

Erfurter Vorträge
zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums
11/2012

JENNIFER WASMUTH

Akademische Theologie im zaristischen Russland
in ihrer Bedeutung für die neuere orthodoxe Theologie



Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum)

Erfurter Vorträge
zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 11/2012
ISSN 1618-7555
ISBN 3-9809090-8-5

© 2012 Universität Erfurt
Lehrstuhl für Religionswissenschaft
(Orthodoxes Christentum)
PSF 900 221
D-99105 Erfurt
Deutschland

© 2012 University of Erfurt
Chair of Religious Studies
(Orthodox Christianity)
P.O. Box 900 221
D-99105 Erfurt
Germany

Vorwort

Wie ist die orthodoxe Theologie ausgerichtet, insbesondere im Vergleich zur westlichen? Ist sie mehrheitlich traditionalistisch, konservativ und weniger fortschrittlich orientiert? Sind etwaige liberale Tendenzen im orthodoxen theologischen Denken zu spüren? Wie sieht das Verhältnis von orthodoxer und westlicher Theologie in der Moderne aus? Gibt es vielleicht Reformansätze in der orthodoxen Theologie und darüber hinaus in den Orthodoxen Kirchen allgemein? Obige Fragen würden vielleicht in Bezug auf das Lateinische Christentum nicht auf diese Weise gestellt werden. Der christliche Westen, insbesondere der Protestantismus, aber auch der Römische Katholizismus, gelten jeweils als progressiver, Entwicklungsfähiger und reformbereiter als der orthodoxe Osten, und diese Ansicht hat sich schon lange durchgesetzt und etabliert. Der orthodoxe Osten gilt im Gegensatz als traditionsbewusster und fast unwandelbar, eine Welt, in der die Vergangenheit eine normative Geltung besitzt. Aus orthodoxer Perspektive ist diese Ausrichtung prinzipiell ein Vorteil, ein positives Zeichen, dass die Orthodoxie den Bezug zu den christlichen Anfängen und zur langen christlichen Geschichte aufrechterhalten hat. Aus westlicher Perspektive stellt sich jedoch die Frage der theologischen, und der kirchlichen Entwicklung überhaupt, auf andere Weise. Ohne diese Unterschiede wertend betrachten zu wollen, lässt sich verschiedentlich nachweisen, dass dieser Ost-West-Gegensatz im Grunde genommen stimmt. Natürlich ist hier die Rede vom Mainstream und dem allgemeinen Profil der jeweiligen Kirchen, von einigen Ausnahmen einmal abgesehen. Ein wichtiger Grund für diese Differenzen liegt darin, dass die Kirchen in Ost und West die Moderne anders erlebt und sie auf andere Weise evaluiert haben. Jedoch sind die Wurzeln der jeweiligen Einstellungen in vormoderner Zeit zu lokalisieren und zwar bereits in der Spätantike.

Das 11. Heft der „Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums“ beinhaltet den Vortrag von Dr. Jennifer Wasmuth (Berlin), einer Expertin im Bereich der russisch-orthodoxen Kirchen- und Theologiegeschichte. Sie nimmt konkret die akademische Theologie unter die Lupe, wie sie sich in Russland artikuliert und an den sogenannten „Geistlichen Akademien“ institutionalisiert wurde. Diese Akademien erlebten eine Blütezeit nach der Reform von 1869 bis 1917, die sich auf verschiedene Weise manifestierte; zum Beispiel, durch die Einführung moderner theologischer Methoden (z.B. historischer Kritik) oder beachtenswerte

Publikationen, insbesondere im Bereich der Kirchengeschichte und der Patristik, die sogar im Ausland Anerkennung fanden und die Aufmerksamkeit einer damals führenden Persönlichkeit der protestantischen Theologie wie Adolf von Harnack auf sich zogen. Diese Versuche zeugen von einer gewissen kritischen Haltung (zum Teil auch mit für ein orthodoxes Milieu ziemlich gewagten Thesen) gegenüber der kirchlichen Tradition und zeigen, dass solche Entwicklungen in der orthodoxen Theologie durchaus nicht fehlen. Darüber hinaus gab es Versuche, den Dialog zwischen Kirche und Kultur erneut aufzunehmen und ein religiöses Bildungsprogramm zu entwickeln („Kulturorthodoxie“), welche als parallele Erscheinungen zu jenen des „Kulturprotestantismus“ in Deutschland auftraten. Diese Fälle rechtfertigen letztendlich die Rede von einer besonderen „liberalen orthodoxen Theologie“, die mit der westlichen liberalen Theologie protestantischer Prägung zwar nicht identisch, jedoch von einem progressiven und zukunftsorientierten Geist durchdrungen war. Obwohl solche Tendenzen in ihrem unmittelbaren historischen Kontext aus verschiedenen Gründen wenig Resonanz fanden, ist ihr späterer Einfluss auf die russische „Exiltheologie“ feststellbar. Interessanterweise lässt sich dies – so Wasmuth – sogar bei einem ihrer prominentesten Vertreter, Georgij V. Florovskij lokalisieren, der ein Kritiker der russisch-akademischen Theologie gemäß seinem normativen Bewertungsschema der „Pseudomorphose“ war. Aus einer differenzierten Perspektive lassen sich insofern – trotz der existierenden Diskontinuitäten – gewisse bisher wenig beachtete Kontinuitäten beobachten, die Wasmuth ans Licht bringen und angemessen würdigen will. Daraus wird deutlich, dass die Begriffe „orthodox“ und „liberal“ in Bezug auf die orthodoxe Theologie keine *contradictio in terminis* darstellen. Sie müssen nur entsprechend den Bedingungen und Richtlinien der orthodoxen Welt konzeptualisiert und verstanden werden.

Der dieser Publikation zugrunde liegende Vortrag wurde am 27. Januar 2012 an der Universität Erfurt im Rahmen des Graduiertenkolloquiums zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums gehalten. Dr. Nicolai Staab hat die Bearbeitung und Formatierung des Vortragstextes zur Aufnahme in der vorliegenden Vortragsreihe übernommen. Meine Sekretärin, Annett Psurek, hat das Zustandekommen des Heftes organisatorisch begleitet. Ihnen danke ich dafür vielmals.

Erfurt, im Dezember 2012

Vasilios N. Makrides

Akademische Theologie im zaristischen Russland in ihrer Bedeutung für die neuere orthodoxe Theologie

Jennifer Wasmuth

Einleitung

Auf einer undatierten Fotografie (s. Abbildung) sieht man den Zaren Nikolaus II. (1894–1917) und seine Frau Aleksandra aus dem Hause Hessen-Darmstadt im Ornat des 17. Jahrhunderts: gekleidet in festliche, schwere Gewänder, reich mit Juwelen und Perlen besetzt; Nikolaus II. trägt Halsschmuck und Krone – eine Krone, die gewiss nicht zufällig an die legendäre »šapka Monomacha« erinnert.

Der Zar knüpft mit dieser Inszenierung an die »Herrschaftsrituale und Repräsentationspraktiken der altmoskovitischen Ära«¹ an und setzt sich damit nicht nur von Peter dem Großen (1682–1725) und seinen Reformanstrengungen zur Europäisierung des Russischen Reiches ab, sondern stellt sich vielmehr explizit in eine Traditionslinie mit dem autokratischen Herrschaftssystem, das im 15./16. Jahrhundert seine grundlegende Gestalt gewann und in der Krönung Ivans IV. des Schrecklichen (1533–1584) zum Zaren im Jahre 1547 seinen offiziellen Ausdruck fand.

Es war in dieser Zeit, im 16. Jahrhundert, als eine Reihe von Legenden entstand, die die autokratische Herrschaft legitimieren sollten: Legenden, die von einer direkten Verwandtschaft der russischen Dynastie mit Kaiser Augustus erzählen, von Herrschaftsinsignien, die angefangen von den Reichen in Babylon, Medien und Persien bis hin zu Konstantinopel weitergereicht worden seien, um schließlich nach Moskau zu gelangen. Die »šapka Monomacha«, tatsächlich eine Goldschmiedearbeit aus dem 14. Jahrhundert, wird in diesem Zusammenhang zur Krone des einstigen Kaisers Konstantin IX. Monomach von Konstantinopel (1042–

¹ Wolfgang Kissel, »Die Moderne«, in: Klaus Städtke (Hg.), *Russische Literaturgeschichte*, Stuttgart/Weimar ²2002, 226–289, hier 227.



