

Bernd Oberdorfer

Faszination und Befremden

Ökumenische Begegnung mit der Welt der Orthodoxie

Zusammenfassung

Der Beitrag behandelt die Entwicklung der wechselseitigen Wahrnehmung von Protestantismus und Orthodoxie. Er beschreibt zunächst die ersten, nachhaltig prägenden Kontakte und skizziert sodann die innerorthodoxen Prozesse der Rezeption, Adaption und Abstoßung ‚westlicher‘ Formen theologischer Lehrbildung bis ins späte 19. Jahrhundert, ebenso wie umgekehrt die neuzeitlichen Transformationen protestantischer Theologie, die auch das westliche Bild vom ‚morgenländischen‘ Christentum veränderten. Drittens wird der Neuanfang beleuchtet, den das 20. Jahrhundert für das Verhältnis von Protestantismus und Orthodoxie bedeutete. Viertens wird die Faszination benannt, die die Orthodoxie auf westliche Theologie, Kirche und Frömmigkeitskultur bis in die Gegenwart ausübt; zugleich aber werden auch Momente bleibender Differenz und Fremdheit angesprochen. Den Abschluss bilden ökumenehermeneutische Überlegungen.



Professor Dr. Bernd Oberdorfer ist Ordinarius für Systematische Theologie an der Philosophisch-Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Augsburg, Deutschland

Schlagwörter

Protestantismus, Orthodoxie, ökumenische Begegnung, Moderne, Erneuerung, Identität, Differenz.

Ich gehe in fünf Schritten vor. Zunächst will ich die Bilder, Erwartungen und Hoffnungen ansprechen, die die Reformatoren des 16. Jahrhunderts mit der Orthodoxie verbanden, und den ersten intensiven theologischen Dialog zwischen Reformation und Orthodoxie behandeln, der Maßstäbe setzte und prägende Wirkung hatte für die spätere wechselseitige Wahrnehmung. Daraufhin werde ich zweitens die innerorthodoxen Prozesse der Rezeption, Adaption und Abstoßung ‚westlicher‘ Formen und Institutionen theologischer Lehrbildung bis ins späte 19. Jahrhundert skizzieren und umgekehrt die neuzeitlichen Transformationen protestantischer Theologie darstellen, die auch das westliche Bild vom ‚morgenländischen‘ Christentum erheblich (und eher negativ) veränderten. Drittens will ich mich dem Neuanfang zuwenden, den das 20. Jahrhundert für das Verhältnis von Protestantismus und Orthodoxie bedeutete, und u.a. fragen, welche Motive das neue westliche Interesse an der Orthodoxie, den neu erwachten orthodoxen Ökumenismus bestimmten und welche Erwartungen dabei leitend waren. Viertens will ich der Frage nachgehen, in welchen Bereichen die „Welt der Orthodoxie“ Faszination auf westliche, genauer: protestantische Theologie, Kirche und Frömmigkeitskultur ausgeübt hat, zugleich aber auch die Felder ansprechen, auf denen ungeachtet, ja vielleicht sogar wegen der Erfahrungen von Nähe und Faszination die bleibende Differenz und Fremdheit besonders irritierend bewusst wurde. Abschließen will ich fünftens mit grundsätzlicheren ökumenehermeneutischen Überlegungen.

