

# Die russische Orthodoxie im Urteil des deutschen Protestantismus

(seit dem ersten Weltkrieg)<sup>1</sup>

Von Dr. Johannes Kalogiru, Saloniki

Wenn die negative Bewertung der Orthodoxen Kirche ihren Höhepunkt am Anfang unseres Jahrhunderts bei A. v. Harnack erreichte, so war es kein geringerer als sein Fachkollege an derselben Berliner Universität, Karl Holl, mit dem eine Reaktion in diesem Punkt in der Zeit kurz vor dem ersten Weltkrieg sich fühlbar machte. Karl Holl hat einen großen Teil seiner kirchenhistorischen Forschungen der alten östlichen Kirche gewidmet, und gerade in diesen kommt seine liebevolle Gesinnung dem östlichen Christentum gegenüber zum Vorschein. Ein großer Teil seiner diesbezüglichen Arbeiten findet sich in dem II. Band („Der Osten“)<sup>2</sup> der „Gesammelten Aufsätze zur Kirchengeschichte“, die nach seinem Tod von Hans Lietzmann herausgegeben sind. In diesem Band befinden sich neben Abhandlungen, die das östliche Christentum im weiteren Sinne be-

<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen sind meiner größeren Arbeit: „Die Auffassung der orthodoxen Kirche im neueren Protestantismus — ein Beitrag zur vergleichenden Konfessionskunde“ entnommen, aus der ein Teil als Dissertation der Philosophischen Fakultät Marburg (1945) vorgelegt wurde. Leider konnte bisher die Gesamtarbeit noch nicht zum Druck gegeben werden. Sie behandelt die Faktoren, welche der neueren westlichen Forschung Anlaß gegeben haben, die negative Auffassung der orthodoxen Kirche zu überwinden, welche in den Lehrbüchern der Symbolik aus der Zeit vor und zum Teil nach dem ersten Weltkrieg und hauptsächlich bei Adolf v. Harnack zu finden ist, und ihre Ansichten über die genannte Kirche zu revidieren. Unter diesem Gesichtspunkt werden dort im Licht der neueren protestantischen und orthodoxen Forschung auch die anfänglichen Berührungen der Reformation mit der orthodoxen Kirche behandelt und ihre ökumenische Tragweite sowie ihre Bedeutung für das ökumenische Gespräch der Gegenwart gezeigt. Der Schlußteil meiner Arbeit: „Die orthodoxe Kirche im Licht der ökumenischen Bewegung“ ist inzwischen in der „Intern. Kirchl. Zeitschrift“ Jg. 1948 Heft 2 S. 73—97 erschienen.

Aus dieser Stelle möchte ich meinem Hauptlehrer in Marburg, Herrn Prof. Friedrich Heiler, meinen tiefsten Dank aussprechen.

<sup>2</sup> Karl Holl: „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte“ II. Bd. „Der Osten“. Tübingen 1928.



treffen („Urchristentum und Religionsgeschichte“, „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde“, „Die Vorstellung von Märtyrern und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung“, „Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer“, „Der Ursprung des Epiphaniestages“ usw.), Abhandlungen, die sich mit Einrichtungen, Institutionen und Personen der Ostkirche in speziellerem Sinne beschäftigen („Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der Griechischen Kirche“, „Die Entstehung der Bilderwand in der Griechischen Kirche“, „Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens“, „Über das griechische Mönchtum“, „Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung“, „Symeon der neue Theologe“, „Die kirchliche Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter“, „Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur“ usw.). Schon aus den Titeln der die zweite Gruppe bildenden Forschungsgegenstände von Karl Holl wird es sichtbar, daß es sich hier um Dinge handelt, die gerade von den meisten der früheren Forscher den Anlaß zu einer Geringschätzung und Verurteilung der Ostkirche gegeben haben. Karl Holl unternimmt nicht etwa eine Apologie dieser Dinge; er bleibt ein Historiker im vollen Sinne des Wortes und zeigt überall eine Unparteilichkeit, die aber bei ihm nicht vornehme Gleichgültigkeit gegenüber seinen Gegenständen ist. In diesem Sinne muß also unser obiger Ausdruck von „seiner liebevollen Einstellung dem östlichen Christentum gegenüber“ verstanden werden.

Das erweist bereits sein Buch von 1898: „Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum“, eine Geschichte der Löse- und Bindegewalt in der griechischen Kirche und eine vielfach neuartige Darstellung des griechischen Mönchtums, dem übrigens Holl auch später seine Aufmerksamkeit gewidmet hat. So befindet sich in dem genannten Sammelband: „Der Osten“ der Aufsatz: „Über das griechische Mönchtum“ 1898.<sup>3</sup> Am Schluß dieses Aufsatzes tritt Holls allgemeinere Auffassung der Ostkirche ans Licht: „Man hält vielfach für das einzig Lebendige in der griechischen Kirche den bunten Aberglauben, der mit und ohne Sanktion durch die Kirche im gewöhnlichen Leben sich breit macht. Unzweifelhaft leidet sie darunter, daß eine Reihe barbarischer Völkerschaften in sie eingeströmt ist, die sie nicht imstande war, kulturell zu heben, und deren Aberglauben sich mit den superstitiösen Meinungen, die in ihr herrschten, nur zu leicht verband. Aber der Schluß wäre dennoch falsch, daß auf diesem Boden feinere Gefühle überhaupt nicht gedeihen könnten und die ganze Religiosität ein unheimliches Gepräge tragen müßte. Es ist daran zu erinnern, daß bei den alten Christen der Dämonenglaube keineswegs die Kraft der Frömmigkeit gebrochen, ja eher ein gewisses Hochgefühl erzeugt hat: denn man wußte, daß der Satan unter die Füße getreten ist. Ähnlich hat auch hier das Mönchtum, das in vielfacher Hinsicht den Aberglauben befördert hat, ihm doch seine schlimmste Wirkung genommen. Antonius hat die Parole ausgegeben, daß man die Dämonen nicht zu fürchten brauchte, weil der

<sup>3</sup> Karl Holl: „Über das griechische Mönchtum“ 1898, a.a.O. S. 270—282.



