

DOROTHEA WENDEBOURG

Gottesvolk und Gotteswort



Mohr Siebeck

Dorothea Wendebourg
Gottesvolk und Gotteswort



Dorothea Wendebourg

Gottesvolk und Gotteswort

Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II

Herausgegeben von

Thomas Kaufmann und Andreas Stegmann

Mohr Siebeck

Dorothea Wendebourg, geboren 1952; Professor emeritus für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

Thomas Kaufmann, geboren 1962; Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

Andreas Stegmann, geboren 1975; Privatdozent für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

ISBN 978-3-16-161730-0 / eISBN 978-3-16-161731-7
DOI 10.1628/978-3-16-161731-7

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Andreas Stegmann gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Dorothea Wendebourg hat für diesen Aufsatzband neuere, nach der Jahrtausendwende erschienene Beiträge aus ihrer reichen Forschungstätigkeit zusammengestellt, ergänzt um einen vieldiskutierten, aber nur noch in einem vergriffenen Buch auffindbaren reformationsgeschichtlichen Aufsatz aus der Mitte der 1990er Jahre. Von der formalen Vereinheitlichung und geringfügigen Korrekturen abgesehen werden die Aufsätze so abgedruckt, wie sie ursprünglich erschienen sind; die Paginierung des Erstabdrucks wurde als Marginalie beigefügt. Die Titelformulierung geht auf Martin Luther zurück und spiegelt das Forschungsinteresse der Verfasserin wider: das Interesse an der Kirche und ihrer Geschichte, das sich der Einsicht verdankt, daß »Gottes wort [...] nicht on Gottes Volck sein, widerumb Gottes Volck [...] nicht on Gottes wort sein« kann, wie Luther in *Von den Konziliis und Kirchen* (WA 50,629,34f.) feststellt.

Wir danken den vielen Dorothea Wendebourg verbundenen Menschen, die die Erstellung dieses Bands unterstützt haben. Albrecht Beutel (Münster) und Notger Slenczka (Berlin) standen uns beratend und unterstützend zur Seite; Anja Sakowski (Berlin) hat bei der Vorbereitung der Druckvorlage und Matthias Deuschle (Tübingen), Patrick Holschuh (Berlin) und Frauke Thees (Emden) haben beim Korrekturlesen geholfen. Für die großzügige Unterstützung der Drucklegung danken wir der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz.

Die verwendeten Abkürzungen richten sich nach SIEGFRIED M. SCHWERTNER, IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin u. Boston ³2014.

Die Herausgeber

Inhalt

Vorwort der Herausgeber V

1. Hellenisierung des Christentums – Epoche oder Erfüllung der Kirchengeschichte? Zu einer Debatte der orthodoxen Theologie und Kirchengeschichtsschreibung 1

Kartaschoffs Relativierung der patristischen Theologie 1 – Florovskys Betonung der Unhintergebarkeit des ›christlichen Hellenismus‹ 2 – Kartaschoffs und Florovskys Verständnis der orthodoxen Kirchengeschichte 3 – ›Pseudomorphosis‹ 6 – Zustimmung zu Florovskys Sicht in der heutigen Orthodoxie 8 – Patriarch Jeremias II. und der ›christliche Hellenismus‹ 10 – Kritik der westlichen Zivilisation und der Verwestlichung der ›slavischen und hellenistischen Kultur‹ 13 – Vereinzelte Stimmen, die die Normativität des ›christlichen Hellenismus‹ relativieren 14

2. Die Einheit der Reformation als historisches Problem 17

Die gegenreformatorische Polemik stellt das Selbstbild von der Einheit der Reformation in Frage 17 – I. Erst das Urteil der Gegenreformation macht die Reformation zur Einheit 19 – II. Aus der Innenperspektive der Reformation ist die Reformation keine Einheit 23 – Das gilt zum einen in theologischer Hinsicht 23 – Zum anderen gilt das in entstehungsgeschichtlicher Hinsicht 26 – III. Das Recht der singularischen Rede von ›der‹ Reformation 31

3. Das Amt und die Ämter 33

Das eine Verkündigungsammt und die Vielfalt seiner Gestalten 33 – Die ökumenische Diskussion über den Diakonat 34 – I. Das Pfarramt als primäre Gestalt des ordinationsgebundenen Amtes 40 – II. Das Bischofsamt als besondere Gestalt des Verkündigungsamtes 45 – Das übergemeindliche evangeliumsgemäße Bischofsamt bei den Wittenberger Reformatoren 45 – Die unterschiedliche Gestaltung des übergemeindlichen Aufsichtsamtes im Gefolge der lutherischen Reformation 52 – Vielfalt des übergemeindlichen Aufsichtsamtes und kirchliche Gemeinschaft im Luthertum 56 – III. Die Bindung der Ordination an ein bischöfliches Amt 59 – Bedeutsamkeit des lutherischen Erbes für theologische Reflexion und kirchliche Entscheidungen 65

4. Der gewesene Mönch Martin Luther. Mönchtum und Reformation 67
- Protestantismus und Mönchtum 67 – I. Luther als Mönch 68 – II. Luther als Kritiker des Mönchtums 75 – III. Monastische Züge der lutherischen Reformation und Kirche 80 – IV. Luther als Verteidiger des Mönchtums 85 – Protestantische Wiederentdeckung des Mönchtums 89
5. Martin Luthers frühe Ordinationen 95
- Luthers Ordinationen bis 1535 95 – Verständnis und Praxis der Ordination Anfang der 1520er Jahre 97 – Rörers Ordination 1525 und die Folgen 101 – Die Bedeutung von Luthers frühen Ordinationen 104 – Gründe für die Verbindlichmachung der zentralen Ordination im Jahr 1535 107 – Luthers Verständnis der zentralen Ordination 112
6. Der Schriftgebrauch in der Amtstheologie der Reformatoren und der reformatorischen Bekenntnisschriften 115
- Amtstheologie als Beispiel der unterschiedlichen Anwendung des reformatorischen Schriftprinzips 115 – Zwingli 116 – Bekenntnisschriften im Einflußbereich der Zürcher Reformation 121 – Calvin 122 – Bekenntnisschriften im Einflußbereich der Genfer Reformation 128 – Wittenberger Reformatoren und lutherische Bekenntnisschriften 130
7. Kultboom. Die Wittenberger Schloßkirche vor der Reformation 139
- Die Wittenberger Schloßkirche als rituelles Zentrum um 1500 139 – Quellen zum gottesdienstlichen Leben der Schloßkirche um 1500 143 – Meßgottesdienst und Stundengebet 147 – Die das gottesdienstliche Leben strukturierenden Logiken 150 – Liturgische Woche 151 – Kirchenjahr 153 – Fürstliches Sterbegedenken 159 – Heilumsweisung 160 – Die Schloßkirche und die Reformation 161 – Nutzung als Hof- und vor allem als Universitätskirche 165
8. Reformation und Gottesdienst 167
- Das Thema *Reformation und Gottesdienst* 167 – I. Der Gottesdienst dient der Auslegung der Bibel in Gestalt der Predigt 168 – Theologische Aufwertung der Predigt 168 – Liturgische Einbindung der Predigt 169 – Predigt als Hauptaufgabe des kirchlichen Amtsträgers 175 – II. Der Gottesdienst ist Gemeindegesehen 178 – Architektur 179 – Predigt und Gemeinde 181 – Abendmahl 182 – Unterschiede hinsichtlich der Abendmahlsfeier zwischen Wittenberger, Zürcher und Genfer Reformation 184 –

