

Felmy, Karl-Christian, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990, XXIII + 261 S. mit 8 farb. Abb.

Deskriptiv und analytisch zugleich entdeckt der evangelische Theologe Karl-Christian Felmy, Professor für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens in Erlangen, dem Leser den wesentlichen Gehalt orthodoxer Theologie in ihren Hauptstücken. Er stellt »Die orthodoxe Theologie der *Gegenwart*« unter dem ordnenden Gesichtspunkt einer »Theologie der *Erfahrung*« (S. 1–24) dar. Diese Vorgehensweise öffnet ihm den rechten Zugang zu orthodoxem Denken und Erkennen. Namhafte orthodoxe Theologen der Gegenwart vertreten in Abgrenzung zur modernen »westlichen« Scholastik innerhalb der Orthodoxie den Standpunkt, theologische Reflexion müsse in lebendiger religiöser Erfahrung wurzeln. Erfahrung bedeutet in diesem Zusammenhang Gotteserfahrung der Kirche als liturgischer Gemeinschaft, wie sie sich vor allem in der gottesdienstlichen Feier, im asketischen und mystischen Erleben kundtut. Die patristische Literatur, die Ikonen und die reiche Hymnographie sind Ausdruck dieser Erfahrung. Ohne die zeitgenössischen Entwürfe einer Theologie der Erfahrung außer acht zu lassen, schöpft F. sachkundig und reichlich im wesentlichen aus diesen authentischen Quellen orthodoxer Theologie.

Die gründliche Behandlung der dogmatischen Themen, nämlich Trinitätslehre (S. 40–58), Christologie (S. 59–105), Pneumatologie (S. 106–132), Soteriologie (S. 133–145), Ekklesiologie (S. 146–168), Sakramenten-Theologie (S. 169–239) und Eschatologie (S. 240–246), besticht, weil sie ebenso kenntnisreich und einfühlsam wie anschaulich und sorgfältig ist. Für eine Einführung hätte F. freilich die Schwerpunkte im Text deutlicher ausarbeiten und die kleineren, Spezialisten interessierenden Details vielleicht in die Anmerkungen verweisen sollen. Die Ausführungen zur Christologie als Ikonentheologie, Mariologie im Zusammenhang der Christologie und zur eucharistischen Ekklesiologie vermögen besonders klar zu zeigen, daß orthodoxer Theologie philosophische Denkfiguren sowie systematisches und intellektuelles Vorgehen durchaus eigen sind, zugleich aber unter dem Vorzeichen apophatischen Theologisierens (S. 25–39) Dogmen und Systematik auf ihre Schutzfunktion gegen Häresie begrenzt bleiben, der Erfahrung ihren theologischen Vorrang nicht streitig machen.

Die insgesamt wohldurchdachte und schlüssige Darstellung ist m. E. in einigen Punkten kritikbedürftig. Es sollen an dieser Stelle nicht die andernorts [*P. Plank, Ostkirchliche Studien* 40 (1991) 345; *F. Stockmann-Köckert, Ev. Komm.* 7/91, 431 f; *M. Petzolt, Hermeneia* 2/92, 115] publizierten Anfragen und Hinweise wiederholt, sondern nur einige ergänzt werden.

Die in den Ausführungen über den Streit um das Filioque enthaltene Behauptung, die Orthodoxe Kirche habe bei der Rezeption des Quicumque stets das getan, was sie dem Westen in bezug auf das Nicaeno-Constantinopolitanum vorwerfe, nämlich den Text verändert und das »et Filio« eliminiert (S. 51), impliziert zu Unrecht die Vergleichbarkeit der beiden Vorgänge. Das Quicumque war für die Orthodoxe Kirche nicht bindend. Es war ohne sie beschlossen worden. Das Nicaeno-Constantinopolitanum hingegen wurde von der ganzen Kirche gemeinsam gebilligt. Es konnte vom »Westen« nicht einseitig abgeändert werden, ohne den diesbezüglichen gesamtkirchlichen Konsens zu beseitigen.