Christ die Macht habe, sie jederzeit zu besiegen, und daß heute noch trotz all des Wusts von Aberglauben, eine einheitliche, zuversichtliche Stimmung der Frömmigkeit in der griechischen Kirche möglich ist, dafür verweise ich nur auf den überwältigenden Eindruck, den das einfache, seines Weges so sichere Christentum des gewöhnlichen Volkes auf Tolstoi gemacht hat. Eine merkwürdige Mischung kindlicher Einfalt und heiligen Ernstes ist diese Natur des griechischen Christentums in seinen liebenswürdigsten Vertretern, ein naiver Sinn und eine abgeschlossene Stimmung, die uns immer zugleich an die Jugendzeit des Christentums und an das Sterbegefühl der alten Völker erinnert. Wer mag in die Zukunft sehen, ob die griechische Kirche eine höhere Stufe erreichen kann? Vom Mönchtum jedenfalls, wie manche glauben, darf man eine Reformation nicht erwarten. Es ist mit dem Wesen der gegenwärtigen Kirche verwachsen und hat in ihr seinen Beruf erfüllt. Man darf sagen, es hat ihn erfüllt: Es hat die heiligsten Güter in ihr gepflegt, und ihm verdankt die Griechische Kirche, was heute noch an Leben in ihr ist“.<sup>4</sup>

Gelegenheit zu allgemeineren Äußerungen über die Orthodoxe Kirche hatte Karl Holl in einem anderen kleinen, aber interessanten Aufsatz, der aus dem Jahre 1913 stammt: „Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur“. Darin spricht Karl Holl zunächst allgemeiner über die östliche Orthodoxie. Von dem bekannten religionswissenschaftlichen Axiom ausgehend, daß es überall zunächst die Gottesvorstellung zu erfassen gilt, wenn man durch die äußere Form einer Religion zu ihrem inneren Leben hindurchdringen will, fängt Karl Holl mit der Schilderung dieser Vorstellung in der Orthodoxen Kirche an. Er findet sie in ihr durch den Gegensatz bestimmt, der dort zwischen einer oberen, der geistlichen, und einer unteren, der sichtbaren, Welt aufgerichtet wird.<sup>5</sup> Holl faßt also die platonischen Züge richtig auf, die immer in der Griechischen Kirche fortleben: „platonischer Schwung und platonische Sehnsucht“,<sup>6</sup> wie er sagt. „Das Diesseits der Ort des Lastenden und Drückenden, des Dunkels und der Unvollkommenheit, des Streits, des Übels und des Bösen; hoch darüber die obere Welt als die Stätte des Friedens, der Ruhe, der Eintracht, des Glanzes, der Helle, des Glückes und der Freude“.<sup>7</sup> Von diesem Gegensatz wird das Gottesbild in der Orthodoxen Kirche bestimmt, wird der Erlösungsgedanke modifiziert, und von da aus lassen sich nach Holl die Formen des Griechisch-Orthodoxen Glaubens im einzelnen ableiten. Holl beschreibt Gott nach der ostkirchlichen Vorstellung als Herrscher in dem Reiche des Lichtes, der in der höchsten Höhe droben thront. Er erinnert dann daran, daß auf diesem Hintergrund der griechische Christ die Tiefe des christlichen Erlösungsgedankens empfindet. „So tief hat sich der Höchste geneigt, daß er den Men-

<sup>4</sup> Karl Holl: „Das griechische Mönchtum“ a.a.O. S. 282.

<sup>5</sup> Ders.: „Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur“ a.a.O. S. 419.

<sup>6</sup> ebenda S. 419

<sup>7</sup> ebenda



schen zuliebe bis in die Sichtbarkeit, ja bis ins Leiden herabstieg“.<sup>8</sup> Erhabenheit und herablassende Güte, die gleichzeitige Erinnerung daran, wie hoch Gott über dem Menschen steht und wie nahe er sich doch zu ihm begeben hat: das seien die beiden Züge, die das griechische Gottesbild seinem Wesen nach ausmachen.

In der Auffassung der Erhabenheit Gottes liegt es begründet, daß hier die Religion zunächst als eine heilige Ordnung verstanden wird. Die griechische Kirche sei außerordentlich reich an Satzungen. „Mit dem künstlerischen Geschmack, der den Griechen niemals ganz abhanden gekommen ist, haben sie das Einzelne im Laufe der Jahrhunderte gestaltet“.<sup>9</sup> Auf diese Weise gibt er richtig den ostkirchlichen Sinn des Aufbaues des Kirchenjahres, die Ordnung der Fasten- und Festtage und überhaupt die östliche Eigentümlichkeit wieder, durch welche, wie er sagt, „sich bei den deutschen Protestanten der Eindruck bildete, daß der Ostkirche ein starrer gesetzlicher Zug anhafte“.<sup>10</sup> Holl gibt jedoch zu: „Allein die Empfindung, mit der der griechische Gläubige diesen ganzen Vorschriften und Bräuchen gegenübersteht, ist doch innerlich freier, als es auf den ersten Blick erscheint“.<sup>11</sup>

