

Pseudomorphose oder Komplementarität?

Historische Entwicklung und heutige Bewertung gegenseitiger Einflüsse der Theologie in Ost und West

von Johannes Oeldemann, Paderborn

„Europa muss wieder lernen, mit beiden Lungenflügeln zu atmen“ – dieses von Papst Johannes Paul II. geprägte Bild ist in den vergangenen 15 Jahren zu einem geflügelten Wort in vielen „Sonntagsreden“ kirchlicher, aber auch politischer Würdenträger geworden, die damit die Bedeutung des europäischen Integrationsprozesses unterstreichen wollen, der an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert eine neue Dynamik gewonnen hat. Ohne Zweifel hatte der Anfang April 2005 verstorbene Papst selbst erheblichen Anteil am Fall des „Eisernen Vorhangs“ und dem dadurch ermöglichten Prozess des Zusammenwachsens Europas, der zuvor auf den westeuropäischen Teil beschränkt war, während er nun auch die mittel- und osteuropäischen Länder einbeziehen kann. Mit der so genannten „Ost-Erweiterung“ der Europäischen Union wurde am 1. Mai 2004 ein wichtiges politisches Etappenziel in diesem Prozess erreicht.

Im Vergleich zum politischen Einigungsprozess scheint der ökumenische Prozess, das Zusammenwachsen Europas auf kirchlicher Ebene, zu stagnieren. Zwar werden die kirchenleitenden Persönlichkeiten – sowohl auf orthodoxer als auch auf evangelischer und katholischer Seite – nicht müde, die Bedeutung des gemeinsamen Zeugnisses der Christen in Europa für das Zusammenwachsen dieses Kontinents zu betonen, dessen Kultur im Wesentlichen auf christlichen Wurzeln gründet. Aber auf der anderen Seite sind auch die zwischenkirchlichen Differenzen unübersehbar im Blick auf das, was Orthodoxe, Protestanten und Katholiken von „Europa“ erwarten und was sie zum europäischen Integrationsprozess beitragen wollen. Die Bedeutung der „christlichen Werte“ für die europäische Kultur wird in ökumenischer Gemeinsamkeit betont, doch schon bei der Antwort auf die Frage, worin denn diese Werte konkret bestehen, offenbart sich eine tiefe Kluft zwischen den Kirchen.

Sind die Kirchen damit eher Stolpersteine für den europäischen Integrationsprozess als Brückenbauer zwischen Ost und West? Warum erscheinen die geistigen Gräben zwischen der Orthodoxen Kirche auf der einen Seite und den Kirchen der abendländischen Tradition auf der anderen Seite nach wie vor so tief? Auf diese Frage kann in einem kurzen Artikel kaum eine befriedigende Antwort gegeben werden.

Daher konzentrieren sich die folgenden Ausführungen auf die gegenseitigen Einflüsse der Theologie in Ost und West, die im Laufe der Geschichte teils als Bedrohung, teils als Bereicherung erlebt wurden. Die Tatsache, dass orthodoxe Theologen die westlichen Einflüsse auf die Orthodoxe Theologie häufig als eine Gefährdung der eigenen Identität betrachten, während westliche Theologen meist von einer Bereicherung der eigenen Sicht durch die ostkirchliche Theologie sprechen, muss uns zu denken geben. Im Folgenden soll daher versucht werden, unsere heutigen Urteile mit der historischen Entwicklung zu konfrontieren und daraus Schlüsse für die Zukunft des theologischen Dialogs zwischen Ost und West zu ziehen.

1. Die These von der „Pseudomorphose“ der Orthodoxen Theologie

Wenn man in theologiegeschichtliche Abhandlungen aus dem 20. Jahrhundert schaut, die sich mit dem Verhältnis zwischen den Kirchen in Ost und West befassen, so zeigt sich darin oft eine sehr eindimensionale Sicht der Geschichte. Nach der Blütezeit der griechischen Patristik und ihrer intellektuellen Durchdringung und Systematisierung im Byzantinischen Reich folgt diesen Darstellungen zufolge eine Periode des Niedergangs der östlichen Theologie, die zunehmend unter westliche – sowohl katholische wie auch protestantische – Einflüsse gerät und sich erst im 20. Jahrhundert wieder auf ihr eigenes Erbe besinnt. Die katholischen und protestantischen Einflüsse gelten dabei als eine Gefahr für die authentische Bewahrung des orthodoxen Glaubens. Besonders prägnant wurde diese These von Georgij Florovskij vertreten, der auf dem ersten panorthodoxen Theologenkongress in Athen 1936 einen Vortrag über „Westliche Einflüsse in der russischen Theologie“ hielt.¹ Darin vertritt er die These, dass „die ganze russische Theologie durch den Einfluss des Westens entsteht“² sei, insofern die Übernahme protestantischer Ideen und scholastischer Denkmuster zu einem „Riss zwischen der theologischen ‚Gelehrsamkeit‘ und der kirchlichen Erfahrung“³ geführt habe. Das Ergebnis dieses Prozesses sei eine „gewaltsame Pseudomorphose“⁴ der Orthodoxen Theologie, die „zum Denken in wesensfremden Kategorien und zur Aussprache in ungewohnten Begriffen“⁵ genötigt worden sei. In einem späteren Beitrag beschreibt Florovskij diese „Pseudomorphose“ des orthodoxen Denkens als „eine Art von Schisma in der Seele“, die zustande kommt, „wenn eine fremde Sprache oder sinnbildliche Darstellung aus irgendeinem zwingenden Grunde als Mittel übernommen wird, sein Selbst auszudrücken.“⁶ Als Beispiele nennt Florovskij die unreflektierte Übernahme des Begriffs der Transsubstantiation in die orthodoxe Lehre von den Sakramenten oder die erst unter Rückgriff auf die Terminologie protestantischer Theologen im orthodoxen Bereich ausformulierte Lehre von der Erbsünde.

