

Hellenisierung des Christentums – Epoche oder Erfüllung der Kirchengeschichte?

Zu einer Debatte in der orthodoxen Theologie
und Kirchengeschichtsschreibung

Dorothea Wendebourg

Die Lehr- und Sprachform der Alten Kirche sind „*nicht ewig, nicht einzig*. [...] Wir sind, wie die Alten, *eben solche lebendige Träger der wesentlichen Inhalte der apostolischen Glaubensüberlieferung, die sich ewig erneuert*, indem sie sich im katholischen Bewußtsein aller Zeiten der kirchlichen Geschichte entsprechend widerspiegelt und in den Rassen, Sprach- und Kulturverschiedenheiten variiert.“ Es wäre folglich unangemessen zu verbieten, „den Inhalt des Christentums in die Sprache eines neuen Gedankens zu übersetzen und ihn in den uns eigenen Formen neuester Problematik auszulegen“. Denn das würde nichts Geringeres bedeuten als eine „Verabsolutierung der philosophischen Bewaffnung“ der Väterzeit.¹

Dieses emphatische Plädoyer trug der im Exil lebende russische Theologe Anton Kartaschoff auf dem „Ersten Kongreß für Orthodoxe Theologie“ vor, der 1936 in Athen stattfand.² In einem Referat mit dem Titel „Die Freiheit der theologisch-wissenschaftlichen Forschung und die kirchliche Autorität“ beschwor er seine orthodoxen Zeitgenossen, sich nicht als „Archiv- und Museenbewahrer antiker Dogmatikformen“ zu verstehen. An diesen Formen in einer Zeit festzuhalten, in der die antiken Kulturen selbst verloschen seien, würde bedeuten, dass die Kirche „veraltet“, „erstarrt“ wäre.³ Es bestehe aber auch gar keine Notwendigkeit, daran festzuhalten; denn diesen Formen eigne historische „Relativität“. Als „Materialien aus der hellenistischen Kultur und Philosophie“, einst in der Antike die angemessene „Hülle der absoluten Wahrheiten der christlichen Offenbarung“,

¹ ANTON KARTASCHOFF, Die Freiheit der theologisch-wissenschaftlichen Forschung und die kirchliche Autorität (in: Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre–6 Décembre 1936. Hg. H. ALIVISATOS, Athen 1939, 175–185), 182f. (Hervorhebungen hier und in allen weiteren Zitaten aus den Procès-Verbaux im Text).

² S. Procès-Verbaux (wie Anm. 1).

³ Ebd., 182f.

müssten sie zu anderen Zeiten und an anderen Orten durch entsprechende neue Hüllen ersetzt werden. Ja, gerade dadurch, dass die Kirchenväter sich damals des „antike[n] kulturhistorische[n] Element[s] mit seiner Relativität“ bedient hätten, sei ein entsprechendes Vorgehen im Laufe der weiteren Kirchengeschichte „inmitten anderer Völker, anderer Sprachen und Kulturen prinzipiell sanktioniert“, sei dieselbe „intellektuelle und wissenschaftliche Schöpferarbeit“, wie sie die Väter geleistet hätten, innerhalb der Kirche aller Zeiten gerechtfertigt – wobei selbstverständlich „die natürliche Pietät“ gegenüber der „Prioritätswürde“ und „gnadenvollen Genialität und Heiligkeit“ der Väter zu bewahren sei. Der Weg solcher Weiterarbeit „ist offen und gesegnet.“⁴

Kartaschoffs Worte sind wenig erstaunlich für einen westlichen, zumal protestantischen Theologen, der durch die Schule der verschiedenen Theorien von der altkirchlichen Hellenisierung des Christentums gegangen ist, wie sie seit dem Antitrinitarismus des 17. Jahrhunderts in immer neuen Variationen vorgetragen und von Adolf von Harnack auf einen wissenschaftlichen Höhepunkt geführt wurden.⁵ Doch sie erstaunen als Worte eines orthodoxen Theologen. Und sie tun es erst recht, wenn man sich vor Augen hält, wo sie gesprochen wurden. Ist doch der Athener Kongress von 1936 als Ausgangspunkt für den Triumph der entgegengesetzten Einschätzung der patristischen und aller weiteren christlichen Theologie durch die Orthodoxie in die Geschichte eingegangen. Auch diese Sicht ist mit dem Namen eines exil-russischen Theologen verbunden, der in Athen auftrat und der im Unterschied zu Kartaschoff einen bis heute klangvollen Namen trägt, Georges Florovsky.

In einem kurzen Referat „Patristics and Modern Theology“⁶ stellte Florovsky die Gegenthese zu Kartaschoff auf, indem er programmatisch formulierte: „*Hellenism is a standing category of the Christian existence.*“⁷ Danach ist es völlig falsch anzunehmen, die Kirchenväter hätten sich des griechischen Denkens als eines Koordinatensystems bedient, das zeitgemäß, aber auch zeitbedingt gewesen sei, weshalb zu anderen Zeiten eine Reinterpretation mittels anderer Koordinaten vorgenommen werden könne, ja müsse – jeder Versuch einer solchen Reinterpretation gilt Florovsky als schlichtweg „lächerlich“ („ridiculous“). Denn ihm sind die „durch und durch *hellenistischen oder griechischen*“ („through and through *hellenistic*

⁴ In: Procès-Verbaux (wie Anm. 1), 182.

⁵ Vgl. WALTHER GLAWE, Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, Berlin 1912 (NSGTK 15). Keime und erste Blüten der Hellenisierungstheorien sieht Glawe bereits im Humanismus (I. Teil, Abschnitt 1 und 2).

⁶ In: Procès-Verbaux (wie Anm. 1), 238–242.