Dann kommt Holl zu tieferen Impulsen der orthodoxen Frömmigkeit, wobei hohe religiöse Elemente und echtes christliches Wesen auftauchen, was gerade viele von den früheren protestantischen Kritikern der Orthodoxen Kirche in ihr nicht anerkennen wollten: „Tiefer hinein in das innere Empfinden führt uns die andere Seite des Gottesgedankens, die Vorstellung von der Güte Gottes“. „Hier fühlt man erst den eigentlichen Herzschlag der griechischen Frömmigkeit. Der Satz, daß Gott dem Menschen in Christus nahegekommen ist, wird innerhalb der griechischen Kirche in ganz wörtlichem Sinne verstanden. In der Person Christi sind Kräfte der oberen Welt, Kräfte des Lebens und der Unsterblichkeit in die Sichtbarkeit hineingetragen worden. Sie wirken fort in den heiligen Handlungen, d. h. in den Mysterien“.<sup>12</sup> Die bekannten protestantischen Einwände, daß eine derartige Auffassung als materialistisch betrachtet wird, zieht Holl zwar in Betracht, er versetzt sich aber in die Psychologie des östlichen Christen. „Wenn wir von unserem Standpunkt aus eine derartige Auffassung materialistisch nennen, so nimmt man dort diesen Ausdruck ohne Bedenken auf. Man erklärt uns, darin zeige sich eben die ganze Größe des göttlichen Erbarmens, daß Gott bis ins sinnlich Faßbare, ja bis ins stofflich Greifbare heruntersteige; hätte er das nicht getan, so wäre die ganze Erlösung nur ein Gedankending, d. h. nach ihrer Anschauung etwas Luftiges, etwas Unwirkliches gewesen“.<sup>13</sup> In solchem verständnisvollen Geist beschäftigt sich dann Holl weiter mit dem orthodoxen Kultus und mit den mit ihm ver-

<sup>8</sup> ebenda S. 419.

<sup>9</sup> ebenda S. 420.

<sup>10</sup> ebenda S. 420.

<sup>11</sup> ebenda S. 421.

<sup>12</sup> ebenda

<sup>13</sup> ebenda S. 422.



bundenen Elementen und Gegenständen, von welchen das „Bild“ (welches er richtig als „Erbauungsmittel“ charakterisiert) eine besonders gute und verständnisvolle Behandlung erfährt.

Anschließend wird von Holl die Frage aufgeworfen, was nun von dort-her als lebendige Kraft in den Herzen der Menschen wirkt, was als Antrieb des Handelns in den Seelen zurückbleibt. Bei der Behandlung dieser Frage zieht Holl, gemäß der ursprünglichen Absicht seines Aufsatzes, nur das russische Volk der vorbolschewistischen Zeit in Betracht, dessen Liebe zur Kirche und dessen Empfänglichkeit für den Kultus er festzustellen imstande war. Hier finden sich richtige Bemerkungen von Karl Holl, die nicht nur den russischen orthodoxen Christen betreffen, sondern die man dem orthodoxen Christen im allgemeinen zuschreiben kann.

Dies ist z. B. der Fall bei der Liebe des Volkes zur Kirche, wie sie Holl sehr feinfühlig bei seiner Begegnung mit dem russischen orthodoxen Volk empfand. Der orthodoxe Christ liebt seine Kirche: „er gehorcht ihr nicht aus Zwang; es zieht ihn selbst zu ihr hin. Denn in der Kirche findet er vor allem eine Zufluchtstätte, in der er ausruhen kann von der Mühe und Beschwer des Daseins, auch von dem harten Druck, mit dem der Staat auf ihm lastet.“<sup>14</sup> Die Kirche tritt ihm in erster Linie und fast allein als Trösterin und Helferin gegenüber. In ihrem Bereich fühlt er sich versetzt in eine höhere Welt, fühlt er sich umfassen von Wärme, von Zärtlichkeit und von Güte. Durch die Kirche kommt etwas Freudiges, etwas Festliches in das eintönige Grau seines Lebens hinein. Ihre Feiern sind darum dem Volk am meisten ans Herz gewachsen, und diese Stimmung wirkt auch bei solchen noch nach, die mit dem Kirchenglauben zerfallen sind“.

Bei der weiteren Beschreibung der Empfänglichkeit des orthodoxen Volkes für den Kultus kommen interessante Beobachtungen Holls zum Vorschein: „Der griechische Gottesdienst ist darauf eingestellt, in dem Schauer, den er zunächst erwecken soll, zugleich Rührung zu bewirken. Die Menschenfreundlichkeit des Allmächtigen wird hier im Abendmahl erlebt; dort spürt es der Einzelne, wie sie ihn, ja gerade ihn, meint . . . man muß die Gemeinde sehen, wie sie in dem Augenblick, wo das Sakrament ihr nahegebracht wird, bis zu Tränen ergriffen ist. Es ist nicht slawische Weichheit, was hier zum Ausdruck kommt, sondern allgemein griechische Empfindung. Auf griechischem Boden ist zuerst der Ausdruck ‚Tränengnade‘ geprägt worden. Dort hat man angefangen, die geistige Feinfühligkeit nach dem Maß der vergossenen Tränen — es sind Freudentränen gemeint — zu beurteilen. Aber man darf vielleicht sagen, daß nirgendwo in der griechischen Kirche dieser Zug so in seiner ganzen reinen Kindlichkeit stehen geblieben ist wie in Rußland. . . . Der Eindruck, den der Russe im Gottes-

<sup>14</sup> K. Holl meinte damals das absolutistische zaristische Regime in Rußland. Es kann aber darunter gut das ebenfalls schwere türkische Regime verstanden werden, unter welchem orthodoxe Völker jahrhundertlang sich befanden, gar nicht zu reden von dem bolschewistischen, unter das wenige Jahre später das orthodoxe russische Volk fiel.



dienst empfängt, legt aber auch seine Haltung gegenüber Gott in bestimmter Richtung fest. Dankbarkeit für die empfangene göttliche Gabe ist ein alter schöner Zug des griechischen Wesens. Er hat sich vom Griechentum ins griechische Christentum und von da ins Russentum vererbt. Vielleicht ist keine christliche Kirche sich so stark dessen bewußt, daß das erste Gefühl, das sich Gott gegenüber ziemt, Preis und Dank ist. Wenigstens besitzt keine christliche Kirche so viele Gebete, die Loblieder auf den großen, auf den herrlichen Gott sind. Diese Dankbarkeit setzt sich innerhalb des Werktages um in geduldiges Gottvertrauen<sup>15</sup>.