- Antwort der Gemeinde auf die Verkündigung in Gebet und Gesang 189 – III. Der Gottesdienst ist ein akustisches Geschehen 198 – Verhältnis zum spätmittelalterlichen Gottesdienst 198 – Klang als liturgisches Gestaltungsmoment 199 – Luther Reflexion des Gottesdiensts als akustischen Geschehens 200 – Bedeutung des gottesdienstlichen Gesangs 203
9. Der Gottesdienst. Von Vision und Kritik zur neuen Gestalt . . . 209
- I. Der spätmittelalterliche Ausgangspunkt 209 – Regionale Vielfalt und grundlegende Gemeinsamkeiten 209 – Kommunionfeier 211 – Predigtgottesdienst 211 – II. Reformation 216 – Luthers Anstöße zur Gottesdienstreform 216 – Der Umgang mit den überkommenen liturgischen Formen in der ersten Hälfte der 1520er Jahre 217 – Die Neuordnung des Gottesdiensts in Wittenberg 225 – Die Entwicklung in England 230 – Geringe Bedeutung des Themas Gottesdienst für die frühe Reformation in England 231 – Umgang von Reformationssympathisanten mit der Messe 235 – Auseinandersetzung um die Messe für Verstorbene 239 – Die Neuordnung des Gottesdiensts durch das *Book of Common Prayer* 242
10. Die deutschen Reformatoren und England 245
- Die Bedeutung Englands für die Wittenberger Theologen 245 – I. Heinrich VIII. und Martin Luther 247 – *Assertio septem sacramentorum* 248 – Luthers Gegenschrift und deren Folgen 249 – Luthers Entschuldigungsbrief 257 – Bugenhagens *Epistola ad Anglos* 258 – Heinrichs Erwiderung auf Luthers Entschuldigungsbrief 261 – Luthers Entgegnung 263 – II. Die Wittenberger und Robert Barnes 266 – Barnes' Wittenberger Veröffentlichungen 267 – Barnes' Bekenntnis 267 – Luthers Stellungnahme zur Ehe-sache Heinrichs 269 – III. Der Schmalkaldische Bund und Heinrich VIII. 273 – Distanziertes Verhältnis in den ersten Jahren 273 – Annäherung Heinrichs an den Schmalkaldischen Bund 275 – Melanchthons Bedeutung für den Kontakt zu Heinrich 276 – Die Verhandlungen in der zweiten Hälfte der 1530er Jahre 279 – Die Sicht der deutschen Reformatoren auf die Kirchenpolitik Heinrichs und die englischen Reformationsanhänger Ende der 1530er, Anfang der 1540er Jahre 285
11. Ein Lehrer, der Unterscheidung verlangt. Martin Luthers Haltung zu den Juden im Zusammenhang seiner Theologie 289
- I. Rechtfertigungslehre 290 – II. Christologie 293 – III. Hermeneutik des Alten Testaments 301 – IV. Ekklesiologie 310 – V. Zwei-Regimenten-Lehre 316 – Die Aufgabe der lutherischen Theologen 321

12. Die Bekanntheit von Luthers Judenschriften im 19. und frühen 20. Jahrhundert 323
- Ein Beispiel für die Unkenntnis von Luthers Judenschriften aus den 1930er Jahren 323 – Vom NS-Staat angeregte kirchliche Fortbildung zum Thema *Luther und die Juden* 325 – I. Amtliche Steuerung der Kenntnis von Luthers Judenschriften 328 – II. Luthers Judenschriften in Lutherbiographien 331 – III. Die Verbreitung von Luthers Judenschriften 337 – IV. Was sollen wir dazu sagen? 350
13. Jüdisches Luthergedenken im 19. Jahrhundert 357
- Beteiligung von Juden an den Reformationsjubiläen 1817 und 1830 357 – Saul Aschers Würdigung Luthers und der Reformation 358 – Jüdische Würdigungen Luthers und der Reformation Mitte des 19. Jahrhunderts 362 – Lutherjubiläum 1883 367 – Hermann Cohen und Samuel Krauss zum Lutherjubiläum 1917 368
14. Die Gründung der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau 373
- Gründung der Volluniversität Breslau mit zwei theologischen Fakultäten 1811 373 – Bedeutung der Neugründung für den schlesischen Protestantismus 376 – Besetzung der Evangelisch-theologischen Fakultät 378 – Christian Wilhelm Augusti 382 – David Schulz 383 – Joachim Christian Gaß 384 – Das Reformationsjubiläum 1817 und der Streit um die Union 385
15. Dietrich Bonhoeffer und die Berliner Universität 391
- Die äußeren Daten von Bonhoeffers Beziehung zur Berliner Universität nach der Personalakte 393 – I. Die Berliner Theologische Fakultät zu Bonhoeffers Studienzeit 394 – II. Bonhoeffers Studium und Promotion 398 – III. Bonhoeffer als Privatdozent an der Berliner Theologischen Fakultät 412 – IV. Das erzwungene Ende von Bonhoeffers Lehrtätigkeit 416 – V. Bonhoeffers dankbare Erinnerung an die Berliner Studienzeit 421
16. Der lange Schatten des Landesherrlichen Kirchenregiments. Aporien der kirchlichen Neuordnung im deutschen Protestantismus nach 1945 423
- Das Problem der dem Wesen der Kirche entsprechenden Ordnung des deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert 423 – I. Die Lage im Jahr 1945 426 – II. Visionen und Konzeptionen der kirchlichen Neuordnung nach 1945 428 – Anknüpfung an die Bekennende Kirche 428 – Bejahung