1. Erstbegegnung: Reformation und Orthodoxie im 16. Jahrhundert

Die Begegnung mit der Orthodoxie war für die reformatorische Christenheit immer faszinierend und befremdlich zugleich, daran hat sich – wenn ich recht sehe – bis heute nichts geändert. Bei den Reformatoren der ersten Generationen kann von einer realen Begegnung freilich kaum gesprochen werden; ihre Kenntnis der „griechischen“ Kirche und ihrer Theologie speiste sich aus literarischen Quellen, und ihre Erwartungen an die Orthodoxie verdankten sich vielfach Projektionen. Luther etwa nahm die Orthodoxie als gleichsam natürlichen Bündnispartner gegen die römische Lehramtstheologie wahr, war hier doch eine intakte kirchliche Tradition zu erkennen, die von alters her unabhängig war von römischen Jurisdiktionsansprüchen. Was Melanchthon betrifft, so kam die orthodoxe Verehrung der Kirchenväter seiner Neigung entgegen, die biblische Botschaft mit dem altkirchlichen Zeugnis abzustützen. Hinter die sterile, den Glauben zum Begriffssystem verfälschende Scholastik zu den Vätern zurückzukehren, entsprach zudem dem humanistischen Kampfruf „Ad fontes“; auch in dieser Hinsicht hatte man mit den „Griechen“ offensichtlich den Gegner gemeinsam. Selbst für die innerreformatorische Profilierung konnte die Orthodoxie hilfreich sein: Die lutherische Emphase der christologischen „*unio hypostatica*“ – seit dem Abendmahlsstreit ein „Identitätsmarker“ gegenüber der reformierten Differenzchristologie – fand sich wieder in der strikt anti-nestorianischen orthodoxen Interpretation des Chalcedonense. Genug Grund also, mit der Orthodoxie in Kontakt zu treten. Um den „Griechen“ die Rechtgläubigkeit der lutherischen Reformation nahe zu bringen, förderte Melanchthon die griechische Übersetzung der *Confessio Augustana*.¹ Dies blieb zunächst

¹ Zur *Confessio Augustana Graeca* vgl. Georg Kretschmar: *Die Confessio Orthodoxa Graeca*, in: KO 20 (1977), 11-39.

ohne Folgen. Die erste konkrete Begegnung von Luthertum und Orthodoxie war der von dem lutherischen Gesandtschaftsprediger in Konstantinopel Stephan Gerlach initiierte Briefwechsel zwischen lutherischen Theologen der Universität Tübingen und dem Konstantinopolitanen Patriarchen Jeremias II. in den Jahren 1573-1581.² Er führte freilich zu Fremdheits-erfahrungen auf beiden Seiten. Den Lutheranern wurde deutlich, dass der orthodoxe Traditionalismus nicht auf die dogmatischen Entscheidungen der vier großen altkirchlichen Konzilien beschränkt blieb, sondern beispielsweise auch die Liturgie einschloss, die für sie zu den *traditiones humanae* mit reduzierter Verbindlichkeit gehörte³; zudem sahen sie, dass die orthodoxe Überzeugung von der geistgewirkten „Harmonie“ zwischen Schrift und Vätertradition den für das Luthertum konstitutiven traditionskritischen Rekurs auf die Bibel prinzipiell unmöglich zu machen schien. Die Orthodoxen wiederum erkannten, dass der reformatorische Protest gegen das Papsttum sich aus ganz anderen Motiven herleitete als ihr eigener, und sie konnten das reformatorische Schriftprinzip nur als im Vergleich zu Rom noch einmal forcierten Traditionsbruch lesen. Als schwierig erwies sich auch die Diskussion um das Kernthema der Reformation, die Rechtfertigung allein aus Glauben unabhängig von den Werken, die dem Patriarchen sehr befremdlich erschien, da sie nach seiner Wahrnehmung eine reale Veränderung im Menschen ausschloss und der Heiligung

² Vgl. dazu grundlegend 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, sowie knapper Reinhard Slenczka: Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, in: Carl Andresen (Hg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2, Göttingen 1980, 499-559, hier: 503-507. Vgl. auch meine Überlegungen in: Bernd Oberdorfer: Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems, Göttingen 2001, 282-295.

³ Vgl. CA 7.

zu wenig Beachtung schenkte. In der Trinitätstheologie erweckte der Dialog sogar allererst ein Differenzbewusstsein, das vorher nicht bestanden hatte: Die Lutheraner, die das Nicäno-Constantinopolitanum in seiner lateinischen Form übernommen hatten, ohne dies als polemischen Akt gegen die Griechen zu verstehen, entdeckten nun die Sprengkraft des Filioque-Problems. Als sie erkannten, dass einerseits die Orthodoxie eine ‚Ableitung‘ der Trinitätslehre aus der Heilsökonomie ablehnte und dass andererseits das Filioque als Ausdruck der für sie konstitutiven Christusgebundenheit des Heiligen Geistes gedeutet werden konnte, bekannten sie sich nun dezidiert zur westlichen Fassung. Der Dialog stockte. Freundlich, aber bestimmt brach der Patriarch schließlich den Kontakt ab. In bestimmter Hinsicht war damit das Bild vorgezeichnet, das man voneinander gewann. Nicht von ungefähr ging der Briefwechsel ein in das kodifizierte Gedächtnis der Orthodoxie. Und für den Protestantismus war nun klar, dass die Orthodoxie nicht umstandslos als Partner im konfessionspolitischen Streit mit Rom in Betracht kam.