Die These von der „Pseudomorphose“ – ein Begriff, den Florovskij der berühmten Schrift des Geschichtsphilosophen Oswald Spengler „Der Untergang des

¹ Eine erweiterte und vom Autor autorisierte deutsche Fassung dieses Vortrags wurde ein Jahr später publiziert: G. Florovskij, Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, *Kyrios* 2 (1937) 1-22.

² G. Florovskij, a.a.O., S. 1.

³ G. Florovskij, a.a.O., S. 10.

⁴ G. Florovskij, a.a.O., S. 12.

⁵ Ebd.

⁶ G. Florovskij, Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910, in: R. Rouse / St. Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, 1. Teil, Göttingen 1963, S. 231-296, hier: S. 249.

Abendlandes“⁷ entnommen hatte – wurde in der Folgezeit von vielen orthodoxen Theologen aufgegriffen und zum Teil noch verschärft.⁸ Als westlicher Theologe kann man bei der Lektüre entsprechender Schriften manchmal den Eindruck gewinnen, dass hinter der These von der Pseudomorphose der Orthodoxen Theologie letztlich ein tief gehendes Misstrauen gegenüber allem „Westlichen“ steht.⁹ Als alleiniges Heilmittel gegen die „schädlichen“ westlichen Einflüsse propagieren die radikalen Vertreter des Pseudomorphose-Gedankens – zu denen Florovskij keineswegs gehört, wie später noch deutlich werden wird – eine Rückkehr zu den Quellen der patristischen Theologie: Allein in den Schriften der Kirchenväter zeige sich der authentische Glaube der Orthodoxie. Das Konzept der „neopatristischen Synthese“¹⁰ wurde so zum Ideal vieler orthodoxer Theologen im ausgehenden 20. Jahrhundert, auch wenn dessen konkrete Umsetzung bislang wenig fassbar erscheint.

Welche Schlüsse lassen sich aus dieser groben Skizze der These von der Pseudomorphose der orthodoxen Theologie ziehen? Das bisher Gesagte scheint darauf hinauszulaufen, dass, zugespitzt formuliert, alles Gute aus dem Osten kommt und alles Schlechte aus dem Westen. Wenn man die Sache etwas differenzierter betrachtet, müsste man die Position der orthodoxen „Neopatristiker“ wohl so umschreiben, dass alles Gute in der Alten Kirche begründet liegt, während alles Schlechte durch die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Entwicklung in die Theologie hineingekommen ist. Doch ein solches Argumentationsmuster, das sich bei vielen orthodoxen, aber auch bei manchen westlichen Theologen beobachten lässt, beruht m.E. auf einer Simplifizierung der Geschichte. Denn eine solche Sichtweise betrachtet einen bestimmten Zustand der Kirche und ein bestimmtes Entwicklungsstadium der Theologie als ein unüberbietbares Ideal, an dem wir uns auf alle Zeit orientieren müssten. „Als dieser Zustand gilt der ‚christliche Hellenismus‘, jene Verschmelzung von Christusverkündigung und griechischer Kultur, die sich in der Spätantike vollzog und zum spezifischen Lebensgefühl, Ethos und Denken der Väterzeit geführt hat.“¹¹ Diese Sichtweise ist insofern problematisch, als sie voraussetzt, dass sich Kirche und Theologie nur bis zu einem bestimmten historischen Moment in kreativer Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt entwickelt haben. Die Idealisierung des damaligen Zustandes führt dann konsequenterweise dazu, dass eine Weiterentwicklung und Vertiefung des christlichen Glaubensverständnisses im Verlauf der Geschichte nahezu ausgeschlossen erscheint.

Demgegenüber soll im Folgenden für eine differenziertere Wahrnehmung der Geschichte plädiert werden, derzufolge die gegenseitigen Einflüsse der Theologie in Ost und West nicht zu einer Entfremdung von einem – wohl weitgehend fiktiven – früheren Ideal geführt, sondern im Gegenteil ein vertieftes Verständnis des Glaubens ermöglicht und gefördert haben. Diese These soll im zweiten Teil mit einigen

⁷ Vgl. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1963, S. 784 ff.