des landeskirchlichen Rahmens bei den Unierten 431 – Pläne für eine vereinigte lutherische Kirche 433 – Unterschiedliche Rezeption des Bekenntnisses in den Konzeptionen der Neuordnung 437 – Das Problem der Union 444 – III. Vision und Realitäten 446 – Gründung der VELKD 446 – Umgang mit den Vertriebenen 456 – Das Festhalten der Gliedkirchen der VELKD am landeskirchlichen Prinzip 460 – Das zukünftige Verhältnis von Landeskirchen, VELKD und EKD 466	
17. Sichtbare Einheit in der Evangelischen Kirche in Deutschland	469
I. Der Hinweis auf die sichtbare Einheit in den EKD-Grundordnungen 469 – II. Der historische Bezug der Rede von der ›sichtbaren Einheit‹ 473 – III. Die theologische Dimension der Rede von der ›sichtbaren Einheit‹ 476 – IV. Kirchengemeinschaft als historische und theologische Gegebenheit in der EKD-Grundordnung von 1991 480 – V. Die Bedeutung der geschichtlich gewordenen Sichtbarkeit des deutschen Protestantismus 482	
18. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die vertriebenen Ostdeutschen	487
Neues Interesse für das Thema Vertreibung 487 – I. Die ersten kirchlichen Reaktionen auf die Vertreibungen 490 – II. Kirchliche Deutungen des Schicksals der Vertriebenen 497 – III. Aufnahme der Vertriebenen in den evangelischen Landeskirchen 508 – IV. Die Bedeutung der Geschichte der Kirchen im ›deutschen Osten‹ 518	
19. Luther war doch in Berlin! Der Reformator auf der Bühne ...	521
Ein karnevaleskes Spektakel (1806) 521 – I. Die Wittenberger Reformatoren und das Theater 523 – Geistliches Theater der Reformation 525 – Lutherdramen des 16. und 17. Jahrhunderts 528 – II. Das neuere Lutherdrama im Überblick 531 – III. Das frühe 19. Jahrhundert 535 – IV. Die Kaiserzeit 541 – V. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts 547 – VI. Seit dem Ende des zweiten Weltkriegs 552 – Schluß: Rückblick auf das Lutherdrama des 19. und 20. Jahrhunderts 556	
Erstveröffentlichungsnachweise	561
Personenregister	565

Hellenisierung des Christentums Epoche oder Erfüllung der Kirchengeschichte? Zu einer Debatte der orthodoxen Theologie und Kirchengeschichtsschreibung

Die Lehr- und Sprachform der Alten Kirche sind

»nicht ewig, nicht einzig. [...] Wir sind, wie die Alten, eben solche lebendige Träger der wesentlichen Inhalte der apostolischen Glaubensüberlieferung, die sich ewig erneuert, indem sie sich im katholischen Bewußtsein aller Zeiten der kirchlichen Geschichte entsprechend widerspiegelt und in den Rassen, Sprach- und Kulturverschiedenheiten variiert.«

Es wäre folglich unangemessen zu verbieten,

»den Inhalt des Christentums in die Sprache eines neuen Gedankens zu übersetzen und ihn in den uns eigenen Formen neuester Problematik auszulegen«.

Denn das würde nichts Geringeres bedeuten als eine »Verabsolutierung der philosophischen Bewaffnung« der Väterzeit.¹

Dieses emphatische Plädoyer trug der im Exil lebende russische Theologe Anton Kartaschoff auf dem *Ersten Kongreß für Orthodoxe Theologie* vor, der 1936 in Athen stattfand.² In einem Referat mit dem Titel *Die Freiheit der theologisch-wissenschaftlichen Forschung und die kirchliche Autorität* beschwor er seine orthodoxen Zeitgenossen, sich nicht als »Archiv- und Museenbewahrer antiker Dogmatikformen« zu verstehen. An diesen Formen in einer Zeit festzuhalten, in der die antiken Kulturen selbst verloschen seien, würde bedeuten, daß die Kirche »veraltet«, »erstarrt« wäre.³ Es bestehe aber auch gar keine Notwendigkeit, daran festzuhalten; denn diesen Formen eigne historische »Relativität«. Als »Materialien aus der hellenistischen Kultur und Philosophie«, einst in der Antike die angemessene »Hülle der absoluten Wahrheiten der christlichen Offenbarung«, || müßten sie zu anderen Zeiten und an anderen Orten durch entsprechende neue Hüllen ersetzt werden. Ja, gerade dadurch, daß die Kirchenväter sich damals des »antike[n] kulturhistorische[n] Element[s]

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

² Dokumentiert in: Procès-Verbaux (s. Anm. 1).

³ A.a.O., 182f.

mit seiner Relativität« bedient hätten, sei ein entsprechendes Vorgehen im Laufe der weiteren Kirchengeschichte »inmitten anderer Völker, anderer Sprachen und Kulturen prinzipiell sanktioniert«, sei dieselbe »intellektuelle und wissenschaftliche Schöpferarbeit«, wie sie die Väter geleistet hätten, innerhalb der Kirche aller Zeiten gerechtfertigt – wobei selbstverständlich »die natürliche Pietät« gegenüber der »Prioritätswürde« und »gnadenvollen Genialität und Heiligkeit« der Väter zu bewahren sei. Der Weg solcher Weiterarbeit »ist offen und gesegnet«.⁴

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

In einem kurzen Referat *Patristics and Modern Theology*⁶ stellte Florovsky die Gegenthese zu Kartaschoff auf, indem er programmatisch formulierte: »*Hellenism is a standing category of the Christian existence.*«⁷ Danach ist es völlig falsch anzunehmen, die Kirchenväter hätten sich des griechischen Denkens als eines Koordinatensystems bedient, das zeitgemäß, aber auch zeitbedingt gewesen sei, weshalb zu anderen Zeiten eine Reinterpretation mittels anderer Koordinaten vorgenommen werden könne, ja müsse – jeder Versuch einer solchen Reinterpretation gilt Florovsky als schlichtweg »lächerlich« (»ridiculous«). Denn ihm sind die »durch und durch *hellenistischen oder griechischen*« (»through and through *hellenistic* || *or greek*«) Lehren und Frömmigkeitsformen der Väter – Dogmen, Liturgie, Ikonen – unablässig vom Christentum selbst, so daß man sagen muß: »In gewissem Sinne *ist die Kirche selbst hellenistisch*, ist sie eine

287

⁴ A.a.O., 182.

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

⁶ Procès-Verbaux (s. Anm. 1), 238–242.

⁷ A.a.O., 242.

hellenistische Bildung« (»In a sense *the Church itself is hellenistic*, is a hellenistic formation«). Das gilt nicht im Sinne eines heidnischen Hellenismus, einer heidnischen Philosophie, aber eines »christlichen Hellenismus« (»*Christian Hellenism*«), den die griechischen Väter hervorgebracht und »zu einer stehenden Kategorie der christlichen Existenz« gemacht haben. Statt nach neuer Entfaltung des christlichen Glaubens im Rahmen neuer Zeiten und Kulturen zu rufen, wie es Kartaschoff tut, verlangt Florovsky von seinen Zeitgenossen: »any theologian must pass an experience of a spiritual hellenisation (or re-hellenisation)«. ⁸

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

An den Hesychasten wie an Markus Eugenikus sieht Kartaschoff einen auf den ersten Blick paradoxen Befund belegt: daß nämlich gerade die konservativen Geister die »aktivsten Schöpfer« in der Theologie gewesen seien und daß sie sich als solche dann erwiesen hätten, wenn sie sich mit

⁸ A.a.O., 241 f.

⁹ A.a.O., 181 f.

¹⁰ A.a.O., 178.

¹¹ A.a.O., 179. Zu Palamas: DOROTHEA WENDEBOURG, Gregorios Palamas (in: *Klassiker der Theologie*, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf, Bd. 1, München 2005, 203–223).

¹² Procès-Verbaux (s. Anm. 1), 180. Zu Markus von Ephesus: HANS GEORG BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München ²1977, 755–758.

