

# Alte und neue Wege

## Zu den Auswirkungen des Ersten Weltkrieges auf das orthodoxe Christentum und seine Theologie

*Karl Pinggéra*

### 1. „A War That Killed Christendom“

„A War That Killed Christendom“, diese Überschrift setzt Diarmaid MacCulloch über das Kapitel, das in seinem *opus magnum* „A History of Christianity“ dem Ersten Weltkrieg gewidmet ist.<sup>1</sup> Im Vergleich zu den üblichen Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte geht MacCulloch ungewöhnlich ausführlich und außergewöhnlich präzise auf die katastrophalen Wirkungen und Fernwirkungen jener „Urkatastrophe“ für das östliche Christentum ein. Zur Einleitung umreißen wir die historischen Voraussetzungen unseres Themas, indem wir die Darstellung des Oxforder Kirchenhistorikers kurz nachzeichnen.

Vier christliche Kaiser standen sich in diesem Krieg gegenüber: „German and Austrian Kaisers, the Russian Tsar and the British King-Emperor.“ Die allgemeine Kriegsbegeisterung sowie die religiöse Überhöhung des Waffenganges werden für alle Beteiligten kurz geschildert, ehe MacCulloch zur Bedeutung des Jahres 1917 übergeht: „Then in 1917 came the first fall of a Christian Empire, the seat of the Russian Orthodox Church which had so long styled itself the Third Rome.“<sup>2</sup> Es wird der innere Zerfall geschildert, dem die russische Monarchie in den Kriegsjahren ausgesetzt war, der Ansehensverlust der kaiserlichen Familie, der durch das Treiben Rasputins und seine Ermordung noch beschleunigt worden war. Von der Abdankung des Zaren 1917 bis zum endgültigen Sieg der Bolschewiken 1922 zeichnet MacCulloch das Geschick der russisch-or-

---

1 D. MacCulloch, *A History of Christianity*, London 2010, 915–927.

2 Ebd., 917.

thodoxen Kirche nach, an dessen Ende die fast völlige Vernichtung steht. Sodann weitet sich der Blick des Historikers auf das nicht-christliche Imperium, das den Weltkrieg ebenfalls nicht überleben sollte: das Osmanische Reich. Es wird daran erinnert, dass der Erste Weltkrieg auch hier verheerende Folgen für die Kirchen hatte. Es war der Dynamik des Krieges geschuldet, dass die Jungtürken freie Hand bekamen, die Christen im Gebiet der heutigen Türkei – Armenier, Aramäer und Assyrer sowie die Griechen, namentlich die des Pontos – in einer Weise zu verfolgen und zu dezimieren, die alle antichristlichen Massaker des 19. Jahrhunderts weit in den Schatten stellte.

Schließlich skizziert der Oxforder Gelehrte in gehaltvollen Strichen, wie der Erste Weltkrieg das Geschick dieser Christen über das Jahr 1918 hinaus bestimmt hat: Die Alliierten hatten dem Osmanenreich 1920 zwar den Frieden von Sèvres aufzwingen können, dann aber erleben müssen, wie türkische Truppen unter Kemal Atatürk wieder auf dem Vormarsch waren und 1922 das von Griechen bewohnte Smyrna in Schutt und Asche legten. Die 1900jährige christliche Geschichte Kleinasiens ging in Flammen auf. Der Vertrag von Lausanne 1923 akzeptierte die türkischen Erfolge; die Bestimmungen von Sèvres wurden dabei ersetzt. Nun kam es zum massenhaften Bevölkerungsaustausch zwischen Griechen und Türken in beiden Richtungen über das Ägäische Meer. Dabei wirkte das alte islamische Religionsrecht osmanischer Prägung weiter, wonach die nationale Zugehörigkeit nicht ethnisch, sondern religiös definiert war. Christ und Grieche – Muslim und Türke waren dabei Synonyme. In nur wenigen Jahren wurden die Moscheen in Athen dann ebenso niedergelegt, wie die Kirchen Kleinasiens zu Ruinen verkamen. Das Jahr 1955, ein später Ausläufer dieser Ereignisse, bedeutete schließlich das Aus für den allergrößten Teil der griechischen Bevölkerung in Istanbul. Seitdem ist der Anteil der Christen an der türkischen Bevölkerung nur noch *quantité négligeable*.

## 2. Der Christliche Orient: 1915 und die Folgen

In einer weltchristentumsgeschichtlichen Perspektive gehört es also zu den unmittelbaren Auswirkungen des Ersten Weltkrieges, dass weite Gebiete, die einst zu den Kernländern der Kirche gehört haben, dem Christentum nahezu vollständig verloren gegangen sind. Der fast totale Abbruch christlichen Lebens in weiten Gebieten des christlichen Ostens betraf kirchliche Strukturen, das alltägliche Leben, aber auch das theologische Forschen und Lehren. Der vorliegende Band fragt ja pointiert nach den Auswirkungen des Krieges auf die *Theologie*. Gleichsam vorab und wenigstens andeutungsweise soll zunächst auf das Geschick der sogenannten „altorientalischen“ Kirchen im Nahen Osten aufmerksam gemacht werden.

Man mag zugestehen, dass die orientalischen Kirchen Anfang des 20. Jahrhunderts kaum über eine Theologie verfügt haben, die sich mit den Errungenschaften westlicher Geistesgrößen hätte messen können. Namentlich für die spekulative Seite des Theologietreibens wird man dieser Feststellung zustimmen müssen. Zu einem differenzierteren Urteil gelangt allerdings, wer sich der philologischen Seite der Theologie zuwendet. In dieser Hinsicht hatte der *Oriens Christianus* bedeutende Gelehrte hervorgebracht, die teilweise im Westen studiert hatten und in ihre Heimat zurückgekehrt waren, um auf der Höhe der Zeit die alten Handschriften ihrer Vorväter zu sammeln, zu entziffern und kritisch zu edieren. Im Ersten Weltkrieg ist hier manches an geistigem Leben zerstört worden. Prominentes Beispiel ist etwa Addai Scher (1867–1915), der chaldäische Erzbischof von Seert in Ostanatolien, der bis zum Ersten Weltkrieg mehrere syrische Texte in angesehenen Editionsreihen herausgebracht hatte. Er verfügte über eine wertvolle Handschriftensammlung. Im Zuge der Christenverfolgung des Jahres 1915 wurde seine bischöfliche Residenz Opfer eines kurdischen Angriffs. Die Bibliothek ist dabei zum Großteil vernichtet worden; er selbst wurde wenig später von türkischen Militärs erschossen.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. S.P. Brock/G.A. Kiraz, Art. Scher, Addai, in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage, Piscataway NJ 2011, 361f. – Welche Schäden der Patristik hier zugefügt wurden, ermisst man etwa daran, dass das einzige bekannte Manuskript des

Vielfach verschwanden auch die syrisch-orthodoxen „Malfone“, die Lehrer in den Klöstern und dörflichen Gemeinden, die auf traditionelle Weise theologischen Unterricht erteilt hatten. Die Ereignisse des Jahres 1915 haben vieles an kulturellen Gütern zerstört, darunter alte und neue Formen theologischen Lehrens und Lernens.<sup>4</sup>

Für die armenische Christenheit ist nicht nur an die unfassbare Grausamkeit des Völkermordes von 1915 zu erinnern, der durch den Kriegseintritt der Osmanen erst ermöglicht worden war. Nur wenig später, im Zuge der Ereignisse von 1917/18, sollte nämlich die Kirche im armenischen Stammland noch einmal an den Rand der völligen Vernichtung geraten. Die Ursprungsheimat der Armenier im Kaukasus war von den Kriegsfolgen zweifach betroffen. Der Kriegsausritt Russlands und der Untergang des Osmanischen Reiches ließen zwar den Traum wahr werden, die über Jahrhunderte verlorene Eigenstaatlichkeit zurück zu gewinnen: 1918 wurde eine freie armenische Republik ins Leben gerufen. Doch konnte sich diese Republik nur einer kurzen Lebensspanne erfreuen. Bereits 1920 rückte die Rote Armee ein; die Errichtung der armenischen Sowjetrepublik 1922 besiegelte den Verlust von Freiheit und Unabhängigkeit.<sup>5</sup> Der Erlanger Kirchenhistoriker Hacik Gazer hat in seiner Habilitationsschrift beklemmend detailliert nachgezeichnet, wie die Sowjets bis in die 1940er Jahre hinein einen gnadenlosen Vernichtungskampf gegen die armenisch-apostolische Kirche ge-

---

christologischen Hauptwerks von Theodor von Mopsuestia (*De incarnatione*) seitdem verschollen ist. Die Handschrift hatte sich in Addai Schers Besitz befunden; er war vor 1915 nicht mehr dazugekommen, den Text zu edieren.

4 Vgl. etwa (in Auswahl) die zeitgenössischen Schilderungen: *Malfono Abed Mschiho Na'man von Qarabach*, Vergossenes Blut. Geschichte der Greuel, die an den Christen in der Türkei verübt, und der Leiden, die ihnen 1895 und 1914–1918 zugefügt wurden. Übersetzt aus dem Syrischen von G. Toro und A. Gorgis, Glane/Losser NL 2002; *Erzpriester Sleman Henno aus Arkah*, Die Verfolgung und Vernichtung der Syro-Aramäer im Tur Abdin 1915. Übersetzt aus dem Syro-Aramäischen von A. Gorgis und G. Toro, Glane/Losser NL 2005; *J. Rhétoré*, Les Chrétiens aux bêtes. Souverains de la guerre sainte proclamée par les Turcs contre les chrétiens en 1915. Préface par J.-P. Péroncel-Hugoz. Étude et présentation par J. Alichoran, Paris 2005.

5 Vgl. R. Hovannisian, *The Republic of Armenia IV: Between Crescent and Sickle. Partition and Sovietization*, Berkeley 1996.

führt haben.<sup>6</sup> Kein einziges Kloster bestand fort, die Zahl der Gemeindepriester wurde auf einige Dutzend Geistliche reduziert, die Nachbesetzung von Bischofsstühlen wurde verboten. 1938 wurde sogar das Kirchenoberhaupt, Katholikos Choren I., kaltblütig ermordet. Selbstverständlich sind auch alle theologischen Ausbildungsstätten geschlossen worden. Dabei hatte sich gerade die armenische Theologie Anfang des 20. Jahrhunderts in einer interessanten Phase befunden.<sup>7</sup> Armenische Theologiestudenten, die in Deutschland, etwa zu Füßen Harnacks in Berlin oder in Marburg bei Martin Rade studiert hatten, verpflanzten liberale Ideen in ihre Heimat. Es mag jugendlicher Idealismus gewesen sein, aber diese Armenier hatten auf tiefgreifende Reformen in Kirche und Theologie hingearbeitet. Was daraus hätte werden können, ist eine müßige Frage. Denn der Genozid im Osmanischen Reich und die Vernichtung der Kirche in Sowjetarmenien haben jede organische Entwicklung abgebrochen bzw. im Keime erstickt.