In dem übrigen Teil des Aufsatzes behandelt Holl speziell die Verhältnisse von Staat und Kirche und von Kirche und Kultur in dem zaristischen Rußland, das er kennengelernt hatte; dies ist aber für unser Thema nicht mehr von besonderer Bedeutung. Aus dem bisher Ausgeführten wird es auf jeden Fall klar, daß Holl in all seiner Unparteilichkeit und kritisch-historischen Einstellung mit Recht als ein freundlicher und günstiger Betrachter der vor ihm so streng verurteilten Orthodoxen Kirche angesehen werden darf. In seinen kirchenhistorischen Studien zeigt er seine positive Auffassung und Wertung von denjenigen altkirchlichen Einrichtungen, an denen die Orthodoxe Kirche noch treu hängt, und die gerade für die früheren Kritiker wie Harnack die Ursache war, sie ablehnend zu beurteilen. Auf Grund seiner Beschäftigung speziell mit der Kirchlichkeit, Frömmigkeit und Religiosität der russischen Orthodoxie gelangt er zu einer positiven Auffassung von der östlichen Orthodoxie im allgemeinen.

Der erste Weltkrieg bot verschiedenen „Westlern“ Gelegenheit, mit der östlichen Christenheit und spezieller mit deren russischem Teil in Berührung zu kommen und sie auf diese Weise aus eigener Erfahrung zu beurteilen. Von der großen Zahl solcher Berichte geben wir hier nur einen wieder, der aufschlußreich für die neue Beurteilung ist. Hermann Platz äußert sich in seinem Aufsatz: „Seelische Wege zum ökumenischen Denken“, den er in der Zeitschrift „Una Sancta“ veröffentlichte, folgendermaßen: „... Dazu kam dann besonders, daß ich im Kriege vier Jahre auf russischer Erde weilen und russische Menschen und Sitten kennenlernen konnte, Wilna, Kiew, Charkow und all die Städtchen und Dörfer und all die Soldaten, Offiziere, Geistliche, Gutsverwalter, Kaufleute, Bauern; all die Zeit und Einsamkeit, die uns Abendländern ewig fehlen, all die Endlosigkeit von Krieg und Landschaft! Es war uns oft, als ob wir uns selbst fremd wurden und der Geist der unendlichen Sehnsucht uns bedrohte. Jedenfalls war man gezwungen, die Augen aufzumachen, zu lernen und zu sichten, nachzuprüfen und zu vergleichen, das Neue zu werten und doch dem Eigenen nicht untreu zu werden. Dankbar denke ich zurück an die Gottesdienste in russischen Kirchen, an Priester und Mönche, die gut zu mir waren, an Laien, die mich erbauten und aufregten, an jenes unvergeßliche Ostererlebnis, den Choralgesang in einsamer Vorfrühlingsnacht an der Front und die schon etwas verweltlichte Osterfreude in dem kleinen

<sup>15</sup> ebenda S. 427.



Gobuja. Beim Besuch des orthodoxen Gottesdienstes fiel die wunderbar ausgebildete und sorgsam-ehrfürchtig vollzogene Liturgie auf. Man spürte, wie stark hier uralte religiöse Formkultur noch wirksam war, und bedauerte lebhaft, daß der ‚Modernismus‘ des Westens in seinem unruhvollen Hasten dieses Kapital schon fast aufgezehrt hat. War es uns nicht oft, als ob wir hier dem absolut-Religiösen näher wären, als ob neue Gefühle der Andacht, der Ehrfurcht, der Demut, der Hingabe entstünden? Vertiefung und Vergleichung zeigen dann freilich auch bald, daß im Gesamtaufbau des Religiösen etwas fehlt, daß dem Logoswert der Wahrheit nicht genügend Rechnung getragen ist, und daß der Lebenswert nicht energisch und allgemein genug durchgeführt ist. Dieser Mangel ist wohl schuld, daß der russische Osten die Kultur weithin negativ, pessimistisch ansieht, während der Optimismus des alles durchorganisierenden Westens leicht das vor und über jeder rationalen Systematisierung liegende Religiös-Pneumatische und Liturgisch-Kultische vernachlässigt. Aber das eine wurde doch bald klar, wie fruchtbar es wäre, wenn der Westen und Osten sich besser kennen lernten. Und so erquoll aus Anschauung und Betrachtung in denen, die mit offener Seele durch die Weite des fremden Landes schritten, die eine Sehnsucht: Hinüber über den Graben, hinaus aus dem Turm, hinweg mit den Scheuklappen, die Kurzsichtigkeit und Engsinnigkeit vorschrieben, hinauf auf den Berg des freien Blickes und der umfassenden Erkenntnis“.<sup>16</sup>

Das Schicksal des großen russischen Bestandteils der Orthodoxen Kirche hat bekanntlich kurz nach der Abfassung der hier genannten Aufsätze tiefe Erschütterungen erfahren. Der Sturm der großen russischen Revolution hat verhängnisvoll auf den äußeren Bestand der ehrwürdigen Kirche gewirkt und hat ihr Gesicht völlig verändert. Mit dem Fall des zaristischen Regimes und der mit ihm in Zusammenhang stehenden sozialen und kirchlichen Ordnung in Rußland ist zwar eine Epoche von äußerem Glanz und äußerer Blüte für die russische orthodoxe Kirche zu Ende gegangen, es bedeutet aber keineswegs, daß es damit nun mit dieser Kirche zu Ende wäre und daß das Interesse für sie in der übrigen kirchlichen und geistigen Welt erloschen wäre. Im Gegenteil, das schwere Schicksal, welches die russische Kirche vor mehr als 30 Jahren traf, hat heilsam und segensreich auf sie und auf die Orthodoxe Kirche im allgemeinen gewirkt und hat dadurch ihr Ansehen gesteigert. Denn dies Schicksal hat die russische Kirche von einem durch die staatliche Unterstützung und die daraus entstandene Botmäßigkeit bequemen und darum von seiner ursprünglichen christlichen Richtung abweichenden kirchlichen Organismus zu einer lebendigen, kämpfenden und streitenden Kirche, zu einer sich gegen widrige Weltmächte behauptenden christlichen Größe, zu einer Märtyrerkirche erhoben. Ja, um einen älteren Ausdruck von Berdjajew zu gebrauchen, „die russische Kirche