Das letzte russische Zarenpaar, Zar Nikolaus II.
und seine als Alix, Prinzessin von Hessen-Darmstadt
geborene Frau Alexandra Feodorowna
(undatierte Aufnahme)

(c) dpa - Bildarchiv

1055), die er dem Großfürsten Vladimir Monomach (1113–1125) zum Geschenk gemacht haben soll.²

Wenn Nikolaus II. sich in diese Traditionslinie stellt, so ist dies Ausdruck seines politischen Programms, des unbedingten Willens, das autokratische Erbe zu erhalten. Zugleich ist es aber auch Sinnbild für das politische Versagen des Zaren, für einen Anachronismus, der schließlich das Ende des zaristischen Systems bedeuten sollte. Der Zar, der nach dem frühzeitigen Tod seines Vaters Zar Aleksandr III. (1881–1894) als 26-jähriger auf den Thron gelangte, hatte offenkundig die Zeichen der Zeit nicht erkannt: den nicht zuletzt von staatlicher Seite herbeigeführten »präzedenzlosen Modernisierungsschub«, der das Russische Reich an der Schwelle zum 20. Jahrhundert erfasste.³

So kam es in den 80er-Jahren des 19. Jahrhunderts, dann vor allem aber auch in den Anfangsjahren der Regierungszeit Nikolaus II. zu einer rasanten Industrialisierung; die Infrastruktur (besonders das Eisenbahnnetz), der Bergbau und die Schwerindustrie wurden ausgebaut, der Finanzsektor wurde reformiert (und damit für Auslandskapital attraktiver). Die Folge war, dass die Wachstumsraten jährlich auf acht Prozent (!) stiegen. »Russische Gründerzeit« werden die 90er-Jahre deshalb auch genannt.⁴

Die Industrialisierung hatte jedoch ihren Preis: Mit der Herausbildung großer urbaner Zentren ging die Proletarisierung weiter Teile der Bevölkerung einher. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund entstanden in den Städten intellektuelle Zirkel, die alternative Gesellschaftsentwürfe diskutierten, radikale Gruppierungen, die auf einen Umsturz hinarbeiteten. Immer wieder kam es zu Demonstrationen, Forderungen nach einer stärkeren politischen Partizipation wurden laut.⁵

Der Zar reagierte auf solche Forderungen zögerlich und war zu Zugeständnissen (wie dem »Oktobermanifest«) nur bereit, wenn der politische Druck ihm keine andere Wahl ließ. Dass er die Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung verkannte und ihre Folgen nicht richtig einzuschätzen wusste, zeigt beispielhaft ein Tagebucheintrag, der am 27. Februar

² Vgl. Hildegard Schaeder, *Moskau – Das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt*, Darmstadt²1957, 89.

³ Kissel, »Moderne«, 248.

⁴ Ebd., 226.

⁵ Zu den wichtigsten Entwicklungen in Russland von der Zeit der »Großen Reformen« bis zum 1. Weltkrieg vgl. die einführende Darstellung von Heiko Haumann, *Geschichte Russlands*, Zürich 2003, 256–320.

ruar 1917 – also kurz nach Ausbruch der »Februarrevolution« und vor seiner erzwungenen Abdankung am 2. März 1917 – entstand, als sich der Zar noch im Hauptquartier nahe der Front befand. Dort heißt es:

In Petrograd sind vor einigen Tagen Unruhen ausgebrochen, und zu meinem großen Kummer haben auch die Truppen angefangen, daran teilzunehmen. Wie schrecklich ist es, so weit entfernt zu sein und schlechte Nachrichten nur bruchstückhaft zu erfahren! Ich bin nicht lange bei dem Bericht geblieben. Nachmittags ging ich auf der Straße von Orša spazieren. Die Sonne schien sehr schön.⁶

Nikolaus II. ist mit seiner Politik gescheitert; ganz im Gegensatz zu seiner eigenen Intention, das »Vätererbe« zu bewahren, steht sein Name nicht nur für den Niedergang und das Ende einer Dynastie, sondern eines gesamten Herrschaftssystems.

Nikolaus II. selbst meinte allerdings, im Sinne der von dem Minister für Volksbildung Graf Sergej S. Uvarov (1834–1849) geprägten Formel »Autokratie, Volkstum und Orthodoxie« zu handeln, sah sich also nicht nur als Vertreter der Interessen des Volkes, sondern auch im Bündnis mit der »Orthodoxie«. Dass sich »das Volk« schließlich gegen den Zaren stellte, wurde bereits erwähnt. Wie verhielt es sich aber mit der Orthodoxie? War die Orthodoxie eine der wichtigsten Stützen des zaristischen Systems? Und vor allem: Wollte sie es sein?

Das Anliegen des vorliegenden Beitrages ist es, die Sicht auf »die« Orthodoxie zu differenzieren – so gewiss die Russische Orthodoxe Kirche (= ROK), die seit Peter dem Großen staatlichen Interessen unterworfen und zweckrationalem Denken institutionell angepasst worden war, ein williges Instrument des zaristischen Systems gewesen ist, so gab es an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert doch auch entschieden andere Ansätze innerhalb der Orthodoxie.

Relativ bekannt sind die präkonziliaren Versammlungen, die in das Landeskonzil von 1917 einmündeten, das der ROK namentlich mit der Wahl des Patriarchen Tichon (Bellavin; 1917–1925) zu einer Selbständigkeit verhalf, die die ROK seit dem 17. Jahrhundert nicht mehr beses-

⁶ Zitiert nach Haumann, *Geschichte Russlands*, 326.

sen hatte.⁷ Weniger bekannt hingegen sind die Leistungen der akademischen Theologie – um eben jene und ihre Einflüsse auf die neuere orthodoxe Theologie wird es im Folgenden gehen.

Akademische Theologie im zaristischen Russland

Was meint »akademische Theologie«?

Um das Besondere der »akademischen Theologie« in Russland zu verstehen, muss man sich vor Augen führen, dass die Theologie in Russland – anders als im Westen – nie ein integraler Bestandteil der Universitäten gewesen ist: Ohnehin setzte die Entwicklung einer eigenen Wissenschaft in Russland spät ein. Erst im Jahre 1755 wurde unter maßgeblicher Beteiligung des russischen Universalgelehrten Michail V. Lomonosov (1711–1765), der längere Zeit in Deutschland studiert hatte, als erste Universität im Russischen Reich die Universität von Moskau gegründet, die, da sie zunächst mit militärischen Ausbildungsstätten zu konkurrieren hatte, als Institution wissenschaftlicher Forschung und Lehre erst im Laufe des 19. Jahrhunderts Bedeutung erlangen konnte. Die Theologie war jedoch weder an dieser noch an anderen Universitäten vertreten – ihren Ort hatte sie vielmehr an den sog. »Geistlichen Akademien«.

Die Geistlichen Akademien, die auf traditionsreichen Bildungseinrichtungen – wie der 1685 in Moskau unter Mitwirkung der Brüder Ioannikij und Sofronij Lichudis ins Leben gerufenen »Slavisch-griechisch-lateinischen Akademie«⁸ oder der von Metropolit Petr Mogila (1633–

⁷ Zum Landeskonzil vgl. die einschlägigen Veröffentlichungen von Günther Schulz, *Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 – ein unbekanntes Reformpotential. Archivbestände und Editionen, Struktur und Arbeitsweise, Einberufung und Verlauf, Verabschiedung der neuen Gemeindeordnung*, Göttingen 1995; ders., »Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 und seine Folgen für die russische Geschichte und Kirchengeschichte«, in: *Kirche im Osten* 42/43 (1999/2000) 11–28; ders./Gisela-A. Schröter/Timm C. Richter (Hgg.), *Bolschewistische Herrschaft und Orthodoxe Kirche in Russland. Das Landeskonzil 1917/18. Quellen und Analysen*, Münster 2005.