2. Bildwerdung: Entwicklungen im protestantisch-orthodoxen Verhältnis zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert

Für lange Zeit bedeutete dies das Ende direkter bilateraler theologischer Verständigungsversuche. Erst das 20. Jahrhundert – auch in dieser Hinsicht das „Jahrhundert der Ökumene“ – brachte hier einen Neuanfang. Das heißt freilich nicht, dass es in der langen Zwischenzeit keine Kontakte, literarischen Wahrnehmungen, kulturellen Interferenzen gegeben hätte. Im Gegenteil lässt sich zeigen, dass sich etwa die Identitätsvergewisserung der Orthodoxie in der Neuzeit in nicht unerheblichem Ausmaß über die Adaption, Transformation und Abstoßung ‚westlicher‘ Denk- und Sprachformen, Methoden und Institutionsmodelle vollzog.

Dies zeigt sich sehr eindrucksvoll an den orthodoxen „Bekenntnissen“ des 17. Jahrhunderts. Auslöser eines innerorthodoxen Klärungsprozesses von großer geschichtlicher Reichweite wurde das „Orientalische Bekenntnis des christlichen Glaubens“ des Patriarchen Kyrill Lukaris, das 1633 veröffentlicht wurde – nicht zufällig in Genf, vertrat Lukaris doch beim Verhältnis von Glauben und Werken, in der Prädestinations- und sogar der Abendmahlslehre calvinistische Positionen. Lukaris selbst war der Überzeugung, damit die Treue zur orthodoxen Tradition zu wahren, zumal es ganz im Rahmen der überkommenen trinitarischen und christologischen Dogmen geschah.⁴ Nach seinem gewaltsamen Tod 1638 wurden seine Lehren aber auf mehreren lokalen Synoden als nichtorthodox verurteilt. Die damit verbundene „Abgrenzung gegenüber der reformatorischen Theologie“⁵ fand ihren Niederschlag in wirkmächtigen Bekenntnissen, besonders der „Confessio Dosithei“ des Patriarchen Dositheos von 1672, die schon im Aufbau als direkte Antwort auf Lukaris erkennbar ist.⁶

Dieses Bekenntnis wurde auch in Russland rezipiert. Das ist einerseits wenig überraschend. Denn der Erstkontakt zwischen Reformation und Orthodoxie in Russland im 16. Jahrhundert hatte ein deutlich anderes Gepräge als in Byzanz und war dadurch belastet, dass reformatorische Positionen häufig mit denen innerrussischer (namentlich arianisierender, anti-trinitarischer) Devianzgruppierungen identifiziert wurden⁷; reformatorisches Christentum war also von Anfang an negativ konnotiert. Andererseits ist es dann doch bemerkenswert, dass die antireformatorische Confessio Dosithei auch in der Zeit der

⁴ Zu seiner reformationsfreundlichen Haltung trug das „Bekenntnis der orientalischen Kirche“ bei, das der in seinem Auftrag Europa bereisende Metrophanes Kritopoulos 1625 in Helmstedt auf Bitten der dortigen (lutherischen) Theologischen Fakultät verfasst hatte. Vgl. Slenczka, a.a.O., 508.

⁵ Slenczka, a.a.O., 509.

⁶ Zu den „dogmatische(n) Streitpunkte(n)“ vgl. Slenczka, a.a.O., 510-514.