<sup>16</sup> H. Platz: „Seelische Wege zum ökumenischen Denken“ in „Una Sancta“ 2, 1926 S. 24. Vgl. Karl Nötzel: „Die russische Volksreligiosität und ihre Bedeutung für die christliche Ökumene. Ein Deutungsversuch persönlicher Eindrücke und Erlebnisse“ in „Una-Sancta“ 3, 1927. S. 38 ff.



genießt zur Zeit den ungeheuren Vorzug, eine Kirche der Märtyrer und Dulder zu sein“.<sup>17</sup>

Der Kampf, den nunmehr die niemals von dem heimischen Boden verschwindende russische Kirche durchzuführen hatte, der nur mit dem Kampf zu vergleichen ist, den die Kirche in ihren Anfängen mit dem damaligen ebenfalls feindlichen Staat durchzuführen hatte, war und ist die beste Probe für die Kraft und den christlichen Gehalt der Orthodoxen Kirche.<sup>18</sup> Das religiöse und geistige Gut, das ein Teil der verfolgten Kirche in die Emigration wandernd nach Westeuropa brachte und der westeuropäischen

<sup>17</sup> Nik. Berdjajew: „Orthodoxie und Ökumenizität“ in „Die Ostkirche“ (Sonderheft der „Una Sancta“) Stuttgart 1927. S. 1 ff, das Zitat S. 16.

<sup>18</sup> Die Religionsverfolgungen in Sowjetrußland trafen zwar am schwersten die Orthodoxie, ließen aber die anderen dortigen Konfessionen und Religionsgemeinschaften nicht unberührt. Die gemeinsamen Leiden von Geistlichen und Laien verschiedener Konfessionen wurden sehr richtig als eine Realisierung der Einheit der Kirche im Martyrium und als ein lebendiges Bekenntnis zu ihrem überkonfessionell-ökumenischen Charakter betrachtet. Mit den Orthodoxen haben baltische evangelische Christen am stärksten gelitten. Ergreifende Berichte darüber finden sich in der Materialsammlung über die Verfolgungen der Religion in Rußland: „Die Erstürmung des Himmels“ von N. v. Arsenjev in: „Glaubensverfolgungen der Gegenwart“ (in „Die Ostkirche“, Sonderheft der „Una Sancta“ S. 81) angeführt. Ein Beispiel: Die Rede ist vom Martyrium des Dorpater Pastors und Professors D. Traugott Hahn: „Erhebend ist die Gemeinschaft in Christo, im Ausharren für Christus und im Leiden für Christus, in der sich Pastor Hahn und die mitverhafteten, mit ihm im dumpfen Keller eingesperrten russischen Geistlichen vor dem Antlitz des Todes vereint fühlen. Der mitgefangene griechisch-orthodoxe Bischof Platon hatte es wenige Tage vor seiner Verhaftung Hahn gegenüber ausgesprochen: ‚Deutlicher denn je sehe man jetzt das, was man schon längst hätte sehen sollen, die Unterschiede zwischen den Konfessionen seien Zwischenmauern gleich, doch diese Mauern seien nicht hoch, über ihnen throne ein Gott, unser aller himmlischer Vater.‘ Hier wurde es wahr, über den Mauern fanden sich die betenden Hände. Die eine heilige Kirche, die wir glaubend bekennen, hatte hier Gestalt gewonnen, durch eine Union nicht der Konfessionen, sondern der Leiden um des Christen Namens willen. Als einer der lutherischen Pastoren dieses Kreises von einer erniedrigenden Arbeit (er war zur Reinigung der Abtritte gezwungen worden) zurückkehrte und erschüttert über die Gemeinheit zusammenbrach, tröstete ihn ein griechischer Priester mit den Worten: ‚Bruder, alles für Christus.‘ Wie denn auch später bei der Beerdigung der Opfer die griechischen Priester am Sarge Hahns, ‚dieses Gottesmannes‘, und die lutherischen Pastoren am Sarge Platons in beredten Worten dem Ausdruck verliehen, was sie miteinander in diesen Tagen, die so ganz dem Verkehr mit Gott geweiht gewesen, Großes erlebt und fürs Leben gewonnen hatten. Hier war die wahre ‚Unio sancta‘, da alles Scheidende zurücktrat, vor dem Einen, Großen: Dem Kreuz um Christi willen“ (ebenda S. 83). N. v. Arsenjev beendet mit folgenden Worten seinen Artikel: „Ob nicht diese unsere für Christus gestorbenen Väter und Brüder — ob griechisch-orthodox, ob römisch-katholisch (Budkewitsch), ob evangelisch — uns Wegweiser zur Einheit in Christo werden könnten? ‚Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen seien und eins und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast‘, ‚daß auch sie in uns eins seien“ (ebenda S. 84).



Christenheit zeigte, hat ebenfalls Zeugnis davon abgelegt.<sup>19</sup> Auf diese Weise ist die Tatsache zu erklären, daß der große Kampf der russischen Kirche im 20. Jahrhundert einer der bedeutsamsten Faktoren für die Umwandlung der Auffassung von der Orthodoxen Kirche in der außerorthodoxen kirchlichen Welt darstellt. Wie sich diese Umwandlung im deutschen Protestantismus auf die russische Orthodoxie vollzog, wird im Folgenden untersucht werden.