⁸ Vgl. Vladimir Ivanov, »Moskau«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (4/2002) 1547–1549, hier 1548f. Zur Geschichte des »Geistlichen Schulwesens« in Russland vgl. das bereits 1908 erschienene, nach wie vor maßgebliche Werk von Boris Titlinov, *Duchovnaja škola v Rossii v XIX stoletii (Die geistliche Schule in Russland im 19. Jahrhundert)*, Bd. 1–2, Vilnius 1908 (unveränderter Nach-

1647) nach dem Vorbild polnischer Jesuitenkollegien begründeten »Kiever Akademie«⁹ – fußten, wurden im 19. Jahrhundert grundlegend reformiert, womit überhaupt erst die Voraussetzungen für die Entwicklung einer eigenständigen wissenschaftlichen Theologie in Russland geschaffen wurden. Über das Akademie-Statut von 1814 hinaus sollte insbesondere das im Zuge der liberalen Reformpolitik Alexanders II. (1855–1881) erlassene Akademie-Statut von 1869 eine bislang einzigartige Blütephase in der russischen Theologie ermöglichen, die auch durch das Akademie-Statut von 1884, mit dem unter Oberprokurator Konstantin P. Pobedonoscev (Oberprokurator 1880–1905) das Statut von 1869 teilweise zurückgenommen wurde,¹⁰ nicht nachhaltig beeinträchtigt werden konnte.

Konkret erhielten die Akademien durch das Statut von 1869 ein höheres Maß an Selbstverwaltung; ihnen wurde erlaubt, öffentliche Vorlesungen zu veranstalten und wissenschaftliche Vereinigungen zu gründen. Ihre Professoren brauchten sich nicht mehr der allgemeinen geistlichen Zensur zu unterwerfen. Außerdem bestand auch für die sog. »weiße Geistlichkeit«, d.h. nicht nur für die »schwarze Geistlichkeit« des Mönchtums, die Möglichkeit, das Rektorenamt einer Geistlichen Akademie zu besetzen.

Vor allem aber wurde der wissenschaftlichen Ausbildung der Geistlichkeit ein besonderes Gewicht beigemessen, was u.a. zur Folge hatte, dass die unter dem Oberprokurator Graf Nikolaj A. Protasov (1836–1855)¹¹ nur vereinzelt angewandten historisch-kritischen Methoden breit rezipiert werden konnten. Die Reduktion des Fächerkanons um etwa die Hälfte¹² und die Möglichkeit der Studenten, über bestimmte Pflichtfächer hinaus ihren Schwerpunkt im Gebiet der Dogmatik, Kirchengeschichte oder praktischen Theologie zu wählen, schufen darüber hinaus die Voraussetzungen dafür, sich zu spezialisieren.

druck 1970), sowie den Überblick von Igor Smolitsch, *Geschichte der russischen Kirche 1700–1917*, Bd. 1, Leiden 1964, 538–690.

⁹ Vgl. Julia Oswalt, »Kiev«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 (4²⁰⁰¹) 959f.

¹⁰ Vgl. Gerhard Simon, *Konstantin Petrovič Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Synod 1880–1905*, Göttingen 1969, 111–120.

¹¹ Zur Bedeutung und Funktion eines »Oberprokurator« vgl. Jennifer Wasmuth, »Oberprokurator«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (4²⁰⁰³) 447.

¹² So schreibt Boris Titlinov, dass ein Student der Geistlichen Akademie in den vierziger Jahren etwa 30 Fächer zu belegen hatte, während von dem Akademiestatut nur 15 bis 16 Fächer vorgesehen waren, vgl. Titlinov, *Duchovnaja škola*, Bd. 2, 411.

Die neuen Forschungsmöglichkeiten schlugen sich sogleich in einer steigenden Anzahl von wissenschaftlich anspruchsvollen Publikationen nieder. Darunter sind insbesondere die Zeitschriften hervorzuheben, die von den Geistlichen Akademien herausgegeben wurden. Zu den wichtigsten gehörte der »Bogoslovskij Vestnik« (Theologischer Bote), der seit 1892 in Nachfolge der »Pribavlenija k Tvorjenijam Svjatych Otcov« (Beilagen zu den Schriften der Heiligen Väter)¹³ an der Moskauer Geistlichen Akademie erschien. Dazu gehörten ferner die bereits seit 1821 erscheinende Zeitschrift »Christianskoe Čtenie« (Christliche Lektüre) der St. Petersburger Geistlichen Akademie, die »Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii« (Arbeiten der Kiever Geistlichen Akademie) sowie der »Pravoslavnyj Sobesednik« (Orthodoxer Gesprächspartner) der Kazaner Akademie.

Diese »Akademie-Zeitschriften« reihten sich in die für das russische Pressewesen typischen sog. »Tolstyje Žurnaly« (Dicke Journale) ein, die ihre Entstehung einer Zensurbestimmung aus dem Jahre 1865 verdankten, die alle Publikationsorgane, die 160 Seiten überschritten, von der Präventivzensur ausnahm. Die Folge war, dass sich in Zeitschriften entsprechenden Umfangs »Kritik und Gegenmeinung, auch politische und soziale Theorie in gewissem Umfang entfalten« konnten,¹⁴ weshalb sie auch in Westeuropa zur Kenntnis genommen worden sind.¹⁵

Die Akademie-Zeitschriften, deren Artikel vorwiegend aus den Reihen der Akademie-Professoren stammten, spiegelten zunächst die wissenschaftliche Arbeit an den Akademien wider. Neueste Forschungsergebnisse wurden hier publiziert und zur Diskussion gestellt. Wie andere »Tolstyje Žurnaly« auch, wollten sie jedoch nicht rein akademische Organe sein. Die Zeitschriften verfolgten, wie es der Petersburger Akademie-Theologe Petr I. Leporskij formuliert hat, unter »Bewahrung ihres akademischen Charakters« auch ein gesellschaftliches Interesse: »In den meisten Fällen bemühen sich ihre Autoren erkennbar, die Bedürfnisse des gegenwärtigen Lebens zu befriedigen und von einem weiten Kreis von

¹³ Die »Pribavlenija« stellen in Form von Artikeln unterschiedlichen Inhalts die »Beilagen« zu griechischen Kirchenältertexten dar, die von der Moskauer Geistlichen Akademie, ins Russische übersetzt, herausgegeben wurden.

¹⁴ Manfred Hagen, *Die Entfaltung politischer Öffentlichkeit in Russland 1906–1914*, Wiesbaden 1982, 97.

¹⁵ Vgl. Renate Weber, *Die russische Orthodoxie im Aufbruch. Kirche, Gesellschaft und Staat im Spiegel der geistlichen Zeitschriften (1860–1905)*, München 1993, 13.

Lesern gelesen zu werden«.¹⁶ In dieser Zielsetzung aber deutet sich bereits jene Strömung innerhalb der Akademie-Theologie an, die als »liberale Theologie« verstanden werden kann.

Was meint »liberale orthodoxe Theologie«?

Der Aufschwung der theologischen Wissenschaft in Russland beruhte, wie bereits kurz erwähnt, vor allem auf der Rezeption der Methoden historischer Kritik. Ihre Anwendung erfolgte in einer solch umfassenden und intensiven Weise, dass der orthodoxe Theologe Georgij Florovskij (1893–1979) diese Phase der russischen Theologiegeschichte mit dem Begriff »Historische Schule« überschrieben hat.¹⁷

Und in der Tat: In diese Zeit fiel das ambitionierte Projekt einer Werkausgabe der Kirchenväter in russischer Übersetzung durch die Moskauer Geistliche Akademie. Zahlreiche historische Abhandlungen wurden publiziert, herausragende Forschungsleistungen erbracht, die insbesondere mit den Namen des Neutestamentlers Nikolaj N. Glubokovskij (1863–1937),¹⁸ des Patristikers Vasilij V. Bolotov (1854–1900) wie auch des auf die russische Kirchengeschichte spezialisierten Evgenij E. Golubinskij (1834–1912)¹⁹ verbunden waren. Über die Grenzen hinaus fand die Forschungsarbeit Beachtung; selbst der Berliner Kirchenhistoriker Adolf von

¹⁶ Petr I. Leporskij, »Obzor žurnalov i novye knigi« (»Zeitschriftenschau und neue Bücher«), in: *Christianskoe Čtenie*, Heft 2 (1903) 667–688, hier 667. – Inwiefern die Akademiezeitschriften tatsächlich einen weiten Leserkreis erreicht haben, muss hier offen bleiben. Eine eigene Untersuchung zur Verbreitung und Wirkung nicht nur der Akademie-, sondern überhaupt der kirchlichen Zeitschriften steht noch aus; allgemein dazu Weber, *Die russische Orthodoxie*, 47. Zur Verbreitung und Wirkung der profanen Zeitschriften (sowie den methodischen Schwierigkeiten, hier verlässliche Angaben zu machen) vgl. Hagen, *Die Entfaltung politischer Öffentlichkeit*, 144–153.