### 3. Der Untergang des „Dritten Rom“: 1917 als Epochenjahr

Für den Historiker Karl Dietrich Erdmann war das Jahr 1917 insofern ein „Epochenjahr der Weltgeschichte“, als Westeuropa mit dem Kriegseintritt der USA und der Oktoberrevolution in Russland auf die Dauer seine weltpolitisch beherrschende Stellung eingebüßt habe.<sup>8</sup> Auch für die Geschichte der östlichen Christenheit und seiner Theologie waren die Ereignisse in Russland ein schicksalhafter Einschnitt. Was in der russischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg an theologischer Neubesinnung aufgekommen ist, das hat bald auf alle Regionen des orthodoxen theologischen Lebens aus-

---

6 H. Gazer, Die armenische Kirche in Sowjetarmenien zwischen den Weltkriegen. Anatomie einer Vernichtung (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 14), Münster 2001.

7 Ders., Die Reformbestrebungen in der Armenisch-Apostolischen Kirche im ausgehenden 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts (KOM 24), Göttingen 1996.

8 K.D. Erdmann, Der Erste Weltkrieg (Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte 18), München <sup>8</sup>1991, 116.

gestrahlt. Dewegen ist es in Kauf zu nehmen, wenn die Entwicklungen in den anderen orthodoxen Kirchen, namentlich in Griechenland und auf dem Balkan, hier schon aus Platzgründen nicht weiter verfolgt werden. Die Erfahrung des Krieges und, für das russische Bewusstsein damit untrennbar verbunden, die Erfahrung der Revolution haben gleichsam als Katalysator gewirkt für die Entstehung einer russischen Theologie, die in der gesamten orthodoxen Welt des 20. Jahrhunderts quasi normative Geltung erlangt hat. Zuvor ist freilich von gewaltigen Verlusten und schmerzlichen Abbrüchen zu reden.

Gerade in den krisenhaften Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg hatten Zar und Kirche erhebliche Anstrengungen unternommen, den Mythos vom „heiligen Russland“ samt der engen Verbindung von Thron und Altar zu festigen.<sup>9</sup> Dem dienten die aufwendig begangene Heiligsprechung Serafims von Sarov im Jahr 1903 und die pompösen Feiern zum 300jährigen Thronjubiläum der Dynastie der Romanovs im Jahr 1913. Im Rahmen dieses Jubiläums wurde auch die Heiligsprechung des Moskauer Patriarchen Germogen († 1612) vorgenommen, der einst den Widerstand gegen die polnische Besatzung organisiert hatte. Er empfahl sich zugleich als Heiliger und als Volksheld. Die orthodoxe Religionskultur lieferte dann auch die offizielle Symbolik im Weltkrieg.<sup>10</sup> Wie in den anderen kriegsführenden Nationen zeigte man sich vom göttlichen Recht der eigenen Sache überzeugt. Gottesdienste und Ikonenprozessionen sollten der nationalen Selbstvergewisserung dienen. Auch fand sich für mindestens zwei Kriegsziele eine unmittelbar religiöse Legitimation: Erstens galt es Konstantinopel, den traditionellen Hauptort des orthodoxen Christentums, den muslimischen Osmanen zu entreißen. Zweitens war die Westukraine bzw. Galizien von

---

9 Vgl. zum Folgenden *J. Strickland, The Making of Holy Russia. The Orthodox Church and Russian Nationalism before the Revolution*, Jordanville NY 2013.

10 Vgl. dazu *J. Curtiss, Church and State in Russia. The Last Years of an Empire, 1900–1917*, New York 1940; *M. Schulze Wessel, Religion im Russländischen Reich und in der Habsburger Monarchie im Ersten Weltkrieg*, in: A. Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte 50)*, Paderborn 2009, 736–751; *M. Greschat, Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick*, Stuttgart 2014, 39–43.

der Herrschaft der katholischen Habsburger zu befreien; die dort lebenden, mit Rom unierten Christen sollten in den Schoß der Orthodoxie zurückgeführt werden. Ethnisch galten sie den Russen als Volksgenossen, die im Sinne der „Sammlung der russischen Erde“ in das Reich und seine Staatskirche einzugliedern waren. Ukrainisches Nationalbewusstsein und das Festhalten an der Union wurden in Galizien nach der russischen Eroberung mit kräftiger Unterstützung der orthodoxen Kirche bekämpft.<sup>11</sup>

Angesichts der Quellenlage ist es schwierig, sich ein Bild von der Religiosität der einfachen Soldaten zu machen, während die persönliche Frömmigkeit einiger hoher Militärs wie bei dem populären General Brussilow außer Frage steht.<sup>12</sup> Die kaiserliche Familie übte sich in christlicher Nächstenliebe. Der „heilige Charakter“ des Krieges wurde symbolisch hervorgehoben, als die Kaiserin innerhalb der ehrwürdigen Mauern des Moskauer Kreml ein Offizierslazarett einrichten ließ.<sup>13</sup> Klöster richteten Krankenstationen ein; einige kümmerten sich speziell um körperlich versehrte Soldaten und um Kriegswaisen. Die Klöster scheinen in den Kriegsjahren insgesamt an Popularität gewonnen und verstärkt Pilger angezogen zu haben.<sup>14</sup> Auch wenn die Materialbasis für die Rekonstruktion der Kriegspredigten schmal ist, kann man davon ausgehen, dass die Militärgeistlichen im Dienst der Kriegspropaganda standen, wie es schon im Balkankrieg 1877/78 der Fall gewesen war.<sup>15</sup> Der

---

11 Vgl. J.A. Sanborn, *Imperial Apocalypse. The Great War and the Destruction of the Russian Empire*, Oxford 2014, 44f.

12 Vgl. etwa O. Figes, *Russland. Die Tragödie eines Volkes. Die Epoche der russischen Revolution 1891 bis 1924*, Berlin 2014, 275. Nicht untypisch ist es, dass zur Frömmigkeit des Generals auch okkultistische Praktiken zählten. Vgl. K. Petrone, *The Great War in Russian Memory*, Bloomington IN 2011, 66f.

13 Vgl. C. Merridale, *Der Kreml. Eine neue Geschichte Russlands*, Frankfurt a. M. 2014, 354.

14 Vgl. S. Kenworthy, *The Mobilization of Piety. Monasticism and the Great War in Russia, 1914–1916*, in: JGO 52 (2004) 388–401.

15 Zu Predigten mit stark panslawischem Gedankengut, in denen die Feldzüge gegen die Osmanen als „heiliger Krieg“ gefeiert wurden, siehe K. Ch. Felmy, *Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (KO.M. 11), Göttingen 1972, 261–264.

Gehorsam gegen die Obrigkeit, auch gegen die militärischen Befehlshaber, gehörte zum Katechismuswissen.<sup>16</sup> Der Liturgie war die Rede vom „christusliebenden Heer“ entnommen, das den Zusammenhalt der Soldaten religiös-nationalistisch untermauern sollte. Spätestens seit 1916 scheinen die Feldprediger mit dieser Botschaft nur noch wenig Gehör gefunden zu haben.<sup>17</sup>

Ein erschütterndes Selbstzeugnis über die Kriegspredigten findet sich in den Aufzeichnungen des Archimandriten Spiridon (Georgij Stepanovič Kisljakov), die 1919 unter dem Titel „Beichte eines Priesters vor der Kirche“ erschienen sind.<sup>18</sup> Er hatte ab 1915 als Feldprediger gedient und klagt in dieser Schrift die Kirche, aber auch sich selbst an, das Evangelium verraten zu haben. Die Gebete für den Sieg des eigenen Heeres erscheinen ihm rückblickend als gotteslästerlich; sie seien durchzogen vom Durst nach Menschenblut: „Die Kirche, oder besser gesagt, wir selber, die Repräsentanten der Kirche, haben das Morden in unsere Obhut genommen, wir hauchen ihm neues Leben ein, heiligen es, verhelfen ihm zu Ansehen. Wir machen aus dieser schrecklichsten aller weltlichen Sünden eine Tugend, eine religiöse Heldentat ...“<sup>19</sup>

Archimandrit Spiridon ließ seine „Beichte“ in den Druck gehen, weil er vergebens auf ein Wort der Reue seitens der Kirche gewartet hatte. Seine Hoffnungen hatten sich auf das große Landeskonzil gerichtet, das im Revolutionsjahr 1917 zusammengetreten war.<sup>20</sup> Da-

---

16 Vgl. den 1823 erstmals erschienenen und immer wieder aufgelegten Katechismus des Moskauer Metropoliten Filaret (Drozdov) (1783–1867): *Filaret von Moskau, Ausführlicher christlicher Katechismus der rechtgläubigen, katholischen, morgenländischen Kirche*, Berlin 2015, 130f.

17 Vgl. D. Beyrau, Projektionen, Imaginationen und Visionen im Ersten Weltkrieg. Die orthodoxen Militärggeistlichen im Einsatz für Glauben, Zar und Vaterland, in: JGO 52 (2004) 402–420.

18 Vgl. zum Folgenden W. Klein, „Alle Vertreter der Kirche Christi fordern Menschenblut“. Vorrevolutionäre russische Stimmen wider den Heiligen Krieg, in: V. Markides (Hg.), Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa. Vergleichende Perspektiven (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums 1), Frankfurt a. M. 2005, 39–52.

19 *Archimandrit Spiridon, Verstoßene Seelen. Ein Priesterleben im Alten Russland*, Graz 1994, 198.

20 Vgl. G. Schulz, Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 –

bei handelte es sich um eine Kirchenversammlung mit weitreichenden Reformabsichten. Besonders seit der ersten, blutig niedergeschlagenen Revolution von 1905 war in bestimmten kirchlichen Kreisen der Ruf nach einer Entzerrung des Staat-Kirche-Verhältnisses, und zwar um einer größeren Freiheit der Kirche willen, laut geworden. Das diesen Absichten dienende Lokalkonzil konnte bezeichnenderweise erst im August 1917 stattfinden, also nach der Abdankung des Zaren und der Einsetzung der „Provisorischen Regierung“. Die Synodalen, mehrheitlich Laien, tagten in Moskau. Der wichtigste, am 4. November 1917 gefasste Beschluss führte das Patriarchenamt wieder ein, das einst von Peter dem Großen abgeschafft worden war. Damit hatte die Kirche wieder ein eigenes Oberhaupt. Eine Vielzahl von weiteren Beschlüssen sollte die Laien wesentlich stärker am kirchlichen Leben und an der Kirchenleitung beteiligen. Durchgehend wurde das synodale Element hervorgehoben. Nach der Oktoberrevolution zeichnete sich rasch ab, dass das Landeskonzil und sein Reformprogramm keine Zukunft haben sollten. Die Bolschewisten erzwangen im September 1918 das Ende des Konzils. Sein Reformpotenzial, das die Kirche behutsam in eine liberal-demokratische Moderne geführt hätte, blieb – übrigens bis heute – ungenutzt. Allein das Amt des Patriarchen konnte noch besetzt werden. Erster Patriarch nach 200jähriger Unterbrechung wurde der Moskauer Metropolit Tichon (Belavin).