⁸ Einen guten Überblick gibt K. Chr. Felmy, *Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung, Kirche im Osten* 28 (1985) 53-79.

⁹ Vgl. beispielsweise Chr. Yannaras, *Orthodoxy and the West*, *GOTR* 17 (1972) 115-131 sowie die ergänzenden und kritischen Bemerkungen dazu von N. Nissiotis, *GOTR* 17 (1972) 132-142 und Chr. Konstantinides, *GOTR* 17 (1972) 143-166.

¹⁰ Zum Verständnis dieses ebenfalls von Florovskij geprägten Begriffs vgl. Chr. Künkel, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991, S. 261-276 u. S. 417-427.

¹¹ D. Wendebourg, „Pseudomorphosis“ – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung, in: R. Taft (Hg.), *The Christian East. Its institutions and its thought* (Orientalia Christiana Analecta 251), Rom 1996, S. 565-589, hier S. 577.

historischen Beobachtungen untermauert werden, bevor im abschließenden dritten Teil auf das ökumenische Potenzial der wechselseitigen Einflüsse östlicher und westlicher theologischer Konzepte verwiesen wird.

2. Wechselseitige Einflüsse zwischen Ost und West in der Kirchen- und Theologiegeschichte

Schon in der frühen Kirche entwickelte sich das theologische Denken in unterschiedliche Richtungen. Beispielhaft sei hier nur auf die harten Auseinandersetzungen zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Theologenschule verwiesen, die zeitweise in gegenseitige Verurteilungen mündeten, letztlich jedoch die Gesamtkirche in ein vertieftes Verständnis des Christusgeheimnisses führten.¹² Auch zwischen den Kirchen in Ost und West gab es immer wieder Differenzen, wie sie beispielsweise schon im 2. Jahrhundert beim so genannten Osterfeststreit zutage traten. Dennoch war die gegenseitige Durchdringung des theologischen Denkens in Ost und West in der damaligen Zeit noch eine selbstverständliche Realität. Besonders deutlich wird dies in der Person des hl. Irenäus von Lyon († um 200), der aus Kleinasien stammte, jedoch als Bischof in Gallien wirkte. Er brachte sein östliches Denken in die Westkirche ein und wurde für die Gesamtkirche zum Vorkämpfer gegen die gnostischen Strömungen seiner Zeit.¹³ Seine Biographie und seine Theologie sind ein herausragendes Beispiel für die fruchtbare Symbiose von Ost und West.¹⁴ Wichtig ist es, sich zugleich in Erinnerung zu rufen, dass es schon in der frühen Kirche nicht nur eine Rezeption östlichen Gedankenguts durch die Westkirche, sondern ebenso auch eine Rezeption westlicher Gedanken durch die Ostkirchen gab. Beispielhaft sei an dieser Stelle auf Cyprian von Karthago († 258) verwiesen, dessen Auseinandersetzung mit den Donatisten zu einer vertieften Reflexion über das Verständnis von Kirche führte¹⁵ und deren Resultate auch von der östlichen Theologie rezipiert wurden.

Gegenseitige Einflüsse der Theologie in Ost und West lassen sich auch an der Schwelle zwischen der Alten Kirche und dem Mittelalter nachweisen. Ein besonders eindruckliches Beispiel auf westlicher Seite ist Papst Gregor I. († 604), später „der Große“ genannt, der am Ende des 6. Jahrhunderts der erste Mönch auf dem Papstthron war und dessen Schriften auch in der östlichen Kirche weite Verbreitung fanden.¹⁶ Die Tatsache, dass Gregor, bevor er den Papstthron bestieg, sechs Jahre lang als Apokrisiar seines Vorgängers am byzantinischen Kaiserhof wirkte, dürfte dabei nicht ohne Einfluss auf sein Schrifttum und dessen Rezeption im Osten geblieben sein. Auf östlicher Seite gehört Johannes von Damaskus (geb. um 650) zu den Kirchenlehrern der frühmittelalterlichen Periode, dessen Schriften nicht nur in der gesamten orthodoxen Welt, sondern ab dem 12. Jahrhundert auch im Westen rezipiert wurden.¹⁷ Als großer

¹² Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 5 Bde., Freiburg i.Br. 1979-2002.

¹³ Vgl. N. Brox, Art. Irenaeus von Lyon, *RAC* 18 (1998) 820-854.

¹⁴ Aus diesem Grund hat ein Internationaler orthodox-katholischer Arbeitskreis, der im Juni 2004 in Paderborn gegründet wurde, um auf internationaler und panorthodoxer Ebene über die gegenwärtigen Probleme im orthodox-katholischen Dialog zu beraten und gemeinsam nach Lösungen zu suchen, den hl. Irenäus als Namenspatron ausgewählt [vgl. *Orthodoxie aktuell* 7-8 (2004) 29; *KNA-ÖKI* 27 (06.07.2004) 15].