⁷ Ebd., 242, Kursive im Text, ebenso in allen weiteren Zitaten des Referats.

or greek“) Lehren und Frömmigkeitsformen der Väter – Dogmen, Liturgie, Ikonen – unablösbar vom Christentum selbst, so dass man sagen muss: „In gewissem Sinne *ist die Kirche selbst hellenistisch*, ist sie eine hellenistische Bildung“ („In a sense *the Church itself is hellenistic*, is a hellenistic formation“). Das gilt nicht im Sinne eines heidnischen Hellenismus, einer heidnischen Philosophie, aber eines „*christlichen Hellenismus*“ (*Christian Hellenism*), den die griechischen Väter hervorgebracht und „zu einer stehenden Kategorie der christlichen Existenz“ gemacht haben. Statt nach neuer Entfaltung des christlichen Glaubens im Rahmen neuer Zeiten und Kulturen zu rufen, wie es Kartaschoff tut, verlangt Florovsky von seinen Zeitgenossen: „any theologian must pass an experience of a spiritual hellenisation (or re-hellenisation)“.⁸

Die unterschiedliche Einschätzung der christlichen Antike hat Folgen für die Einschätzung des Verlaufs der gesamten griechischen und orthodoxen Kirchengeschichte. Kartaschoff betrachtet sie als eine Geschichte immer neuer Wandlungen: Die Kirche habe von Beginn an Veränderungen durchgemacht und ihre eigene Veränderlichkeit bejaht. So ließen sich schon in den ersten Jahrhunderten vielfältige Veränderungen im Bereich des Kirchenrechts und des Kults feststellen, sei es die Einführung früher nicht gekannter Praxis – etwa des Marienkults und der Ikonen –, sei es die Abschaffung einmal eingeführter Vorschriften und Formen. Es gebe Widersprüchliches und Irreführendes in der patristischen Tradition, was offensichtlich gegen deren unabänderliche Geltung spreche. Und das alles treffe sogar auf die Lehrfestsetzungen der Konzilien zu. Hier habe es Korrekturen eines Konzils durch ein anderes gegeben, und hier seien auch explizite Neuerungen vertreten worden.⁹ So hätten die Kappadozier zugegeben, dass die Kirche mit dem Dogma vom Gottsein des Heiligen Geistes gegenüber ihrer bisherigen Lehre etwas Neues vertrat.¹⁰ Ein Jahrtausend später hätten die Hesychasten mit der Energienlehre des Gregorios Palamas ebenfalls bewusst „*eine Neuheit in der Theologie*“ durchgesetzt,¹¹ eine Neuheit, die die „Säule der Orthodoxie“ kurz vor dem Untergang von Byzanz, Markus Eugenikus, hundert Jahre darauf mit Nachdruck bestätigt habe.¹²

⁸ In: Procès-Verbaux (wie Anm. 1), 241f.

⁹ Ebd., 181f.

¹⁰ Ebd., 178.

¹¹ Ebd., 179. Zu Gregor Palamas vgl. DOROTHEA WENDEBOURG, Gregorios Palamas, in: FRIEDRICH WILHELM GRAF (Hg.), *Klassiker der Theologie I*, München 2005, 203–223.

¹² Procès-Verbaux (wie Anm. 1), 180. Zu Markus von Ephesus vgl. HANS GEORG BECK, *Geschichte und Theologie im Byzantinischen Reich*, München 1977 (HbAW XII.2.1), 755–758.

An den Hesychasten wie an Markus Eugenikus sieht Kartaschoff einen auf den ersten Blick paradoxen Befund belegt: dass nämlich gerade die konservativen Geister die „aktivsten Schöpfer“ in der Theologie gewesen seien und dass sie sich als solche dann erwiesen hätten, wenn sie sich mit Versuchen konfrontiert sahen, eine Weiterentwicklung der Theologie zu verhindern – in diesem Fall mit dem Versuch Barlaams von Kalabrien und anderer zu verhindern, dass neben der innergöttlichen Differenz zwischen Wesen und Hypostasen auch eine solche zwischen Wesen und Energien in Gott gelehrt werde.¹³ In den Augen jener schöpferischen Geister war es die Substanz des Christentums selbst, die die Neuerung forderte, weil sie angesichts einer neuen Diskussionslage nur auf diesem Wege bewahrt werden konnte. Das hieß freilich, so Kartaschoff, dass durch die Veränderungen die bisherige Glaubenserkenntnis nicht verneint, sondern weiterentwickelt wurde, ähnlich wie sich eine Pflanze in ihrer Entwicklung wandelt, ohne ihre Identität und ihre Wesenseigenschaften zu verlieren.¹⁴ Gleichwohl handelte es sich um reale Veränderungen, durch die das, was sich wandelte, zu „relativen Tatsachen“¹⁵ depotenziert wurde. Das braucht die Christen aber nicht zu bekümmern; denn darin zeigt sich das Wesen der Kirche selbst: Wie ihr Herr Jesus Christus ist sie eine gottmenschliche Größe. Sie vereinigt in sich „das göttliche und das menschliche Prinzip“, „das Absolute und Relative“, und das heißt, sie hat den „unveränderlichen Inhalt der Überlieferung“ nur in „geschichtlichen Formen der Auslegung und Entwicklung“.¹⁶ Hier zu widersprechen, hieße, die Unfehlbarkeit und Autorität der Kirche „auf heidnische und so zu sagen magische Weise“ zu verstehen, es hieße, eine monophysitische Ekklesiologie zu vertreten und „das Vorhandensein der menschlichen, beschränkten, relativen Natur“ des Leibes Christi zu leugnen und ihn zu vergöttlichen.¹⁷

Weil aber die orthodoxe Kirche nach Kartaschoff gerade im Gefolge der antiken Väter keine solche Vergöttlichung der „relativen Tatsachen“ ihrer Geschichte vornimmt, bejaht sie den theologischen Wandel. Sie hat „die unabnehmbare Gabe des Heiligen Geistes“ nicht eingebüßt, die in der Kraft und dem Recht besteht, wie die Väter zu verfahren und „bei sämtlichen Veränderungen und Erneuerungen des geistigen Lebens der Menschheit, je nach Bedürfniss[!], auch neue Formulierungen früherer Dogmen festzusetzen und hinsichtlich der sprachlichen und philosophischen Form

¹³ Ebd., 180. Zu Barlaam vgl. GERHARD PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte* (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München 1977 (ByA 15), 126–150.

¹⁴ Procès-Verbaux (wie Anm. 1), 179f mit Rückgriff auf Vinzenz von Lerinum.

¹⁵ Ebd., 180.

¹⁶ Ebd., 177 (im Original alles im Dativ).