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

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

289

¹³ Procès-Verbaux (s. Anm. 1), 180. Zu Barlaam: GERHARD PODSKALSKY, Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München 1977, 126–150.

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

¹⁵ A.a.O., 180.

¹⁶ A.a.O., 177 (im Original alles im Dativ).

¹⁷ A.a.O., 180.

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

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

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

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

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

Die der jüngeren orthodoxen Geschichte geltende Verfallsdiagnose trug Florovsky in seinem anderen Kongressbeitrag vor, der gleichsam die negative Kehrseite von *Patristics and Modern Theology* bildet, in dem Vortrag *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*.²³ Zusammengefaßt ist sie in einem plakativen, seither aus der orthodoxen Kirchengeschichtsbetrachtung nicht mehr wegzudenkenden Begriff: »Pseudomorphosis«.²⁴

¹⁹ GEORGES FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology*, Teil 2 (Collected Works, Bd. 6), Belmont (Mass.) 1987, 296f., wo es einerseits heißt, das Christentum sei immer geschichtlich, dann aber eine Geschichte der Kirche in dem Sinne, der ihre antike Geschichte auszeichnet, ausgeschlossen wird. Erst recht ist nicht denkbar in dieser Sicht, daß es ein Potential des Evangeliums gibt, das in der Antike möglicherweise nicht hinreichend zur Geltung gekommen ist und in späteren Zeiten die Kirche zur Weiterentwicklung oder Korrektur herausfordert.

²⁰ A.a.O., 297.

²¹ Ebd.

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

²³ A.a.O., 212–230. Der Beitrag bietet die Essenz von Florovskys magistralen Werk *Wege russischer Theologie* (russ. Paris 1937, engl. unter dem Titel *Ways of Russian Theology* erschienen als Band 5/6 seiner *Collected Works*, Belmont [Mass.] 1986–1987).

²⁴ Entnommen hatte Florovsky diesen ursprünglich in die Mineralogie gehörigen Begriff Oswald Spengler, von dem er in die Geschichtswissenschaft eingeführt worden war (OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1963, 784). Vgl. dazu DOROTHEA WENDEBOURG, »Pseudomorphosis« – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung (in: DIES., *Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und*

- 291 Prozesse »verfälschender Verformung« werden der Orthodoxie seit || dem Spätmittelalter bescheinigt, weil sie seitdem eine Geschichte durchgemacht hat, in der sie in Theologie, Malerei und Kirchenarchitektur, Liturgie und Kirchenverfassung neue Kategorien, Termini, Formen und Methoden aufnahm. Es waren Kategorien, Termini, Formen und Methoden, die sie dem Kontakt mit der westlichen Christenheit verdankte, mit Scholastik und Humanismus, mit Reformation und Gegenreformation, mit der Aufklärung und den Philosophien des 19. Jahrhunderts. Florovsky führt hier u.a. die Einflüsse der Renaissance auf die Ikonenmalerei an,²⁵ vor allem aber ein Beispiel der sog. orthodoxen Bekenntnisschriften des 16. und 17. Jahrhunderts²⁶ sowie die russische Schultheologie des 18. und 19. || Jahrhunderts²⁷ und die spekulative Theologie und Religionsphilosophie in Ruß-

Ökumenegeschichte, Tübingen 2000, 70–94, hier: 70–72 mit Fundorten bei Florovsky). Zum Gesamttrahen der Theologie Florovskys: CHRISTOPH KÜNDEL, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991, dort 265, Anm. 14, zur Modifikation des Begriffsgebrauchs bei Florovsky.

²⁵ FLOROVSKY, *Westliche Einflüsse* (s. Anm. 23), 215.

²⁶ Unter diesem Titel zusammengefaßt werden die theologischen Schreiben des Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. an die führenden Theologen der Württembergischen Kirche aus den Jahren 1574 bis 1581 (s.u. S. 11), das 1624/25 verfaßte Bekenntnis des – späteren alexandrinischen Patriarchen – Metrophanes Kritopoulos (Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς / *Confessio catholicae et apostolicae in Oriente Ecclesiae*, Helmstedt 1661), das wenig später geschriebene Bekenntnis des Ökumenischen Patriarchen Kyrillos Lukaris (*Confessio fidei reverendissimi Domini Cyrilli Patriarchae Constantinopolitani*, im Druck erschienen 1629, vermutlich in Genf, Impressum Konstantinopel), das aus den frühen 1640er Jahren stammende Bekenntnis des Kiewer Metropoliten Peter Mogilas (Ὁρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς, Amsterdam 1666, ursprünglich wohl lateinisch verfaßt) und das – 1672 von einer Synode in Jerusalem verabschiedete – Bekenntnis des dortigen Patriarchen Dositheos (Ὁμολογία Πίστεως), alle abgedruckt in: Τὰ δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, hg. v. Joannes Karmires, zwei Bände, Athen 1952/53 (Bd. 1: Athen ²1960). Kurz dazu: REINHARD SLENCZKA, *Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche* (in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hg. v. Carl Andresen, Bd. 2: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Göttingen 1980, 499–559, hier: 501–514) und GERHARD PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, München 1988, 107–114.225–228.233–236.285–291 (beide mit Lit.), sowie JOANNES KARMIRES, Ὁρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός, Athen 1937, Kap. 2f. Das Beispiel, das Florovsky nennt, ist das Bekenntnis des Kiewer Metropoliten Peter Mogila (Westliche Einflüsse [s. Anm. 23], 217ff.). Weitere Beispiele bei ALIVISATOS, *Eröffnungsrede* (s. Anm. 1), 51/64/76, und YANNARAS, Ἡ Θεολογία (s. Anm. 33, nur in der griechischen Fassung), 60. – Ein interessantes Vorspiel der innerorthodoxen Auseinandersetzung um die »orthodoxen Bekenntnisschriften« als genuinen oder unechten Ausdruck der Orthodoxie boten im 19. Jahrhundert die evangelischen Theologen Wilhelm Gaß und Wilhelm Kattenbusch, der Vater der modernen Konfessionskunde (dazu WENDEBOURG, »Pseudomorphosis« [s. Anm. 24], 79–81). Zu entsprechenden entgegengesetzten Ansichten, die – allerdings erst im folgenden Jahrhundert – in der römisch-katholischen Theologie auftraten: a.a.O., 78f.

²⁷ FLOROVSKY, *Westliche Einflüsse* (s. Anm. 23), 219–226. Zu ihr: SLENCZKA (s. Anm. 26), 526–532.

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

Wie die letztgenannten Beispiele zeigen, blieb Florovsky mit seiner Diagnose nicht alleine. Auf dem Athener Kongreß schon von mehreren Rednern, aber, wie die Ausführungen Kartaschoffs und einiger anderer³⁵ zeigen, durchaus noch nicht unisono vorgebracht, trat diese Diagnose seither in der Orthodoxie einen Siegeszug an. Daß der »christliche Hellenismus« || die »Mitte der Zeit«³⁶ und die über ihn hinausführende Geschichte der letzten 600 Jahre ein »Verrat«³⁷ an dieser unüberholbaren, für alle Zei-

²⁸ FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (s. Anm. 23), 226–228. Zu ihr: SLENCZKA (s. Anm. 26), 532–539.