Am tragischen Schicksal des neuen Patriarchen kann man ablesen, wie rücksichtslos die Bolschewisten die Zerstörung der Kirche betrieben haben.<sup>21</sup> Nach dem Ausbruch der Kirchenverfolgung 1918 wurde er unter Hausarrest gestellt und sogar für ein Jahr inhaftiert.

---

ein unbekanntes Reformpotential. Archivbestände und Editionen, Struktur und Arbeitsweise, Einberufung und Verlauf, Verabschiedung der neuen Gemeindeordnung (KO.M 23), Göttingen 1995; ders./G.-A. Schröder/T. Richter, Bolschewistische Herrschaft und Orthodoxe Kirche in Russland. Das Landeskonzil 1917/18. Quellen und Analysen (Theologie: Forschung und Wissenschaft 4), Münster 2005.

<sup>21</sup> Vgl. zum Folgenden Th. Bremer, Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland, Freiburg i. Br. 2007, 125–131 und D. Kalkandjewa, The Russian Orthodox Church, 1917–1948. From Decline to Resurrection, London 2015, 12–63. Siehe ferner J. Baberowski, Verbrannte Erde. Stalins Herrschaft der Gewalt, München <sup>3</sup>2012, 154 zu den antikirchlichen Maßnahmen seit der Hungersnot des Jah-

In ihrer Echtheit umstritten sind seine „Reueerklärung“, in der er bekannt haben soll, nicht länger ein „Feind der Sowjetmacht“ zu sein. Zweifelhaft bleibt auch die Authentizität des Testamentes, das nach Tichons Tod 1925 veröffentlicht wurde. Darin werden die Gläubigen dazu aufgerufen, sich dem Sowjetstaat gegenüber loyal zu verhalten. Publiziert wurden diese Stellungnahmen, als die systematische Verfolgung schon in vollem Gange war. Die Zahl der zwischen 1917 und 1922 exekutierten Priester, Mönche und Nonnen geht in die Tausende. Schon in diesem Zeitraum waren 700 der 1000 Klöster geschlossen worden. Die Aufhebung der Klöster ging dann weiter bis 1943. Von den einst 50.000 Kirchen wurden zu diesem Zeitpunkt nur noch 500 sakral genutzt. Nachbesetzungen auf dem Patriarchenthron und den Bischofsstühlen wurden unterbunden, so dass die Kirche des Moskauer Patriarchates, das einst stolz das „Dritte Rom“ genannt worden war, auf dem Höhepunkt des Zweiten Weltkrieges kurz vor der Vernichtung stand. Überlebt hat sie nur dank der religionspolitischen Neuorientierung Stalins, der sich im „Großen Vaterländischen Krieg“ das moralische Mobilisierungspotenzial der Kirche zunutze machen wollte.

Von der Kirchenverfolgung war auch das theologische Bildungswesen betroffen. Beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges verfügte die Russische Orthodoxe Kirche über vier Geistliche Akademien in St. Petersburg, Moskau, Kiev und Kazan'. Hinzu kamen 57 Seminare und 185 Schulen.<sup>22</sup> Von alledem hat *nichts* den antikirchlichen Terror der Jahre nach der Oktoberrevolution überlebt. Gewaltsam beendet wurde nicht nur Möglichkeit der Priesterausbildung in den Diözesen, sondern auch das hochstehende wissenschaftliche Leben in den Akademien. Zu Unrecht und trotz einschlägiger Untersuchungen sind die theologischen Leistungen der russischen Akademie-Theologen vor dem Ersten Weltkrieg noch immer zu wenig bekannt.<sup>23</sup> Einige dieser Theologen scheuten nicht davor zu-

---

res 1922, die den Anlass bot, den Besitz der Kirche zu konfiszieren: „Wo der rote Terror tobte, waren Priester und Nonnen seine ersten Opfer.“

22 Vgl. I. Smolitsch, Geschichte der russischen Kirche 1700–1917 (Studien zur Geschichte Osteuropas 9), Leiden 1964, 711.

23 Vgl. die Aufsätze des Sammelbandes von K. Ch. Felmy, Diskos. Glaube, Erfahrung

rück, Ergebnisse, Methoden und Denkfiguren ihrer „westlichen“ Kollegen zu übernehmen. Insbesondere im protestantischen Deutschland erkannten sie die fortschrittlichste Gestalt der Theologie, der sie nacheiferten und mit der sie sich auch messen wollten. Mit Genugtuung und Stolz wurde etwa registriert, dass Adolf von Harnack die Monographie eines russischen Patristikers mit anerkennenden Worten besprochen hatte, auch wenn Harnack dabei den geringen Rezeptionsradius von Werken in russischer Sprache zu bedenken gab: „... und so sehr man die russische Kirche beglückwünschen muß, dass ein solches Werk aus ihrer Mitte hervorgegangen ist, so sehr muß man bedauern, daß der Verfasser russisch geschrieben hat, und seine Arbeit daher nicht die Verbreitung finden wird, die ihr gebührt.“<sup>24</sup>

Im Einzelfall ist nicht immer einfach zu bestimmen, wie Theologen westlich-liberales Gedankengut mit orthodoxer Tradition und Kirchenlehre vermittelt haben. Fest steht, dass die russische Theologie wenigstens teilweise einen Weg eingeschlagen hatte, der sie aus einer reinen Traditionsverhaftung herausgeführt und

---

und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie, *Gesammelte Aufsätze*, hg. v. H. Ohme/J. Schneider (Oikonomia 41), Erlangen 2003: „Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts“, 43–59; „Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung“, 82–103; „Die russische Theologie seit Peter d.Gr.“, 250–316; „Die Bedeutung des Kreuzes‘ in Leben und Werk von Erzpriester Pavel Svetlov“, 329–347; sowie J. Wasmuth, *Die Reich-Gottes-Lehre Pavel Svetlovs (1862–1941). ‚Liberale‘ orthodoxe Theologie im Zeichen der Krise*, in: K. Pinggéra (Hg.), *Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900* (MThSt 86), Marburg 2005, 135–151; *dies.*, *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; *dies.*, *Akademische Theologie im zaristischen Russland in ihrer Bedeutung für die neuere orthodoxe Theologie* (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums 11/2012), Erfurt 2012; H.-J. Röhrig, *Kenosis. Die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev* (EThS 77), Leipzig 2000; *dies.*, *Michail Tareev. Die kenotische Theologie des ‚Doctor exinanitionis‘ im Schwerpunkt östlichen und westlichen Denkens*, in: K. Pinggéra (Hg.), *Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900* (MThSt 86), Marburg 2005, 153–170.

24 A. Harnack, *Rez.: Glubokovsky N. Der selige Theodoret, Bischof von Cyrus. Sein Leben und seine literarische Tätigkeit*, 2 Bde., Moskau 1890, in: ThLZ 20 (1890) 502.

zu einem kritischen Austausch mit „dem Westen“ befähigt hätte. Durch die Oktoberrevolution und ihre Folgen wurden diese verheißungsvollen Entwicklungen abgerissen. Im Archiv der Russischen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg ruht ein stummer Zeuge für den abrupten Abbruch eines sich anbahnenden russisch-deutschen Wissenschaftstransfers.<sup>25</sup> Der in St. Petersburg lehrende Byzantinist Vladimir N. Benešević (1874–1938) hatte mit Unterstützung des Althistorikers Eduard Schwartz und des evangelischen Kirchenhistorikers Gustav Krüger den Plan gefasst, die wichtigsten Aufsätze seines Lehrers, des Patristikers Vasilij V. Bolotov (1853–1900) von der Geistlichen Akademie in St. Petersburg, in deutscher Übersetzung zu publizieren. Schwartz hatte Bolotov sehr geschätzt;<sup>26</sup> der Band wäre von Teubner (Leipzig) verlegt worden. Die Übersetzung lag zu Beginn des Ersten Weltkrieges handschriftlich fast fertig vor. Der Kriegsausbruch und die Revolution haben die Drucklegung sodann verhindert.<sup>27</sup> Seither liegt das Manuskript weithin unbeachtet im Archiv.

Vielleicht kann man an diesem Detail ermessen, wie tief der Einschnitt reicht, den das Jahr 1917 für die russische Orthodoxie und ihre Theologie markiert. Dabei wäre es artifiziell, hinsichtlich der Ursachen zwischen der Oktoberrevolution und dem Ersten Weltkrieg scharf zu trennen. In Auseinandersetzung mit Ernst Nolte hat Herfried Münkler zu Recht festgehalten:

„Es kann aber keinen Zweifel daran geben, dass die Oktoberrevolution ohne den vorangegangenen Krieg nicht stattgefunden hätte, geschweige

---

25 Siehe dazu die Miscelle von I. Medvedev, Trudy V.V. Bolotova na nemeckom jazyke (prervannyj projekt), in: Istorija drevnej cerkvi v naučnych tradicijach XX veka. Materialy naučno-cerkovnoj konferencii, Sankt Petersburg 2000, 81–83. Ich verdanke diesen Hinweis Herrn Maxim Sorokin, der in seiner demnächst erscheinenden (Marburger) Dissertation über Bolotov Näheres zu diesem Übersetzungsprojekt ausführte.

26 Schwartz würdigte Bolotov in der Einleitung von ACO I,4,2 (1923), X als *Vir non inter Rossos tantum, sed per totum virorum doctorum mundum ingenio et doctrina eminens*.