¹⁷ Ebd., 180.

neue Dogmenauslegungen anzunehmen.“ Sie ist „nicht verpflichtet, jene neuen und ergänzenden Aufklärungen der Probleme der christlichen Offenbarung zu verwerfen, zu denen die gläubigen kirchlichen Theologen durch den Zustand der Philosophie und Wissenschaft unserer Zeit aufgefordert werden.“ Wollte man der Theologie verbieten, „den Inhalt des Christentums in die Sprache eines neuen Gedankens zu übersetzen und ihn in den uns eigenen Formen neuester Problematik auszulegen“, wäre das eben eine „monophysitische Vergöttlichung“ des menschlichen, veränderlichen Elements. Vielmehr haben die heutigen Theologen, „Kinder[] neuer Kulturen“, das „Recht[] der freien Entfaltung des Glaubenspfandes mit Hilfe der neuesten philosophischen Technik“, und dazu werden sie eben gerade durch die „kirchenväterliche Erbschaft“ selbst befreit.¹⁸

Betrachtet Kartaschoff es als Charakteristikum der Geschichte der Kirche aller Zeiten, wo diese bei ihrer Sache bleibe, dass sie eine Geschichte der Bewegung und Veränderung sei, so betont Florovsky, dass diese Geschichte, wo die Kirche sich treu bleibe, eine solche des immer Gleichen, eben des durchgängigen „christlichen Hellenismus“ sei. Wie Kartaschoff dabei gleichwohl von der Identität der Substanz des Glaubens ausgeht, so stellt umgekehrt Florovsky nicht in Abrede, dass es in der Kirchengeschichte auch Veränderung gebe. Doch die geschichtliche Veränderlichkeit als Naturmerkmal des Leibes Christi zu verstehen, das diesem ebenso eigentümlich ist wie seine geistgegebene Glaubensidentität, ja in der diese Identität allererst Ausdruck findet, liegt Florovsky fern. Für ihn ist der geschichtliche Wandel etwas der Kirche Äußerliches, das sie selbst nicht berührt. Genauer, der geschichtliche Wandel ist ihr äußerlich, seit sie die Synthese des christlichen Hellenismus erreicht hat. Denn diese Synthese ist nicht vom Himmel gefallen, sondern ist, wie Florovsky durchaus einräumt, selbst das Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses, in dem sich die Kirche, ihre Lehren und Strukturen, ihr Gottesdienst und ihre Frömmigkeitsformen in kreativer Auseinandersetzung mit der spätantiken Umwelt entwickelt haben. Seither aber verhält es sich anders. Die Verschmelzung von Evangelium und griechischer Kultur, die sich in der Spätantike vollzogen und zum Lebensgefühl, Ethos und Denken der Väterzeit geführt hat, ist von solch unauflöslicher Art, dass sie für alle Zeiten verbindlich, aber auch von solch vollkommener und endgültiger Art, dass sie für alle Zeiten unersetzbar und unüberholbar bleibt. Mit ihr endet die Kirchengeschichte im

¹⁸ Ebd., 183. Wenn es dabei fast unvermeidlich zu Konflikten zwischen wissenschaftlicher Theologie und „der normalen konservativen kirchlichen Mitte“ kommt, ist das nach Kartaschoff keine „Tragödie“, vielmehr ein Zeichen der Lebendigkeit – „Konflikte [gebe] es nur dort nicht, wo die Lebensbewegung fehl[e], wo das Leben der Kirche verwildert oder verarmt“ sei, wie das Gegenbild der Alten Kirche zeige, „als das dogmatische Leben voll sprudelte“ und es viele Konflikte gab (ebd., 184).

Sinne von Entwicklung und Veränderung. Dass die Kirche wie in der Antike wieder und weiterhin in kreative Auseinandersetzung mit anderen Kulturen, neuen Herausforderungen und Fragen tritt und ihre Verkündigung, ihre Lehre, ihre Liturgie, ihre Kunst in diesen Kontexten entfaltet, ist nicht mehr denkbar.¹⁹ Vielmehr ist sie, ist jedenfalls die eigentliche, orthodoxe Kirche bis zum Ende der Welt die dauerhafte Repräsentanz jener einen Epoche, ist sie die gegenwärtige christliche Antike.²⁰ Und das heißt eben, seither kann alle geschichtliche Veränderung ihr nur noch äußerlich sein.

Demgemäß werden alle Phänomene der Kirchengeschichte dargestellt und beurteilt. D. h., alles, was wesentlich zur Orthodoxie gehöre, erscheint als Hervorbringung jener goldenen Zeit. Die Ikone gilt ebenso umstandslos als altkirchliches Phänomen,²¹ wie die Palamitische Energienlehre als patristisch bezeichnet wird.²² Andere Entwicklungen erscheinen hingegen als Niederschläge weiterer, über den christlichen Hellenismus hinausführender Geschichte und werden als Verfall und Verformung des eigentlich Christlichen eingeschätzt. Diese Diagnose gilt vor allem der orthodoxen Kirchengeschichte jener Zeit, die der Westen Spätmittelalter und Neuzeit nennt.

Die der jüngeren orthodoxen Geschichte geltende Verfallsdiagnose trug Florovskys in seinem anderen Kongressbeitrag vor, der gleichsam die negative Kehrseite von „Patristics and Modern Theology“ bildet, in dem Vortrag „Westliche Einflüsse in der russischen Theologie“.²³ Zusammengefasst ist sie in einem plakativen, seither aus der orthodoxen Kirchengeschichtsbetrachtung nicht mehr wegzudenkenden Begriff: „Pseudomorphosis“.²⁴ Prozesse „verfälschender Verformung“ werden der Orthodoxie seit

¹⁹ FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology, Part II (Collected Works VI)*, Belmont/Mass. 1987, 296f, wo es einerseits heißt, das Christentum sei immer geschichtlich, dann aber eine Geschichte der Kirche in dem Sinne, der ihre antike Geschichte auszeichnet, ausgeschlossen wird. Erst recht ist nicht denkbar in dieser Sicht, 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.

²⁰ FLOROVSKY, *Ways II (wie Anm. 19)*, 297.

²¹ FLOROVSKY, *Ways II (wie Anm. 19)*, 297.

²² FLOROVSKY, *Patristics (wie Anm. 6)*, 239.

²³ Ebd., 212–230. Der Beitrag bietet die Essenz von Florovskys magistralem Werk „Wege russischer Theologie“ (russ. Paris 1937, engl. unter dem Titel „Ways of Russian Theology“ erschienen als Band V und VI in seinen *Collected Works*, Belmont Mass. 1986 und 1987).

