sie ist der Raum des »christlichen Hellenismus«⁵², der die – im Rahmen dieser Welt – vollkommene, endgültige und unüberholbare Verwirklichung des Christlichen darstellt. »Christlicher Hellenismus«, das ist jene Verschmelzung von Evangelium und griechischer Kultur, die sich in der Spätantike vollzogen und zum Lebensgefühl, Ethos und Denken der Väterzeit geführt hat. Es war ein Prozess, der die gesamte Gesellschaft in allen Dimensionen ihres Lebens betraf, wie sie sich im römisch-byzantinischen Reich, in gewissem Maß auch im alten Russland, darstellte. Doch seine Früchte waren nicht an diesen Rahmen gebunden; nach dessen Untergang blieb die orthodoxe Kirche mit ihrer Liturgie, ihrem Ethos, ihren Strukturen und ihrer Kunst die Trägerin, die den christlichen Hellenismus erhielt: »Der

51. Florovsky, Westliche Einflüsse (wie Anm. 9), 230 mit einem Zitat von Gilarov-Platonov. Florovsky fügt hinzu, in den zitierten Aussagen sei, »jedenfalls vom psychologischen Standpunkt aus gesehen, viel Wahrheit«, diese entsprechen seinen eigenen im Kontext vorgebrachten Gedanken aber auch inhaltlich-theologisch.

52. Florovsky, *Ways of Russian Theology, Part II (Collected Works VI)*, Belmont / Mass. 1987, 297; ders., *Patristics and modern Theology*, in: *Procès-Verbaux* (wie Anm. 1), 238-242, 241, aufgenommen von Yannaras, *La Théologie* (wie Anm. 11), 142 / 133 / 206.

Hellenismus nahm in der Kirche, sozusagen, Unsterblichkeit an; er hat sich in das innerste Gewebe der Wirklichkeit der Kirche als ewige Kategorie christlicher Existenz inkorporiert.⁵³ Von hinten her gesagt: Es handelt sich in der Orthodoxen Kirche um die gegenwärtige »christliche Antike«, mit dem Hellenismus des Dogmas, der Liturgie und der Ikone.⁵⁴

Dieser christliche Hellenismus ist nicht vom Himmel gefallen. Dass er zustande kam, ist Ergebnis der Geschichte: jener Geschichte, in der sich die Kirche, ihre Lehre, ihre Strukturen, ihr Gottesdienst usw. in kreativer Auseinandersetzung mit ihrer spätantiken Umwelt entwickelten. Damals waren Übernahmen und Abgrenzungen das Gebot der Stunde. Dass die Kirche sich damit, und zwar gegenüber dem griechischen Denken, der griechischen Kultur, auf die Dialektik von Grenzziehung und Grenzüberschreitung einließ, war nicht nur kein Verhängnis, sondern es war eine große Leistung und ein Segen. Denn so kam die vollkommene Synthese zustande, die der christliche Hellenismus darstellt. Seither aber verhält es sich anders.⁵⁵ Eine Geschichte der Kirche in dem Sinne, dass sie in kreative Auseinandersetzung mit anderen Kulturen, neuen Herausforderungen und Fragen tritt und ihre Verkündigung, ihre Lehre, ihre Liturgie, ihre Kunst in diesen Kontexten entfaltet, wie sie es einst in der Spätantike getan hat, ist nicht mehr denkbar.⁵⁶ Erst recht ist nicht denkbar, dass es ein Potential des Evangeliums gibt, das in der Antike möglicherweise nicht hinreichend zur Geltung gekommen ist und in späteren Zeiten die Kirche zur Weiterentwicklung oder Korrektur herausfordert.⁵⁷ Nein, die Vollkommenheit der Synthese, die der christliche Hellenismus darstellt, hat zur Kehrseite, dass mit ihm die Geschichte der Kirche im Sinne von

53. Florovsky, *Ways II* (wie Anm. 52), 297: »Hellenism in the Church has been, so to speak, immortalized, having been incorporated into the very fabric of the reality of the Church as an eternal category of Christian existence.« S. a. *dens.*, *Patristics* (wie Anm. 52), 242: »Hellenism is a standing category of Christian existence ... « (Kursive im Text).