¹⁵ Vgl. P. Hinchliff, *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church*, London 1974.

¹⁶ Vgl. R. A. Markus, Art. Gregor I., *TRE* 14 (1985) 135-145.

¹⁷ Vgl. B. Kotter, Art. Johannes von Damaskus, *TRE* 17 (1988) 127-132; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, S. 476-486.

Kompilator der griechischen patristischen Tradition genießt er heute Anerkennung in Ost und West.

Erst im 9. Jahrhundert war die Entfremdung zwischen Orient und Okzident so weit vorangeschritten, dass die polemische Abgrenzung an die Stelle des fruchtbaren Austausches trat. Mangelnde Sprachkenntnis sowie die Nachwirkungen der Ereignisse von 1054 und 1204 ließen den Dialog zwischen Ost und West in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends beinahe zum Erliegen kommen. Vor diesem Hintergrund erscheint es wie eine Ironie der Geschichte, dass erst durch den Fall Konstantinopels 1453 der Austausch zwischen der Theologie in Ost und West wiederbelebt wurde. Dies lag zunächst schlicht daran, dass griechische Theologen im Osmanischen Reich keinen Zugang zu höheren Bildungsanstalten hatten, weshalb sie an die Ausbildungsstätten des Abendlandes strebten. Die Universitäten von Rom und Padua, von Oxford und Halle verzeichneten in dieser Zeit einen bemerkenswerten Zuwachs griechischer Studenten. Venedig und Wien entwickelten sich allmählich zu kulturellen Zentren des Hellenismus. So ist es kein Zufall, dass die „Philokalie“, jene berühmte Sammlung der asketisch-mystischen Schriften östlicher Kirchenväter, zum ersten Mal 1782 in Venedig als Buch erschien. Und auch die Theorie, dass die Renaissance, jene kulturgeschichtliche Epoche, die am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit zu einer Wiederentdeckung des klassischen Altertums führte, erst durch das Einstürzen zahlreicher griechischer Gelehrter nach Italien zu ihrem Durchbruch und Höhepunkt kam, scheint gut begründet zu sein. Auf diese Weise nahm das Christentum östlicher Prägung im 15. Jahrhundert erneut merklichen Einfluss auf die Entwicklung der abendländischen Kirche.

Selbst als diese im 16. Jahrhundert aufgrund der Auseinandersetzungen zwischen Reformation und Gegenreformation mehr oder weniger in sich selbst gefangen war, brach das Gespräch mit der östlichen Christenheit nicht ab. Die bekanntesten Beispiele dafür sind die Kontakte Philipp Melanchthons mit dem christlichen Osten¹⁸, die auf seiner persönlichen Begegnung mit in Deutschland studierenden orthodoxen Theologen basierten und sogar zur Erstellung einer griechischen Fassung der *Confessio Augustana*¹⁹ führten, sowie der Schriftwechsel zwischen evangelischen Theologieprofessoren in Tübingen und dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel.²⁰ Eine Folge der Trennung innerhalb der westlichen Christenheit war, dass die Orthodoxe Kirche sich gezwungen sah, in dem Streit zwischen Rom und den Reformatoren Stellung zu beziehen. „Man pflegte damals protestantische Argumente gegen Rom und römische Argumente gegen die Protestanten zu verwenden, ohne beide sorgfältig im Lichte östlicher Überlieferung zu überprüfen.“²¹ In dieser schlichten Übernahme westlicher Argumentationsmuster liegt für Georgij Florovskij die Wurzel der von ihm diagnostizierten „Pseudomorphose“ des orthodoxen

¹⁸ Vgl. R. Slenczka, Melanchthon und die orthodoxe Kirche des Ostens, in: J. Haustein (Hg.), Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene (Bensheimer Hefte 82), Göttingen 1997, S. 96-118. Auf einige neue Aspekte machte vor einiger Zeit Daniel Benga in einem Beitrag für diese Zeitschrift aufmerksam: D. Benga, Philipp Melanchthon und der christliche Osten. Bis heute unbekannte Begegnungen Melanchthons aus den Jahren 1541 und 1556 mit orthodoxen Christen, *OFO* 16 (2002) 19-38.

¹⁹ Vgl. G. Kretschmar, Die *Confessio Augustana graeca*, *Kirche im Osten* 20 (1977) 11-39.

²⁰ Vgl. D. Wendebourg, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581, Göttingen 1986.

²¹ G. Florovskij, Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910, in: R. Rouse / St. Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, 1. Teil, Göttingen 1963, S. 231-296, hier: S. 249.