²⁴ Entnommen hatte Florovsky diesen ursprünglich in die Mineralogie gehörigen Begriff Oswald Spengler, von dem er in die Geschichtswissenschaft eingeführt worden war (s. OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1963, 784). Vgl. dazu DOROTHEA WENDEBOURG, „Pseudo-

dem Spätmittelalter bescheinigt, weil sie seitdem eine Geschichte durchgemacht hat, in der sie in Theologie, Malerei und Kirchenarchitektur, Liturgie und Kirchenverfassung neue Kategorien, Termini, Formen und Methoden aufnahm. Es waren Kategorien, Termini, Formen und Methoden, die sie dem Kontakt mit der westlichen Christenheit verdankte, mit Scholastik und Humanismus, mit Reformation und Gegenreformation, mit der Aufklärung und den Philosophien des 19. Jahrhunderts. Florovsky führt hier u. a. die Einflüsse der Renaissance auf die Ikonenmalerei an,²⁵ vor allem aber ein Beispiel der sog. orthodoxen Bekenntnisschriften des 16. und 17. Jahrhunderts²⁶ sowie die russische Schultheologie des 18. und 19.

morphosis“ – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung (in: DIES., *Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegegeschichte*, Tübingen 2000, 70–94), 70–72 (mit Fundorten bei Florovsky); zum Gesamtrahmen der Theologie Florovskys vgl. CHRISTOPH KÜNDEL, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991 (FSÖTh 62), dort 265, Anm. 14 zur Modifikation des Begriffsgebrauchs bei Florovsky.

²⁵ Westliche Einflüsse (wie Anm. 23), 215.

²⁶ Unter diesem Titel zusammengefasst werden die theologischen Schreiben des Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. an die führenden Theologen der Württembergischen Kirche aus den Jahren 1574 bis 1581 (s. u. S. 295), das 1624/25 verfasste Bekenntnis des – späteren alexandrinischen Patriarchen – Metrophanes Kritopoulos (Ἐκλογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς/Confessio catholicae et apostolicae in Oriente Ecclesiae, Helmstedt 1661), 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), das aus den frühen 1640er Jahren stammende Bekenntnis des Kiewer Metropoliten Peter Mogilas (Ἐκλογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς, Amsterdam 1666, ursprünglich wohl lateinisch verfasst) und das – 1672 von einer Synode in Jerusalem verabschiedete – Bekenntnis des dortigen Patriarchen Dositheos (Ἐκλογία Πίστεως), alle abgedruckt in: JOANNES KARMIREΣ (Hg.), *Τὰ δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. 2 Bde., Athen 1952/53 (Bd. 1, 2. Aufl. Athen 1960; Nachdruck Graz 1968). Kurz dazu REINHARD SLENCZKA, *Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche* (in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Hg. Carl Andresen. Band II: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Göttingen 1980, 499–559), 501–514 und GERHARD PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, München 1988, 107–114.225–228.233–236.285–291 (beide mit Lit.) sowie JOANNES KARMIREΣ, *Ὁρθόδοξα καὶ Προτεσταντισμός*, Athen 1937, Kap. II und III. Das Beispiel, das Florovsky nennt, ist das Bekenntnis des Kiewer Metropoliten Peter Mogila (Westliche Einflüsse [wie Anm. 23] 217ff). Weitere Beispiele bei ALIVISATOS, *Eröffnungsrede* (wie Anm. 1), 51/64/76 und YANNARAS, *Ἡ Θεολογία* (wie Anm. 33 – nur in der griechischen Fassung), 60.

Ein interessantes Vorspiel der innerorthodoxen Auseinandersetzung um die „orthodoxen Bekenntnisschriften“ als genuinen oder unechten Ausdruck der Orthodoxie boten im 19. Jahrhundert die evangelischen Theologen Wilhelm Gass und Wilhelm Kattenbusch, der Vater der modernen Konfessionskunde. Vgl. dazu WENDEBOURG, „Pseudomorphosis“ (wie Anm. 24), 79–81. Zu entsprechenden entgegengesetzten Ansichten, die – aller-

Jahrhunderts²⁷ und die spekulative Theologie und Religionsphilosophie in Russland.²⁸ Als bedauerliche Beispiele nennt er einen Kyrill Lukaris oder Theophan Prokopovic, die sich auf evangelische Gedankengänge eingelassen,²⁹ einen Peter Mogila oder Stefan Jaworsky, die römisch-katholische Argumente verwendet hätten.³⁰ Er beklagt, dass man in der orthodoxen Priesterausbildung römische und protestantische Lehrbücher heranzog³¹ und in russischen Klöstern lutherische Erbauungsliteratur las.³² In derselben Perspektive bedauern andere orthodoxe Theologen, dass man an griechischen theologischen Fakultäten Bücher der deutschen Aufklärung studierte³³ und dass Autoritäten wie Eugenios Bulgaris und Konstantin Oekonomos Christian Wolff oder Schleiermacher heranzog.³⁴

Wie die letztgenannten Beispiele zeigen, blieb Florovsky mit seiner Diagnose nicht alleine. Auf dem Athener Kongress schon von mehreren Rednern, aber, wie die Ausführungen Kartaschoffs und einiger Anderer³⁵ zeigen, durchaus noch nicht unisono vorgebracht, trat diese Diagnose seither in der Orthodoxie einen Siegeszug an. Dass der „christliche Hellenismus“

dings erst im folgenden Jahrhundert – in der römisch-katholischen Theologie auftraten, vgl. ebd. 78f.

²⁷ FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (wie Anm. 23), 219–226; zu ihr vgl. SLENCZKA (wie Anm. 26), 526–532.

²⁸ FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (wie Anm. 23), 226–228; zu ihr vgl. SLENCZKA (wie Anm. 26), 532–539.

²⁹ FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (wie Anm. 23), 217.221f.

³⁰ Ebd., 217ff.

³¹ Ebd., 218.221.223.

³² Ebd., 225.

³³ CHRISTOS 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), 132/64–66/196f.

Zur Kritik an westlichen Einflüssen auf die griechische Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts überhaupt vgl. PANAGIOTES CHRESTOU, *Neohellenic Thought at Crossroads* (in: *GOTR* 28, 1983, 39–54), 41–51; CHRISTOS YANNARAS, *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; DENS., *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; GEORGIOS METALLINOS, *Τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων Ἑλληνικῆς καὶ Γερμανικῆς Θεολογίας τὸν 19^ο αἰῶνα*, in: *EThS* 28, 1989, 583–494.