»Christologie als Ikonentheologie« (S. 65–82) wird in der notwendigen Ausführlichkeit besprochen. Es überrascht allerdings, daß die Kreuzigungsikonographie als christologische Ausdrucksweise in diesem Zusammenhang gänzlich fehlt. Probleme im Ikonenverständnis erörtert F. mit beeindruckender Genauigkeit. Jedoch dürfte er unzulässig vereinfachen, wenn er den Altgläubigen im Hinblick auf die Darstellung Gott-Vaters als eines weißhaarigen Greises (»Der Alte der Tage«) incident unterstellt, deren christologischen Charakter dem Ursprunge nach zu verkennen (S. 77). Das interpretatorische Bemühen um die Christos-Ikone des Types »Spas v silach« (Erlöser unter den Engelmächten) (S. 75) könnte noch um eine Nuance präzisiert werden, bezeichnet doch zusätzlich die Zuordnung der Evangelisten-Namen zu den alttestamentlichen Symbolfiguren aus Ez 1,6 die Epiphanie des alttestamentlichen Gottes in Christos. Überhaupt hätte die Theophanie sich auch gut anhand des *eschatologischen Charakters* der Ikonen erläutern lassen. Die Gottesmutterikone »Lindere meinen Kummer« (deutsch besser: »Nimm hinweg meinen Schmerz«) z. B. zeigt Maria und Christus in ihrer eschatologischen Beziehung zu Eva und Adam und über diese zur ganzen sündigen Menschheit. Der Gehalt der Ikone reicht bis zur Apokalypse: »Da wird sein kein Schmerz noch Geschrei...« (21,4). Dieser Aspekt der Ikonentheologie kommt bei dem Autor zu kurz; er unterschätzt ähnliche Bezüge auch in der Hymnik (S. 99: Das Inbeziehungsetzen der Gottesmutter und Evas spiele »keine wesentliche Rolle«.) Jedoch ist hier wie auch bei der Ikonentheologie die Linie Adam/Eva — Christos/Gottesmutter als Hauptstrang eschatologischer Symbolik durchaus deutlich erkennbar. [Den Hinweis auf das Problem verdankt der Rez. Prof. H. Goltz, Halle/Genf.] Im Literaturverzeichnis zu diesem Themenkreis vermisste ich den von F. Boespflug und N. Losskij herausgegebenen, ertragreichen Sammelband »Nicée II 787–1987, Douze siècles d'images religieuses«, Paris 1987, sowie die in *O Fo* 1 (1987) 133–267 enthaltenen Beiträge zu »Bild und Glaube«. Es sei an dieser Stelle auch gestattet, auf die unerwähnt gebliebene Sammlung der »conciliorum oecumenicorum decreta«, hrsg. v. J. Alberigo u. a., Bologna 1973, hinzuweisen.

Mit dem Vorschlag, »Theotokologie« als terminus technicus für genuin orthodoxe »Mariologie« zu verwenden (S. 82 et passim), überschreitet F. die selbst gezogene Grenze (S. XII) für seine *Darstellung* der orthodoxen Theologie. Gerade weil in der Orthodoxie die theologische Reflexion der liturgisch-hymnisch vollzogenen Marienverehrung zurückhaltend geschieht (S. 86), könnte auf orthodoxer Seite der Eindruck entstehen, hier werde in wertender Absicht eigenem systematisch-theologischem Bemühen vorgegriffen.

Nach zutreffender Ansicht (S. 85) kann von der Gottesmutter nur in christologischer Perspektive die Rede sein. Die Orthodoxe Kirche erlebt diese Einsicht vor allem in ihrer Hymnik liturgisch immer wieder neu; darauf macht F. zwar aufmerksam (S. 104), es wäre aber vielleicht der Mühe wert gewesen, die im Westen oft unverstandene theologische Wahrheit, daß isolierte Marienverehrung der Orthodoxie fremd ist, bedeutend stärker und eingehender zu erläutern. Auch hätte Maria als Geiststrägerin, Bindeglied zwischen Christologie und Pneumatologie, neben der Gottesmutter als *dem* Symbol der Inkarnation berücksichtigt werden können. Die Ikone »Der nichtverbrennende Dornbusch« eignet sich ohne Zweifel gut dafür, zu explizieren, wie der hymnische Lobpreis auf die Gottesmutter in ikonographische Aussagen übersetzt wurde. Die Ausschließlichkeit, mit der sich F. dabei auf sie bezieht, verleitet freilich dazu, ihre Bedeutung zu überschätzen.