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

³⁰ A.a.O., 217 ff.

³¹ A.a.O., 218.221.223.

³² A.a.O., 225.

³³ CHRISTOS YANNARAS, La Théologie en Grèce aujourd'hui (in: *Istina* 16, 1971, 131–150; die ausführlichere, hier und da aber auch leicht gekürzte griechische Fassung: 'Η Θεολογία στην 'Ελλάδα σήμερα, in: DERS., 'Ορθοδοξία και Δύση. 'Η Θεολογία στην 'Ελλάδα σήμερα, Athen 1972, 51–173; englische Übersetzung: *Theology in Present-Day Greece*, in: *SVTQ* 16, 1971, 195–214; hier: 132/64–66/196 f.). – Zur Kritik an westlichen Einflüssen auf die griechische Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts überhaupt: PAN-AGIOTOS CHRESTOU, *Neohellenic Thought at Crossroads* (in: *GOTR* 28, 1983, 39–54, hier: 41–51); YANNARAS, La Théologie (s.o.), 132–143/51–146/195–207; DERS., L'Orthodoxie et L'Occident (in: *Istina* 16, 1971, 151–169; griechisch unter dem Titel: 'Ορθοδοξία και Δύση, in: DERS., 'Ορθοδοξία και Δύση. 'Η Θεολογία στην 'Ελλάδα σήμερα [s.o.], 11–49; englisch unter dem Titel: *Orthodoxy and the West*, in: *GOTR* 17, 1972, 115–131; hier: 159–161/33 f./123–125); GEORGIOS METALLINOS, Τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων Ἑλληνικῆς καὶ Γερμανικῆς Θεολογίας τὸν ΙΘ' αἰῶνα (in: *EETHS* 28, 1989, 583–494).

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

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

³⁶ So THEODOR NIKOLAOU, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken (*OrthFor* 10, 1996, 77–92, hier: 85), mit explizitem Verweis auf Gal. 4,4.

³⁷ So YANNARAS, L'Orthodoxie (s. Anm. 33), 160: »trahison« (123: »betrayal«). Freilich schwankt die Einschätzung der jüngeren griechischen Theologen – mancher, der von Yannaras des Verrats bezichtigt wird, gilt Chrestou und anderen als vorbildlicher

ten verbindlichen Synthese sei, wird mittlerweile von der überwältigenden Mehrheit der orthodoxen Theologen vertreten. Und man hat auch die wissenschaftliche Konsequenz daraus gezogen: Die Wege und Zeugnisse des »Verrats« sind aus der Reihe der Gegenstände kirchen- und theologiehistorischer Forschung gestrichen. So kommen die Kontakte zwischen der Orthodoxie und dem Westen seit Spätmittelalter und Reformationszeit in der orthodoxen Forschung seit Jahrzehnten kaum noch vor.³⁸ Nicht nur die orthodoxen Quellen, in denen sich diese Kontakte niederschlugen, finden keine Aufmerksamkeit mehr. Sondern das gilt auch für die vielfältige Geschichte des Zusammenlebens orthodoxer und nichtorthodoxer Kirchen – im östlichen Mittelmeerraum, im Baltikum, Polen-Litauen oder in Rumänien –, für die Fülle orthodoxer Gemeinden in der westlichen Diaspora – auf der italienischen Halbinsel, insbesondere in Venedig, aber auch in Ungarn oder Wien –, für die Präsenz von Orthodoxen in wichtigen Bildungszentren – Orten wie Wilna, Padua, Rom, Oxford oder Halle –, für Druckereien, die orthodoxe theologische Literatur ebenso wie römisch-katholische und evangelische Werke in griechischen und slawischen Versionen herausbrachten – Katechismen Luthers und Bellarmins, Werke von Franz von Sales, Johann Gerhard, Johann Arndt, letztere in vielen Auflagen beliebte Lektüre in Rußland:³⁹ Das alles ist einfach kein Thema mehr. Die Ge- || schichte, die nicht sein durfte, ist der *damnatio memoriae*, dem Vergessen überantwortet.

Wovon das Gedächtnis damit »gesäubert«⁴⁰ werden soll, ist nicht nur dieser oder jener Name, diese oder jene Schrift. Aus dem Bewußtsein

Vertreter wahrer orthodoxer Theologie (vgl. die kritisierten Namen bei YANNARAS, *La Théologie* [s. Anm. 33], 133–138/68–95/197–202, und DEMS., *L'Orthodoxie*, 160/124, mit den gelobten bei CHRESTOU [s. Anm. 33], 53).

³⁸ Bezeichnend ist, daß schon auf dem zweiten Kongreß für Orthodoxe Theologie 1976 die nachbyzantinischen Jahrhunderte keine Rolle mehr spielten (vgl. *Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, 19.–29.8.1976, hg. v. Savas Chr. Agurides, Athen 1978), von dem dritten 1979 (Dokumentation in GOTR 24, 1979) ganz zu schweigen. Aber auch im Bereich der Monographien und der Zeitschriftenbeiträge ist jene Epoche praktisch nicht mehr vertreten (s. WENDEBOURG, »Pseudomorphosis« [s. Anm. 24], zu Anm. 37; die dort für die bis dahin vorliegenden Jahrgänge der orthodoxen Zeitschriften *Theol [A]*, *Kl.*, *EETHS[A]*, *StTeol*, *Orth.*, *MEPR*, *GOTR* und *SVTQ* getroffene Feststellung wird durch eine Prüfung der seitdem erschienenen, noch erweitert um *EEPSTh* und *OrthFor*, bestätigt, dasselbe gilt für die ebd. zu Anm. 38 gemachte Aussage hinsichtlich der einschlägigen Monographien).

³⁹ Zu diesen Konkretionen vgl. WENDEBOURG, »Pseudomorphosis« (s. Anm. 24), 87–90. Zu den evangelischen und römisch-katholischen Katechismen in griechischer Sprache vgl. neuerdings REINHARD FLOGAUS, *Die griechischsprachige katechetische Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts. Historische Einführung und Beschreibung ausgewählter Werke*, Habil. masch., Humboldt-Universität zu Berlin 2007.