⁷ Vgl. Slenczka, a.a.O., 520-525.

petrinischen Reformen des 18. Jahrhunderts besondere Beachtung fand. Denn zweifellos folgten die Reformen, die Zar Peter der Große vor allem in der kirchlichen Leitungsstruktur und der theologischen Ausbildung vornahm, westlichem Vorbild. In der Aufhebung des Patriarchats und der Etablierung eines dem Zar unterstellten Kirchenministeriums, des später sog. „heiligsten regierenden Synod“, bildete sich die protestantische Konsistorialverfassung im landesherrlichen Kirchenregiment ab. Und die Akademisierung der theologischen Ausbildung entsprach dem ‚westlichen‘ (teils eher protestantischen, teils eher katholischen) Modell; dies gilt auch für die Durchsetzung der Darstellungsform des dogmatischen Lehrbuchs, das den ‚Stoff‘ systematisch geordnet aufbereitet. Der *Inhalt* der Lehre blieb zwar klar anti-westlich; er wurde aber in einer westlichen *Form* dargeboten. Dies wurde zunächst als unproblematisch wahrgenommen; im Rückblick konnte es indes als Kontaminierung des Inhalts durch die Form kritisiert werden. Eine strukturanaloge Gemengelage ergibt sich interessanterweise bei den russischen Religionsphilosophen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (etwa Chomjakov oder Karsavin), die zwar grundlegende kulturelle Wesensunterschiede zwischen Ost und West konstatierten und von daher eine Verwestlichung der russischen Kultur kritisierten, dabei aber erkennbar inspiriert waren von zentralen Ideen des deutschen Idealismus. Entsprechend ambivalent wirkten generell die kulturellen Einflüsse des ‚Westens‘ auf die Bildungseliten in orthodoxen Kulturen, wie sie sich etwa in der großen russischen Romanliteratur des 19. Jahrhunderts niedergeschlagen haben. Zu erwähnen sind schließlich auch die Bildungsimpulse, die zahlreiche orthodoxe Theologen durch ein Studium an deutschen, meist protestantischen theologischen Fakultäten erfuhren. Zu einer „Protestantisierung“ führte dies nicht. Im Gegenteil ließ sich eine entschiedene Ablehnung des „Protestantismus“ durchaus vereinbaren mit der impliziten Übernahme ‚westlicher‘ Denkformen, ja vollzog sich teilweise sogar in deren Medium. Die für die moderne orthodoxe

Theologie charakteristische Zentralstellung des Person-Begriffs beispielsweise verdankt sich nicht unerheblich dem Einfluss protestantischer Theologie des 19. Jahrhunderts.

Von einer ähnlich intensiven Rezeption orthodoxen Denkens in der westlichen Theologie wird man – jedenfalls im Protestantismus – kaum sprechen können. Die spezifische „Umformung“ protestantischer Theologie in der Neuzeit hat sich nicht im Medium der Auseinandersetzung mit der Orthodoxie vollzogen. Allerdings wird man kaum übersehen können, dass entscheidende Strukturmomente der neuzeitlichen Entwicklung indirekt die Entfremdung zwischen Protestantismus und Orthodoxie verstärkten. Die ‚Entdeckung‘ der Geschichtlichkeit der Dogmenbildung im 18. Jahrhundert führte zwar nicht zwangsläufig zu einer Entwertung der Verbindlichkeit der überkommenen Dogmen; sie nötigte aber dazu, das Verhältnis von Glaubensakt, Glaubensreflexion und Dogmenbindung neu zu justieren. Im Unterschied zur Reformationszeit konnte die Geltung der Dogmen auch nicht mehr ohne Weiteres auf ihre Schriftgemäßheit gegründet werden, war die Heilige Schrift doch ihrerseits in ihrer geschichtlichen Gewordenheit erkannt worden. Kirchliche Lehre konnte nur insofern Anerkennung finden, als sie als angemessener Ausdruck der Implikate des individuellen Glaubensakts durchsichtig gemacht werden konnte (Schleiermacher). Sie war damit zu einer abhängigen Variablen der Interpretation des Glaubensvollzugs geworden. Dass dadurch auch die traditionellen dogmatischen Kontroversen gleichsam verflüssigt waren, trat zunächst nur im innerprotestantischen Dialog in den Blick (Unionen!). Der orthodoxe Traditionalismus wurde hingegen häufig primär als Kontrastfolie wahrgenommen, an der sich der neuzeitliche Protestantismus seiner eigenen Modernität und theologischen Rationalität vergewisserte. Ein besonders drastisches Beispiel dafür ist Adolf von Harnack, der in seinen öffentlichkeitswirksamen Vorlesungen zum „Wesen des Christentums“ der Orthodoxie eine Erstarrung in Traditionalismus, Ritualismus und Intellektualismus (d. h.: Glaube als Anerkennung von

Lehrsätzen) attestierte und konstatierte: „Das System der orientalischen Kirchen ist als Ganzes und in seiner Struktur etwas dem Evangelium Fremdes“⁸. Im Grunde urteilte freilich auch Karl Barth kaum weniger deutlich, wie etwa seine wenig freundlichen Ausführungen zur orthodoxen Filioque-Kritik in KD I/1 belegen.⁹ Ein ernst zu nehmender Gesprächspartner war die Orthodoxie für ihn ebenso wenig wie für Harnack.