Hätte er andere Marienikonen, beispielsweise das Mittelbild der russischen Akathistos-Ikone »Seit alters verehren Dich, Gottesmutter, die Propheten«, in seine Betrachtungen einbezogen, wäre in diesem Punkt wirkungsvoll Abhilfe geschaffen worden. Schließlich muß mit Bedauern vermerkt werden, daß der in der gesamten Orthodoxie besonders beliebte Akathistos-Hymnos im Marienkapitel nur einmal vorkommt (S. 96, Anm. 178). Inzwischen liegt auch die Ausgabe von *H. Goltz*, »Akathistos. Hymnen der Ostkirche« vor, die sicherlich bei einer folgenden Auflage ins Literaturverzeichnis aufgenommen wird.

Die eucharistische Ekklesiologie (S. 151–168) nimmt innerhalb des Kapitels über Ekklesiologie (S. 146–168) breiten Raum ein, was mit Rücksicht auf ihre theologische Bedeutung für die orthodoxe Theologie der *Gegenwart* angemessen erscheint. Daß sie in der Ökumene tatsächlich nur eine geringe Rolle spielt und innerhalb der Orthodoxie traditionellerweise auch ganz gegen dieses Modell gerichtete ekklesiologische Auffassungen vertreten werden, kommt bei F. nicht klar genug zum Ausdruck. Seine detailreichen Ausführungen zur eucharistischen Ekklesiologie gehen wohl über den Rahmen einer Einführung hinaus, sind aber — auch unter ökumenischem Gesichtspunkt — hochinteressant. Einzige Anmerkung: Man könnte allenfalls nicht nur die Ordination als Klammer der Ortsgemeinden verstehen (S. 237), sondern diese Funktion zusätzlich für das eucharistische Fürbittgebet annehmen.

Mitteilenswert scheinen mir endlich noch einige Kleinigkeiten. Die einschlägigen Zitate in der Überschrift jedes neuen Abschnitts entstammen überwiegend Texten des liturgischen Festkreises. Auf diese Weise betont F. die Verbindung der jeweils darauf folgenden theologischen Reflexion mit ihrem sinnfälligen liturgischen Korrelat als Angelpunkt des Glaubens. Anklänge an *Aleksandr Meńs* »heortologisches Konzept« sind unverkennbar. Meńs grundlegendes, ursprünglich »Der Himmel auf Erden. Der Gottesdienst der Ostkirche« betitelte Werk fehlt jedoch im Literaturverzeichnis. F. greift in der vorliegenden Darstellung fast ausschließlich auf die russische Orthodoxie zurück. Um dem Leser jedoch den Blick für die vielgestaltige anderweitige orthodoxe Tradition nicht zu trüben und die Lokalisierung exempli causa behandelter russischer Erscheinungsformen orthodoxer Theologie innerhalb der Orthodoxie zu erleichtern, sollte auf weiterführende Literatur vermehrt hingewiesen werden. Gerade bedeutende russische Theologen wie G. Florovskij oder V. Losskij betonten wiederholt die tiefe Verwurzelung ihres theologischen Bemühens in der griechisch-hellenistischen Tradition. Todesjahr und -umstände von Pavel Florenskij sind nach Redaktionsschluß des Buches bekannt geworden (s. S. 1, Anm. 2). Die *Philokalia* als unversieglige Quelle und Vermächtnis orthodoxer Spiritualität wird nicht angemessen berücksichtigt. Ein nicht unwesentlicher Bereich auch einer »Theologie der Erfahrung« wird fast gänzlich ausgespart. Es handelt sich um das kirchliche Recht. Weder bedeutende Zeitschriften wie »Kanon«, noch auch sprachlich leicht zugängliche Rechtssammlungen, etwa die Übersetzung des »Pedalion« durch *D. Cummings*, »The Rudder«, Chicago 1957, werden erwähnt.