54. Florovsky, *Ways II* (wie Anm. 52), 297.

55. Ist doch mit dieser Synthese »die Fülle der Zeit« erreicht, wie es bei *T. Nikolaou*, *Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken*, in: *OrthFor* 10 (1996), 77-92, 85, mit explizitem Verweis auf Gal 4,4 heißt.

56. Florovsky, *Ways II* (wie Anm. 52), 296f., wo es zwar einerseits heißt, das Christentum sei immer geschichtlich, dann aber eine Geschichte der Kirche in dem Sinne, der ihre antike Geschichte auszeichnet, ausgeschlossen wird.

57. So gelten etwa die Fragen, die die Reformation bewegten, als künstliche Hervorbringungen eines aus der Spur geratenen Christentums, die den in der hellenistischen Synthese gebliebenen Christen nicht bewegen und für ihn auch offenbleiben können (s. u. zu Anm. 64). – Abweichend *K. Delikostantis*, *Ende der Luthervergessenheit? Der »fremde« Martin Luther im Kontext der Orthodoxen Theologie*, in: *EESP* 38 (2004), 239-250, 248, der insbesondere im Blick auf Luthers Freiheitskonzeption schreibt, diese »stellt für die Orthodoxe Theologie eine ernsthafte Herausforderung dar und muß [...], auch hinsichtlich der Begegnung des Orthodoxen Christentums mit der zeitgenössischen abendländischen Kultur, sehr ernst genommen werden« – eine trotz *Delikostantis'* Rede von einer »Wende im orthodoxen Lutherverständnis« (244), die sich allerdings »nicht leicht« »schnell festig[e]« (ebd.), vereinzelt Stimme (s. auch *dens.*, *Wandlungen der Lutherdeutung in der orthodoxen Theologie*, in: *Διακονία. Ἀφιέρωμα στὴ μνήμη Βασιλείου Στογιάννου*, Thessaloniki 1988, 391-404).

Entwicklung und Veränderung endet. Der christliche Hellenismus ist kein Paradigma, sondern er ist der für den Christen normative Zustand – »ewige Kategorie christlicher Existenz«. Jede Abweichung von ihm, jede Veränderung über ihn hinaus ist Abfall und Verlust.⁵⁸ Deshalb gibt es für jeden, der außerhalb seiner steht, nur einen Weg: die »geistliche Hellenisierung (oder Re-hellenisierung)«,⁵⁹ wie es in unübersehbarer – z. T. auch ausdrücklicher⁶⁰ – Antithese zu Adolf von Harnack heißt.

Die Aufforderung zur »Rehellenisierung« ergeht an die eigenen Konfessionsgenossen, die sich durch den Westen haben herausfordern lassen. Sie sollen zur weder der Abgrenzung noch der Grenzüberschreitung bedürftigen hellenistischen »Autarkie« (αὐτάρκεια) zurückkehren, die die Orthodoxie auszeichnet.⁶¹ Aber diese Aufforderung gilt auch der westlichen Christenheit. Ihre eigene, der Orthodoxie so fremde Entwicklung bedeutet nichts anderes, als dass sie aus dem Lebenszusammenhang des christlichen Hellenismus herausgefallen ist. Oder umgekehrt gesagt: Weil sie aus diesem Lebenszusammenhang herausgefallen ist, geriet die westliche Christenheit in die Lage, eine weitere Entwicklung, eine weitere Geschichte zu haben. Dass sie theologische Fragen stellte und Antworten gab, die der christliche Hellenismus nicht kannte, liturgische und künstlerische Formen, Kirchenstrukturen und Weisen der Frömmigkeit hervorbrachte, die es in der Spätantike noch nicht gab – das ist alles Folge und Ausdruck jenes grundlegenden Verlusts. Patriarch Jeremias brachte auch dieses Bild von der westlichen Christenheit auf den Punkt: Der Westen sei seinem Wesen nach immer in Bewegung. So beendet er den Dialog mit den württembergi-