3. Ein neuer Blick: Protestantismus und Orthodoxie im 20. Jahrhundert

Was hat sich an dieser Konstellation im 20. Jahrhundert geändert? Welche Motive bestimmten das neue westliche Interesse für die Orthodoxie? Welche Erwartungen waren leitend, welche Bilder prägend? Änderten die vielfältigen ökumenischen Begegnungen die wechselseitige Wahrnehmung? Differenzierten, ja wandelten sich die Bilder? Oder bestätigte – was ja auch vorkommen kann – die genauere Kenntnis die Vorurteile und Vorbehalte?

Es waren unterschiedliche, z.T. untereinander spannungsreiche Faktoren, die eine kirchliche, theologische und kulturelle Lage herbeiführten, die im Westen eine differenziertere Wahrnehmung der Orthodoxie, ja eine Offenheit für sie und ihre genuinen Motive ermöglichten. Ich nenne nur einige besonders einschlägige:

(1.) Das religionswissenschaftliche und religionspsychologische Interesse am „Heiligen“ erweckte ein neues Bewusstsein für die Bedeutung von „Spiritualität“ und „geistlichem Leben“, von Liturgie und Ritual für den Glaubensvollzug. In dieser Perspek-

⁸ Adolf von Harnack: *Das Wesen des Christentums* (1900), Gütersloh 1964, 132-147, hier: 146. Nur im Mönchtum konnte Harnack genuin Christliches erkennen. Auch konzedierte er generös, dass selbst „in dem öden Gehäuse dieses Kirchentums (...) die Sprüche Christi (...) an das Ohr der Kirchenbesucher (schallten)“ (145).

⁹ Vgl. Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. I/1, Zürich 1932 u.ö., 496-511. Vgl. meine Darstellung: Filioque, a.a.O., 354-371, bes. 363-371.

tive musste die liturgiezentrierte Frömmigkeit der Orthodoxie nicht mehr als veräußerlichter Formalismus erscheinen, sondern wurde als Ausdrucksform, Außenhalt und Katalysator religiöser Erfahrung lesbar.

Geschah dies primär unter ‚neuprotestantischem‘, gefühlstheologischem Vorzeichen, so war (2.) die neue Wahrnehmung der *kirchlichen* Dimension des christlichen Glaubens nach dem I. Weltkrieg ein schulübergreifendes Phänomen, das so unterschiedliche Ansätze wie den von Otto Dibelius („Das Jahrhundert der Kirche“) oder den Barths vereinte. Die innerprotestantische Kritik am neuprotestantischen ‚Heilsindividualismus‘ oder ‚Heilsegoismus‘ konnte in der orthodoxen Emphase von „koinonia“ oder „sobornost“ einen Widerhall finden.

In diesem Zusammenhang ist natürlich (3.) auch die ökumenische Bewegung zu nennen, die ja von Anfang an mehr war als die Begegnung von Individuen aus unterschiedlichen Frömmigkeitskulturen, sondern das Streben nach konfessionsübergreifender kirchlicher Gemeinschaft einschloss, sei es in „Glaube und Kirchenverfassung“, sei es in gemeinsamem diakonischem Handeln („praktisches Christentum“, „life and work“), sei es in der Mission. Dies führte zu einer Fülle von Gesprächen, Versuchen, einander zu verstehen, im Fremden Erscheinungsformen des Eigenen zu entdecken etc.