⁴⁰ ALIVISATOS, Eröffnungsrede (s. Anm. 1), 77/52/65 (dort substantivisch: »Säuberung«).

verschwinden sollen vielmehr vor allem die Probleme und Fragestellungen, die mit jenen Namen und Schriften verbunden waren. Etwa die Probleme, die zum Nachdenken über das Verhältnis von Schrift und Tradition⁴¹ oder zu einer eindeutigen Abgrenzung der Sakramente geführt,⁴² die Fragestellungen, die die Reflexionen über die Erbsünde oder die Rechtfertigung vor Gott hervorgerufen haben.⁴³ Der christliche Hellenismus hat solche Probleme nicht gekannt,⁴⁴ der Kirche, in der er gegenwärtig ist, müssen sie folglich immer äußerlich bleiben;⁴⁵ und die Christen, die er als »stehende Kategorie« ihrer Existenz bestimmt,⁴⁶ werden durch jene Fragen nicht berührt und können sie getrost unbeantwortet lassen.⁴⁷ Wenn im vergangenen Halbjahrtausend orthodoxe Theologen sich darauf eingelassen und gemeint haben, so die orthodoxe Wahrheit unter neuen geschichtlichen Bedingungen zur Geltung zu bringen, dann ist das nur ein Zeichen dafür, daß sie den geschlossenen, »autarken«⁴⁸ Lebensraum des christlichen Hellenismus verlassen haben. Und es ist ein Ansporn für die Christen der Gegenwart, in ihm zu bleiben oder, sollten sie außerhalb seiner stehen, in ihn || ein- oder zu ihm zurückzukehren – kurz, den Weg der »geistlichen Hellenisierung (oder Re-Hellenisierung)« einzuschlagen.⁴⁹ 295

Wie es gelingt, auch angesichts veränderter Umstände und neuer Herausforderungen im geschlossenen Raum des christlichen Hellenismus zu

⁴¹ FLOROVSKY, *Westliche Einflüsse* (s. Anm. 23), 230, mit Nikita Gilyarov-Platonov.

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

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

⁴⁴ FLOROVSKY, *Westliche Einflüsse* (s. Anm. 23), 230.

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

⁴⁶ S.o. zu Anm. 7.

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

⁴⁸ ALIVISATOS, *Eröffnungsrede* (s. Anm. 1), 77/52/65: *Die orthodoxe Theologie ist »vollkommen selbstgenügsam«* (αὐτάρκης). CHRESTOU (s. Anm. 33), 46: »Greek Orthodox civilization, essentially independent and self-sufficient.«

⁴⁹ FLOROVSKY, *Patristics* (s. Anm. 6), 242. Siehe auch ebd.: »*Let us be more Greek to be truly catholic, to be truly Orthodox*«, und DENS., *Ways*, Bd. 2 (s. Anm. 19), 299: Es geht um das »Wiederleben« (relive) des christlich-hellenistischen Gedankens. Yannaras nennt dasselbe »nouvel hellenisme / Νέος Ἑλληνισμός« (La Théologie [s. Anm. 33], 150/173/54).

bleiben, zeigt ein griechischer Theologe, der von den Diagnostikern der Pseudomorphose als leuchtendes Vorbild herausgestellt wird: der Ökumenische Patriarch Jeremias II., der von 1573 bis 1581 den ersten orthodox-evangelischen Dialog führte, mündlich in Gesprächen mit dem Prediger des Wiener Gesandten an der Hohen Pforte, einem schwäbischen Lutheraner, vor allem aber schriftlich in einer ausgedehnten Korrespondenz mit der Leitung der Württembergischen Kirche, überwiegend Tübinger Theologen, über die *Confessio Augustana*.⁵⁰ Der auffälligste, die Tübinger zunehmend erbitternde Zug an Jeremias' Beiträgen ist, daß er auf die Darlegungen seines Gegenübers kaum eingeht. Der Patriarch stimmt den Briefpartnern nicht nur selten zu. Sondern er grenzt sich auch kaum mit präzisen Argumenten ab. Vielmehr stellt er meist einfach Material aus seiner Tradition in den Raum: Seine Ausführungen bestehen zum größten Teil aus aneinandergereihten, oft seitenlangen Zitaten der Kirchenväter und einiger jüngerer byzantinischer Theologen, die inhaltlich irgendwie in den Umkreis des Themas gehören, aber nie auf den Punkt zugespitzt sind, um den es gerade geht. So stellt Jeremias den Aussagen der Württemberger über den Zweck der Sakramente lange Ausschnitte aus einem Liturgiekommentar des 14. Jahrhunderts entgegen. Auf die Passagen der Lutheraner über die Rechtfertigung des Menschen vor Gott antwortet er mit breiten Abschnitten aus Schriften des Kirchenvaters Basilius zur Ethik. Aussagen über die Erbsünde tritt er mit Anweisungen zur richtigen Taufpraxis entgegen, usw.

Ein moderner orthodoxer Kommentator, den Florovsky auf dem Athener Kongreß zitiert, kennzeichnet das Verfahren des Patriarchen mit den
 296 Wor- || ten, Jeremias habe nur »vorbei und oberflächlich« geantwortet, ohne »den ganzen Sachverhalt [...] [zu] begreifen«, um den es in den Darlegungen der Tübinger ging.⁵¹ Diese Diagnose, die unbestreitbar zutrifft, ist aber nicht etwa kritisch oder entschuldigend gemeint, sondern sie

⁵⁰ DOROTHEA WENDEBOURG, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581, Göttingen 1986. Speziell zum Folgenden hier: 151–155.163–196.199–202.203–205. Kurz auch DIES., Reformation und Orthodoxie. Das erste ökumenische Gespräch zwischen der evangelisch-lutherischen und der griechischen Kirche (1574–1581) (in: DIES., Die eine Christenheit [s. Anm. 8], 95–115, hier: 107–110). Siehe auch JOANNES PANAGIOTOPOULOS, Ἡσυχαστικὰ στοιχεῖα στίς Ἀποκρίσεις τοῦ Οἰκομενικοῦ Πατριάρχου Ἱερεμία Β' τοῦ Τράνου (in: Theol [A] 68, 1997, 310–332), der aber die literarisch-theologische Machart der Schriften des Patriarchen erkennt.

⁵¹ FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (s. Anm. 23), 230, mit einem Zitat von Gilyarov-Platonov. Florovsky fügt hinzu, in den zitierten Aussagen sei, »jedenfalls vom psychologischen Standpunkt aus gesehen, viel Wahrheit«, diese entsprechen seinen eigenen im Kontext vorgebrachten Gedanken aber auch inhaltlich-theologisch.

ist ein Kompliment. Die Oberflächlichkeit und Verständnislosigkeit des Patriarchen gilt nicht einfach als Folge der geschichtlichen Umstände, die keine genaue Kenntnis des Gegenübers zuließen. Sondern sie wird vor allem gelobt als die angemessene Haltung gegenüber Fragen und Aussagen, die nicht die des eigenen, christlich-hellenistischen Lebensraumes sind. Sie bietet ein Modell, wie die Orthodoxie davor bewahrt werden kann, in Geschichte verstrickt zu werden: indem ihre Anhänger Neues nicht nur nicht übernehmen, sondern sich auch nicht davon abgrenzen, vielmehr einfach wiederholen, was sie von je her gesagt haben.