¹⁷ Vgl. Georgij Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* (Wege der russischen Theologie), Paris 1937 (unveränderter Nachdruck Vilnius 1991), 332.

¹⁸ Vgl. auch seine *Russkaja bogoslovskaja nauka v ee istoričeskem razvitiu i novejšem sostojanii* (Russische theologische Wissenschaft in ihrer historischen Entwicklung und gegenwärtigen Lage), Warschau 1928.

¹⁹ Nach dem Tode des Metropoliten von Moskau Makarij (Bulgakov; 1816–1882), der Golubinskij gefördert hatte, kam es allerdings zu einem Konflikt mit dem Heiligen Synod, der dazu führte, dass Golubinskij von der Moskauer Geistlichen Akademie an die Moskauer Universität wechselte – ein Schicksal, dass er mit einer Reihe anderer Akademietheologen teilte, darunter dem bedeutenden russischen Historiker Vasilij O. Ključevskij (1841–1911), der zunächst auch an der Moskauer Geistlichen Akademie tätig war, bevor er an die Moskauer Universität kam.

Harnack (1851–1930), der in seinem »Wesen des Christentums« (1900) ein bekanntlich alles andere als freundliches Bild der orthodoxen Kirchen gezeichnet hatte, ließ es sich nicht nehmen, in der renommierten »Theologischen Literaturzeitung« regelmäßig über neuere Forschungsergebnisse russischer Theologen zu berichten. Und so schreibt er in einer Rezension über das von Glubokovskij verfasste Werk »Der selige Theodoret, Bischof von Cyrus«:

Seit einer Reihe von Jahren erfährt die kirchenhistorische Forschung höchst willkommene Bereicherung durch Arbeiten russischer Gelehrter. Diese Arbeiten sind nicht zahlreich [...], aber sie sind fast sämtlich ausgezeichnet durch einen rühmlichen Fleiss und eine staunenswerte Vollständigkeit in der Ausnutzung der Quellen und in der Beherrschung der Literatur. [...] Unter allen Untersuchungen dieser Art aber, die mir in den letzten Jahren in die Hände gekommen sind, nimmt die vorstehende des Licentiaten der Moskauer Geistlichen Akademie, Nikolai Nikanorowitsch Glubokowski, den ersten Rang ein, ja sie ist überhaupt eine der bedeutendsten patristischen Monographien, die seit Lightfoot's Ignatius erschienen ist, 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.²⁰

Wenn aber historisch-kritisch in Russland gearbeitet wurde – und, wie das Zitat von Harnack zeigt, offenkundig in einer auch aus westlicher Perspektive anzuerkennenden Weise –, so bedeutete dies zugleich – nicht anders als in der westlichen Theologie – eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der *Tradition*, die zumindest ein gewisses Maß an Distanzierung von der Tradition voraussetzte: Traditionsbestände wurden nicht mehr einfach als gegeben hingenommen, sondern hinterfragt; die Aufgabe der Theologie wurde nicht mehr nur darin gesehen, normative Setzungen

²⁰ Adolf von Harnack, Rez. Glubokowski, in: *Theologische Literaturzeitung* 20 (1890) 502f. Bemerkenswert erscheint zudem, was Harnack in diesem Zusammenhang speziell zur Literaturkenntnis Glubokovskis schreibt: »Es ist mir nicht bekannt, dass in den letzten Jahren in Deutschland ein kirchenhistorisches Werk erschienen ist, in welchem die ältere und die neuere deutsche, englische und französische Literatur in dieser Reichhaltigkeit herbeigezogen ist. Und dieses Buch ist in Moskau geschrieben! Welche Bücherschätze muss die Bibliothek der Geistlichen Akademie daselbst besitzen? [...] Ich habe durch ihn Kenntnis von deutschen Arbeiten erhalten, die mir entgangen waren.«

(den Kanon der Schrift, der Liturgie, des Rechts etc.) zu explizieren, sondern ihre historische Genese darzulegen.

Eine solche Herangehensweise aber kann nicht ohne Folgen bleiben, mit ihr geht in aller Regel eine Relativierung von Geltungsansprüchen einher, und eben dies sollte auch in der Akademie-Theologie dieser Zeit geschehen. So wurde, um hier nur ein Beispiel zu geben, in der Exegese der Kanonbegriff Gegenstand einer heftigen Kontroverse, die sich bezeichnender Weise allerdings nicht auf die Hl. Schrift selbst, sondern auf die Apokryphen bezog.²¹ Während dabei auf der einen Seite der Unterschied zwischen den kanonischen und apokryphen Schriften betont wurde, um auf diese Weise eine von traditionellen Deutungen möglichst unbelastete und damit eben historisch-*kritische* Erforschung der Apokryphen begründen zu können,²² wurde auf der anderen Seite die Nähe der Apokryphen zur Hl. Schrift herausgestellt und auf die – ja nicht abzuweisende – Gefahr hingewiesen, dass eine historisch-kritische Erforschung der Apokryphen sich leicht auch auf die kanonischen Bücher der Hl. Schrift selbst ausweiten könne.²³

Bei den Verfechtern der historischen Kritik zeigte sich damit aber – wie hier in der Exegese, Beispiele ließen sich darüber hinaus aber auch

²¹ Vgl. Jennifer Wasmuth, *Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*, Göttingen 2007, 165–168.

²² Vgl. Vasilij N. Myšcyn, »O neudačnom soedinenii naučnogo kriticizma s pravoslavnoj točkoj zrenija. Otvet prof. Drozdovu« (»Über die missglückte Verbindung der wissenschaftlichen Kritik mit dem orthodoxen Standpunkt. Antwort an Prof. Drozdov«), in: *Bogoslovskij Vestnik*, Heft 12 (1902) 648–680. Myšcyn schreibt in diesem Zusammenhang: »In Bezug auf die nicht-kanonischen Bücher hat der orthodoxe Gelehrte das Recht, alle Zugangsweisen der wissenschaftlichen Kritik anzuwenden, [...] und es sollten nicht die Meinungen einiger Väter und Lehrer der Kirche bezüglich des historischen Charakters des Buches Tobit, insofern sie zur rein wissenschaftlichen Sphäre gehören, nicht aber sich aus den verpflichtenden Prinzipien des christlichen Glaubens ergeben, die wissenschaftliche Kritik einengen, wie sie auch nicht die wissenschaftlichen Forschungen im Bereich der Naturwissenschaft, Astronomie, Physik usw. einengen« (653f).

²³ Vgl. Nikolaj M. Drozdov, »V zaščitu svobodnogo naučnogo issledovanija v oblasti bibliologii« (»Zur Verteidigung der freien wissenschaftlichen Forschung auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft«), in: *Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii*, Heft 11 (1902) 461–490, hier 464. – Drozdovs Argument begegnet übrigens bereits im katholisch beeinflussten Bekenntnis des Patriarchen von Jerusalem Dositheos (1669–1707), der sich für die Anerkennung der deuterokanonischen Schriften ausspricht, da die mangelnde Anerkennung Konsequenzen für den Umgang mit den kanonischen Schriften habe.

für die Kirchengeschichte, die Liturgiewissenschaft, selbst die Dogmatik anführen – eine »liberale« Tendenz, wie sie ähnlich die führende Richtung evangelischer Theologie dieser Zeit in Deutschland kennzeichnete.

Auch hier finden wir eine besondere Betonung der *Wissenschaftlichkeit* der Theologie, die – ganz im Sinne des Diktums Friedrich D.E. Schleiermachers (1768–1834) »Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehen: das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?«²⁴ – im Bedarfsfall auch im *Gegenüber* zum kirchlichen Bekenntnis geltend zu machen ist. Ferner wird auch hier vor dem Hintergrund *modernen Geschichtsdenkens* die Normativität exegetischer und dogmatischer Aussagen problematisiert.

Aber es gibt noch weitere Parallelen – dazu gehört insbesondere die Betonung der *subjektiven Glaubenserfahrung* in Differenz zu dogmatisch-theologischen und kirchlich-institutionellen Objektivitätsansprüchen, die sich in dem Bemühen um ein religiöses Bildungsprogramm (»Kulturprotestantismus«, »Kulturorthodoxie«) einerseits, der intensiven Behandlung ethischer Fragestellungen andererseits niederschlägt.