Langfristig wirkmächtig war sicherlich (4.) die protestantische Kritik an der Moderne, wie sie sich besonders deutlich in der Dialektischen Theologie artikulierte. Hier sind zwei Aspekte zu unterscheiden:

Zum einen entstand binnentheologisch ein neues Bewusstsein für die dogmatische Form, für die Relevanz der überkommenen kirchlichen Lehre im Blick auf die aktuelle Selbstverständigung über Inhalt, Bedeutung und Praxis des christlichen Glaubens. Bei Barth führte dies zwar zu einer scharfen Akzentuierung der westlich-reformatorischen Lehre, die vor allem gegen den Neuprotestantismus in Stellung gebracht wurde, zugleich freilich auch eine grundsätzliche Alternative zum Katholizismus (und implizit auch zur Orthodoxie) benennen sollte. Indirekt war

damit aber eine neue Möglichkeit eröffnet, die orthodoxe Orientierung am Dogma in ihrem Bezug zum Glaubensvollzug zu würdigen, statt sie als „Intellektualismus“ im Sinne eines starren Dogmenformalismus der Anerkennung kanonisierter Lehrsätze zu denunzieren.

Zum anderen gewann die Orthodoxie an Attraktivität im Rahmen einer innerwestlichen Kritik am Geist der Moderne. Wurde in der Orthodoxie nicht schon lange jener westliche Individualismus, Rationalismus, Technizismus, Ökonomismus kritisiert, der im Westen jetzt selbst als problematisch wahrgenommen wurde? Signalisierte das oft konstatierte Fehlen einer orthodoxen „Aufklärung“ nicht geradezu eine Stärke der Orthodoxie, die dadurch doch offenbar nicht kontaminiert war mit den Folgen der „Dialektik der Aufklärung“?

Interessanterweise wurde die Attraktivität der Orthodoxie noch gesteigert durch Entwicklungen in der Orthodoxie selbst. Seit dem späten 19. Jahrhundert wurde nämlich die dogmatische Erstarrung ihrerseits zu einem Thema innerorthodoxer Reformdebatten. Die Dogmatik, so die verbreitete Diagnose, sei zu einem sterilen Theoriekonstrukt geworden und habe ihren substanziellen Bezug zur kirchlich-liturgisch gelebten Glaubenserfahrung verloren. Damit einhergegangen sei ein juridisches Missverständnis der altkirchlichen Konzilien und ihrer Beschlüsse und auch der Verbindlichkeit der Lehre der Kirchenväter. Verantwortlich gemacht wurde dafür allerdings die ‚Verwestlichung‘, als welche die Übernahme westlicher Darstellungs- und Lehrformen seit dem 18. Jahrhundert nun erschien. Kritik an der (als Form aus dem Westen importierten) „Schuldogmatik“ wurde zum gängigen Topos innerorthodoxer Selbstkritik; Erneuerung versprach die Rückkehr zu den lebendigen Quellen orthodoxer Spiritualität, zur in der geistlichen Erfahrung gegründeten Lehre der Väter. Selbstkritik

und Erneuerung stellten sich damit freilich als Kampf um die orthodoxe Identität in *Abgrenzung vom „Westen“* dar.¹⁰

Auffällig ist indes, dass die Orthodoxie hier exakt jene Form theologischen Arbeitens als „westlich“ identifizierte, von der sich der Westen selbst im Verlauf der Moderne distanziert hat, und umgekehrt auf ihre Art jene erfahrungszentrierte Neuformierung des theologischen Denkens vollzog, die auch für den Westen charakteristisch ist. Die „erfahrungstheologische“ Erneuerung eröffnete daher vielfältige neue Perspektiven der westlichen Rezeption orthodoxen Denkens, konnte dabei aber in einer attraktiven, wenngleich nicht unproblematischen Weise zur Verstärkung innerprotestantischer Kritik an der Moderne verwendet werden. Nicht unproblematisch deshalb, weil die dogmatischen Diskussionen damit gleichsam funktionalisiert zu werden drohten. Zugespitzt formuliert: Orthodoxe Positionen wurden z.T. aus Gründen und Motiven rezipiert, die nicht in ihnen selber lagen, und sie wurden in einen ihnen fremden Rahmen transponiert.