Zunächst muß hier einiges von den älteren protestantischen Aussagen zu diesem Problem erwähnt werden. Kattenbusch bietet in seiner „Vergleichenden Konfessionskunde“ einen Paragraphen über dies Thema: „Die Bedeutung Rußlands für die anatolische Kirche“.<sup>20</sup> Die russische Kirche ist nach ihm die höchste, zuversichtlichste Inhaberin des Selbstbewußtseins der Orthodoxen Kirche geworden. Sie ist deshalb interessant, weil sie keine geschichtliche Berührung mit Rom erlebt hat, denn die Begegnungen mit Rom, die zeitweilig erfahrenen Umtriebe römisch-katholischer Emissäre, zumal der Jesuiten, verdienen, wie Kattenbusch meint, nicht so zu heißen; höchstens an der Peripherie haben sie Irrungen hervorgerufen. Die ‚Union‘ ist für die Russische Kirche immer nur eine sehr lokalisierte Frage gewesen“.<sup>21</sup> Als bedeutsam findet weiter Kattenbusch, daß die Russische Kirche den Ertrag der Geschichte, welche die byzantinische Kirche mit Rom oder der okzidentalischen Kirche erlebt hat, „als ein Fertiges übernommen hat“.<sup>22</sup> Daraus erklärt sich in erster Linie der besondere Typus, „den die Russische Kirche innerhalb der Anatolischen Orthodoxie immerhin darstellt“.<sup>23</sup> Für sie sei die Auffassung des Christentums, welche die anatolische Kirche beherrscht, nichts Erworbene. Sie wisse und verstehe nichts von dem Warum dieser Auffassung. „So ist sie das eigentlich konservative Gebiet des anatolischen Kirchentums“.<sup>24</sup> Kattenbusch findet sie zu seiner Zeit verschlossener gegen Anregungen von außen als die neue griechische Kirche, Trägerin der geistigen Verarbeitung dessen, was doch auch hier das Christentum noch an Ideen bringt. „Sie hat alles

<sup>19</sup> Vgl. G. Kullmann: „Wo steht Gott in Rußland?“ in Orient und Okzident“ 1930, H. 4, S. 1 ff: „In einer Zeit, wo der russische Bund der Gottlosen den Endkampf gegen das russische Christentum und die anderen Religionsgemeinschaften erklärt, wo täglich Kirchen und Gebetshäuser geschlossen, Ikonen und Bibeln verbrannt, die Anti-Weihnachten, Anti-Ostern-Feldzüge mit allen Mitteln der Propaganda und des wirtschaftlichen Boykotts durchgeführt werden, geht die große religiöse Erneuerung innerhalb der Russischen Orthodoxen Kirche, aller Äußerungsmöglichkeit in Wort und Schrift beraubt, stumm vor sich, ganz nach innen gerichtet, während gleichzeitig die zahlreichen russischen Denker in der Emigration eine ungemein rege Tätigkeit entfalten, fast alle großen Probleme von Kultur und Religion neu zu beleuchten versuchen und, ein novum in der Geistesgeschichte, eine eingehende Auseinandersetzung mit dem westlichen Christentum betreiben.“

<sup>20</sup> Fr. Kattenbusch, Lehrb. d. Vergl. Confessionskunde I. 1892, S. 132—141.

<sup>21</sup> ebenda S. 133.

<sup>22</sup> ebenda S. 133.

<sup>23</sup> ebenda.

<sup>24</sup> ebenda.



Christliche übernommen als ein in seiner Art schon absolut Gefestigtes. Das ‚Dogma‘ war abgeschlossen. Nicht einmal eine Erinnerung an eine ‚Entstehung‘ desselben besitzt sie in sich selbst. Der Kultus, das ethische Verständnis, die Formen der Verfassung, das alles ist ihr von Konstantinopel ins Haus geliefert worden. Sie hat lediglich ein Erbe angetreten. So erscheint ihr alles im Christentum wie etwas, was schlechthin nun einmal so ist“.<sup>25</sup>

Hier kommt Kattenbusch zu einem sehr feinen und richtigen Urteil über die russische Psychologie, welche sozusagen auf prophetische Weise die furchtbaren und schrecklichen späteren Ereignisse auf Kosten der russischen Kirche zu erklären vermag: „Der Russe kennt im allgemeinen nur die Extreme: Entweder das Christentum ist ihm überhaupt ein Nichts, ein Wahn, oder es ist ihm in seiner heimischen, seit alters gegebenen kirchlichen Form Ein und Alles. Daß es außerhalb der ‚Orthodoxie‘ Christentum und Kirche gäbe, versteht er nicht, und die Orthodoxie ist ein Ganzes“!<sup>26</sup> Das sei eine Betrachtung, welche allen orthodoxen Christen geläufig ist, den Russen noch mehr als den Hellenen, „denen es noch zur *P a i d e i a* gehört, auch von fremdem Wesen Kenntnis zu nehmen und es in seiner Art auch irgendwie zu würdigen“.<sup>27</sup> Der Russe sei nicht fanatischer für die Orthodoxie als der Grieche. Fanatismus sei überhaupt eine geistige Regung, die nur auf bestimmte Anlässe hin in der anatolischen Kirche entstehe. Und hier findet Kattenbusch Gelegenheit, die bekannten negativen Urteile über die Orthodoxie im allgemeinen zu wiederholen und sie speziell auf die russische Orthodoxie anzuwenden. „Schon an und für sich ist das anatolische Christentum nicht darauf angelegt, Bewegung und geistiges Leben zu erwecken. Das russische Christentum stellt in besonderem Maße die *s c h l a f f e* kultische Genußseligkeit, das stumpfe Sichfreuen an dem Prunk der Kirche, das Verharren in dem Eindrucke, daß in der Kirche alles selbstverständlich sei, dar“.<sup>28</sup>

In Bezug auf das Verhältnis Rußlands zu Byzanz, speziell zur griechischen mittelalterlichen Kultur, ist Kattenbusch der Meinung, daß Rußland von Byzanz her nur das Christentum, nicht aber die Kultur übernommen hat. Als Grund dafür findet er, daß Konstantinopel im 9. Jahrhundert nicht mehr stark genug war, seine Kultur zu vermitteln. Er leugnet zwar nicht, daß Byzanz noch geistige Kräfte besaß,<sup>29</sup> er meint aber, daß „das

<sup>25</sup> ebenda.

<sup>26</sup> ebenda S. 134.

<sup>27</sup> ebenda.

<sup>28</sup> ebenda.