Wie schon ein flüchtiger Blick auf die in den Akademie-Zeitschriften veröffentlichten Artikel zeigt, sind diese Parallelen nicht zufällig, sie verdanken sich vielmehr einer äußerst intensiven Auseinandersetzung der Akademie-Theologie mit der zeitgenössischen »liberalen protestantischen Theologie«. Dass diese Auseinandersetzung nicht in erster Linie der Anreicherung von Fußnoten und Literaturverzeichnissen diente, sondern vielmehr das theologische Denken geprägt hat, habe ich selbst versucht, an dem an der Moskauer Akademie geschulten, später als Professor für Apologetik an die St. Vladimir Universität von Kiev berufenen Theologen Pavel J. Svetlov (1861–1941)²⁵ zu zeigen, der in seinem Werk mit dem bezeichnenden Titel »Die Idee des Reiches Gottes« (*Ideja carstva Božija*) in erheblichem Maße von dem Mitte des 19. Jahrhunderts an der Göttinger Universität lehrenden evangelischen Theologen Albrecht Ritschl (1822–1889) beeinflusst ist.²⁶

²⁴ Schleiermachers *Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, hg. v. Hermann Mulert, Gießen 1908, 37 (Aus dem 2. Sendschreiben).

²⁵ Zu Leben und Werk von Svetlov vgl. Karl Christian Felmy, »Das Kreuz in Leben und Werk von Erzpriester Pavel Svetlov«, in: Karl Pinggéra (Hg.), *Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900*, Marburg 2005, 121–134.

²⁶ Vgl. Wasmuth, *Protestantismus und russische Theologie*, 277–296.

Um nunmehr jene Strömung innerhalb der Akademie-Theologie, die sich durch eine »Abneigung gegen autoritative Formulierungen und die Tendenz zu allseitiger Offenheit des Denkens«²⁷ auszeichnet, begrifflich fassen zu können, drängt sich in Analogie zu dem Begriff der »liberalen protestantischen Theologie« und angesichts deutlich nachweisbarer Einflüsse durch diese der Begriff »liberale orthodoxe Theologie« geradezu auf – ein freilich nicht unproblematischer Begriff, denn er bietet eine zunächst paradox anmutende Zusammenstellung von Begriffen – »liberal« und »orthodox« –, zudem haben sich eben jene »liberalen orthodoxen Theologen« von jeder Art von »liberaler Theologie« vehement abgegrenzt.

Andererseits jedoch kommt das Charakteristische dieser Form von Akademie-Theologie gerade in der Zusammenstellung von »liberal« und »orthodox« treffend zum Ausdruck, da sie einerseits an den »Geistlichen Akademien« verortet war und also im kirchlichen Rahmen stattfand, da sie sich andererseits jedoch von traditionellen orthodoxen Vorgaben befreien und die »Orthodoxie« auf die Höhe moderner Entwicklungen führen wollte. Dass sie sich dabei von »liberaler Theologie« abgegrenzt hat, teilt sie mit der »liberalen protestantischen Theologie« ihrer Zeit, die selbst »liberale«, das hieß zur damaligen Zeit »spekulative«, Theologie scharfer Kritik unterzogen hat. Auch von den damaligen »liberalen protestantischen Theologen« wollte niemand »liberal« sein.

Unterschiede zwischen »liberaler Theologie« in Ost und West bleiben dabei gleichwohl im Begriff der »liberalen orthodoxen Theologie« angezeigt. Denn es muss wohl nicht eigens betont werden, dass diese Form der Akademie-Theologie nur im Kontext ihrer eigenen Tradition als »liberal« anzusehen ist; aus liberaler protestantischer Sicht erscheinen die in der Akademie-Theologie vertretenen Positionen hingegen reichlich »orthodox«.²⁸

²⁷ A.a.O., 304.

²⁸ So wurde in der Exegese zwar die Kanonizität der Apokryphen kontrovers diskutiert; dass jedoch die Hl. Schrift grundsätzlich nicht Gegenstand historisch-kritischer Forschung und folglich ihre Echtheit und historische Glaubwürdigkeit nicht in Frage gestellt werden dürfte, darüber bestand ein einhelliger Konsens. Gleicher lässt sich in Hinblick auf die Normativität bestimmter exegetischer und dogmatischer Aussagen vor dem Hintergrund modernen Geschichtsdenkens feststellen. So wurde die Normativität zwar problematisiert, wie beispielsweise Vasilij V. Bolotovs Thesen zum *filioque* zeigen. Aber diese Problematisierung bewegte sich – wie bei Bolotov, so auch bei anderen Theologen – nicht über die Unterscheidung von Dogma und theologischer Meinung hinaus; das »Dogma« im Sinne des konziliar kodifizierten Lehrkonsenses der Alten Kirche galt als un-

Welche Bedeutung besaß die liberale orthodoxe Theologie im historischen Kontext?

Das Ziel der liberalen orthodoxen Theologie bestand darin, die »Orthodoxie« in »moderner« Gestalt zu präsentieren und damit ihre Anschlussfähigkeit an zeitgenössische Entwicklungen zu sichern – haben die liberalen orthodoxen Theologen ihr Ziel erreicht?

Für den unmittelbaren historischen Kontext wird man diese Frage wohl eher verneinen müssen. Die Akademie-Theologen haben tatsächlich wenig Resonanz gefunden, ganz anders etwa als das religiöse Schrifttum Lev N. Tolstojs (1828–1910), das rasch Verbreitung fand, oder aber das russische Mönchtum, wie es im Starzentrum²⁹ Gestalt gewann.³⁰

Über die Gründe wird man nur spekulieren können – *ein* Grund scheint ihr Kompromisscharakter gewesen zu sein: Eine »slavophile« Argumentation war den liberalen Akademie-Theologen ebenso fremd wie eine »westlerische«; sie wollte weder die Orientierung an einer nationalen »russischen Idee« noch die unreflektierte Übernahme europäischer Werte. Ihr Bezugspunkt sollte die moderne Kulturentwicklung sein, sie suchte aber nicht das Gespräch mit der Avantgarde ihrer Zeit. Sie verließ die Pfade traditioneller orthodoxer Theologie, vertrat aber auch nicht eine im eigentlichen Sinne »liberale« Position. Dazu behielt die Kirche als Institution ein zu starkes Gewicht. Ein *anderer* Grund könnte darin liegen,

eingeschränkt wahr und verbindlich. Als solches war es selbst Norm wissenschaftlicher Kritik, durfte aber nicht sein Gegenstand werden. Schließlich wurde zwar auch die subjektive Glaubenserfahrung in Differenz zu dogmatisch-theologischen und kirchlich-institutionellen Objektivitätsansprüchen betont. Die zu dieser Zeit geführte soteriologische Debatte machte das ebenso deutlich wie die Reich-Gottes-Lehre Svetlovs. Aber auch hier zeigt sich wieder der charakteristische Unterschied zu der liberalen protestantischen Theologie. Denn Svetlov knüpft zwar mit seiner Unterscheidung des Reiches Gottes und der Kirche ausdrücklich an das Reich-Gottes-Verständnis von Ritschl an. Anders als Ritschl verstand er die Kirche und das Reich Gottes jedoch nicht als die beiden Zentren einer Ellipse. Die Kirche erschien für ihn vielmehr als Mittelpunkt eines Kreises, der als Ganzes das Reich Gottes darstellt. Die Kirche und das Reich Gottes werden bei Svetlov also viel stärker als bei Ritschl aufeinander bezogen, der kirchlich-institutionelle Aspekt viel stärker betont.

²⁹ Vgl. Peter Hauptmann, »Starec«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4) 2004) 1688f.

³⁰ Namentlich das Kloster Optina Pustyn' wurde zu einer Art Pilgerstätte für Repräsentanten der russischen Kultur, unter ihnen so bedeutende wie Fedor M. Dostoevskij (1821–1881), vgl. Günther Schulz, »Optina Pustyn«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (3) 1995) 1077.

dass sich die liberalen Akademie-Theologen in ihrer Auseinandersetzung mit der »liberalen protestantischen Theologie« einen Referenzrahmen wählten, der zu den geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Russland nicht recht passte – so wird die große Resonanz der liberalen protestantischen Theologie damit erklärt, dass sie sich auf eine gesellschaftlich einflussreiche Schicht stützen konnte, die es in Russland in dieser Form nicht gab: das Bildungsbürgertum.