58. Anders auf dem Athener Kongress von 1936 A. Kartaschoff, Die Freiheit der theologisch-wissenschaftlichen Forschung und die kirchliche Autorität, in: Procès-Verbaux (wie Anm. 1), 175-185, nach dem das von den Kirchenvätern aufgenommene »antike kulturhistorische Element« relativ ist und durch die geistige Tätigkeit, die sich in seiner theologischen Verarbeitung vollzogen hat, »die intellektuelle und wissenschaftliche Schöpferarbeit innerhalb der Kirchen gerechtfertigt« ist und »durch dies Beispiel und diese Erfahrung auch alle weiteren Etappen des historischen Kirchenlebens in den künftigen Jahrhunderten, inmitten anderer Völker, anderer Sprachen und Kulturen prinzipiell sanktioniert« sind (182). Vgl. hierzu D. Wendebourg, Hellenisierung des Christentums – Epoche oder Erfüllung der Kirchengeschichte? In: Der Gott der Vernunft. FS Jan Rohls. Hg. J. Lauster, Tübingen 2009.

59. Florovsky, Patristics (wie Anm. 52), 242; s. a. ebd.: »Let us be more Greek to be truly catholic, to be truly Orthodox.« und ders., Ways II (wie Anm. 52), 299: Es geht um das »Wiederleben« (relive) des christlich-hellenistischen Gedankens. Yannaras nennt dasselbe »nouvel hellenisme / Νέος Ἑλληνισμός« (La Théologie [wie Anm. 11], 150 / 173 / 54).

60. Nikolaou (wie Anm. 55), 83-85; Florovsky, Christianity and Civilization, in: Coll. Works II. Belmont / Mass. 1974, 122f.; ders., Ways II (wie Anm. 52), 298 allgemein gegen die Ritschlschule. Zu Florovskys Programm der (Re-)Hellenisierung und zum grundsätzlichen Problem der Behauptung einer vollkommenen Synthese von Evangelium und hellenischer Kultur, wie sie sich in der Rede vom christlichen Hellenismus als »ewiger Kategorie christlicher Existenz« u. ä. ausdrückt, vgl. Künkel (wie Anm. 37), 418-423.

61. Alivisatos, Eröffnungsrede (wie Anm. 1), 77 / 52 / 65: Die orthodoxe Theologie ist »vollkommen selbstgenügsam / αὐτάρκης«. Chrestou (wie Anm. 11), 46: »Greek Orthodox civilization, essentially independent and self-sufficient«.

schen Lutheranern, indem er ihnen vorwirft: »Euer Verstand steht nicht still« (οὐδὲ ἵσταται πῶς ὑμῶν διάνοια).⁶² Mit Florovskys und anderer Worten gesagt: Der Westen hat einen »faustischen« Charakter.⁶³ Er muss immer weiterfragen und immer Neues schaffen. Deshalb hat die westliche Christenheit sich so überflüssige Gedanken gemacht wie die über das Wesen der Sakramente oder über die Rechtfertigung vor Gott, die, vom Christlichen Hellenismus nicht gestellt noch beantwortet,⁶⁴ getrost offenbleiben können;⁶⁵ deshalb gab und gibt es dort statt der einen christlich-hellenistischen Ikonenmalerei kirchliche Kunst in immer neuen Stilen,⁶⁶ wurde die Organisationsform der Orden hervorgebracht⁶⁷ u. a. m. Wäre der Westen im Raum des christlichen Hellenismus geblieben, dann hätte er all das nicht gebraucht, hätte er jene theologischen Fragen auf sich beruhen lassen können und zu diesen Produktionen der Frömmigkeit keinen Anlaß gehabt.