Denkens. Als Protagonisten dieser Pseudomorphose benennt Florovskij zum einen Kyrillos Lukaris (1570-1638), den von calvinistischem Gedankengut beeinflussten Patriarchen von Alexandrien (ab 1601) und später von Konstantinopel (ab 1620), zum anderen Peter Mogila (1596-1647), den aus dem Fürstentum Moldau stammenden und in Polen ausgebildeten Metropoliten der Kiever Kirche. Letzterer gründete 1631 ein Kolleg, dessen theologisches Bildungssystem in lateinischer Sprache (!) in der Folgezeit von sämtlichen geistlichen Schulen in Russland übernommen wurde, so dass die scholastische Lehrmethode prägend für weite Kreise der russischen Theologie wurde. Die Kritiker dieser Entwicklung sehen in diesen westlichen Einflüssen die Ursache für den Niedergang der orthodoxen Schultheologie im Laufe des 19. Jahrhunderts.

Doch zieht die Übernahme westlicher Bildungsstrukturen und theologischer Argumentationsmuster wirklich notwendigerweise eine Verfremdung des orthodoxen Glaubens nach sich? Immerhin wurden die Lateinschulen in der Kiever Metropole vor allem von den orthodoxen Bruderschaften gegründet – mithin nicht von den Anhängern, sondern von den Gegnern einer Union mit Rom, die sehr auf die Bewahrung der eigenen orthodoxen Identität bedacht waren. Florovskij mahnt daher zu Recht: „Wir dürfen die ‚romanisierende‘ Tendenz in der orthodoxen Theologie des 17. Jahrhunderts nicht mit einer Neigung zur Union verwechseln. Merkwürdigerweise waren diese ‚romanisierenden‘ Theologen in den meisten Fällen offene ‚Rom-Gegner‘. Peter Mogila selbst war trotz seiner engen Abhängigkeit von römischen Quellen in seinen theologischen und liturgischen Veröffentlichungen das Haupt der orthodoxen Kirche in Polen, deren Zweck und Ziel es gerade war, der unierten Kirche jenes Landes Trotz zu bieten.“²² So bleibt Metropolit Peter Mogila bis heute in der Orthodoxen Kirche eine umstrittene Persönlichkeit: Während ihm die einen „Kryptolateinertum“ vorwerfen (so Joannis Karmiris), attestieren ihm andere „eine lebendige Katechese voller Überzeugungskraft, von besonderer Gefälligkeit und in volkstümlicher Sprache, die an die Einfachheit und zugleich auch an die eindringliche Redeweise der alten Kirchenväter erinnert“ (Christos Androutsos).²³ Wie auch immer man Peter Mogila bewertet, festzuhalten bleibt, dass seine „Ausstrahlung auf die Gesamtorthodoxie ... schwerlich zu hoch veranschlagt werden kann“²⁴.

Schließlich darf man bei der Bewertung der westlichen Einflüsse auf die orthodoxe Theologie nicht vergessen, dass die Auseinandersetzung mit dem westlichen Gedankengut auch einen ungeheueren Entwicklungsschub für die Orthodoxe Theologie nach sich zog. So befand sich beispielsweise die orthodoxe Theologie in Russland an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert absolut auf der Höhe der Zeit im Blick auf die damaligen theologischen Diskussionen in den westlichen Kirchen – nicht nur in Protestantismus und Katholizismus, sondern auch bei Altkatholiken und Anglikanern.²⁵ Dieses „goldene Zeitalter“ der russischen Theologie wurde durch die Oktoberrevolution 1917 zwangsweise beendet. Allerdings konnte sein Erbe von den russischen Theologen in der Emigration bewahrt und weiterentwickelt werden, vor allem in den theologischen Schulen von Saint-Serge in Paris und St. Vladimir's bei New York. Mit diesen beiden Institutionen sind die Namen vieler bedeutender und

²² G. Florovskij, a.a.O., S. 256.

²³ Zitiert nach: E. Chr. Suttner, Wandlung der orthodoxen Theologie im 17. Jahrhundert infolge einer Herausforderung durch die westlichen Kirchen, *Kirche im Osten* 20 (1977) 40-52, hier 42 f.

²⁴ G. Podskalsky, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821), München 1988, S. 56 f.; zur Bewertung der Theologie Peter Mogilas vgl. G. Podskalsky, a.a.O., S. 229-236.

²⁵ Vgl. K. Chr. Felmy, Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 94 (1983) 66-82.

einflussreicher orthodoxer Theologen verbunden. Sie hatten im 20. Jahrhundert einen beinahe ebenso starken Einfluss auf die westliche Theologie, wie er in den Jahrhunderten zuvor vom Okzident auf den Orient ausgeübt worden war. So konnte der Osten dem Westen die Früchte jenes Wachstumsprozesses zurückgeben, bei dem das „Saatgut“ des orthodoxen Glaubens durch die „Kultivierungsmethoden“ westlicher Theologie zur Ernte herangereift war. Damit ist schon das ökumenische Potenzial der wechselseitigen Einflüsse der Theologie in Ost und West angedeutet, auf das der abschließende dritte Teil näher eingeht.