Sollte der liberalen orthodoxen Theologie folglich im historischen Kontext wenig Erfolg beschieden sein, so änderte sich dies in der Exiltheologie – hier aber war es, so meine These, gerade der Referenzrahmen liberaler protestantischer Theologie, der neue Horizonte eröffnete und die Exiltheologie gesprächsfähig machte.

Die Fortführung der Tradition liberaler orthodoxer Theologie in der neueren orthodoxen Theologie – das Beispiel Georgij Florovskij

Unter »Exiltheologie« sollen hier jene Ansätze zusammengefasst werden, die von orthodoxen Theologen formuliert wurden, die, zur Emigration aus der Sowjetunion gezwungen, zunächst in Paris, später dann auch in New York gewirkt haben. Einer ihrer einflussreichsten und prominentesten Vertreter war Georgij Florovskij. Inwiefern sich gerade in seinem theologischen Schaffen der Einfluss der liberalen orthodoxen Theologie zeigt, möchte ich abschließend – beispielhaft für die Exiltheologie und damit auch insgesamt für die neuere orthodoxe Theologie – zeigen.

Einführung in das Leben und Werk Georgij Florovskij

Protopresbyter Georgij Florovskij hat ein für Mitglieder der russischen Intelligenzija typisches Emigrantenschicksal erlebt: Am 23. (vielleicht aber auch erst am 28.) August 1893 in Odessa (Ukraine) in die Familie des Priesters und nachmaligen Rektors der Geistlichen Akademie in Odessa Vasilij A. Florovskij (1852–1928) geboren, absolvierte Florovskij ein Studium der Philosophie an der Universität in Odessa, um dort 1919 zum Privatdozenten ernannt zu werden. Bereits ein Jahr später zwangen ihn die politischen Umstände zur Emigration. Über Sofia und Prag, wo er eine bedeutende Rolle in der russischen Diaspora spielte, gelangte er nach Paris und wurde hier – ohne jemals einen formalen theologischen Abschluss gemacht zu haben – 1926 Professor für Patristik an dem neu gegründeten Orthodoxen Theologischen Institut St. Serge. In dieser Zeit

entstand über zwei Bände zu den Kirchenvätern hinaus sein Hauptwerk »Wege der Russischen Theologie« (1937). In diese Zeit fiel aber auch der Beginn eines Engagements, das für Florovskij zeitlebens von großer Bedeutung bleiben sollte: das Engagement in der Ökumene. Dabei hat er ökumenische Fragen nicht nur theologisch reflektiert, er war vielmehr an zahlreichen ökumenischen Begegnungen beteiligt, oft in leitender Funktion. An der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahre 1948 hat er aktiv mitgewirkt. 1948 zog er dann in die USA, wo er an verschiedenen Orten tätig war: in New York (am Theologischen Seminar St. Vladimir; 1948–1955), in Harvard (1956–1964) und schließlich in Princeton (1964–1972), wo er am 11. August 1979 verstarb.

Georgij Florovskij und die liberale orthodoxe Theologie: Diskontinuität in Kontinuität

Noch während seines Philosophiestudiums hatte sich Florovskij selbstständig mit der theologischen Literatur seiner Zeit befasst; neuere Publikationen hatte er nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern auch (wie »Neue Bücher über Solov'ev«) rezensiert. Nicht zuletzt durch sein kirchlich geprägtes familiäres Umfeld veranlasst, hatte er aufmerksam die kirchlichen Reformdiskussionen verfolgt. Bezüge zur akademischen Theologie gab es damit bereits vor seiner Emigration, wenn für ihn in dieser Zeit theologische Fragen auch eher am Rande von Interesse waren.

Das allerdings sollte sich mit der Emigration ändern: Bereits in Prag nahm er an Beratungen teil, die auf die Gründung eines Instituts orthodoxer Theologie in Westeuropa zielten. Hintergrund dafür war das Dekret der Volkskommissare vom 23. Januar 1918 über die »Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche«, durch das die ROK u.a. ihre Schulen und Hochschulen verloren hatte: »Damit galt der Frage nach Ausbildungsmöglichkeiten für den Priesternachwuchs sowohl in kirchlichen Kreisen der UDSSR wie auch unter den Exilanten ein gesteigertes Interesse. Da unter der neuen sowjetischen Herrschaft in naher Zukunft kaum Aussichten auf reguläre Bildungsmöglichkeiten gegeben sein würden, lag die Verantwortung hier besonders unter den Exilanten«.³¹ Als Ersatz für die in der Sowjetunion geschlossenen Seminare und Akademien wurde deshalb im Jahre 1925 das Orthodoxe Institut St. Serge in

³¹ Christoph Künkel, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991, 58.

Paris gegründet. Wenn Florovskij kurze Zeit später an eben dieses Institut berufen wurde, führte er in gewisser Weise also die Tradition der akademischen Theologie in Russland fort, wenn auch unter den völlig gewandelten Bedingungen des 20. Jahrhunderts.

Wichtiger noch als diese formal-institutionelle ist jedoch die inhaltliche Kontinuität: die intensive Auseinandersetzung mit der akademischen und hier insbesondere der liberalen orthodoxen Theologie, wie sie in Florovskij's »Wegen der russischen Theologie« begegnet. Gerade in dem bereits erwähnten Kapitel über die »Historische Schule«, die in seinem Werk den größten Teil der Darstellung ausmacht, bringt Florovskij eine Fülle an Detailinformationen – er liefert Biogramme bedeutender Akademie-Theologen, bespricht wichtige Werke, berichtet von wissenschaftlichen Kontroversen – und bietet damit eine instruktive Einführung in diese Phase der russischen Theologiegeschichte: man versteht hier, warum dieses Werk zu einem Standardwerk der orthodoxen Theologie geworden ist.

Allerdings schildert Florovskij die theologiegeschichtlichen Entwicklungen nicht unvoreingenommen, er legt seiner Darstellung vielmehr ein klares Bewertungsschema zugrunde, jene bekannte, breit rezipierte, oft kritisierte Theorie der »Pseudomorphose«.

Die Theorie einer »Pseudomorphose« der russischen Theologie

In Abwandlung des zuerst bei Oswald Spengler (1880–1936) begegneten,³² ursprünglich aus der Geologie stammenden Begriffes der »Pseudomorphose« hat Florovskij seine Theorie entwickelt: Dieser Theorie folge ist es durch die Übernahme von westlichem Gedankengut in der orthodoxen Theologie zu einem »Riss im kirchlichen Bewusstsein« gekommen, einem »Riss zwischen der ›theologischen Gelehrsamkeit‹ und der kirchlichen Erfahrung«.³³ Anstatt sich auf die Tradition der Väter zu besinnen, habe sich die orthodoxe Theologie in einer ihr fremden Sprache

³² Florovskij schreibt selbst, dass er den Begriff der »Pseudomorphose« von Oswald Spengler übernommen habe, vgl. dazu ders., »Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910«, in: Ruth Rouse/Stephen Charles Neill (Hgg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948*, Bd. 1, Göttingen 1963, 231–296, hier 249.

³³ Georgij Florovskij, »Westliche Einflüsse in der russischen Theologie«, in: Hamilcar S. Alivisatos (Hg.), *Procès-Verbaux du premier Congrès de théologie orthodoxe à Athènes*, 29 novembre – 6 décembre 1936, Athen 1939, 212–231, hier 220.

und Vorstellungswelt bewegt. Diese »geistige Entfremdung von der Patristik und dem Byzantinismus« aber sei der »Hauptgrund für alle Stockungen und geistigen Misserfolge in der russischen Entwicklung« gewesen, wie umgekehrt »alle wahrhaften Errungenschaften der russischen Theologie immer mit der schöpferischen Rückkehr zu den Quellen der Heiligen Väter verbunden waren«.³⁴

Nicht anders als zu erwarten, werden auf Grundlage dieser Theorie die Leistungen der akademischen Theologie des 19., 20. Jahrhunderts insgesamt negativ bewertet. Gerade der bei den liberalen orthodoxen Theologen begegnende besondere Anspruch der Wissenschaftlichkeit, die Rezeption westlicher protestantischer Theologie, die Hinwendung zu Fragestellungen der Moderne: all dies machte die liberale Theologie in den Augen Florovskij's verdächtig, schien sie abzuführen von dem, was orthodoxe Theologie im Kern ausmacht.