Das Vorbild des Patriarchen wird den eigenen Konfessionsgenossen vorgehalten, die sich zur Pseudomorphose haben verführen lassen. Sie sollen zu der hellenistischen Autarkie zurückkehren, die Jeremias repräsentiert. Aber diese Aufforderung gilt auch der westlichen Christenheit. Ihre eigene, von der der Orthodoxie unterschiedene Geschichte bedeutet nichts anderes, als daß sie aus dem Lebenszusammenhang des christlichen Hellenismus herausgefallen ist. Oder umgekehrt gesagt: Weil sie aus diesem Lebenszusammenhang herausgefallen ist, geriet die westliche Christenheit in die Lage, eine weitere Geschichte zu haben. Daß sie theologische Fragen stellte und Antworten gab, die der christliche Hellenismus nicht kannte, liturgische und künstlerische Formen, Kirchenstrukturen und Weisen der Frömmigkeit hervorbrachte, die es in der Spätantike noch nicht gab – das ist alles Folge und Ausdruck jenes grundlegenden Verlusts. Jeremias brachte auch dieses Bild von der westlichen Christenheit auf den Punkt: Der Westen ist seinem Wesen nach immer in Bewegung. So beendet der Patriarch den Dialog mit den württembergischen Lutheranern, indem er ihnen vorwirft: »Euer Verstand steht nicht still« (»οὐδὲ ἴσταται πως ὑμῶν ἢ διάνοια«).⁵² Während die Griechen, weil sie Glauben hätten, keine Fragen brauchten, gebe es bei den Briefpartnern nur »Fragen, keinen Glauben« (»Ἐνθα ζητήσις, πίστις οὐκ ἔστιν, ἐνθα δὲ πίστις, οὐ χρεῖα ζητήσεως«).⁵³ Mit Florovskys und anderer Worten gesagt: Der Westen hat einen »faustischen« Charakter.⁵⁴ Er muß immer weiterfragen und immer || 297 Neues schaffen. Deshalb hat die westliche Christenheit sich so überflüssige Gedanken gemacht wie die über das Wesen der Sakramente oder über die Rechtfertigung vor Gott;⁵⁵ deshalb gab und gibt es dort statt der einen christlich-hellenistischen Ikonenmalerei kirchliche Kunst in immer neuen Stilen,⁵⁶ wurde die Organisationsform der Orden hervorgebracht⁵⁷ u.a.m.

⁵² KARMIRIS, *Μνημεία* (s. Anm. 26), Bd. 2, 476.

⁵³ A.a.O., 457.

⁵⁴ FLOROVSKY, *Ways*, Bd. 2 (s. Anm. 19), 298; CHRESTOU (s. Anm. 33), 47.

⁵⁵ S.o. S. 10.

⁵⁶ FLOROVSKY, *Westliche Einflüsse* (s. Anm. 23), 215. Vgl. YANNARAS, *L'Orthodoxie*

Wäre der Westen im Raum des christlichen Hellenismus verblieben, dann hätte er all das nicht gebraucht, hätte er jene theologischen Fragen auf sich beruhen lassen können und zu diesen Produktionen der Frömmigkeit keinen Anlaß gehabt. Anders gesagt, wäre er in der spätantiken »Mitte der Zeit«⁵⁸ geblieben, hätte sich auch bei ihm eine weitere Geschichte erübrigt.

Wie unschwer zu sehen ist, kann sich diese Sicht der Dinge zu einer umfassenden Kritik entwickeln, die die gesamte moderne Welt ins Visier nimmt. Dann steht die Geschichte des westlichen Christentums nicht allein für eine religiöse Fehlentwicklung, sondern für eine solche der ganzen westlichen Zivilisation. Und dann ist die Pseudomorphose nichts, dem man hätte entgehen können, sondern eine »Vergiftung«⁵⁹, die die Orthodoxie ebenso unentrinnbar ereilt hat wie den gesamten Kosmos, der von Technik, Wissenschaft und Kultur des Westens ergriffen wurde. In der Tat deuten sich solche Töne bei Florovsky an. Stellt er doch fest, es sei »wohl unvermeidlich« gewesen, daß der Kontakt mit Protestantismus und Katholizismus zur Übernahme »westliche[r] Fragestellungen« geführt habe und damit zu beklagenswerter Verwestlichung der »slavischen und hellenistischen Kultur.«⁶⁰

298 Programmatisch aber wird diese Einschätzung bei Christos Yannaras, dem scharfsinnigsten griechischen Vertreter der Pseudomorphosistheorie. Nach Yannaras sind die Orthodoxen mittlerweile »endgültig und vollständig an das westliche kulturelle Milieu gefesselt«,⁶¹ eingebunden in die vom Westen heraufgeführte technologisch bestimmte moderne Welt, haben sie unwiederbringlich den Kontext verloren, in dem unentfremdetes orthodoxes Leben möglich gewesen war, nämlich die vormoderne Agrar- || gesellschaft.⁶²

(s. Anm. 33), 164/41f./128 – der allerdings auch der russischen im Unterschied zur griechischen Ikone vorwirft, selbst von Verwestlichung infiziert zu sein.

⁵⁷ A.a.O., 161/–/125.

⁵⁸ S.o. S. 8.

⁵⁹ FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (s. Anm. 23), 216.

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

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

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

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

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

⁶³ A.a.O., 164f./42f./129: Die gegenwärtige russische Orthodoxie, deren Leistungen Yannaras ausdrücklich würdigt, bleibe in einem »dialektischen« Verhältnis zum Westen gefangen, das zurückgelassen werden muß.

⁶⁴ Ὁρθοδοξία (s. Anm. 33), 43: »στην κατεύθυνση τοῦ ἐσχάτου« (frz. »vers l'eschaton!« [165]; engl.: »in one direction: the *eschaton*« [129, Kursive im Text]).

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

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

⁶⁷ So von Joannes Karmires, dem besten griechischen Kenner und Herausgeber der orthodoxen »Bekenntnisschriften«, im Blick auf das Bekenntnis des Metrophanes Kri-topoulos aus dem frühen 17. Jahrhundert, das der »erste ernsthafte wissenschaftliche Versuch eines orthodoxen Theologen [sei], die durch die Reformation im Westen aufgeworfenen neuen theologischen Probleme und Dogmen zu behandeln« (Μνημεία [s. Anm. 26], 493, Anm. 1). Ähnlich, im Blick auf die »Bekenntnisschriften« allgemein: ΙΟΑΝ ΙCÄ, Die heiligen Sakramente im Leben der Kirche in den orthodoxen Glaubensbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts (in: Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts. Eine Dokumentation über das 2. Theologische Gespräch mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Jassy 1980, hg. v. Kirchlichen Außenamt der EKD [Studienheft 14], Frankfurt a.M. 1982 [ÖR 43], 70–80, hier: 70). Dabei steht für beide Theologen außer Frage, daß die orthodoxen »Bekenntnisschriften« gegenüber den Lehrdokumenten des ersten Jahrtausends auf eine andere Stufe gehören.

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

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

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

⁶⁹ So vorsichtig von VASILIOS MAKRIDES, Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ φορεῖς τοῦ Διαφωτισμοῦ στὸν ἐλληνικὸ χῶρο: Ἰδιαιτῆτες μιᾶς σχέσης (Kleronomia 29, 1997, 163–201).