27 Dass das Projekt in den ersten Kriegsjahren nicht zu Ende geführt wurde, dürfte mit der auch und gerade im akademischen Raum seit Kriegsbeginn grassierenden Feindlichkeit gegen alles Deutsche (wobei gilt: *et vice versa*) zusammenhängen; vgl. dazu E. Piper, Nacht über Europa. Kulturgeschichte des Ersten Weltkrieges, Berlin 2013, 248f.

denn erfolgreich gewesen wäre. In dieser Hinsicht zumindest behielt George Kennan recht: Nicht die Oktoberrevolution in Russland, sondern der Große Krieg in Europa war die ‚Urkatastrophe‘ des 20. Jahrhunderts.“<sup>28</sup>

Deswegen ist in unserem Zusammenhang von Auswirkungen des Weltkrieges zu sprechen und dabei auf die Unterschiede in Ost- und Westeuropa hinzuweisen. Bei allen theologischen Umbrüchen und Neubesinnungen, zu denen es in der westlichen Theologie während und nach dem Ersten Weltkrieg gekommen war, bestanden die Institutionen dort nahezu ungebrochen fort: So gab es in Deutschland vor und nach dem Krieg theologische Fakultäten und Lehrstühle. Ebenso existierten die meisten Landeskirchen in großer Kontinuität und Stabilität weiter, wenn sie auch genötigt waren, nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregimentes neue Verfassungen auszuarbeiten. All das, die kirchlichen wie die akademischen Strukturen, hat es in Russland schon kurz nach Kriegsende nicht mehr oder fast nicht mehr gegeben. „Auswirkungen“ des Krieges auf die Theologie meint hier zunächst: Vernichtung der Theologie.

Trotz der teilweisen Wiederherstellung der kirchlichen Hierarchie und des theologischen Ausbildungsbetriebes seit den 1940er Jahren bot die Sowjetunion nicht die Voraussetzungen, in denen an das wissenschaftliche Niveau der vorrevolutionären Zeit angeknüpft werden konnte. Dafür wäre ein Mindestmaß an akademischer Freiheit vonnöten gewesen. Die Geschichte der russischen Theologie setzt sich deswegen im Exil fort, wohin spätestens 1922 ein erheblicher Teil der Geistes- und Kulturschaffenden emigriert war. Nicht nur für die russische Orthodoxie werden nach 1917/18 Paris und dann die USA zu den eigentlichen Zentren ihrer Gegenwartstheologie.

---

28 H. Münkler, *Der Große Krieg. Die Welt 1914–1918*, Berlin <sup>3</sup>2013, 758.

#### 4. Theologie im Exil: Neue Wege

##### 4.1 Exiltheologie und Ökumenische Bewegung

Aus dem Munde eines orthodoxen Seminarprofessors soll die Bemerkung stammen, was man heutzutage als orthodoxe Theologie bezeichne, sei in einem Pariser Salon der 1930er Jahre erfunden worden.<sup>29</sup> Unter diesem Salon haben wir in der Hauptsache das 1925 eingeweihte „Institut de Théologie Orthodoxe“ zu verstehen, das 1940 nach dem heiligen Sergius benannt wurde und seither allgemein als „Institut de Théologie Orthodoxe de Saint Serge“ bekannt ist. Ermöglicht wurde diese Gründung durch die großzügige Unterstützung des amerikanischen YMCA (CVJM).<sup>30</sup> Ausschlaggebend war dabei das Engagement des Generalsekretärs John R. Mott, der für die Ökumenische Bewegung insgesamt eine bedeutende Rolle spielte. Die christliche Jugendorganisation hatte sich schon während des Ersten Weltkrieges um russische Kriegsgefangene gekümmert und nach der Oktoberrevolution in mehreren Staaten Europas Emigranten betreut. Unter dem Eindruck des aggressiven Atheismus der Bolschewisten sollte mit der Institutsgründung ein Beitrag zum Fortbestehen der christlich-russischen Kultur geleistet werden. Der YMCA unterstützte die Gründung des theologischen Institutes in Paris nicht nur, weil hier Priester für die rasch wachsende Diaspora ausgebildet werden sollten. In der Annahme, die kommunistische Schreckensherrschaft könne nicht allzu lange währen, sollten die Priester auch für den künftigen

---

29 Vgl. *M. Baker*, *Neopatristic Synthesis and Ecumenism. Toward the ‚Reintegration‘ of Christian Tradition*, in: *A. Krawchuk/Th. Bremer* (Hg.), *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness. Value, Self-Reflection, Dialogue*, New York 2014, 235–260, 235.

30 Vgl. zum Folgenden *M.L. Miller*, *The American YMCA and Russian Culture. The Preservation and Expansion of Orthodox Christianity, 1900–1940*, Lanham 2013, 201–217, sowie *M. Raeff*, *Russia Abroad. A Cultural History of the Russian Emigration 1919–1939*, New York 1990, 118–155 (Ch. 6: „The Kingdom of God Is Within You: Church and Religion in the Diaspora“). Zur Geschichte des Institutes siehe *A. Kniazeff*, *L’Institut Saint-Serge. De l’académie d’autrefois au rayonnement d’aujourd’hui* (Le point théologique 14), Paris 1974.

Dienst am kirchlichen Wiederaufbau in Russland vorbereitet werden. Man war sich bewusst, dass die Geistlichen Akademien in Russland Ende 1918 geschlossen worden waren. Schließlich sollte auch eine neue Plattform geschaffen werden für die Begegnung von orthodoxen und anglikanischen Theologen. Aus ersten Dialogen mit der Russischen Orthodoxen Kirche im ausgehenden 19. Jahrhundert war in anglikanischen bzw. episkopalkirchlichen Kreisen eine hohe Wertschätzung der Orthodoxie erwachsen. Zu den anfänglichen Großspendern für das Institut zählte etwa John D. Rockefeller Jr.<sup>31</sup> Aus den nun intensivierten Begegnungen erwuchs 1927 die in Oxford beheimatete „Fellowship of St. Alban and St. Sergius“, die für den Brückenschlag zwischen Orthodoxie und (hochkirchlichem) Anglikanismus Wesentliches geleistet hat. Am Beispiel des Theologen Nikolaj Zernov (1898–1980), der bis 1926 in Belgrad einen Zweig der russischen Studentenbewegung im Exil leitete, sieht man, wie die durch den YMCA initiierte Begegnung von orthodoxen Russen mit westlichen Christen zum Abbau von Vorurteilen führen konnte. Zernov, der nach eigener Aussage die westlichen Christen zunächst schlicht als Häretiker betrachtet und hinter dem Emblem des YMCA eine freimaurerische Vereinigung vermutet hatte, entdeckte bei seinen anglikanischen Gesprächspartnern eine tiefe Gemeinsamkeit im trinitarischen und christologischen Bekenntnis. Er sollte der Fellowship von 1935 bis 1947 als Sekretär dienen.<sup>32</sup>

Der YMCA ermöglichte dem Pariser Institut, eigene Publikationen zu drucken. Das gilt auch für die von Nikolaj Berdjajev 1925–1940 herausgegebene Zeitschrift *Put'* („Der Weg“), in der die intellektuellen Debatten der Emigration ihren Kristallisationspunkt fanden. So kommt es, dass grundlegende Werke der orthodoxen Theologie, aber auch der russischen Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts in der „YMCA Press“ erschienen sind, die dem

---

31 M. L. Miller, *The American YMCA* (s. Anm. 30), 208.

32 Vgl. ebd., 162f. Zu den anglikanisch-orthodoxen Beziehungen in der Zwischenkriegszeit im Ganzen siehe B. Geffert, *Eastern Orthodox and Anglicans. Diplomacy, Theology, and the Politics of Interwar Ecumenism*, *Notre Dame IN* 2010 (zur Fellowship of St. Alban and St. Sergius vgl. 143–157).

Strom der Emigranten folgend 1921 in Prag gegründet, 1922 nach Berlin verlegt und 1924 schließlich in Paris ansässig wurde.<sup>33</sup>

Der Ausgangspunkt für die offizielle Beteiligung der östlichen Orthodoxie an der Ökumenischen Bewegung lag freilich nicht in Paris, sondern in Konstantinopel.<sup>34</sup> Patriarch Joachim III. hatte bereits 1902 in einem Rundschreiben die Vorsteher der autokephalen Kirchen um ihre Meinung gebeten, wie etwaige Beziehungen zu Katholiken und Protestanten zu gestalten seien. Der darauf einsetzende Konsultationsprozess ist nicht zuletzt durch die Wirren des Ersten Weltkrieges fruchtlos geblieben. Erfolgreicher war der zweite Anlauf des Ökumenischen Patriarchates mit dem Sendschreiben des Jahres 1920 „An die Kirchen Christi überall“, einer Art *Magna Charta* ostkirchlichen Engagements in der Ökumene.<sup>35</sup> Der Text regt an, einen „Bund der christlichen Kirchen“ ins Leben zu rufen. Dabei wird ausdrücklich auf das säkulare Vorbild des Völkerbundes verwiesen. Vielfache Formen zwischenkirchlicher Zusammenarbeit werden vorgeschlagen mit dem Fernziel einer vollständigen Einigung. Dieser Vorstoß erfolgte in der von äußerster Ungewissheit gekennzeichneten Übergangphase vom Osmanischen Reich zur modernen Türkei; zugleich war die russische Kirche um jede Einflussmöglichkeit in der Gesamtorthodoxie gebracht. So dürfte die Intention des Sendschreibens u. a. darin gelegen haben, den Anschluss an die weltweite Christenheit zu finden und dabei den traditionellen Vorrang Konstantinopels in der

---

33 Der Verlag hat sich auch später noch um die russische Literatur verdient gemacht. Hier erschien beispielsweise 1973 erstmals und in russischer Sprache Solschenizyns „Archipel Gulag“; das Manuskript hatte man aus der Sowjetunion nach Paris geschmuggelt. – Zur geistesgeschichtlichen Bedeutung der Zeitschrift *Put'* vgl. A. Arjakovsky, *The Way. Religious Thinkers of the Russian Emigration in Paris and Their Journal, 1925–1940*, Notre Dame IN 2013.

34 Vgl. N. Zernov, *Die Ostkirchen und die ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert*, in: R. Rouse/S. Ch. Neill (Hg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948*, Zweiter Teil, Göttingen 1958, 317–358; J. Oeldemann, *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven*, Paderborn 2004, 16–19.

35 Siehe N. Thon, *Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche (Sophia 23)*, Trier 1983, 492–495.

orthodoxen Kirchenfamilie neu zur Geltung zu bringen. Orthodoxe Delegationen waren vertreten auf den ersten Weltkonferenzen der Bewegung für Praktisches Christentum (Stockholm 1925) und der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Lausanne 1927, Edinburgh 1937). Der Moskauer Patriarchatskirche war die Teilnahme unter den gegebenen Umständen unmöglich. Erst 1961, als es politisch opportun erschien, haben die kommunistischen Machthaber der Russischen Orthodoxen Kirche erlaubt, dem 1948 gegründeten Weltkirchenrat beizutreten. Die russischen Teilnehmer an den genannten Versammlungen der Zwischenkriegszeit kamen somit nicht aus der Sowjetunion, sondern aus den Reihen der Exiltheologie in Paris. Eine führende Rolle nahm dabei Sergij Bulgakov (1871–1944) ein, der dem 1927 in Lausanne eingesetzten Fortsetzungsausschuss für Glauben und Kirchenverfassung angehörte. Solche ökumenische Aufgeschlossenheit war in den Kreisen des russischen Exils freilich nicht unumstritten. Der Streit über die Ökumene war ein Symptom interner Spannungen, von denen die Exilgemeinde zerrissen wurde.