<sup>29</sup> ebenda: „Das Byzantinische Reich besaß ja wenigstens innerhalb des griechischen Sprachgebiets nicht nur technische, sondern auch geistige Kultur in einem noch immer erheblichen Maße. Hatte es sterbend doch dem Abendlande die Renaissance vermitteln können! Allein es bedurfte der Versprengung vieler persönlich hochgebildeter Griechen, damit das Griechentum noch zuletzt wie ein Same neuen wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens über weites Land sich verbreiten konnte“ (S. 134). Vgl. G. Toffanin: „Geschichte des Humanismus“ (dt. Übers. 1941) S. 204/5.



Reich in sich selbst nicht mehr imstande war, unkultivierte Völker mit hinein zu ziehen in das geistige Leben, das in ihm noch pulsierte“. Dem entsprechend spricht er dem russischen Geist jeden wesentlichen Zusammenhang mit dem griechischen ab.

Nach Kattenbusch war die byzantinische Kirche „zufrieden, wenn sie nur ihre besonderen Interessen, sei es auch nur in Form der Institutionen, verpflanzte: Sie begriff ihre Zusammenhänge mit der weltlichen Bildung nicht mehr. So ist es gekommen, daß Rußland den Geist des griechischen Christentums nur soweit mitgeerbt hat, als er sich eben durch dessen Formen als solche ja bis zu einem gewissen Grade immer wieder erzeugen muß. Rußland blieb in hohem Maße ein Barbarenland und ist noch immer zum Teil ein solches. Man hat wohl manches griechische Literaturgut nach Rußland übertragen, aber man hat sich mit Übersetzungen begnügt. Man hat sich die Sprache des Altertums nie mit zu eigen gemacht. Rußland hat nur die kirchliche Literatur der spätgriechischen, der eigentlich „byzantinischen“ Zeit, die kirchenrechtliche, die homiletisch-asketische, die liturgische Literatur des Griechentums, auch diese nur in Fragmenten, planlos, zufällig, übernommen. Von der „Antike“ hat Rußland kein Teil mitbekommen, der weltliche Geist von Hellas hat dort keine Bewegung erzeugt, dort nie eine Nachblüte gewonnen, wie im Abendlande. Rußland hat keinen Stand der Gebildeten gewonnen in dem Sinne, wie das Abendland einen solchen hat, natürlich gibt es gebildete und gelehrte Leute in Rußland, wenigstens seit der Zeit der II. Katharina. Man würde heutigen Tages (sagt Kattenbusch im Jahre 1892) in allen Zweigen der Gelehrsamkeit Russen nennen können, die nicht neben die hervorragenden Männer des Westens stellen zu wollen töricht wäre. Es gibt auch gelehrte Theologen in Rußland. Aber das alles bedeutet nichts. Der Volksgeist hat nie Befruchtungen erfahren durch den Geist des Altertums. Nur das Phlegma desselben, das orthodoxe Kirchentum von Byzanz, hat sich dem Volksgeiste dort assimiliert“.<sup>30</sup>

Während Kattenbusch die russische Orthodoxie als ein ostkirchliches Gebiet betrachtete, das alles wörtlich, jedoch ohne tiefe Erschütterungen in geistiger und kultureller Hinsicht, von der griechisch-byzantinischen christlichen Form übernahm, vertrat Karl Beth eine andere Auffassung von ihr, indem er zu begründen versuchte, warum er in seinen „Reisestudien“ über die orientalische Christenheit nicht auch die russische Christenheit mit herangezogen hatte. „Nach Rußland hat mein Weg nicht geführt. Über die russische Kirche liegen uns auch ziemlich vollständige Nachrichten vor, eine reiche und ergiebige Literatur. Nach der Seite ihrer Theologie aber und ihres Lebens bedarf die Russische Kirche m. E. eines gesonderten Studiums. Wiewohl sie sich zu demselben Ritus und Einzelglauben mit der ‚griechischen‘ bekennt, so sind doch sowohl namentlich in der Frömmigkeit des Volkes, wie in rituellen Formen erhebliche Differenzen vor-

<sup>30</sup> ebenda S. 135.



handen, die z. T. selbst auf Glaubensvorstellungen übergreifen. Diese Differenzen scheinen sich weiter zu erstrecken als auf die wenigen Punkte, bei denen ich sie in der Darstellung angedeutet habe. Selbst dogmatische und rituelle Neigungen zu Rom finden sich, auch aus der vorhandenen Literatur der Russischen Kirche (Maltzew) zu schließen, in dieser, während die Orthodoxe Kirche griechischer Zunge jedwede Berührung mit Rom weit von sich weist.<sup>31</sup>

Hermann Mulert endlich, der zwei Jahre vor der kommunistischen Revolution in Rußland eine kleine Arbeit in der Reihe: „Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart“ unter dem Titel: „Christentum und Kirche in Rußland und dem Orient“ (Tübingen 1916) herausgab, weist auf keinen wesentlichen Unterschied hin, der sich etwa zwischen dem russischen und dem übrigen orthodoxen hauptsächlich griechischen Typus entdecken läßt.

So verschiedenartig und öfters entgegengesetzt lauteten die Urteile in der deutschen protestantischen Welt über das russische orthodoxe Wesen, noch kurz vor der entscheidenden Schicksalswende desselben, welche es mit der bolschewistischen Revolution erfuhr, und welche gleichzeitig den Ansichtswandel in der außerorthodoxen christlichen Welt neben anderen Faktoren bedingte. Nikolai Berdjajew, der bekannte russische Philosoph und Theologe, der in der russischen theologischen Emigration im Westen wirkte, schilderte mit folgenden anschaulichen Worten dies Ereignis: „Diejenigen Russen, welche zu einer Zeit der Erniedrigung Rußlands und der Russischen Kirche durch die Fügung des Schicksals nach dem Westen verschlagen worden sind, haben zu ihrem Erstaunen bei den geistig interessierten Menschen des Abendlandes ein reges Interesse für die russische religiöse Idee vorgefunden. Dies Interesse entspricht nicht bloß einer Wißbegierde, es weist vielmehr auf ein tieferes Bedürfnis hin, es ist gleichsam der Ausdruck für das Suchen nach dem Licht aus dem Osten. Der Westen kann nicht mehr von seinem eigenen erlöschenden religiösen Licht leben, und wendet sich zu den Lichtquellen, die sich im Osten, in Rußland, erhalten haben. Und diese Einstellung zum russischen religiösen Denken finden wir bei den feinhörigen Menschen des Westens gerade in den Tagen, da das Christentum in Rußland verfolgt wird, da die atheistische und materialistische Revolution ihren Sieg feiert. Und die besten Menschen des Westens glauben stärker an die religiöse Mission Rußlands als viele kleingläubige Russen.“<sup>32</sup>