Wie eindrücklich sich die Überzeugung orthodoxer Autarkie in diesen Worten auch präsentiert – ganz ohne Unbehagen ist sie nicht. Wenn es als das Grundübel der nachbyzantinischen orthodoxen Theologiegeschichte betrachtet wird, dass Glieder der orthodoxen Kirche hier mit dem Katholizismus, dem Protestantismus, der Aufklärung in Berührung kamen, deren Fragen ausgesetzt waren und darüber nachzudenken begannen, dann soll dies Übel doch kein solches sein, das schuldhaft verursacht und mit besserer Führung vermeidbar gewesen wäre. Bei allem Lobpreis einer Haltung der Teilnahmslosigkeit, wie man sie bei Patriarch Jeremias finde, wird doch zugleich festgestellt, die Begegnung mit den westlichen Kirchen und die Beeinflussung durch sie sei wohl unabwendbar gewesen: Die »Impfung« mit diesem »Gift«⁶⁸ war »[g]eschichtlich [...] vielleicht unvermeidlich«.⁶⁹ Man beklagt sie als unentrinnbares, tragisches Schicksal – eine

62. *Karmires (Hg.)*, Μνημεῖα (wie Anm. 8) I, 444.

63. *Florovsky*, *Ways II* (wie Anm. 52), 298; *Chrestou* (wie Anm. 11), 47. Eine trotz Herkunft des Autors aus dem orthodoxen Raum differenzierte Einschätzung der unterschiedlichen Haltung des christlichen Ostens und Westens gegenüber Innovation s. bei *V. Makrides*, Das Fehlen eines Reformators im Orthodoxen Christentum, in: *H. Medick/P. Schmidt (Hg.)*, Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004, 318-336, bes. 324-329.

64. *Florovsky*, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 9), 230.

65. Diese Fragen gehören zu jenem Bereich, in dem es nach Gregor von Nazianz »nicht gefährlich ist zu irren« (*Krivocheine* [wie Anm. 24], 71); ähnlich *Karmires*, Ὁρθοδοξία (wie Anm. 8), 184: In diesen von der älteren orthodoxen Theologie nicht erörterten Fragen ist das orthodoxe Denken frei.

66. *Florovsky*, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 9), 215; vgl. *Yannaras*, L'Orthodoxie (wie Anm. 11), 164 / 41 f. / 128 – der allerdings auch der russischen Ikone vorwirft, selbst von Verwestlichung infiziert zu sein (s. o. Anm. 12).

67. Ebd. 161 / gr. – / 125.

68. S. o. zu Anm. 34.

69. *Florovsky*, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 9), 216: »Geschichtlich ist dieses Einimpfen des Protestantismus vielleicht unvermeidlich gewesen«. Das gilt auch für den Einfluss des Katholizismus (vgl. ebd. 217). Diese Unvermeidlichkeit der Berührung durch den Westen spiegelt sich bei den ihn kritisierenden Theologen in einer gleichwohl spürbaren Faszination und in einer

Klage, die unversehens übergeht in eine solche über die Verwestlichung der griechischen oder der russischen Kultur.⁷⁰

So hätte man sich denn, wenn auch unter Schmerzen, letztlich doch abgefunden mit der Dialektik von Grenzziehung und Grenzüberschreitung gegenüber der westlichen Christenheit? Nein, so einfach wird nicht »vom Schlachtfeld ab[ge]treten.«⁷¹ Die »Schlachtpläne« sehen allerdings gegensätzlich aus. Florovsky plädiert für die Offensive: Weit entfernt davon, mit dem Westen zu brechen, soll die Orthodoxie ihn vielmehr von innen her überwinden. Sie muss sich den »westlichen Schwierigkeiten und Anfechtungen« stellen, sie »erfühlen und durchleiden«. Zurückgekehrt zum christlichen Hellenismus, wird sie das ungefährdet tun können, ja, wird sie in der Lage sein, von hier das Gegengift zu nehmen, das ihr erlaubt, »den Schwankungen des westlichen Gedankens die unveränderliche Wahrheit der väterlichen Orthodoxie gegenüberzustellen«⁷².