#### *4.2 Verschiedene Jursidiktionen und eine eucharistische Ekklesiologie*

Für die russischen Emigranten stellte sich die Frage, welches Russland sie in der Fremde vertreten wollten. Diese Frage stellte sich umso dringlicher, als auf eine Wiedererrichtung des Zarenreiches nach der endgültigen Niederlage der Weißen Armee im Bürgerkrieg 1922 realistischere Weise nicht mehr zu hoffen war. So wandten sich zahlreiche Emigranten der orthodoxen Kirche zu, von der sie nicht nur religiösen Trost erwarteten, sondern in der sie auch einen Haftpunkt nationaler und kultureller Identität suchten. Die allgemein schwierige und kontrovers diskutierte Frage nach dem Verhältnis zur Heimat bildete sich in der kirchlichen Zersplitterung ab, die sich in der russischen Emigration schon früh abzeichnete.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. S. Hackel, *Diaspora Problems of the Russian Emigration*, in: M. Angold (Hg.), *The Cambridge History of Christianity* vol. 5: *Eastern Christianity*, Cambridge 2006, 539–557, bes. 542–546.

In den Wirren des Russischen Bürgerkriegs hatte Patriarch Tichon von Moskau in einem Dekret 1920 für den Fall vorgesorgt, dass die Verbindung einiger Bischöfe zum Patriarchat abreißen sollte. Für diesen Fall wurden sie ermächtigt, temporär als selbständige Kirchenleitung zu agieren. Am 13. September 1922 fühlten sich dadurch einige aus Russland geflohene Bischöfe ermächtigt, im serbischen Sremski Karlovci eine selbständige Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche „im Ausland“ zu gründen. An den Gehorsam gegenüber dem Patriarchen fühlten sie sich nicht länger gebunden, nachdem seine angeblichen Loyalitätsbekundungen zugunsten des Sowjetregimes der Öffentlichkeit zugespielt worden waren. Erst recht galt dies nach dem Tod Tichons 1925, als der Locumtenens im Patriarchat, Metropolit Sergij (Stragorodskij), sich gegenüber der Staatsführung noch ergebener zeigte. Führende Vertreter der „Auslandskirche“ waren dagegen streng monarchistisch eingestellt; sie lehnten auch jede Beteiligung an der Ökumenischen Bewegung ab. Auf diese Weise versuchten sie, ihre russische und orthodoxe Identität im Westen zu bewahren.

Nicht alle folgten dem Kurs der Auslandskirche unter ihrem ersten Metropoliten Antonij (Chrapovickij, 1863–1936). Einen anderen Weg schlug der seit 1921 in Paris wirkende Metropolit Evlogij (Georgievskij, 1868–1946) ein, der anfangs versucht hatte, gleichzeitig mit dem Moskauer Patriarchen und mit der Auslandskirche Gemeinschaft zu halten. Angesichts der immer unversöhnlicheren Haltung der Auslandskirche musste sich Evlogij 1927 von ihr trennen. Sein öffentliches Bekenntnis zur Christenverfolgung in der Sowjetunion brachte es umgekehrt mit sich, dass ihn auch der regimehörige Patriarchatsverweser Sergij 1930 verstieß. Mit den ihm folgenden Gemeinden Westeuropas unterstellte sich Evlogij 1931 schließlich dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, der am russischen Charakter der Diözese keine Änderungen vorzunehmen beabsichtigte.

Diese russische Diözese mit ihrer bewegten Geschichte ist zum Sammelpunkt einer dem Westen aufgeschlosseneren Form orthodox-russischer Identitätsfindung geworden. Es war Evlogij, der das Institut Saint Serge gegründet hatte und der erste Weichen dafür stellte, dass aus seiner Diözese eine genuin französische Orthodoxie entstehen konnte. Das geistliche und geistige Leben der Diözese

war beachtlich und hat auch manche Nichtorthodoxe angezogen. Die Konvertitin Elisabeth Behr-Sigel (1907–2005) sprach von der Kathedrale in der rue Daru im achten Arrondissement vom „petit Vatican de l’émigration russe.“<sup>37</sup>

Dabei darf man nicht übersehen, dass die Diözese des Evlogij nicht allein stand. Mit ihr konkurrierten kleinere Gemeindebildungen in Paris und Berlin, die sich zum Moskauer Patriarchat hielten, aber auch die zahlenmäßig bedeutenderen Gemeinden der Auslandskirche. Davon war nicht zuletzt das theologische Leben in Saint Serge betroffen. Wegen seiner Lehre von der göttlichen Weisheit war Sergij Bulgakov als Dekan des Institut Saint Serge wachsender Kritik ausgesetzt. Bulgakovs Sophiologie und die Kontroverse, die sich an ihr entzündete, können und müssen im vorliegenden Rahmen nicht vertieft werden.<sup>38</sup> Wichtig ist in unserem Zusammenhang, dass im Jahr 1935 sowohl der Patriarchatsverweser Sergij in Moskau, als auch die Auslandskirche Bulgakovs Theologie als häretisch verurteilten. Metropolitan Evlogij schloss sich diesem Urteil nicht an und hielt seine schützende Hand über Bulgakov. Damit war die Spaltung der russischen Kirche theologisch vertieft worden. Hinzu kam, dass sich mehrere Theologen von Evlogij trennten, nachdem er sich der Jurisdiktion Konstantiopels unterstellt hatte. Diese Gruppe hielt an der Gemeinschaft mit dem Patriarchat Moskau fest und gründete 1931 in Paris eine eigene Pfarrei sowie, etwas später, eine eigene theologische Hochschule. Zu diesem Kreis zählte u. a. Vladimir Losskij (1903–1958), der durch seine Publikationen zur ostkirchlichen Mystik einem breiten Lesepublikum im Westen bekannt wurde und ein bestimmtes, spirituell getöntes Bild der Orthodoxie vermittelte.<sup>39</sup>

37 E. Behr-Sigel, *Un moine de l’église d’Orient*. Le père Lev Gillet, Paris 1993, 181.

38 Vgl. dazu B. Hallensleben, Sergij N. Bulgakov (1871–1944), in: G. M. Hoff/U. H. J. Körtner (Hg.), *Arbeitsbuch Theologiegeschichte Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2013, 218–234.

39 Vgl. O. Clément, *Orient-Occident. Deux passeurs*, Vladimir Lossky et Paul Evdokimov, Genf 1989. Mehrfach verlegt und in verschiedene Sprachen übersetzt wurde namentlich V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*, Paris 1944. Deutsche Ausgaben: *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, übers. v. M. Prager (Geist und Leben der Ostkirche 1), Graz 1961; *Betrachtungen über die mystische Theologie der Ostkirche*, übers. v. I. Kallis (Orthodoxe Perspektiven 6), Münster 2009.

Auf dem Hintergrund einer Exilsgemeinde, die in mehrere miteinander rivalisierende Jurisdiktionen gespalten war, ist die Ekklesiologie von Nikolaj Afanas'ev (1893–1966) entstanden, der ursprünglich aus Odessa stammte, während des Bürgerkrieges in der Weißen Armee unter Wrangel gedient und danach 1921 bis 1925 an der Universität Belgrad orthodoxe Theologie studiert hatte.<sup>40</sup> In den Exilskreisen hatte er hautnah die Spannungen miterlebt, die zum Auseinanderbrechen der kirchlichen Einheit führten. Afanas'ev, der 1930 nach Paris übersiedelte, schloss sich dort der Jurisdiktion Evlogijs an und setzte seine Studien in Saint Serge fort, wo er sich besonders in kanonistische und ekklesiologische Fragen vertiefte. Nach verschiedenen Zwischenstationen, u. a. in Tunis, wurde er 1950 in Saint Serge promoviert und in demselben Jahr zum Professor für Kanonistik bestellt. Theologische Strahlkraft entwickelte seine Ekklesiologie erst jetzt. Doch lag sein Ansatz in Grundzügen bereits in den 1930er Jahren vor, wie der 1934 veröffentlichte Aufsatz „Zwei Vorstellungen von der katholikē ekklēsia“ zeigt.<sup>41</sup>

Afanas'ev geht davon aus, dass mit „katholischer Kirche“ präzise das gemeint ist, wovon der Herr in Mt 18,20 spricht: „Wo zwei oder drei in meine Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ „Katholische Kirche“ ist die Ortsgemeinde, die sich in der Feier der Eucharistie konstituiert. In ihr erkennt Afanas'ev das ursprüngliche Modell der christlichen Kirche. Die eucharistische Gemeinschaft vor Ort verwirklicht in sich die ganze Katholizität der Kirche; sie ist nicht erst Kirche als Teil einer übergeordneten ekklesialen Struktur. Im Blick auf die kirchengeschichtliche Entwicklung

---

40 Vgl. P. Plank, Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966) (ÖC 31), Würzburg <sup>2</sup>2000, zur Biographie 19–40.