³⁴ YANNARAS, *La Théologie* (wie vorige Anm.), 132/64–66/197.

³⁵ So etwa die von KONSTANTIN DYOBOUNIOTES, *Die äußeren Einflüsse auf die orthodoxe Theologie, besonders seit der Eroberung Konstantinopels* (in: *Procès-Verbaux* [wie Anm. 1], 209–211).

die „Mitte der Zeit“³⁶ und die über ihn hinausführende Geschichte der letzten 600 Jahre ein „Verrat“³⁷ an dieser unüberholbaren, für alle Zeiten verbindlichen Synthese sei, wird mittlerweile von der überwältigenden Mehrheit der orthodoxen Theologen vertreten. Und man hat auch die wissenschaftliche Konsequenz daraus gezogen: Die Wege und Zeugnisse des „Verrats“ sind aus der Reihe der Gegenstände kirchen- und theologiehistorischer Forschung gestrichen. So kommen die Kontakte zwischen der Orthodoxie und dem Westen seit Spätmittelalter und Reformationszeit in der orthodoxen Forschung seit Jahrzehnten kaum noch vor.³⁸ Nicht nur die orthodoxen Quellen, in denen sich diese Kontakte niederschlugen, finden keine Aufmerksamkeit mehr. Sondern das gilt auch für die vielfältige Geschichte des Zusammenlebens orthodoxer und nichtorthodoxer Kirchen – im östlichen Mittelmeerraum, im Baltikum, Polen-Litauen oder in Rumänien –, für die Fülle orthodoxer Gemeinden in der westlichen Diaspora – auf der italienischen Halbinsel, insbesondere in Venedig, aber auch in Ungarn oder 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, Johann Arndt, Letztere in vielen Auflagen beliebte Lektüre in Russland:³⁹ Das alles ist einfach kein Thema mehr. Die Ge-

³⁶ So THEODOR 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.

³⁷ So CHRISTOS YANNARAS, *L'Orthodoxie* (wie Anm. 33), 160: „trahison“/gr.-/engl. 123: „betrayal“. Freilich schwankt die Einschätzung der jüngeren griechischen Theologen – mancher, der von Yannaras des Verrats bezichtigt wird, gilt 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. 33], 53).

³⁸ Bezeichnend ist, dass schon auf dem Zweiten Kongress für Orthodoxe Theologie 1976 die nachbyzantinischen Jahrhunderte keine Rolle mehr spielten (vgl. *Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, 19.–29.8.1976. Hg. S. Chr. Agurides. 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. 26] zu Anm. 37, die 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).

³⁹ Zu diesen Konkretionen vgl. WENDEBOURG, „Pseudomorphosis“ [wie Anm. 24] 87–90. Zu den evangelischen und römisch-katholischen Katechismen in griechischer Sprache vgl. neuerdings REINHARD FLOGAUS, *Die griechischsprachige katechetische*

schichte, die nicht sein durfte, ist der *damnatio memoriae*, dem Vergessen überantwortet.

Wovon das Gedächtnis damit „gesäubert“⁴⁰ werden soll, ist nicht nur dieser oder jener Name, diese oder jene Schrift. Aus dem Bewusstsein verschwinden sollen vielmehr vor allem die Probleme und Fragestellungen, die mit jenen Namen und Schriften verbunden waren. Etwa die Probleme, die zum Nachdenken über das Verhältnis von Schrift und Tradition⁴¹ oder zu einer eindeutigen Abgrenzung der Sakramente geführt,⁴² die Fragestellungen, die die Reflexionen über die Erbsünde oder die Rechtfertigung vor Gott hervorgetrieben haben.⁴³ Der christliche Hellenismus hat solche Probleme nicht gekannt,⁴⁴ der Kirche, in der er gegenwärtig ist, müssen sie folglich immer äußerlich bleiben;⁴⁵ und die Christen, die er als „stehende Kategorie“ ihrer Existenz bestimmt,⁴⁶ werden durch jene Fragen nicht berührt und können sie getrost unbeantwortet lassen.⁴⁷ Wenn im vergangenen Halbjahrtausend orthodoxe Theologen sich darauf eingelassen und gemeint haben, so die orthodoxe Wahrheit unter neuen geschichtlichen Bedingungen zur Geltung zu bringen, dann ist das nur ein Zeichen dafür, dass sie den geschlossenen, „autarken“⁴⁸ Lebensraum des christlichen Hellenismus verlassen haben. Und es ist ein Ansporn für die Christen der Gegenwart, in ihm zu bleiben oder, sollten sie außerhalb seiner stehen, in ihn

Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts. Historische Einführung und Beschreibung ausgewählter Werke. Habil. Masch. Humboldt-Universität Berlin 2007.

⁴⁰ ALIVISATOS, Eröffnungsrede (wie Anm. 1), 77/52/65 (dort substantivisch: „Säuberung“).

⁴¹ FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (wie Anm. 23), 230 mit N. Gilarov-Platonov.

⁴² Z. B. Sergij Bulgakow, angeführt bei ROBERT HOTZ, Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West. Zürich u. a. 1979 (ÖTh 2), 190.

⁴³ BASILE KRIVOICHEINE, Is a New Orthodox Confession of Faith Necessary? (in: SVTQ 11, 1967, 69–72), 71.

⁴⁴ FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (wie Anm. 23), 230.

⁴⁵ Vgl. KARMIRES, Ὁρθοδοξία (wie Anm. 26), 184: τὸ δὲ περιεχόμενον αὐτῶν [sc. der sog. orthodoxen Bekenntnisschriften des 16. und 17. Jahrhunderts] κατὰ τὸ πλείστον ἀποτελοῦσι τὰ ἄγνωστα εἰς τὴν ἀρχαιότεραν Ὁρθόδοξον Θεολογίαν ζητήματα τῆς Μεταρρυθμίσεως καὶ Ἀντιμεταρρυθμίσεως; FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (wie Anm. 23), 98f; IOANNIS ZIZIOLAS, Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie (in: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Hg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD. Frankfurt 1977 [ÖR, Beiheft 31], 163–179), 166.

⁴⁶ S. o. zu Anm. 7.