3. *Die Komplementarität der Traditionen als ökumenisches Potenzial*

Früher war der gegenseitige Einfluss östlicher und westlicher Denkansätze in der Theologie ein sich über Jahrhunderte hinziehender Prozess, so dass man Perioden eines stärkeren Einflusses des Ostens auf den Westen und Zeiten, in denen der Westen stärkeren Einfluss auf den Osten nahm, deutlich voneinander unterscheiden konnte. Im 20. Jahrhundert hat sich der Prozess der wechselseitigen Einflussnahme – wie auch das gesamte gesellschaftliche Leben – derart beschleunigt, dass es kaum noch möglich erscheint, solche Perioden voneinander abzugrenzen. Vielmehr vollzieht sich im 20. Jahrhundert ein ständiger Austausch zwischen den unterschiedlichen theologischen Ansätzen, der den Weg zu einer Wiederannäherung zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens eröffnen könnte, dessen ökumenisches Potenzial jedoch bislang nicht ausreichend genutzt wird.

Dieses ökumenische Potenzial lässt sich sehr gut am Beispiel der „Pariser Schule“ aufzeigen: Wie bereits angedeutet, haben die an Saint-Serge lehrenden orthodoxen Exiltheologen großen Einfluss auf die Entwicklung des theologischen Denkens im Westen gehabt.²⁶ Nicht ohne Grund ist Nikolaj Afanas'ev einer der wenigen zeitgenössischen Theologen, die namentlich in den Konzilsakten des Zweiten Vatikanischen Konzils zitiert werden.²⁷ Andererseits hätten die orthodoxen Theologen der Schule von Saint-Serge wohl nicht ein solch hohes Niveau der theologischen Reflexion erreicht, wenn sie nicht im ständigen Austausch mit westlichen Theologen, vor allem den Vertretern der „nouvelle théologie“ in Frankreich und dem damit verbundenen „renouveau patristique“ gestanden hätten. Die vor allem in Frankreich betriebene kritische Edition der Werke der Kirchenväter²⁸ sowie die schwerpunktmäßig im deutschsprachigen Raum vorangetriebene Entwicklung der Liturgiewissenschaft, die sich mit den Namen Odo Casel und Josef Andreas Jungmann verbindet, beeinflussten ihrerseits den Aufschwung der orthodoxen Theologie in der Emigration. Joannis Zizioulas, einer der namhaftesten und einflussreichsten Theologen des griechischen Sprachraums und neben Alexander Schmemmann wohl der orthodoxe Theologe, der den Anstoß Afanas'evs zur Entwicklung einer eucharistischen Ekklesiologie am intensivsten aufgegriffen und vertieft hat, stellt daher fest: „So hat die orthodoxe Theologie mit Hilfe von theologischen Entwicklungen im Westen ihre eigene Scholastik überwinden können.“²⁹ Nach der Wende in Osteuropa lässt sich im

²⁶ Zur Geschichte und Bedeutung des Instituts vgl. J. Oeldemann, *Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie*, Paderborn 2000, S. 78–81.

²⁷ Vgl. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, Vol. 2, Pars 1, Vatikan 1971, S. 251 f.

²⁸ Hier sind besonders die Verdienste der Reihe „Sources chrétiennes“ hervorzuheben.

²⁹ J. Zizioulas, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, in: *Kirchliches Außenamt der EKD* (Hg.), *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen*

letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts eine Rückwirkung der „Pariser Schule“ auf die Entwicklung der Theologie in den orthodoxen Heimatländern beobachten, wodurch nun umgekehrt die Erforschung der patristischen und liturgischen Quellen im orthodoxen Kontext stimuliert wird. So ist die „Pariser Schule“ ein gutes Beispiel dafür, dass die gegenseitigen Einflüsse, die es im Laufe der Theologiegeschichte sowohl von West nach Ost als auch von Ost nach West gegeben hat, nicht notwendigerweise zu einer Entfremdung von der eigenen Tradition führen, wie es die These von der Pseudomorphose der orthodoxen Theologie durch westliche Einflüsse unterstellt, sondern dass dieser wechselseitige Austausch vielmehr den Weg zu einer vertieften Reflexion der verschiedenen Traditionen eröffnen und damit zur Bereicherung auf beiden Seiten beitragen kann.