Und so entsteht – jedenfalls vorderhand – der Eindruck, dass Florovskij sich zwar auf die akademische Theologie in Russland bezogen hat, aber nur, um seinen Lesern einen (weiteren) Irrweg russischer Theologiegeschichte aufzuzeigen, eine Phase akademischer Theologie, die es zu überwinden gilt.³⁵

Das theologische Programm einer »neopatristischen Synthese«

Das von Florovskij entworfene Programm einer »neopatristischen Synthese« liest sich entsprechend wie ein kritischer Gegenentwurf zu der liberalen orthodoxen Theologie.³⁶ Denn mit diesem Programm wollte Florovskij ja gerade ausschließen, dass in der westlichen Theologie geprägte Denkmuster übernommen werden. Statt dessen forderte er mit Nachdruck die »Rückkehr zu den Vätern«, was bei ihm allerdings nicht »einen historistischen Umgang mit alten Quellen« meinte, sondern »eine Perspektive,

³⁴ Florovskij, *Puti*, Kap. XV.

³⁵ Im orthodoxen Kontext sind die »Wege der russischen Theologie« offenkundig auch in diesem Sinne verstanden worden – als Begründung dafür, sich nicht mit der jüngeren theologischen Tradition auseinandersetzen zu müssen, sich vielmehr gleich den Kirchenvätern zuwenden zu können. Eine Behandlung der Akademie-Theologen des 19., 20. Jahrhunderts findet erst seit Anfang der 90er Jahre wieder in größerem Umfang statt.

³⁶ Florovskij selbst schreibt in den »Wegen der russischen Theologie«, dass »das Studium der russischen Vergangenheit [...] in mir die Überzeugung [weckte und festigte], daß ein orthodoxer Theologe in unseren Tagen nur in der Überlieferung der Väter einen zuverlässigen Maßstab und den lebendigen Quell schöpferischer Inspiration finden kann« (zitiert nach Künkel, *Totus Christus*, 263).

mit der heute zeitgenössische Theologie betrieben werden soll«, also nicht »eine Fülle von Väterzitaten«, sondern »die kongeniale Interpretation ihrer Aussagen für die heutige Zeit«.³⁷

Wie auch immer dies genau zu verstehen ist – selbst sein Schüler Aleksandr Schmeman meinte, dass Florovskij »himself failed to clarify and to explain what he meant by the ›neopatristic synthesis‹ as the goal of the Orthodox theological task«³⁸ –, als normative Bezugsgröße begreift Florovskij jedenfalls die sich in der patristischen Zeit vollziehende Synthese zwischen Christentum und Hellenismus. Der »christliche Hellenismus« stellt für ihn dabei nicht eine beliebige Möglichkeit dar, die christliche Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Der »Hellenismus gehört« für ihn vielmehr »unlösbar zum Christentum und ist letztlich nicht von diesem zu unterscheiden«, als »christlicher Hellenismus« ist er für ihn »›eine ewige Kategorie christlicher Existenz‹ geworden«³⁹.

Georgij Florovskij und »liberale orthodoxe Theologie«: Kontinuität in Diskontinuität

Mit dieser Position stellt Florovskij sich ausdrücklich in einen Gegensatz zu Adolf von Harnacks (1851–1930) These der »Hellenisierung des Christentums«, wie Harnack sie in seinen im Wintersemester 1899/1900 gehaltenen Vorlesungen über das »Wesen des Christentums« formuliert hat: als Kritik an den »formalen wie materialen Veränderungen am Dogma als Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums«.⁴⁰

Bemerkenswert ist das insofern, als in der liberalen orthodoxen Theologie neben anderen Veröffentlichungen Harnacks namentlich sein »Wesen des Christentums« sowie die sich daran anschließenden Debatten in Deutschland intensiv besprochen wurden und Harnack aufgrund seiner hier formulierten These zur »Hellenisierung« als »extremer Vertreter der negativen und destruktiven Erforschung des Christentums«⁴¹ bezeichnet

³⁷ A.a.O., 266f.

³⁸ Alexander Schmemann, »In memoriam Fr. Georges Florovsky«, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 23 (1979) 132–135, hier 133.

³⁹ Künkel, *Totus Christus*, 272.

⁴⁰ Dietmar Wyrwa, »Hellenisierung des Christentums«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (42000) 1608f., hier 1609.

⁴¹ So Aleksej P. Lebedev, »Sušnost' christianstva po izobraženiju cerkovnogo istorika Adol'fa Garnaka« (»Das Wesen des Christentums« nach Darstellung der

worden ist. Die von Florovskij formulierte Kritik an Harnack wurde mit anderen Worten also in der liberalen orthodoxen Theologie bereits vorweggenommen. Ja, es ist vielmehr noch davon auszugehen, dass Florovskij mit seiner Kritik unmittelbar an die Kritik der liberalen orthodoxen Theologie anschließt.

Gleiches lässt sich für das Programm einer »neopatristischen Synthese« feststellen. Die Rezeption protestantischer Theologie in der liberalen orthodoxen Theologie stellt hier nur scheinbar einen Widerspruch dar, denn diese wurde von den orthodoxen Theologen keinesfalls als Selbstzweck verstanden: aus einem bei der russischen Intelligenzja weit verbreiteten – und in gewisser Hinsicht auch nicht ganz unberechtigten – Gefühl von »Rückständigkeit« heraus⁴² sahen sie sich vielmehr genötigt, zunächst einmal Anschluss an die wissenschaftlichen Entwicklungen zu gewinnen. Die liberale protestantische Theologie galt als führend, und so lag eine gewisse Notwenigkeit darin, sich mit dieser auseinanderzusetzen. Das Interesse galt dabei vor allem methodischen Reflexionen.

Als orthodoxe Theologen mit einem hohen wissenschaftlichen Anspruch lehnten sie demgemäß eine schlichte Repristinierung der Vätertheologie ab – wie sich ja auch Florovskij später gegen eine Betrachtung der Tradition der Kirchenväter als »verehrungswürdiges Relikt«⁴³ ausgesprochen hat. Für eine »kreative Neuformulierung patristischer Theologie« mussten zunächst aber die Voraussetzungen geschaffen werden: die Herausgabe der Werke der Kirchenväter diente dazu, ebenso aber auch die gründliche, wissenschaftlichen Standards entsprechende Erforschung der Kirchenväter und ihrer Theologie.

So betrachtet aber widerspricht Florovskijs Programm einer neopatristischen Synthese nicht der Akademie-Theologie, es nimmt vielmehr

Kirchenhistorikers Adolf Harnack«), in: *Bogoslovskij Vestnik*, Heft 12 (1901) 650–671, hier 667.

⁴² Dirk Uffelmann, *Der erniedrigte Christus. Metaphern und Metonymien in der russischen Kultur und Literatur*, Köln u.a. 2010, 264, verweist auf die »Tatsache, dass sich die Geschichte der russischen Kultur als Folge von Aneignungsprozessen darstellt: Kamen in der Frühzeit das Christentum aus Byzanz und die Handels- und Schiffahrtskompetenz von den Warägern, so später das Barock aus Polen, die Aufklärung aus Frankreich, die Romantik aus England und Deutschland etc. Mit der Aneignung fremder kulturell-zivilisatorischer Errungenschaften geht die Dimension einer relativen historischen Verspätung sowohl bestimmter Gattungen und Praktiken als auch der Einführung technischer Medien einher. Die von den Eliten getragenen Aneignungsprozesse zeitigen erhebliche Abwehreffekte, was zu Überlappungen von Aneignung und Abwehr führt«.

⁴³ Zitiert nach Künkel, *Totus Christus*, 266.

deren Intention auf und überführt sie in einen konzeptionell – mehr oder weniger – ausformulierten Anspruch an orthodoxe Theologie unter den Bedingungen der »Moderne«.⁴⁴

Dass dieses Programm bei Florovskij zugleich modernekritisch war, wenn Florovskij etwa gegen ein »westliches Geschichtsverständnis« (mit der Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem geglaubten Christus) feststellte, dass die Kirche »dogmatische Ereignisse als Tatsachen der Geschichte« erkennt und behauptet,⁴⁵ das lag wiederum ganz auf der Linie der liberalen orthodoxen Theologie, die sich ähnlich von bestimmten Entwicklungen in der Moderne abgegrenzt hat.