⁴⁷ Diese Fragen gehören zu jenem Bereich, in dem es nach Gregor von Nazianz „nicht gefährlich ist zu irren“ (KRIVOICHEINE [wie Anm. 43], 71); ähnlich KARMIRES, Ὁρθοδοξία (wie Anm. 26), 184: In diesen von der älteren orthodoxen Theologie nicht erörterten Fragen ist das orthodoxe Denken frei.

⁴⁸ ALIVISATOS, Eröffnungsrede (wie Anm. 1), 77/52/65: Die orthodoxe Theologie ist „vollkommen selbstgenügsam/αὐτάρκης“. CHRESTOU, Neohellenic Thought (wie Anm. 33), 46: „Greek Orthodox civilization, essentially independent and self-sufficient.“

ein- oder zu ihm zurückzukehren – kurz, den Weg der „geistlichen Hellenisierung (oder Re-Hellenisierung)“ einzuschlagen.⁴⁹

Wie es gelingt, auch angesichts veränderter Umstände und neuer Herausforderungen im geschlossenen Raum des christlichen Hellenismus zu bleiben, zeigt ein griechischer Theologe, der von den Diagnostikern der Pseudomorphose als leuchtendes Vorbild herausgestellt wird: 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 zunehmend erbitternde 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 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 Wor-

⁴⁹ FLOROVSKY, *Patristics* (wie Anm. 6), 242; s. a. ebd.: „*Let us be more Greek to be truly catholic, to be truly Orthodox.*“ und DENS., *Ways II* (wie Anm. 19), 299: Es geht um das „Wiederleben“ (relive) des christlich-hellenistischen Gedankens. YANNARAS nennt dasselbe „nouvel hellenisme/Νέος Ἑλληνισμός“ (La Théologie [wie Anm. 33], 150/173/54).

⁵⁰ Vgl. dazu DOROTHEA WENDEBOURG, *Reformation und Orthodoxie*. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581, Göttingen 1986 (FKDG 37). 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 JOANNES PANAGIOTOPOULOS, Ἡσυχαστικὰ στοιχεῖα στὶς Ἀποκρίσεις τοῦ Οἰκομενικοῦ Πατριάρχου Ἱερεμία Β' τοῦ Τράνου (in: *Theol [A]* 68, 1997, 310–332), der aber die literarisch-theologische Machart der Schriften des Patriarchen erkennt.

ten, 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 einfach 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 des eigenen, christlich-hellenistischen Lebensraumes sind. Sie bietet ein Modell, wie die Orthodoxie davor bewahrt werden kann, in Geschichte verstrickt zu werden: indem ihre Anhänger Neues nicht nur nicht übernehmen, sondern sich auch nicht davon abgrenzen, vielmehr einfach wiederholen, was sie von je her gesagt haben.

Das Vorbild des Patriarchen wird den eigenen Konfessionsgenossen vorgehalten, die sich zur Pseudomorphose haben verführen lassen. Sie sollen zu der hellenistischen Autarkie zurückkehren, die Jeremias repräsentiert. Aber diese Aufforderung gilt auch der westlichen Christenheit. Ihre eigene, von der der Orthodoxie unterschiedene Geschichte 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 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. Jeremias brachte auch dieses Bild von der westlichen Christenheit auf den Punkt: Der Westen ist seinem Wesen nach immer in Bewegung. So beendet der Patriarch den Dialog mit den württembergischen Lutheranern, indem er ihnen vorwirft: „Euer Verstand steht nicht still“ (οὐδὲ ἴσταται πῶς ὑμῶν ἢ διάνοια).⁵² Während die Griechen, weil sie Glauben hätten, keine Fragen brauchten, gebe es bei den Briefpartnern nur „Fragen, keinen Glauben“ (Ἔνθα ζήτησις, πίστις οὐχ ἔστιν, ἔνθα δὲ πίστις, οὐ χρεία ζητήσεως).⁵³ Mit Florovskys und Anderer Worten gesagt: Der Westen hat einen „faustischen“ Charakter.⁵⁴ Er muss immer weiterfragen und immer

⁵¹ FLOROVSKY, *Westliche Einflüsse* (wie Anm. 23), 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 KARMIREs (Hg.), *Μνημεία* (wie Anm. 26) II, 476 (556).

⁵³ Ebd., 457 (537).

⁵⁴ FLOROVSKY, *Ways II* (wie Anm. 19), 298; CHRESTOU, *Neohellenic Thought* (wie Anm. 33), 47.

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;⁵⁵ deshalb gab und gibt es dort statt der einen christlich-hellenistischen Ikonenmalerei kirchliche Kunst in immer neuen Stilen,⁵⁶ wurde die Organisationsform der Orden hervorgebracht⁵⁷ u. a. m. Wäre der Westen im Raum des christlichen Hellenismus verblieben, 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. Anders gesagt, wäre er in der spätantiken „Mitte der Zeit“⁵⁸ geblieben, hätte sich auch bei ihm eine weitere Geschichte erübrigt.

Wie unschwer zu sehen ist, kann sich diese Sicht der Dinge zu einer umfassenden Kritik entwickeln, die die gesamte moderne Welt ins Visier nimmt. Dann steht die Geschichte des westlichen Christentums nicht allein für eine religiöse Fehlentwicklung, sondern für eine solche der ganzen westlichen Zivilisation. Und dann ist die Pseudomorphose nichts, dem man hätte entgehen können, sondern eine „Vergiftung“⁵⁹, die die Orthodoxie ebenso unentrinnbar ereilt hat wie den gesamten Kosmos, der von Technik, Wissenschaft und Kultur des Westens ergriffen wurde. In der Tat deuten sich solche Töne bei Florovsky an. Stellt er doch fest, es sei „wohl unvermeidlich“ gewesen, dass der Kontakt mit Protestantismus und Katholizismus zur Übernahme „westliche[r] Fragestellungen“ geführt habe und damit zu beklagenswerter Verwestlichung der „slavischen und hellenistischen Kultur.“⁶⁰ Programmatisch aber wird diese Einschätzung bei Christos Yannaras, dem scharfsinnigsten griechischen Vertreter der Pseudomorphosistheorie. Nach Yannaras sind die Orthodoxen mittlerweile „endgültig und vollständig an das westliche kulturelle Milieu gefesselt“;⁶¹ eingebunden in die vom Westen heraufgeführte technologisch bestimmte moderne Welt, haben sie unwiederbringlich den Kontext verloren, in dem unentfremdetes orthodoxes Leben möglich gewesen war, nämlich die vormoderne Agrar-

⁵⁵ S. o. S. 294.