Ich will das ganz kurz am Filioque-Problem verdeutlichen. In der neueren Orthodoxie wurde das Filioque häufig als Ausdruck, Inbegriff, gelegentlich sogar Ursache aller vermeintlichen westlichen Fehlentwicklungen in Kirche und Kultur wahrgenommen: vom protestantischen kirchenvergessenen Individualismus bis zum römisch-katholischen Institutionalismus, der den Geist auf das hierarchische Amt fokussierte; vom Rationalismus und Logoentrismus bis zur umweltzerstören-

¹⁰ Zur Selbstbeschreibung neuerer orthodoxer Theologie im Sinne einer ‚erfahrungstheologischen Erneuerung‘ gegenüber der ‚Schultheologie‘ vgl. Karl Christian Felmy: *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 1-24. Dorothea Wendebourg (*Person und Hypostase. Zur Trinitätslehre in der neueren orthodoxen Theologie*, in: Jan Rohls / Gunther Wenz [Hg.]: *Vernunft des Glaubens. FS Wolfhart Pannenberg*, Göttingen 1988, 502-524) zeigt aber, dass jedenfalls in der Trinitätslehre die Diskontinuität zur ‚Schultheologie‘ keineswegs so eindeutig und durchgängig ist, wie die Rede von der ‚Erneuerung‘ nahelegt. Vgl. auch meine Überlegungen: *Filioque, a.a.O.*, 419-438.

den technologischen Weltbemächtigung; von der kapitalistischen Zerstörung gewachsener sozialer Kulturen bis zum Immanentismus der modernen Konsumwelt.¹¹ Wenn westliche Theologen diese kritische Kulturdiagnose teilten, konnte die Aufnahme der orthodoxen Filioque-Kritik und der orthodoxen Fassung der Trinitätslehre als Mittel der innerwestlichen Modernekritik erscheinen. Das theologische Problem wird damit von seinen vermuteten Kulturwirkungen her bearbeitet; es wird damit zur abhängigen Variablen in einem von ihm unterschiedenen Bezugsrahmen. Wie ich gleich noch zeigen werde, ist ein solcher Umgang mit dogmatischen Aussagen für den nachreformatorisch-neuzeitlichen Westen nicht ungewöhnlich; er entspricht aber nicht unbedingt orthodoxer Dogmenhermeneutik – auch nicht im Horizont von deren erfahrungstheologischer ‚Erneuerung‘.

4. Fremde Nähe: Die Orthodoxie im westlichen theologischen und kirchlichen Diskurs der Gegenwart

Ich habe die Diskussion um das Filioque-Problem als Beispiel dafür herangezogen, dass die „Begegnung mit der Welt der Orthodoxie“ für beide Seiten voraussetzungsreich ist, schwierige Übersetzungsleistungen erfordert und neben glückhaften Erfahrungen von Übereinstimmung und Verbundenheit immer wieder auch Erfahrungen nur scheinbarer Nähe, ungeahnt aufblitzender Irritation, bleibender Fremdheit einschließt. Fragen wir in einem sehr allgemeinen Sinn nach dem Bild der Orthodoxie in der westlich-protestantischen Theologie und Kirche, dann wird schnell deutlich, dass dabei Faszination und Befremden aufs Engste miteinander verbunden sind. Nur in einigen Schlagwörtern will ich (ohne Anspruch auf Vollständig-

¹¹ Manche Orthodoxe identifizierten die ‚einseitige‘ Einfügung des Filioque ins Glaubensbekenntnis sogar als Akt jener gemeinschaftswidrigen Gesinnung, die sich inhaltlich im Filioque widerspiegeln.

keit) einige Bereiche wenigstens nennen, in denen die „Welt der Orthodoxie“ nach meinem Eindruck besondere Faszination auf westliche, genauer: protestantische Theologie, Kirche und Frömmigkeitskultur ausgeübt hat und weiterhin ausübt: das weite Feld von „Spiritualität“ und Liturgie, die grundlegende Bedeutung des trinitarischen Denkens, die Hochschätzung des Heiligen Geistes im geistlichen Leben und der theologischen Reflexion, die Behutsamkeit in der theologischen Begriffsbildung, genauer: die Rückbindung der theologischen Begriffssprache an Bibel und Tradition. Zugleich sind aber auch jene Felder nicht zu übersehen, auf denen ungeachtet, ja vielleicht sogar wegen der Erfahrungen von Nähe und Faszination die bleibende Differenz und Fremdheit besonders irritierend bewusst wurde: der tiefe orthodoxe Vorbehalt gegen die Moderne und gegen eine die Entwicklungen der Moderne bewusst mitvollziehende Theologie; die in der Orthodoxie kaum ausgebildete Sozialethik; die starke Ausrichtung der orthodoxen Kirchen an Volk und Nation; das Festhalten an (aus liberal-befreiungstheologischer Sicht) repressiven und diskriminierenden moralischen Urteilen (z.B. über Homosexualität); die fehlende Beteiligung von Frauen an Liturgie und Kirchenleitung etc.