Anders Christos Yannaras, der scharfsinnigste und radikalste unter den griechischen Kritikern des orthodoxen Selbstverlustes. Für Yannaras stellt eine solche Offensive keine Befreiung aus dem fatalen dialektischen Verhältnis dar, das die Orthodoxie an den Westen bindet.⁷³ Wirkliche Befreiung kann in seine Augen nur auf einem Wege geschehen: durch den Exodus (ἐξοδος).⁷⁴ Durch den Exodus, der »die Herausforderung des Westens beiseite läßt«⁷⁵. Ja, der das ganze »westliche kulturelle Milieu« verlässt, an das auch »wir Orthodoxen heute endgültig und vollständig gebunden sind«⁷⁶. Solch ein Exodus kann nur eine einzige Richtung haben: zum Eschaton (στην κατεύθυνση του ἐσχάτου).⁷⁷ Und das heißt für die Gegenwart: in die Liturgie der Ortsgemeinde, in der sich das Reich Gottes je und je schon auf Erden verwirklicht.⁷⁸

stupenden Kenntnis der westlichen Theologiegeschichte, wie sie besonders bei Florovsky, aber auch bei anderen Teilnehmern des Athener Kongresses und später bei Yannaras vorliegt (vgl. *Felmy*, *Orthodoxe Theologie* [wie Anm. 2], 77).

70. *Yannaras*, *L'Orthodoxie* (wie Anm. 11), 163 / 39 / 127, vgl. a. u. Anm. 72; *Florovsky*, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 7), 216f.221; vgl. a. 226.

71. *Florovsky*, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 9), 231.

72. Ebd. Das wird im Unterschied zu den pseudomorphotischen eine »schöpferische Begegnung« sein (ebd., dort verbal).

73. *L'Orthodoxie* (wie Anm. 11), 164f. / 42f. / 129: Die gegenwärtige russische Orthodoxie, deren Leistungen Yannaras ausdrücklich würdigt, bleibe doch in einem »dialektischen« Verhältnis zum Westen gefangen, das zurückgelassen werden muss.

74. Ὁρθοδοξία καὶ Δύση (wie Anm. 11), 43 / frz. 165: »exode« / engl. 129: »exodus«.

75. *L'Orthodoxie* (wie Anm. 11), 166 (/ 47 / 130): »laissant de côté le défi de l'Occident«.

76. Ebd. 165 (43 / 129): »nous, Orthodoxes, qui sommes aujourd'hui définitivement et intégralement liés au milieu culturel occidental.« Entscheidend für diese Verstrickung ist der Verlust der Agrargesellschaft; war in ihr noch unentfremdetes orthodoxes Leben möglich, ist es durch den modernen technologischen und eben typisch westlichen, nun aber überall herrschenden Zugang zur Welt – nicht die Technik an sich (157.158 / 28.32 / 121.122) – ausgeschlossen (ebd. 157f. / 30-32 / 121 f.).

77. Ὁρθοδοξία (wie Anm. 11), 43 / frz. 165: »vers l'eschaton!« / engl. 129: »in one direction: the eschaton« (Kursive im Text).

78. *L'Orthodoxie* (wie Anm. 11), 166 (/ 46 / 130): »la paroisse locale, actualisation [...] du saint

Ein schlagenderes Argument für die Unentrinnbarkeit der Dialektik, von der mein Thema handelt, lässt sich nicht denken als dies Plädoyer des griechischen Theologen.⁷⁹ Erst dort, wo Gott alles in allem ist, wo es keine Grenzen mehr gibt, die zu ziehen oder zu überschreiten wären, ist sie zu überwinden. So bestätigt gerade jene Konfession, die wie keine andere die übergeschichtliche »Autarkie« ihres kirchlichen Lebens verfißt, dass sich in dieser zeitlichen Welt keine Kirche dem Schicksal des Ineinanders von Grenzziehung und Grenzüberschreitung entziehen kann.

Royaume du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint.« Darin realisiert sich die orthodoxe Kirche selbst als eschatologische Größe: »L'intelligence eschatologique que l'Orthodoxie a d'elle-même ne peut se réaliser en dehors du cadre de la paroisse locale« (ebd. 166 / 47 / 130).

79. Unwidersprochen bleibt Yannaras' Position auch im orthodoxen Raum nicht, wie die im Anschluss an die englische Fassung von *L'Orthodoxie* abgedruckte Replik von N. Nissiotis zeigt (Orthodoxy and the West. A Response, in: GOTR 17 [1972], 132-142).