⁵⁶ FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (wie Anm. 23), 215; vgl. YANNARAS, L'Orthodoxie (wie Anm. 33), 164/41f/128 – der allerdings auch der russischen im Unterschied zur griechischen Ikone vorwirft, selbst von Verwestlichung infiziert zu sein.

⁵⁷ Ebd. 161/gr.–/125.

⁵⁸ S. o. S. 293.

⁵⁹ Florovsky, Westliche Einflüsse (wie Anm. 23), 216.

⁶⁰ Ebd. 216f., hier im Blick auf protestantische, dann aber (217) auch auf römisch-katholische Einflüsse. Vgl. ebd. 221 die Kritik am „*theologische[n] Westlertum* []“, das zu einer Russland fremden „*westliche[n] Kultur*“ geführt habe. Dem entspricht eine Gleichsetzung der Orthodoxie mit dem Leben der „russischen Seele“ und des „russischen Volks“ (ebd. 229).

⁶¹ L'Orthodoxie (wie Anm. 33), 165 (43/129): „nous, Orthodoxes, qui sommes aujourd'hui définitivement et intégralement liés au milieu culturel occidental.“

gesellschaft.⁶² An die Möglichkeit einer Rehellenisierung, wie sie von Florovsky beschworen wird, glaubt Yannaras nicht, sie würde doch zumindest dialektisch an den Westen gebunden bleiben.⁶³ In seinen Augen gibt es für die Orthodoxie nur einen Weg, der Herausforderung des Okzidents zu entgehen: den Exodus (ἐξοδος) aus der Zeit ins Eschaton.⁶⁴ Solcher Exodus geschieht in der Liturgie, denn hier entrinnt die Gemeinde der Geschichte, indem sie je und je zur Verwirklichung des Reiches Gottes („actualisation [...] du saint Royaume du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint“) schon auf Erden wird.⁶⁵

Die *damnatio* nachhellenistischer, nur als Pseudomorphose zu beurteilender Geschichte beherrscht den Blick der Orthodoxie auf sich selbst, aber sie bestimmt ihn nicht ohne Rest. Wenngleich anderslautende Voten nach dem Athener Kongress selten geworden sind, gibt es hier und da auch seither noch Stimmen, in denen das Plädoyer für größere Offenheit in der Deutung der eigenen Kirchengeschichte und der zukünftigen theologischen Arbeit wiederklingt, wie es Kartaschoff auf dem Athener Kongress vorgebracht hatte, Stimmen, die die Vorstellung eines „autarken“⁶⁶ Lebens der Orthodoxie in Geschichte und Gegenwart weder für historisch plausibel noch für wünschenswert halten. So können auch in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts die sog. orthodoxen Bekenntnisschriften dafür gepriesen werden, dass sie auf die in Reformation und Gegenreformation aufgeworfenen Fragen eingegangen seien.⁶⁷ Ja, es kann sogar die Aussage

⁶² Ebd., 157f/30–32/121f – eine angesichts der Tatsache, dass der christliche Hellenismus seinen Sitz im Leben wesentlich in der antiken Stadtkultur hatte, erstaunliche Feststellung, die sich wohl nur so erklärt, dass Yannaras tatsächlich eher die kleinstädtisch-dörflich Kultur des nachantiken Griechenland im Blick hat. Dabei betont er, das Übel liege nicht in der Technik an sich, sondern in dem technologischen Zugang zur Welt, der für den Westen typisch sei und sich auf dem ganzen Kosmos verbreitet habe (157.158/ 28.32/121.122).

⁶³ Ebd., 164f/42f/129: Die gegenwärtige russische Orthodoxie, deren Leistungen Yannaras ausdrücklich würdigt, bleibe in einem „dialektischen“ Verhältnis zum Westen gefangen, das zurückgelassen werden muss.

⁶⁴ Ὁρθοδοξία (wie Anm. 33), 43: στήν κατεύθυνση τοῦ ἐσχάτου /frz. 165: „vers l'eschaton!“/engl. 129: „in one direction: the eschaton.“ (Kursive im Text).

⁶⁵ L'Orthodoxie (wie Anm. 33), 166 (46/130).

⁶⁶ NIKOS NISSIOTES (Orthodoxie and the West: A Response, in: GOTR 17,1972, 132–142) 142 kritisiert ausdrücklich jede „self-sufficient attitude“ im Osten wie im Westen.

⁶⁷ So von JOANNES KARMIRES, dem besten griechischen Kenner und Herausgeber der orthodoxen „Bekenntnisschriften“, im Blick auf das Bekenntnis des Metrophanes Kritopoulos aus dem frühen 17. Jahrhundert, das der „erste ernsthafte wissenschaftliche Versuch eines orthodoxen Theologen [sei], die durch die Reformation im Westen aufgeworfenen neuen theologischen Probleme und Dogmen zu behandeln“ (Μνημεῖα [wie Anm. 26]). Ähnlich, im Blick auf die „Bekenntnisschriften“ allgemein, IOAN ICÁ, Die heiligen Sakramente im Leben der Kirche in den orthodoxen Glaubensbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts (in: Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den

getroffen werden, eine protestantische Konzeption wie der Freiheitsgedanke Martin Luthers „stell[e] für die Orthodoxe Theologie eine ernsthafte Herausforderung dar und [müsse] [...], auch hinsichtlich der Begegnung des Orthodoxen Christentums mit der zeitgenössischen abendländischen Kultur, sehr ernst genommen werden.“⁶⁸ Und selbst der Einfluss der Aufklärung wird vereinzelt einer differenzierteren Betrachtung gewürdigt.⁶⁹

Damit aber steht die Einschätzung in Frage, dass die orthodoxe im Unterschied zu den westlichen Konfessionen seit der hellenistischen Epoche des Christentums keine Geschichte mehr kenne, keine dieser „Mitte der Zeit“ vergleichbare Entwicklung in Aufnahme von und Auseinandersetzung mit weiteren Phasen und Arten der Zivilisation. Es gibt, wenngleich nicht häufig, auch heute „seitens der Orthodoxen Kirchen durchaus abweichende Positionen hinsichtlich der Bewertung der christlichen Vergangenheit und deren Normativität.“⁷⁰ Da heißt es nicht nur allgemein, gleiche Herausforderungen hätten in der Geschichte des Ostens⁷¹ wie des Westens

orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts. Eine Dokumentation über das 2. Theologische Gespräch mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Jassy 1980. Hg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD [Studienheft 14], Frankfurt/Main 1982 [ÖR 43], 70–80), 70. Dabei steht für beide Theologen außer Frage, dass die orthodoxen „Bekenntnisschriften“ gegenüber den Lehrdokumenten des ersten Jahrtausends auf eine andere Stufe gehören.