Das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, dessen Bedeutung aus Anlass des 40. Jahrestags seiner Promulgation im November 2004 vielfach gewürdigt wurde³⁰, betont ausdrücklich die „legitime Verschiedenheit“ der theologischen Lehrverkündigung und konstatiert in diesem Zusammenhang, „dass von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des offenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden, und zwar so, dass man bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muss“ (UR 17). Diese Komplementarität der Traditionen, wie sie im zweiten Teil dieses Beitrags an einigen wenigen historischen Schlaglichtern veranschaulicht wurde, gilt es im orthodox-katholischen Dialog fruchtbar zu machen.³¹ Denn das ökumenische Gespräch zwischen den Kirchen oder, u m es mit den Worten eines der bedeutendsten griechischen Theologen des 20. Jahrhunderts, Evangelos Theodorou zu sagen, „die Theologie der Begegnung“ hat „klar gemacht und wird in der Zukunft mehr klar machen, dass die Differenzen in vielen Fällen verschiedene Ausdrücke und Seiten desselben geistigen Erlebnisses oder verschiedene Dimensionen und Aspekte derselben Wahrheit sind“³². Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. hat in einer Rede anlässlich seines Besuchs der Theologischen Fakultät in Innsbruck im Juni 2004 darauf hingewiesen, dass es „zwei Arten von Theologie gibt, nämlich die erfahrungscharismatische und die wissenschaftlich genannte Theologie“³³. Dabei hat er betont: „Obwohl wir von zwei Arten der Theologie sprechen, wissen wir genau, dass zwischen den beiden keine Distanz sein darf, weil beide zwei einheitliche Sichtweisen des Mysteriums der Kirche darstellen, die ein göttlich-menschlicher Organismus ist. Das Göttliche und das Menschliche wirken zusammen im Erbauen des Leibes der Kirche zum Heil aller Gläubigen.“³⁴ Auch wenn der oberflächliche Betrachter geneigt ist, die „Erfahrungstheologie“ dem Osten und die wissenschaftliche Theologie dem Westen zuzuschreiben, hält dies einer objektiven Wahrnehmung der Kirchen- und

dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 31), Frankfurt a.M. 1977, S. 163-179, hier S. 172.

³⁰ Vgl. u.a.: Magna Charta der Ökumene. Erklärung des Möhler-Instituts zum 40. Jahrestag der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets, KNA-ÖKI 46 (16.11.2004) 4-7.

³¹ Vgl. M. M. Garijo-Guembe, Die Komplementarität der Traditionen als methodisches Prinzip für den Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus, in: R. Taft (Hg.), *The Christian East. Its institutions and its thought* (Orientalia Christiana Analecta 251), Rom 1996, S. 613-630.

³² E. D. Theodorou, Der Ökumenismus an der Schwelle des dritten Millenniums aus orthodoxer Sicht, *Theologia* 70 (1999) 593-614, hier 604.

³³ Patriarch Bartholomaios I., Kirche und Theologie, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 126 (2004) 377-380, hier 377.

³⁴ Patriarch Bartholomaios I., a.a.O., S. 379.

Theologiegeschichte nicht stand. Denn es hat im Osten neben der monastisch-palmitischen auch eine humanistisch-wissenschaftlich orientierte Theologie gegeben und der Westen kennt neben scholastischer Methodik auch die mystisch-spirituellen Züge theologischen Denkens.

Für einen Erfolg versprechenden Dialog ist es daher unabdingbar, dass es Theologen gibt, die nicht nur die eigene Tradition kennen, sondern auch mit den Traditionen der Gesprächspartner vertraut sind, um einerseits negative Pauschalurteile über den jeweiligen Gesprächspartner und andererseits realitätsverzerrende Idealisierungen der eigenen Tradition zu vermeiden.³⁵ In diesem Zusammenhang wäre es für den Dialog zwischen Ost und West in Zukunft wünschenswert, dass sowohl der Entwicklung der Orthodoxen Theologie in der nachbyzantinischen Epoche als auch der Entwicklung der katholischen Theologie in nachscholastischer und der evangelischen Theologie in nachreformatorischer Zeit stärkere Aufmerksamkeit zuteil würde. Ein solches Insistieren auf die Wahrnehmung und Einbeziehung der Theologiegeschichte der letzten 500 Jahre bedeutet keineswegs, dass damit das Erbe der Kirchenväter, die die ersten 500 Jahre der christlichen Zeitrechnung geprägt haben, relativiert oder „historisiert“ werden soll. Wenn orthodoxe Theologen immer wieder ihre Bindung an das Erbe der Kirchenväter betonen, ist das nicht notwendigerweise ein Kennzeichen von Rückwärtsgewandtheit, sondern kann auch als redliches Bemühen um die Einbindung der Tradition der Kirche in gegenwärtige Argumentationsstränge gewertet werden. Die moderne orthodoxe Dogmatik ist – entgegen einem gängigen Vorurteil – „ganz überwiegend nicht ein Florilegium patristischer Lehräußerungen“³⁶. Die zeitgenössische Orthodoxe Theologie zeichnet sich neben ihrer Traditionsverbundenheit vielmehr durch das Einbeziehen der liturgischen und der eschatologischen Dimension theologischer Rede aus. Als Charakteristikum ostkirchlichen Denkens kann daher das Aufrechterhalten der Spannung zwischen Herkunft und Zukunft christlichen Glaubens bezeichnet werden. Demgegenüber liegt die Stärke westlichen Denkens wohl eher in der Reflexion der Gegenwart, in dem Bemühen, die offenbarte Wahrheit auch unter den Bedingungen der Moderne zur Geltung zu bringen.