41 Dve idei vselelenskoj cerkvi, in: Put' 45 (1934) 16–29. – Zur Ekklesiologie Afanas'evs vgl. außer P. Plank, ebd., K. Ch. Felmy, Die eucharistische Ekklesiologie in der modernen orthodoxen Theologie, in: A. M. Ritter (Hg.), Das Heilsnotwendige und die Fülle des Heils. Systematisch-theologische Referate des VI. Theologischen Südosteuropaseminars Bukarest 1982 (Oikonomia 22), Erlangen 1984, 28–45; ders., Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 151–158; A. Nichols, Theology in the Russian Diaspora. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966), Cambridge 1989.

hält es Afanas'ev zwar für legitim, wenn sich Strukturen des Zusammenhalts zwischen den Ortsgemeinden ausbilden. Verfälscht werden solche Strukturen aber, wenn sie nicht Bindungen in Liebe darstellen, sondern Hierarchien und Abhängigkeiten ausbilden. Die einzelnen Ortsgemeinden summieren sich nicht erst zur Kirche; jede einzelne bewahrt in sich die volle Katholizität. Deshalb bedarf die Kirche zum Kirchesein keines Organismus höherer Ordnung:

„Das Bewusstsein der vollen wirklichen Gegenwart Christi muss die einzelnen Gemeinden miteinander verbinden. Katholisches Bewusstsein (*kafoľičeskoe soznanie*) aber schließt Rechtsbeziehungen und rechtliche Bindungen unter den Gemeinden aus. Stattdessen wird die Bindung der Liebe gestärkt. Eine Gemeinde ist für die andere Gegenstand der Liebe.“<sup>42</sup>

Afanas'ev fand sich bestätigt in den Briefen des Ignatius von Antiochien aus dem 2. Jahrhundert, der zu den „Apostolischen Vätern“ gerechnet wird, war aber bereit, noch hinter Ignatius zurück zu den Pastoralbriefen des Neuen Testaments zu gehen, wo beim Amt der Gemeindeleitung noch nicht zwischen Presbyter („Ältester“; im späteren kirchlichen Verständnis der Priester bzw. Pfarrer) und Bischof unterschieden wird. Konstitutiv für die christliche Gemeinde ist somit lediglich, dass ein „Vorsteher“ die Eucharistiefeier leitet. Afanas'ev setzt sich damit nicht nur vom römischen Katholizismus ab, für den die Teilkirchen notwendig in einer hierarchischen Beziehung zum Papst stehen müssen. Er relativiert auch die ekklesiologische Dignität der orthodoxen Kirchenstrukturen, der Patriarchate bzw. der autokephalen und autonomen Landeskirchen.

Damit formulierte der junge Exiltheologe eine Ekklesiologie, die die historisch-kritische Kirchengeschichtsschreibung in der russischen Akademie-Theologie des 19. Jahrhunderts zwar in gewissem Sinne voraussetzte, im dogmatischen Ergebnis aber zu ganz neuen Ergebnissen kam. Karl Christian Felmy hat dafür zu Recht auf den Einfluss des evangelischen Rechtshistorikers und Kirchenrechtlers Rudolph Sohm (1841–1917) hingewiesen.<sup>43</sup> Mindestens

---

42 Zitiert nach P. Plank, Eucharistieversammlung (s. Anm. 40), 52.

43 Siehe außer den in Anm. 41 genannten Arbeiten auch K. Ch. Felmy, Rudolph Sohm (1841–1917) – „Protestantisierung“ oder Erneuerung der Kirche, in: A. M. Rit-

ebenso aufschlussreich ist es, Afanas'evs Denken in den kirchlichen Kontext seiner Zeit einzuordnen. Die Geschichte der jurisdiktionellen Spaltungen müsse, so Peter Plank, „unbedingt als Hintergrund im Auge behalten werden, will man Afanas'evs [...] Leben und Denken verstehen, welches ihn zu einer Art von Ekklesiologie führte, in welcher die Begriffe ‚Recht‘ und ‚Jurisdiktion‘ keinerlei Platz finden.“<sup>44</sup> Die Konzentration auf die Eucharistie feiernde Ortsgemeinde war Afanas'evs Versuch, kirchliches Leben im Exil theologisch verantwortlich denken zu können. Die Gläubigen sollten angesichts der verschiedenen Jurisdiktionen der bangen Frage enthoben sein, in welcher der rivalisierenden Hierarchien nun die „wahre“ Kirche zu finden sei.

Zugleich hatte diese Ekklesiologie ökumenisches Potential, das freilich erst später, in den Diskussionen im und um das II. Vatikanum ausgeschöpft werden sollte. In der orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts wurde die eucharistische Ekklesiologie von so prominenten Theologen wie Alexander Schmemmann und Ioannis Zizioulas aufgegriffen, im Blick auf die Bedeutung des Bischofsamtes wie auch des konziliaren Elementes freilich in traditionellem Sinne modifiziert.<sup>45</sup>

#### 4.3 „Vorwärts“ zu den Vätern: die neopatristische Synthese

Die neuen Herausforderungen des Exils, die drängenden Fragen nach einer orthodoxen und russischen Identität in einer westlichen Umwelt, in der man sich ohne Hoffnung auf eine baldige Rückkehr in die Heimat einzurichten hatte, haben es der Theologie verwehrt, die wissenschaftlichen Traditionen aus dem Zarenreich ungebrochen fortzuführen. Programmatisch und polemisch wurde dieser Bruch vollzogen von einem, wenn nicht *dem* Schlüsselwerk orthodoxer Theologie im 20. Jahrhundert: „Wege der russischen Theologie“

---

ter (Hg.), Das Heilsnotwendige (s. Anm. 41), 46–62 (= in: ders., Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie, hg. v. H. Ohme und J. Schneider [Oikonomia 41], Erlangen 2003, 60–73).

44 P. Plank, Eucharistieversammlung (s. Anm. 40), 23.

45 Vgl. K. Ch. Felmy, Die eucharistische Ekklesiologie (s. Anm. 41), 35–39.

(*Puti russkogo bogoslovija*). Es erschien 1937 in der „YMCA Press“ in Paris. Verfasser war Georges Florovskij (1893–1979).<sup>46</sup> Seine Geschichte der russischen Theologie war eine Generalabrechnung. Sie stand am Beginn der sogenannten „neopatristischen Synthese“, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts das theologische Denken der Orthodoxie insgesamt bestimmt hat.<sup>47</sup>

Florovskij stammte aus einer orthodoxen Priesterfamilie und studierte Philosophie und Geschichte in Odessa, wo er sich zunächst für die religiöse russische Philosophie, insbesondere für Vladimir Solov'ev (1853–1900) und Pavel Florenskij (1882–1937) begeisterte. Vor der Roten Armee flüchtete er 1920 nach Sofia, um ein Jahr später nach Prag weiterzuziehen, wo er an der Karls-Universität unterrichten konnte. Dort hatte die tschechoslowakische Regierung eine eigene russische Fakultät für Jurisprudenz eingerichtet. Ohne jemals ein ordentliches Theologiestudium abgeschlossen zu haben, hatte sich Florovskij privat in die russische Theologiegeschichte und die Werke der Kirchenväter vertieft. So war es überraschend, aber nicht unverstänlich, dass Bulgakov ihm die Stelle eines Professors für Patristik anbot, als das Institut Saint Serge in Paris gegründet wurde. Florovskij akzeptierte das Angebot und zog 1926 nach Paris. Der Berufung wohnte eine gewisse Tragik inne, da Florovskij schon bald zum erklärten Widersacher Bulgakovs werden sollte. Nach der doppelten Verurteilung Bulgakovs 1935 weigerte sich Florovskij, eine Erklärung seiner Institutskollegen zu unterschreiben, die Bulgakov vom Häresieverdacht eindeutig freisprechen sollte. Florovskijs Stellung am Institut war spätestens 1949 untragbar geworden, so dass er in die USA emigrierte. Dort wirkte er stets streibare Florovskij als Dekan am

---

46 G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, Paris 1937 (Nachdr. ebd. 1981). Eine (zuweilen unzuverlässige) englische Übersetzung liegt vor in G. Florovsky, *The Collected Works*, Vols. 5/6: *Ways of Russian Theology Part 1/2*, Vaduz 1979/1987. – Zur Biographie vgl. A. Blane, *A Sketch of the Life of Georges Florovsky*, in: ders. (Hg.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood NY 1993, 11–286.

47 Vgl. den Überblick bei A. Louth, *The Patristic Revival and Its Protagonists*, in: in: M. B. Cunningham/E. Theokritoff (Hg.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge 2008, 188–202.

Seminar von St. Vladimir's (New York), ehe er 1955 als Professor nach Harvard wechselte. Was er in Paris grundgelegt hatte, trat in diesen Jahren seinen Siegeszug in der orthodoxen Theologenwelt an. Im Zenit seines Ruhms und auf dem Gipfel seines Einflusses stehend, übernahm Florovskij bis zu seinem Tode 1979 zahlreiche ehrenhafte Positionen und Aufgaben, wie z. B. eine Honorarprofessur an der Universität von Princeton.

Auffälligerweise hat Florovskij kein dogmatisches Hauptwerk hinterlassen. Die „Wege der russischen Theologie“ können dafür als Ersatz betrachtet werden. Florovskij lässt seine eigene Position darin im Medium historischer Rekonstruktion Kontur gewinnen.<sup>48</sup> Das Urteil dieser Rekonstruktion ist vernichtend: Eine wahrhaft orthodoxe Theologie habe Russland in seiner Geschichte kaum jemals besessen.

Unzureichend seien schon die bis ins 16. Jahrhundert reichenden Anfänge russischer Gottesgelehrsamkeit gewesen. Ohne schöpferische Kraft habe man die byzantinischen Vorbilder nur kopiert. Sodann aber sei diese ohnehin schon magere Basis dreifach überfremdet worden. Für diesen Prozess führt Florovskij den Begriff der „Pseudomorphose“ ein, auf den noch einzugehen sein wird. Es waren drei Schübe akuter Verwestlichung, die die Theologie Russlands ihrer genuin orthodoxen Wurzeln entfremdet habe. Für das 17. Jahrhundert nennt Florovskij den Einfluss des römischen Katholizismus: Mit Petro Mohyla (1596–1647) und seiner Lehrstätte in Kiev seien über Polen Denkformen der lateinischen Scholastik in die russische Orthodoxie eingedrungen. Im 18. Jahrhundert folgt eine protestantische Pseudomorphose, als Peter der Große das Kirchenwesen nach dem Vorbild des protestantischen Staatskirchentums umformte. Zielscheibe der Kritik ist hier die Gestalt des Metropoliten Feofan Prokopovič (1677/1681–1736), der das „Geistliche Reglement“ von 1720 verfasst hatte. In den ersten Vertretern des

---

48 Vgl. für das Folgende die Analyse der „Wege“ bei P. Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford 2014, 172–191. Zusammenfassend siehe auch *ders.*, *Florovsky's Neopatristic Synthesis and the Future Ways of Orthodox Theology*, in: G. Demacopoulos/A. Papanikolaou (Hg.), *Orthodox Constructions of the West*, New York 2013, 102–124.

Slavophilentums, namentlich bei Ivan Kireevskij (1806–1856) und dem Metropoliten Filaret (Drozdov, 1782–1867), sieht Florovskij dann eine Art orthodoxes Zwischenspiel, ehe Russland von der dritten und gefährlichsten Pseudomorphose in Gestalt des deutschen Idealismus heimgesucht wird. Florovskij wendet sich entschieden gegen die philosophische Orientierung seiner Jugend, wenn er die russische religiöse Philosophie des „silbernen Zeitalters“ unter das Verdikt stellt, die Orthodoxie geistig verunstaltet und verraten zu haben. Scharf angegriffen wird dabei Solov'ev, dessen Beeinflussung durch den späten Schelling unbestreitbar war. Zugleich wurde damit der Institutskollege Bulgakov getroffen, der das Erbe Solov'evs im Pariser Exil eigenständig weiterführte. – Gegen all diese Entartungsformen stellte Florovskij die Forderung einer ebenso unterschiedenen wie kreativen Rückkehr zu den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte. Nur bei ihnen sei der Geist wahrer Rechtgläubigkeit zu finden. Dass hier die Zukunft zu finden sei, brachte Florovskij mit der Formulierung „Vorwärts zu den Vätern“ pointiert zum Ausdruck.