⁷⁰ VASILIOS MAKRIDES, Das Fehlen eines Reformators im orthodoxen Christentum (in: *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*, hg. v. Hans Medick u. Peer Schmidt, Göttingen 2004, 318–336, hier: 324).

⁷¹ Wobei auch angemerkt wird, daß es unangebracht sei, in der Darstellung der Orthodoxie den Eindruck eines monolithischen Blocks zu erwecken und die starken Unterschiede zwischen den orthodoxen Kirchen und Traditionen, nicht zuletzt denen in der arabischen Welt, zu übergehen (CHRYSOSTOMOS KONSTANTINIDES, Orthodoxy and the West: A Response, in: *GOTR 17, 1972, 143–166, hier: 151f.159f.*). Auf die Vielzahl geistlich-theologischer Strömungen, die sich dem Bild einer monolithischen Orthodoxie widersetze, weist auch Nissiotis hin und betont, ein solches Bild sei ebenso unangemessen wie das mit ihm oft einhergehende Gegenbild eines theologisch-geistlich monolithischen Westens (s. Anm. 66, 134). Zu den durchaus positiv zu bewertenden Strömungen in der Orthodoxie gehört für Nissiotis auch die »moderne orthodoxe Scholas-

Westens || zu ähnlichen Reaktionen geführt.⁷² Sondern da wird auch fest- 300
 gestellt, daß die Herausforderungen der Moderne, weit entfernt, für die
 Orthodoxie nur die Früchte einer fremden, mißratenen Form des Chris-
 tentums zu sein, sich eben dem Boden verdanken, der ihr mit den Kirchen
 des Wesens gemeinsam ist: »unserer griechisch-römischen Zivilisation«
 und der »jüdisch-christlichen Offenbarung«.⁷³ Die auf diesem Boden ge-
 wachsene moderne Zivilisation, bestimmt durch Faktoren wie Technik
 und historische Kritik,⁷⁴ sei als solche nicht weniger »gottgegeben« als
 frühere.⁷⁵ Das aber heißt zugleich, daß sich aus den legitimen Hervorbrin-
 gungen »der einen theologischen und kulturellen Familie« (»the one theo-
 logical and cultural family«) für die Gegenwart gemeinsame und der Or-
 thodoxie nicht nur vom Westen aufgezwungene Herausforderungen er-
 geben: Auch sie muß »die Zeichen unserer Zeiten« (»the signs of our
 times«) erkennen.⁷⁶ M.a.W, auch sie muß mit der übrigen Christenheit den
 christlichen Glauben in Anknüpfung an die und Auseinandersetzung mit
 der Gegenwart entfalten. Damit aber hat die Kirche heute nichts anderes
 zu tun, als die Kirchenväter zu ihrer Zeit getan haben. Der christliche
 Hellenismus kann ihr hierin nur eine beispielhafte Epoche, aber nicht Er-
 füllung und Ende der Geschichte sein.

tik«, die westliche Einflüsse aufgenommen hat (a.a.O., 134) – so wie Konstantinides
 umgekehrt auf die griechischen Erbschaften der mittelalterlichen Scholastik des Westens
 hinweist (a.a.O., 146f.).

⁷² KONSTANTINIDES (s. vorige Anm.), 149.

⁷³ NISSIOTES (s. Anm. 66), 133.139.

⁷⁴ A.a.O., 138.140.

⁷⁵ So Nissiotos gegen Yannaras' Behauptung, nur in der Agrargesellschaft sei christ-
 lich-hellenistisches, d.h. unentfremdetes christliches Leben möglich (a.a.O., 140).

⁷⁶ A.a.O., 141f. Die Herausforderung der Gegenwart, die es gemeinsam zu meistern
 gilt, sieht Nissiotos insbesondere in der für die moderne Welt »unvermeidlichen Säku-
 larisaton« (unavoidable secularization), die an und für sich christlicherseits keineswegs
 abzulehnen sei, aber leicht zur dem Christentum widersprechenden Ideologie des »Sä-
 kularismus« (secularism) werde und vielfach schon geworden sei (136).

Die Einheit der Reformation als historisches Problem

Im Jahre 1617, zum Zentenar der Reformation, erschien in Holland ein Kupferstich, der alsbald weite Verbreitung fand: *Das Licht ist auf den Leuchter gestellt* (t'Licht is op den kandelaer gestelt).¹ Um einen großen Tisch, in dessen Mitte eine angezündete, hell leuchtende Kerze steht, sitzen zwei Gruppen von Gestalten, die durch die Art der Darstellung voneinander abgehoben sind und sich in ihrem Verhalten gegenüber dem Licht deutlich unterscheiden: Auf der einen Seite, in karikierender Stilisierung und nur halb von hinten zu sehen, ein Kardinal, der Teufel, der Papst und ein Mönch, die mit vereinten Kräften die Kerze auszublases versuchen; in ihren verderblichen, letztlich aber doch wirkungslosen Atem sind die Worte »Verkehrte Gelehrtheit«, »Lügengeist«, »Falsche Sukzession« und »Scheinheiligkeit« eingezeichnet. Auf der anderen Seite, von der Kerze erleuchtet, klar und deutlich als Individuen ins Bild gesetzt, die Schar der Reformatoren: Im Zentrum sitzen Luther und Calvin, der Wittenberger mit aufgeschlagener, unmittelbar vom Schein des Lichtes bestrahlter, ja fast mit diesem verschmelzender Bibel, die er gerade auslegt, der Genfer auf ein geschlossenes Buch, wohl ebenfalls die Heilige Schrift, || deutend. Die beiden Hauptpersonen sind flankiert von ihren engsten Mitarbeitern, Melancthon und Beza, und dann schließen sich rechts und links am Tisch Hus, Bucer – links – und Wyclif – rechts – an. Hinter dieser Reihe sind, teils in Sitzhöhe, teils stehend, von links nach rechts Bullinger, Vermigli, Knox, Hieronymus von Prag, Zwingli – einerseits deutlich hervorgehoben, andererseits doch im zweiten Glied –, Zanchi, Perkins, Flacius und Oekolampad zu sehen. Um noch einige Gestalten unterzubringen, schmückt der Künstler die Wand hinter dem Tisch mit einer Bildleiste und läßt hier Georg von Anhalt, Jan Łaski, Wilhelm Farel, Johannes Sleidan, Philipp Marnix und Franz du Jon (Junius) erscheinen.

Ein schönes Bild reformatorischer Eintracht. Doch wir wissen, daß es so nicht war. Nicht Eintracht, sondern Streitigkeiten, nicht Gemeinschaft,

¹ Reichsmuseum Amsterdam, FM 369a. Der Stich ist dort als Werk eines Anonymus registriert. Eine Abbildung findet sich in: *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, hg. v. Emidio Campi, Bd. 1: Cinquecento e seicento, Turin 1991, Abb. 44. Für Hilfe bei der Entzifferung der holländischen Schriftzeilen danke ich Herrn Kollegen Johannes Boendermaker, Amsterdam.