Was bedeutet dieses spannungsvolle Bild für die Rezeption orthodoxer Impulse im Protestantismus? Kann sie anders als eklektisch geschehen? Kann diese Rezeption dann aber orthodoxen Erwartungen und Ansprüchen genügen, zumal von vornherein zu unterstellen ist, dass sie in einem Koordinatennetz erfolgt, das einer eigenen Dynamik gehorcht? Die Weise, wie die „Welt der Orthodoxie“ wahr- und aufgenommen wird, ist jedenfalls immer auch eine Funktion innerwestlicher Selbstverständigungsdebatten. Dass umgekehrt dasselbe für die orthodoxe Wahrnehmung des „Westens“ gilt, habe ich vorhin schon im historischen Überblick gezeigt. Es ist unvermeidlich, dass davon auch der ökumenische Dialog zwischen Protestantismus und Orthodoxie massiv geprägt ist. Man kann allerdings fragen, ob die Dialoge das selbst hinreichend im Blick haben.

5. Als ob sie Derrida gelesen hätten: Der protestantisch-orthodoxe Dialog als ökumenehermeneutische Herausforderung

Ich schließe mit einem sehr vorläufigen Schlaglicht auf die ökumenehermeneutischen Konsequenzen dieser Überlegungen. Die Orthodoxie hat immer eine große Sensibilität dafür besessen, wie Form und Inhalt zusammengehören, und daher hochempfindlich auf Formveränderungen reagiert. Das gilt für innerorthodoxe Entwicklungen (Kalenderstreit; „Altgläubige“ in Russland), aber verstärkt auch für Formübernahmen aus dem Westen, ebenso wie im Blick auf das prinzipielle Misstrauen der Orthodoxie gegen die Verwendung unbiblischer und unpatristischer Terminologie in der Dogmatik. Im Westen wurde und wird das häufig als Intransigenz, gar Erstarrung wahrgenommen. In der Tat hat sich im Westen, namentlich im neuzeitlichen Protestantismus, eine Kultur der Unterscheidung von Form und Inhalt herausgebildet, in der unterstellt wird, dass die Selbigekeit des Inhalts auch unter sich wandelnden Formen gewährleistet sein kann, ja unter Umständen sogar nur durch Formwandel zu retten ist. Dies bewirkt eine große Flexibilität, ja Versatilität der Explikationsgestalten des christlichen Glaubens, bedingt aber auch die Gefahr der Identitätsdiffusion und der gleichsam marktkonformen Verfügbarkeit und Konvertibilität aller Inhalte. Alles – so scheint es – wird mithin verhandelbar. Die Orthodoxie erlebt die westliche Dialogbereitschaft dann häufig als hermeneutischen Kolonialismus und sieht dabei ihre eigenen Grundüberzeugungen zumindest im Prinzip zur Disposition gestellt. So gesehen, könnte die im Westen häufig konstatierte ‚Schwerfälligkeit‘ der Orthodoxie sich einem ‚Differenzsinn‘ verdanken, der sich sperrt gegen die Vergleichsgültigung von Unterschieden. Die ökumenische Herausforderung bestünde dann darin, Formen der Kommunikation und der gelebten Gemeinschaft zu entwickeln, die hegemoniale Methoden des Verstehens ebenso vermeiden wie die wechselseitige Selbstabschließung ver-

meintlich eindeutig-unwandelbarer Identitäten. Dass derartige Formen nicht am grünen Tisch konstruiert werden können, sondern sich nur im Vollzug generieren, ist eigentlich klar. Und wenn Verständigung bleibende Differenz, ja Fremdheit nicht aus-, sondern einschließt, dann muss es auch nicht entmutigen, wenn der Dialog nicht durchweg Erfahrungen der Nähe, sondern ebenso immer neu Befremden erzeugt. Eine gute Beziehung hält das aus.