Florovskijs Beschäftigung mit der Theologiegeschichte reicht bis in die Anfänge der 1920er Jahre zurück. Das Programm der „Wege“ hatte er schon vor Erscheinen des Buches 1936 auf dem ersten internationalen orthodoxen Theologenkongress in Athen vorgestellt.<sup>49</sup> Der Begriff der „Pseudomorphose“ verweist auf einen Entdeckungszusammenhang antiwestlichen Denkens, der für Florovskij in Sofia und Prag bestimmend war: den Eurasismus.<sup>50</sup> Um 1920 hatte sich

---

49 Dabei hielt er die Vorträge übrigens ins deutscher und englischer Sprache: G. Florovsky, Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, in: H. Alivisatos (Hg.), Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes 29 Novembre – 6 Décembre 1936, Athen 1939, 212–231; Patristics and Modern Theology, in: ebd., 238–242. Siehe dazu die stüffisante Bemerkung bei P. Gavrilyuk, Georges Florovsky (s. Anm. 48), 177: „It is ironic that a Russian-Ukrainian theologian residing in France would come to Greece to deliver his first communication in German and his second communication in English only to protest the ‚western captivity‘ of Orthodox theology.“

50 Vgl. P. Gavrilyuk, Georges Florovsky (s. Anm. 48), 60–79, sowie J. Mehlich, Die philosophisch-theologische Begründung des Eurasismus bei L. P. Karsavin, in: Studies in East European Thought 5,2 (2000) 73–117 (zu Florovskij 77f. und 108–110).

im Exil eine Gruppe von Denkern gefunden, die den Grund für die Katastrophe von Krieg und Revolution in einer lange schleichenden „Verwestlichung“ Russlands erblickten. Dabei handelte es sich um einen von mehreren Versuchen, den Untergang des alten Russland geschichtlich zu verstehen und geschichtsphilosophisch zu deuten. Seine Pointe hatte das eurasische Modell darin, dass man den Kommunismus, dessen geistige Grundlagen tatsächlich in Westeuropa lagen, als Höhepunkt einer das russische Wesen schon lange fremdbestimmenden Verwestlichung begreifen konnte. In der entschiedenen Rückkehr zu einem von allen westlichen Einflüssen gereinigten Russentum sollte die Zukunft eines neuen, den Kommunismus überwindenden Russland vorbereitet werden. Das theoretische Rüstzeug liehen sich die Eurasier, an ihrer Spitze der Fürst Nikolaj Trubeckoj (1890–1938), bei niemand anderem als bei Oswald Spengler. Bereits der erste Band „Der Untergang des Abendlandes“ war unter russischen Intellektuellen kurz nach seinem Erscheinen 1918 intensiv diskutiert worden.<sup>51</sup> Von Spengler stammt der Begriff der Pseudomorphose, der hier die wesensfremde Umgestaltung und Schwächung eines organischen Volkskörpers bezeichnet. Die Eurasier konstruierten einen wesensmäßigen Unterschied zwischen dem germanisch-romanischen Westen und dem Osten, in dem die Russen zusammen mit den Tataren einen eigenen Kulturkreis bildeten. Dem entsprach die Annahme eines unüberwindlichen Grabens zwischen dem katholisch-protestantischen Christentum des Westens und der Orthodoxie des Ostens.

Anfang der 1920er Jahre tat sich Florovskij als eifriger Verfechter solcher Theorien hervor und beteiligte sich publizistisch an den Programmschriften der Eurasier. Er stand auch hinter der Spitzenaussage, die in dem 1923 erschienenen Band „Russland und das Lateinertum“ (*Rossia i Latinstvo*) formuliert wurde: Für einen orthodoxen Gläubigen sei es schlimmer, zum Katholizismus zu konvertieren, als in Russland von den Bolschewiken umgebracht zu werden. Im letzteren Fall verliere man sein irdisches Leben, im ersten Fall die ewige Glückseligkeit.<sup>52</sup> Florovskij erhob in einem eura-

---

51 Vgl. Ph. Bloom, *Die zerrissenen Jahre 1918–1938*, München 2014, 62.

52 Vgl. P. Gavriljuk, *Georges Florovsky* (s. Anm. 48), 68f.

sisch ausgerichteten Kontext auch erstmals die Forderung, auf die Theologie der Kirchenväter zurückzugehen, um die gegenwärtige russische Theologie zu erneuern.<sup>53</sup>

Florovskij stellte seine Publikationstätigkeit in eurasischen Aufsatzsammlungen 1924 ein und machte seinen Bruch mit dieser Bewegung 1928 öffentlich mit dem Essay „Die eurasische Versuchung“ (*Evrasijskji soblazn*). Der Abschied vom Eurasiertum geht bei Florovskij einher mit der Begegnung mit katholischen und evangelischen Christen und einer Teilnahme an gewissen Formen der ökumenischen Bewegung.<sup>54</sup> Andererseits war Florovskijs Art dieser Teilnahme stets von dem Bewusstsein gekennzeichnet, es gehe darum, den Heterodoxen das rechtgläubige Christentum vor Augen zu stellen. Erst recht im Blick auf die schroffen Urteile in den „Wegen der russischen Theologie“ wird man sagen müssen, dass sich bei Florovskij eine aus dem Eurasismus stammende antiwestliche Grunddisposition durchgehalten hat. Was Florovskij am Eurasismus kritisierte, war dessen Ineinssetzung von orthodoxem Glauben mit einer eurasischen ethnisch-kulturellen Identität. Diese Ineinssetzung löste Florovskij auf. Die Befreiung der russischen Theologie aus der „westlichen Gefangenschaft“, um die es ihm jetzt ging, war nicht mehr die Rückführung zu einem idealen Russentum, sondern die Rückkehr zum Byzanz der Kirchenväter. Aber es war auch jetzt noch eine Befreiung aus „westlicher Gefangenschaft“.

Der Bruch mit der eigenen theologischen (und religionsphilosophischen) Tradition verdankte sich letztlich dem Krisen- und Katastrophenbewusstsein der Zeit nach Krieg und Revolution. Leicht zu sehen ist, wie hier ein antiwestlicher Diskurs mit ideologischen Versatzstücken konstruiert wurde, die selbst aus dem Westen stammen.<sup>55</sup> In Anknüpfung und Widerspruch zu westlichem Denken be-

53 In dem Aufsatz *O patriotizme pravednom i grekhovnom* von 1922; vgl. ebd., 73.

54 Darauf verweist zu Recht M. Baker, *Neopatristic Synthesis* (s. Anm. 29), 240f., der sich gegen die Annahme eines konstitutiven Einflusses des Eurasismus auf den späteren Florovskij wendet. – Im Folgenden schließe ich mich freilich der m.E. zutreffenderen Analyse von P. Gavrilyuk, *Georges Florovsky* (s. Anm. 48), 78f. an.

55 Vgl. dazu und zum Folgenden mit einer grundlegenden Kritik an Florovskij D. Wendebourg, „Pseudomorphosis“. Ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung, in: R. Taft (Hg.), *The Christian East, Its In-*

fand sich Florovskij auch in seiner Glorifizierung eines „christlichen Hellenismus“. Wenn allein bei den griechischen Kirchenvätern die Quelle wahrer Theologie sprudelte, dann war auch die philosophische Welt, in der die Väter lebten und in der sie sich artikulierten, für alle weitere Zeit verbindliche Norm. Für Florovskij wurde der spätantike „Hellenismus“ zur christlichen *philosophia perennis*. Anders gewendet: Wer Christ sein wolle, müsse zuvor „Grieche“ werden. Florovskij hat sich damit bewusst in einen diametralen Gegensatz zu Harnacks dogmengeschichtlichen Großkonzeption gestellt, der gerade in der Adaption hellenistischer Denkmuster durch die christlichen Autoren der Spätantike den Abfall vom ursprünglichen und einfachen Evangelium Jesu sah.

In der Opposition zu Harnack besteht zweifelsohne eine Gemeinsamkeit mit Karl Barth, zu dem sich zumindest oberflächlich einige Parallelen ziehen lassen. Bei beiden ging die Erneuerung der Theologie in irgendeiner Weise aus der Erfahrung der „Urkatastrophe“ des 20. Jahrhunderts hervor. Beide brechen bewusst mit der theologischen Welt vor dem Ersten Weltkrieg, die sie als Geschichte einer langen Verirrung werten; den „Wegen der russischen Theologie“ kann man Barths Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert<sup>56</sup> durchaus zur Seite stellen. Dem Rückgang Barths zum biblisch gegebenen und reformatorisch bezeugten Wort Gottes entspricht bei Florovskij die Rückbesinnung auf die Kirchenväter als authentischen Interpreten der Offen-

---

stitutions and Its Thought. A Critical Reflexion, Rom 1996, 565–589 (= in: dies., Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegeschichte, Tübingen 2000, 70–94). Wendebourg geht auch auf die Beeinflussung durch die Konfessionskunde Ferdinand Kattenbuschs (1851–1931) ein. Ferner erinnert sie an das „renouveau patristique“ in der katholischen Theologie, das im Rückgang auf die Kirchenväter die Engführungen der verschulnten Neuscholastik hinter sich lassen wollte. Die Wurzeln dieser Bewegung liegen im Frankreich der Zwischenkriegszeit (Jean Daniélou, Henri de Lubac); die Querverbindungen zu den orthodoxen Theologen des Exils sind evident (ebd., 573 [78]).