Namensregister, Anmerkungen und Quellenangaben zeichnen sich grundsätzlich durch Verlässlichkeit und Sorgfalt aus. Jedes Kapitel ist mit einer eigenen umfangreichen Bibliographie zu versehen, was hilfreich ist, aber manchmal zu Lasten der Lesbarkeit geht.

Die vorgebrachte Kritik an Einzelfragen schränkt den aufrichtigen Dank und das ungeteilte Lob nicht ein, das dem Autor für sein gelehrtes und nicht mehr zu umgehendes Werk gebührt.

Dieter Fahl, München

Kalaydjis, Chrysostomos, Τὸ Μετόχιον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἐν Μόσχῃ »Ὁ Ἅγιος Σέργιος« καὶ οἱ ἡγούμενοι αὐτοῦ (1881–1936), Katerini: Tertios 1991, 838 S.

Die Kirchengeschichtsschreibung über die russische orthodoxe Kirche vom Vorabend der bolschewistischen Revolution bis zum Ende der kommunistischen Herrschaft trägt oft die Merkmale einer Schwarzweißmalerei, der Verallgemeinerung und der Simplifizierung. Allzu leicht werden pauschale Vorwürfe erhoben, daß z. B. die Kirche in der Zarenzeit mit dem Staat sehr eng liiert gewesen wäre und ihre sozialen Aufgaben vernachlässigt hätte, oder daß viele Bischöfe in der Zeit nach 1917 mit den kommunistischen Atheisten zusammen gearbeitet hätten. Die geschichtliche Wahrheit *sine ira et studio* über diese Zeitabschnitte wird deshalb nur langsam ans Tageslicht kommen. Hierbei wird vor allem geduldige Archivforschung vonnöten sein.

Eine solche Archivforschung liegt dem voluminösen Werk von K. zugrunde, das der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki als Dissertation vorgelegen hat. Es erscheint zu einem Zeitpunkt, an dem das Augenmerk vieler interessierter Menschen aufgrund der fast revolutionären Umgestaltung in der ehemaligen Sowjetunion nach Moskau gerichtet ist, und trägt zur Beleuchtung der Kirchengeschichte des Moskauer Patriarchats von 1881 bis 1936 aus einem bestimmten Blickwinkel bei.

Den Hauptgegenstand der Abhandlung macht nämlich das Metochion¹ des Ökumenischen Patriarchats in Moskau und insbesondere seine Äbte aus, die eine Art ständige Vertreter des Ökumenischen Patriarchats beim Moskauer Patriarchat waren. Die Geschichte des Metochions, welches den Namen des »Heiligen Sergios« trug, beginnt mit der Entscheidung der Dirigierenden Synode der Kirche Rußlands im Jahr 1881, die um 1591 erbaute und inzwischen verlassene Kirche des Hl. Sergios von Radonež (Krapivenskystrasse an der Petrovsky-Allee, Moskau) dem Ökumenischen Patriarchat als Metochion zu überlassen, und der Gründung des Metochions durch den Ökumenischen Patriarchen Joakim III. im selben Jahr (S. 73 ff.). Das Ende des Metochions kennzeichnen die vergeblichen Bemühungen des Ökumenischen Patriarchats, zuletzt im Jahre 1936, von den sowjetischen Behörden die Genehmigung für die Einreise eines neuen Abtes zu erhalten, nachdem der letzte Abt, der Archimandrit Basileios vom Vatopediou-Kloster, nach zehnjähriger Amtszeit am 3. September 1934 starb (S. 748 ff.).

Werden Leben und Werk des letzten Abtes, Basileios vom Vatopediou-Kloster, im 5. Teil des Buches (S. 627–760) behandelt, so legt der Vf. das Leben und das Werk der

¹ Μετόχιον (hergeleitet von μετέχειν = teilhaben) bezeichnet eine Dependence, ein Kirchen- bzw. Klostergut einer autokephalen orthodoxen Kirche, das sich innerhalb der Jurisdiktion einer anderen autokephalen Kirche befindet. Die Errichtung erfolgt durch Genehmigung der jeweiligen Ortskirche.