Resümee

Im 19., 20. Jahrhundert entwickelt sich in Russland an den Geistlichen Akademien eine theologische Richtung, die ganz im Gegensatz zu Zar Nikolaus II. und den ihn unterstützenden Kräfte nicht an starren Formen der Tradition festhielt, sondern sich den Herausforderungen der Gegenwart stellte: es entwickelte sich eine »liberale orthodoxe Theologie«.

In dieser Theologie begegnet kein elaboriertes Konzept von »Moderne«, greifbar werden jedoch Versuche, auf die in Kirche und Gesellschaft spürbare Verunsicherung angesichts radikaler Infragestellungen von christlichem Glauben und Kirche sowie traditioneller Werte zu reagieren. Kritische Anfragen wurden dabei in wissenschaftlicher Nüchternheit behandelt, orthodoxe Glaubensaussagen im Horizont zeitgenössischer Fragestellungen expliziert (z.B. durch Darlegung der Reich-Gottes-Idee als einer vor allem ethischen Idee), Quellen orthodoxen Glaubens und ortho-

⁴⁴ Weder bei Florovskij noch bei den Akademie-Theologen findet sich ein ausgearbeitetes Konzept von »Moderne«, jedoch Bezugnahmen auf »Moderne« im Sinne von »Erfahrung der Zeit als Kluft zwischen der eigenen Gegenwart und dem Vergangenen [...] Für die M. hat die Gegenwart unendliche Bedeutung; das Gegenwärtige, das Jetzige und in diesem Sinne »Moderne« gilt als das dem Vergangene Überlegene. [...] Mit den wiss. und technischen Innovationen der M. verlieren traditionelle Institutionen, Lebensformen und Maßstäbe ihre frühere Überzeugungskraft. Das hat F. Nietzsche als einer der ersten gesehen. Für ihn gehört der Nihilismus, also dies, »daß die obersten Werthe sich entwerthen« [...], zur Signatur der Moderne. Dadurch kann der Versuch, neue Orientierungen zu finden, ebenso freigesetzt werden wie der resignative Rückzug auf das jeweils Gültige« (Günter Figal, »Moderne/Modernität«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 [2002] 1376–1378, hier 1376f.).

⁴⁵ Künkel, *Totus Christus*, 270.

doxer Frömmigkeit durch Editionsprojekte zugänglich gemacht. Vielleicht gerade weil dies in intensiver Auseinandersetzung mit der liberalen protestantischen Theologie geschah, war der liberalen orthodoxen Theologie im unmittelbaren historischen Kontext keine große Resonanz beschieden.

Das sollte sich erst in der Exiltheologie ändern; namentlich Georgij Florovskij hat einen guten Teil seiner wissenschaftlichen Arbeit der liberalen orthodoxen Theologie gewidmet. Sein Werk »Wege der russischen Theologie« gibt ein eindrückliches Zeugnis davon. Allerdings hat Florovskij ein insgesamt vernichtendes Urteil über diese Richtung akademischer Theologie gesprochen, das sicherlich entscheidend dazu beigetragen hat, dass die Forschungsarbeiten aus dieser Phase der russischen Theologiegeschichte über lange Zeit wenig Interesse auf sich gezogen haben. Dabei lassen sich gerade bei Florovskij bei aller Diskontinuität deutlich Kontinuitäten zur liberalen Theologie erkennen, die zeigen, dass Florovskij selbst bei seinem Programm einer »neopatristischen Synthese« auf der liberalen Theologie fußt, ohne diese nicht zu denken ist.

Entgegen der von Florovskij im Rahmen seiner Theorie der »Pseudomorphose« formulierten Kritik an der Rezeption westlicher Theologie ließe sich zudem fragen, ob nicht die Rezeption und Kritik der *protestantischen* Theologie in der liberalen *orthodoxen* Theologie Florovskij in besonderer Weise zu dem befähigte, was ihn ausgezeichnet hat: sein ökumenisches Engagement. Es heißt immer, Florovskij habe für dieses Engagement gute Voraussetzungen mitgebracht, weil er polyglott gewesen sei, insbesondere die englische Sprache nahezu perfekt beherrscht habe. Durch die Beschäftigung mit der liberalen orthodoxen Theologie aber wurde er gewissermaßen theologisch polyglott, sie hat ihn ökumenisch sprachfähig gemacht, denn er konnte aus der gleichen wissenschaftlich-akademischen Tradition schöpfen wie seine evangelischen Gesprächspartner, wenn diese sich auch anders, ihrer konfessionellen Eigenart entsprechend, positioniert haben. So besehen, hätte die liberale orthodoxe Theologie des 19., beginnenden 20. Jahrhunderts zwar nur wenig Einfluss in ihrem historischen Kontext gewinnen können, umso mehr Einfluss aber in einer weiteren Perspektive: und zwar nicht nur für die orthodoxe, sondern auch die »westliche« Theologie und Kirche.

Zur Autorin

Jennifer Wasmuth, geboren 1969, Dr. theol., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchen- und Konfessionskunde/Ostkirchenkunde der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Geschichte und Gegenwart der russischen Orthodoxie sowie der Symbolik.

Ausgewählte Publikationen

Monographien:

(Hg.), *Zwischen Fremd- und Feindbildern. Interdisziplinäre Beiträge zu Rassismus und Fremdenfeindlichkeit*, Münster 2000.

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, Göttingen 2007.

Artikel:

Art. Theologie II/4.3. „Orthodoxe Theologie“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 33 (2001) 290–299.

„Sozialethik in der russisch-orthodoxen Kirche der Gegenwart. »Die Grundlagen der Sozialkonzeption« in kritischer Betrachtung“, in: *Evangelische Theologie* 64/1 (2004) 37–51.

„»Kulturorthodoxie«. Zu einem konzeptionellen Neuansatz in der russischen orthodoxen Theologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 119 (2008) 45–62.

Art. „Russische Orthodoxe Kirche“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 11 (2010) 427–431.

„Politisches und soziales Engagement der orthodoxen Kirche in Russland“, in: *Ost-West* 11/1 (2010) 23–31.

„Die Russische Orthodoxe Kirche und die Menschenrechte“, in: *G2W* 38/5 (2010) 12–14.

„Das *filioque* in der ökumenischen Diskussion der Gegenwart“, in: *Materialdienst* 61/5 (2010) 90–94.

„Östliche Orthodoxien. Die Verbreitung des Sobornost'-Konzeptes in den orthodoxen Kirchen“, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hg. v. Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2012-04-16. URL: <http://www.ieg-ego.eu/wasmuthj-2012-de> URN: urn:nbn:de:0159-2012041202 [Letzter Zugriff: Dezember 2012].

**ERFURTER VORTRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE
DES ORTHODOXEN CHRISTENTUMS**

Reihenherausgeber: Vasilios N. Makrides

- Heft 1 Thomas Bremer, *Konfrontation statt Ökumene. Zur kirchlichen Situation in der Ukraine*, Erfurt 2001
- Heft 2 Gerhard Podskalsky, *Zur Hermeneutik des theologischen Ost-West-Gesprächs in historischer Perspektive*, Erfurt 2002
- Heft 3 Karl Christian Felmy, *Warum und zu welchem Behufe treiben wir Ostkirchenkunde?*, Erfurt 2003
- Heft 4 Wassilios Klein, „*Tatarenjoch – мамарское уго*“? Beobachtungen zur Wahrnehmung des Islam im eurasischen Raum, Erfurt 2005
- Heft 5 Stamatios D. Gerogiorgakis, *Zeitphilosophie im Mittelalter: Byzantinische und lateinische Vorstellungen*, Erfurt 2006
- Heft 6 Heinz Ohme, *Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die türkische Religionspolitik*, Erfurt 2007
- Heft 7 Alexander Agadjanian, *Russian Orthodox Vision of Human Rights: Recent Documents and Their Significance*, Erfurt 2008
- Heft 8 Christos Yannaras, *Wem gehört die griechische Antike?*, Erfurt 2009
- Heft 9 Joachim Willems, *Religions- und Ethikunterricht in Russland – Was wollen Staat und Kirche? Zur Einführung des neuen Schulfaches „Grundlagen der religiösen Kulturen und der weltlichen Ethik“*, Erfurt 2010
- Heft 10 Chris Hann, *Eastern Christianity and Western Social Theory*, Erfurt 2011
- Heft 11 Jennifer Wasmuth, *Akademische Theologie im zaristischen Russland in ihrer Bedeutung für die neuere orthodoxe Theologie*, Erfurt 2012