56 K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 1947. Das Buch geht zurück auf Vorlesungen in Münster und Bonn, die ihre Endgestalt im Wintersemester 1932/Sommersemester 1933 erreicht hatten (vgl. das Vorwort ebd., V). Man beachte die ungefähre zeitliche Parallele zu Florovskijs Arbeit an den „Wegen“.

barung. Inhaltlich kann bei beiden von einer „christologischen Konzentration“ gesprochen werden.<sup>57</sup>

Barth und Florovskij haben voneinander Notiz genommen. Zu einer persönlichen Begegnung ist es im Jahr 1931 gekommen. Sie wurde vermittelt von Barths Freund und Weggefährten Fritz Lieb, einem Bewunderer der russischen religiösen Philosophie (und einem politischen Wirrkopf).<sup>58</sup> Schon 1929 äußerte Florovskij in einem Brief an Lieb den Wunsch, mit Barth u. a. über die „Krise“ des deutschen Idealismus und über Kierkegaard zu sprechen. Im Hintergrund stand dabei Florovskijs Überzeugung, dass die dialektische Theologie zwar auf die zeitgenössische Krise des Idealismus antworte, nicht aber bis zu einer Kritik der Reformation selbst vorstoße, die in ihrem ausschließlichen Bezug auf die Bibel, ohne Absicherung durch den christlichen Hellenismus der Väter, die Entartung hin zum Idealismus nicht verhindern konnte.<sup>59</sup> Von Barth eingeladen, nahm Florovskij am 29. Juni 1932 an dessen Schleiermacher-Seminar an der Universität Bonn teil. Florovskij hatte dafür ein Referat mit dem Titel „Offenbarung, Philosophie und Theologie“ vorbereitet. Es wurde anschließend im publizistischen Flugschiff der dialektischen Theologie, der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* abgedruckt.<sup>60</sup> Florovskij lässt darin Anklänge an die Wort Gottes-Theologie, besonders an die zweite Auflage von Barths „Römerbrief“ laut werden, kommt dann aber zu der Auffassung, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen könne

---

57 Zu diesem letzten Punkt vgl. B. Gallaher, Georges Florovsky, in: S. J. Kristiansen/S. Rise (Hg.), *Key Theological Thinkers. From Modern to Postmodern*, Farnham 2013, 353–370, 357.

58 Vgl. zum Folgenden M. Baker, ‚Offenbarung, Philosophie und Theologie‘: Karl Barth and Georges Florovsky in Dialogue, in: *SJTh* 68 (2015) 299–326.

59 Möglicherweise im Blick auf Barth entfaltet Florovskij das in seinem Aufsatz *Spor o nemeckom idealizme*, in: *Put’* 25 (Dez. 1930) 51–80. Der Aufsatz wurde von Etel Luther ins Deutsche übersetzt und in zwei Teilen in der von Fritz Lieb und Nikolaj Berdjajev herausgegebenen Zeitschrift *Orient und Okzident* veröffentlicht: Die Krise des deutschen Idealismus I: Der ‚Hellenismus‘ des deutschen Idealismus, in: *Orient und Okzident* 11 (1932) 1–8; Die Krise des deutschen Idealismus II: Die Krise des Idealismus als Krise der Reformation, in: *Orient und Okzident* 12 (1932) 2–12.

60 *ZZ* 9,6 (1931) 463–480. Eine englische Übersetzung findet sich in G. Florovsky, *The Collected Works*, vol. 3: *Creation and Redemption*, Belmont MA 1976, 21–42 („Revelation, Philosophie and Theology“).

nicht ganz zerstört worden sein, wenn dieser als Adressat der Offenbarung gedacht werden solle. Das christliche Dogma sei auf Vernunft hin angelegt, wenn auch nicht aus der Vernunft ableitbar. Hier bringt Florovskij seine Idee des christlichen Hellenismus als einer *philosophia perennis* ins Spiel, einer Philosophie, die sich erst im Erfahrungsraum der Kirche erschließe.

Über die Diskussionen, die sich an das Referat angeschlossen haben, liegen keine Aufzeichnungen vor. Florovskij erinnerte sich rückblickend an eine fröhliche Nacht: Um sechs Uhr morgens sei er mit Barth „Gaudeamus“ singend durch die Bonner Straßen gezogen.<sup>61</sup> In jeder Hinsicht nüchterner äußerte sich Barth in einem Brief an Eduard Thurneysen vom 2. Juli 1932.<sup>62</sup> Er hatte keinen überwältigenden Eindruck von Florovskij gewonnen und hielt dessen östliche Theologie für durchaus entbehrlich. An Georg Merz, den Herausgeber von *Zwischen den Zeiten*, habe er das Manuskript nur deswegen geschickt, damit man sich von dem Gedankenmischmasch des russischen Theologen ein Bild machen könne.

Es liegt auf der Hand, dass die beiden Theologen, trotz mancher, der geschichtlichen Stunde geschuldeten Parallelen, inhaltlich nicht zueinander finden konnten. Abgesehen davon kann man die Frage aufwerfen, ob der Weg „vorwärts“ zu den Vätern die orthodoxe Theologie des 20. Jahrhunderts auf die Dauer nicht in ein intellektuelles Ghetto geführt hat, ob die Betonung einer unüberwindlichen Kluft zu allem „Westlichen“ nicht zu einer verzerrten Wahrnehmung führen musste, die eine Einwurzelung der Orthodoxie in der westlichen Diaspora erheblich erschwert hat. Besonders bei Florovskijs Epigonen wie etwa bei John Romanides (1927–2001) und Christos Yannaras (\* 1935) ist zu fragen, ob hier nicht ein antiwestlicher Komplex kultiviert wurde, der sich in einem östlichen Kultur- und Religionschauvinismus artikulierte. Die Diskussion über solche Fragen ist innerhalb der gegenwärtigen Theologie in vollem Gange.<sup>63</sup>

---

61 Vgl. A. Blane, A Sketch (s. Anm. 46), 69.

62 K. Barth – E. Thurneysen, Briefwechsel Bd. 3: 1930–1935, hg. v. C. Algner, Zürich 2000, 160.

63 Vgl. dafür exemplarisch die kritischen Überlegungen von B. Gallaher, „Waiting for the Barbarians“. Identity and Polemicism in the Neo-Patristic Synthesis of

## 5. Ausblick

Vom Ersten Weltkrieg haben wir den Bogen bis zu Diskussionslagen in der heutigen orthodoxen Theologie geschlagen. Wir haben den Abbruch einer theologischen Tradition in Russland mitverfolgt, die bestrebt war, in puncto Wissenschaftlichkeit mit der westlichen Theologie gleichziehen zu können. Wir wurden Zeugen eines theologischen Neuanfangs, der sich von seiner eigenen Vergangenheit ebenso wie von „dem Westen“ abgrenzte. Vom einstigen Stolz darauf, von Harnack gelobt worden zu sein, führte der Weg zu einer Theologie, die u. a. in bewusstem Gegensatz zu Harnack konzipiert worden war, die aber auch mit den Neuaufbrüchen der protestantischen Theologie jenseits des Liberalismus wenig anzufangen wusste. An Afanas'evs eucharistischer Ekklesiologie konnten wir uns exemplarisch vergegenwärtigen, dass Florovskijs neopatristische Synthese nicht der einzige Versuch geblieben war, nach der katastrophalen Ereigniskette von Krieg, Revolutionen und Bürgerkrieg eine eigenständige orthodoxe Theologie in der Diaspora zu bauen. Gleichwohl übte Florovskijs „Vorwärts“ zu den Vätern eine immense Anziehungskraft aus auf orthodoxe Theologen, weit über exilrussische bzw. russisch-stämmige Kreise hinaus.

In Russland selbst konnte die neopatristische Synthese allerdings erst so recht Einzug halten, nachdem die Sowjetunion mit ihrer Abschottung nach außen zusammengebrochen war. Die neopatristische Synthese kam spät und sie vermengte sich mit antiwestlichen Diskursen, die um eine politische und kulturelle Neubestimmung der Rolle Russlands in einer veränderten Weltlage rangen. Der anglikanische Theologe Paul Valliere, ein empathischer Beobachter der orthodoxen Welt, hat den russischen Spätling einmal „neo-neopatristische Synthese“ genannt und bezeichnete damit eine besonders eifernde, traditionalistische Geisteshaltung. Verloren zu gehen drohe dabei der Sinn für den Wert der eigenen Tradition religiöser

---

Georges Florovsky, in: *Modern Theology* 27 (2011) 659–691 mit der unmittelbaren Reaktion darauf von *M. Baker*, *Neopatristic Synthesis* (s. Anm. 29); vgl. auch die Würdigung Florovskijs in *ders.*, „Theology Reasons“ – in *History. Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality*, in: *Θεολογία* 81,4 (2010) 81–118.

Philosophie. Valliere bezweifelte, ob eine „neo-neopatristische Synthese“ auf die Herausforderungen der Gegenwart angemessen antworten könne. Die Welt, in der und für die Florovskij Theologie getrieben hatte, sei nicht mehr die unsere.<sup>64</sup>

Solchen und ähnlichen Gedanken mag nachhängen, wer im Moskauer Stadtteil Sokol den Park mit der „Gedenkstätte für die Helden des Ersten Weltkrieges“ aufsucht. Noch während des Ersten Weltkrieges war an dieser Stelle eine solche Gedenkstätte eingerichtet worden. Natürlich gehörte dazu eine orthodoxe Kirche. Ebenso „natürlich“ wurde die Kirche nach der Oktoberrevolution abgerissen. Nicht untypisch für die Sowjetunion geriet die Gedenkstätte langsam in Vergessenheit. In der Memorialkultur war der Erste Weltkrieg zwar nie ganz abwesend, rückte aber erst nach 1990 wieder in das öffentliche Bewusstsein. So wurde in dem Moskauer Park 1998 wieder eine orthodoxe Kapelle errichtet. Sie ist der Verklärung Christi gewidmet und wohl bewusst im alt-moskovitischen Stil gestaltet. Wie Karen Petrone fein beobachtet hat, bringt die Kapelle damit ein doppeltes „revival“ zum Ausdruck: In ihrer architektonischen Formensprache nimmt sie den Stil auf, der in den letzten Jahrzehnten des Zarenreiches vorherrschte und der seinerseits eine Abgrenzung von den klassizistischen („westlichen“) Stilformen des 18./19. Jahrhunderts markierte. „Diese Kirche des späten 20. Jahrhunderts erneuerte das Andenken an den Ersten Weltkrieg, indem es ein Russentum wiederherstellte, das zuerst durch die Verwestlichung Peters des Großen und dann noch einmal durch den aufgezwungenen atheistischen Marxismus verdunkelt worden ist.“<sup>65</sup> Liegt darin wirklich eine Verheißung für Russland und seine orthodoxe Kirche?

---

64 P. Valliere, *Russian Religious Thought and the Future of Orthodox Theology*, in: SVTQ 45 (2001) 227–241.

65 K. Petrone, *The Great War* (s. Anm. 12), 294: „This late-twentieth-century church restored the memory of World War I by reclaiming the Russianness that had first been obscured by the Westernizing Peter the Great and then again by the imposition of atheistic Marxism.“ Im Zusammenhang eines Vergleichs von Memorialkulturen siehe dazu auch D. Reynolds, *The Long Shadow. The Great War and the Twentieth Century*, London 2013, 392f.