Im Blick auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Patristik und Moderne ist abschließend noch an einige wichtige Aussagen Georgij Florovskijs zu erinnern, dessen Warnung vor einer „Pseudomorphose“ des orthodoxen theologischen Denkens durch die westliche Theologie und dessen Forderung nach einer „neopatristischen Synthese“ oft missverstanden worden sind. Wenn Florovskij zu einer Überwindung der westlichen Einflüsse auf die Orthodoxe Theologie aufruft, so bedeutet das nicht, dass er die Methode der westlichen Theologie grundsätzlich ablehnt. Vielmehr konstatiert er am Ende seines berühmten Vortrags in Athen: „Es genügt nicht, die westlichen Antworten nur zu wiederholen, die einen westlichen Antworten gegen die anderen auszuspielen, sondern wir müssen gerade auch die westlichen Fragen erkennen und mitdurchleben, in sie eindringen und uns geistig-schöpferisch in die ganze dramatische Problematik des westlichen religiösen Gedankens einleben.“³⁷ Es geht Florovskij also nicht um eine grundsätzliche Ablehnung westlichen Gedankenguts, sondern darum,

³⁵ Vgl. J. Oeldemann, *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven* (Thema Ökumene, Bd. 3), Paderborn 2004, S. 177 ff.

³⁶ Chr. Gestrich, Zur gegenwärtigen Dogmatik der Orthodoxie, *Theol. Literaturzeitung* 129 (2004) 725-746, hier 727.

³⁷ G. Florovskij, Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, *Kyrios* 2 (1937) 22.

dass die Orthodoxe Theologie „dem Westen schöpferisch und geistig begegnen muss“.³⁸ An anderer Stelle schreibt er: „Die Wiederherstellung einer echten ökumenischen Einheit wird nur möglich sein durch die gegenseitige Wiederentdeckung von Ost und West und eine umfassendere Synthese, wie sie manchmal versucht, aber bisher nie erreicht worden ist.“³⁹ Florovskijs Forderung nach einer Erneuerung der Orthodoxen Theologie auf der Grundlage der Patristik darf daher nicht mit einem schlichten „Zurück zu den Vätern!“ gleichgesetzt werden. Nochmals Florovskij im Wortlaut: „Zu den Vätern zurückkehren heißt jedoch nicht, aus der Gegenwart oder aus der Geschichte verschwinden... Es gilt vielmehr nicht nur, die heilig väterliche Erfahrung zu bewahren und zu beschützen, sondern sie auch aufzudecken, von ihr hinaus ins Leben zu treten.“⁴⁰ Diese Forderung Florovskijs, „ins Leben hinaus zu treten“ angesichts der Fragestellungen des modernen Menschen, aber auf der Basis der kirchlichen Tradition, ist heute aktueller denn je.

Orthodoxe und Katholiken, aber auch Anglikaner und Protestanten sind heute herausgefordert, gemeinsam für die christlichen Werte einzutreten, auf denen die europäische Kultur basiert. Die gegenseitigen Einflüsse der Theologie in Ost und West, die es im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte immer gegeben hat und sicher auch weiterhin geben wird, verdeutlichen, dass diese europäische Kultur nicht nur den Geist des Westens atmet, sondern auch vom Pulsschlag des orthodoxen Ostens lebt. Weil „die christliche Religion die Menschen Europas mehrheitlich verbindet“, wie Theodor Nikolaou in einem Beitrag über die Bedeutung des Hellenismus für das Christentum und Europa betont, „gehört zum Europa-Gedanken, dass Europa auf der Basis dieser Religion multikulturell ausgerichtet sein kann und muss. Das Postulat kann nicht Vereinheitlichung der Kulturen heißen, sondern kulturelle Toleranz im Geiste des Evangeliums und gegenseitige Bereicherung der Kulturen.“⁴¹ Wenn es uns in diesem Sinne gelingt, die Komplementarität unserer Traditionen und das damit verbundene ökumenische Potenzial wieder stärker ins Bewusstsein zu rufen, dann sind wir auf einem guten Weg in die Zukunft – nicht nur im Blick auf die Einheit der Kirche, sondern auch im Blick auf die Einheit Europas, dessen Kultur sich aus den gemeinsamen – griechischen und römischen, östlichen und westlichen – christlichen Wurzeln nährt und dessen Zukunft daher nur in der Integration von „Ost“ und „West“ liegen kann.

³⁸ Ebd.

³⁹ G. Florovskij, Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910, in: R. Rouse / St. Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, 1. Teil, Göttingen 1963, S. 231-296, hier: S. 233.

⁴⁰ G. Florovskij, Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, *Kyrios* 2 (1937) 21.

⁴¹ Th. Nikolaou, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, *OFor* 10 (1996) 77-92, hier 91.