⁶⁸ KONSTANTINOS DELIKONSTANTIS, Ende der Luthervergessenheit? Der „fremde“ Martin Luther im Kontext der Orthodoxen Theologie (in: EESP 38, 2004, 239–250), 248. Freilich stellt Delikonstantis, auch wenn er von einer – sich allerdings „nicht leicht“ „schnell festig[enden]“ – „Wende im orthodoxen Lutherverständnis“ spricht (244), eine vereinzelte Stimme dar (s. auch DENS., Wandlungen der Lutherdeutung in der orthodoxen Theologie. In: Διακονία. Ἀφιέρωμα στὴ Μνήμη Βασιλείου Στογιάννου, Thessaloniki 1988, 391–404). Die überwiegende Haltung der orthodoxen Seite zur Reformation ist nach wie vor kritisch. Vgl. JOHANNES PANAGOPOULOS, Luther außerhalb des Luthertums: Orthodoxe Sicht, in: Concilium 12, 1976, 497–501; DENS., Die Orthodoxie im Gespräch mit Luther, in: HANS FRIEDRICH GEISSER u. a. (Hg.), Weder Ketzler noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog, Regensburg 1982, 175–200; VIOREL MEHEDINTU, Martin Luther und die Ostkirche, in: ÖR 32, 1983, 291–301; DAMASKINOS PAPANDREOU, Martin Luther in orthodoxer Sicht, in: DERS., Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze. Hg. WILHELM SCHNEEMELCHER, Stuttgart 1986, 177–190; DIMITRIOS TSELENGIDIS, Ἡ σωτηριολογία τοῦ Δουθέρου. Συμβολή στὴ μελέτη τῆς θεολογίας τοῦ Δουθέρου ἀπὸ ὀρθόδοξη ἄποψη, Thessaloniki 1991.

⁶⁹ So vorsichtig von VASILIOS MAKRIDES, Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ φορεῖς τοῦ Διαφωτισμοῦ στὸν ἑλληνικὸ χῶρο: Ἰδιαίτητες μιᾶς σχέσης in: Kleronomia 29, 1997, 163–201.

⁷⁰ VASILIOS MAKRIDES, Das Fehlen eines Reformators im orthodoxen Christentum (in: HANS MEDICK, PEER SCHMIDT [Hg.], Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004, 318–336), 324.

⁷¹ Wobei auch angemerkt wird, dass es unangebracht sei, in der Darstellung der Orthodoxie den Eindruck eines monolithischen Blocks zu erwecken und die starken Unterschiede zwischen den orthodoxen Kirchen und Traditionen, nicht zuletzt denen in der

zu ähnlichen Reaktionen geführt.⁷² Sondern da wird auch festgestellt, dass die Herausforderungen der Moderne, weit entfernt, für die Orthodoxie nur die Früchte einer fremden, missratenen Form des Christentums zu sein, sich eben dem Boden verdanken, der ihr mit den Kirchen des Wesens gemeinsam ist: „unserer griechisch-römischen Zivilisation“ und der „jüdisch-christlichen Offenbarung“.⁷³ Die auf diesem Boden gewachsene moderne Zivilisation, bestimmt durch Faktoren wie Technik und historische Kritik,⁷⁴ sei als solche nicht weniger „gottgegeben“ als frühere.⁷⁵ Das aber heißt zugleich, dass sich aus den legitimen Hervorbringungen „der einen theologischen und kulturellen Familie“ („the one theological and cultural family“) für die Gegenwart gemeinsame und der Orthodoxie nicht nur vom Westen aufgezwungene Herausforderungen ergeben: Auch sie muss „die Zeichen unserer Zeiten“ („the signs of our times“) erkennen.⁷⁶ M. a. W, auch sie muss mit der übrigen Christenheit den christlichen Glauben in Anknüpfung an die und Auseinandersetzung mit der Gegenwart entfalten. Damit aber hat die Kirche heute nichts anderes zu tun, als die Kirchenväter zu ihrer Zeit getan haben. Der christliche Hellenismus kann ihr hierin nur eine beispielhafte Epoche, aber nicht Erfüllung und Ende der Geschichte sein.

arabischen Welt, zu übergehen (CHRYSOSTOMOS KONSTANTINIDES, *Orthodoxy and the West: A Response* [in: *GOTR* 17, 1972, 143–166], 151f, 159f). Auf die Vielzahl geistlich-theologischer Strömungen, die sich dem Bild einer monolithischen Orthodoxie widersetze, weist auch NISSIOTES hin und betont, ein solches Bild sei ebenso unangemessen wie das mit ihm oft einhergehende Gegenbild eines theologisch-geistlich monolithischen Westens (wie Anm. 66, 134). Zu den durchaus positiv zu bewertenden Strömungen in der Orthodoxie gehört für Nissiotos auch die „moderne orthodoxe Scholastik“, die westliche Einflüsse aufgenommen hat (ebd. 134) – so wie Konstantinides umgekehrt auf die griechischen Erbschaften der mittelalterlichen Scholastik des Westens hinweist (146f).

⁷² KONSTANTINIDES (wie vorige Anm.), 149.

⁷³ NISSIOTES (wie Anm.66), 133.139.

⁷⁴ Ebd., 138.140.

⁷⁵ So NISSIOTES gegen Yannaras' Behauptung, nur in der Agrargesellschaft sei christlich-hellenistisches, d. h. unentfremdetes christliches Leben möglich (ebd. 140).

⁷⁶ Ebd., 141 f. Die Herausforderung der Gegenwart, die es gemeinsam zu meistern gilt, sieht NISSIOTES insbesondere in der für die moderne Welt „unvermeidlichen Säkularisation“ (unavoidable secularization), die an und für sich christlicherseits keineswegs abzulehnen sei, aber leicht zur dem Christentum widersprechenden Ideologie des „Säkularismus“ (secularism) werde und vielfach schon geworden sei (ebd. 136).