In der Tat, die Bewegungen, die im deutschen und außerdeutschen Protestantismus das Schicksal und die Einwirkung der Russischen Orthodoxen Kirche und Theologie während der letzten dreißig Jahre hervorrief, sind vielseitig und bedeutend. In dem Rahmen unserer Untersuchung können wir sie nicht im einzelnen verfolgen, vielmehr werden wir uns auch in die-

<sup>31</sup> K. Beth: „Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer“ S. VII.

<sup>32</sup> Nikolai Berdjajew: „Die russische religiöse Idee“ in „Kairos“, hrsg. v. Paul Tillich, Darmstadt 1926. S. 385.



sem Punkt nur auf den deutschen Protestantismus beschränken und hiervon nur dasjenige literarische Material berühren, welches sich zwar unmittelbar auf die russische Orthodoxie bezieht und aus russisch-orthodoxen Anregungen und Interessen entstand, das aber gleichzeitig Ansätze zu allgemeineren Aussagen und Urteilen über die Orthodoxe Kirche darbietet. Diese Aussagen lassen deutlich die in der jüngsten Zeit stattgefundene Umwandlung in den Ansichten von der östlichen Orthodoxie im deutschen Protestantismus erkennen.

Als erster gelangte Hans Ehrenberg aus seiner Beschäftigung mit dem neueren russisch-orthodoxen religiösen und philosophischen Denken zu einer Auffassung über die Mission des neu-orthodoxen Denkens und allgemeiner des ostkirchlichen Geistes, die geradezu als revolutionär für das protestantische Empfinden bezeichnet werden muß.<sup>33</sup> Diese finden wir in den Vorbemerkungen und Nachworten zu den zwei Bänden, welche Hans Ehrenberg (evangelischer Pfarrer, früher Philosophieprofessor in Heidelberg) unter dem Titel: „Östliches Christentum, Dokumente, I. Politik, II. Philosophie“, herausgab.<sup>34</sup> Diese Bände enthalten Aufsätze, die von bekannten russischen Philosophen und Theologen stammen, die als Emigranten in Westeuropa großes Ansehen bei den geistig interessierten Kreisen fanden. Trotz des Untertitels „I. Politik, II. Philosophie“ bleibt das Hauptgewicht bei diesen Aufsätzen immer bei dem Religiösen, welches das Denken und Verhalten im ganzen vorrevolutionären Rußland eigenartigerweise bedingte, wie auch in dem schon behandelten Aufsatz von Karl Holl (s. S. 293 ff.) gezeigt wurde.

Den Vorgang der Verlagerung des von dem Bolschewismus verfolgten religiösen und geistigen Gutes von Rußland nach Westeuropa betrachtete Ehrenberg als Offenbarung der „Europäisierung Rußlands“ und von diesem Prozeß, in welchem er das Wiederauftreten der Alten Kirche<sup>35</sup> erblickt, erwartete er heilsame Einwirkungen auf Europa und die europäische Christenheit. Er geht von der Tatsache aus, daß Rußland die Tochter von

<sup>33</sup> Auch römisch-katholischerseits wurden diese Gedanken von Hans Ehrenberg als revolutionär empfunden. Vgl. Karl Pflieger: „Sinn und Sendung des neuorthodoxen Denkens“.

<sup>34</sup> „Östliches Christentum, Dokumente“, hrsg. v. Nicolai v. Bubnoff und Hans Ehrenberg, I. Politik, II. Philosophie, München MCMXXV.

<sup>35</sup> Mit Bezug auf die in dem zweiten Band der Dokumente (II. Philosophie) veröffentlichten Aufsätze der russischen christlichen Denker schreibt Heiler: „... Die großen russischen Religionsphilosophen Solowjew, Florenskij, Bulgakow, Karsawin haben der abendländischen Welt gezeigt, wie durch Christen unserer Zeit, die durch die Schule westlicher Philosophie hindurchgegangen sind, im Mysterium der Trinität einen unerschöpflichen Gegenstand theologischer Spekulation finden können“ („Der ganze Christus der ganzen Kirche“ in „Im Ringen um die Kirche“, Ges. Aufs. II, München 1931, S. 14). Kurz vorher erwähnt Heiler Brahmandhava Upadhyaya, der „aus einem Brahmanen zu einem begeistertesten katholischen Christen geworden war“, und der „einen kühnen Versuch gemacht hat, das altkirchliche trinitarische Dogma in der Sprache der indischen Vedanta-Philosophie auszudrücken“ (ebenda S. 13), und dann erwähnt Heiler den römisch-katholischen Dogmatiker um die Wende des 19.



Byzanz ist,<sup>36</sup> und bemerkt dann: „Als Erbe der Alten Kirche, des antiken Christentums, als Reformation wider den vor einem Jahrtausend in Europa angesichts der germanischen Völkerfamilie zum Siege geführten Romanismus des Germanenchristentums, tritt die nie besiegte, allerdings auch nie mehr welthistorisch bestätigte Alte Kirche neu auf den Plan und verändert das Angesicht Europas, nicht nur dasjenige der Kirchen“.<sup>37</sup>

Noch andere charakteristische Ideen bringt Ehrenberg zum Ausdruck. „Es ist eine neue Notwendigkeit, ‚in Erdteilen zu denken‘. Da erblicken wir plötzlich das Unerwartete, daß die Christenheit größer ist als wir wußten, und der Eintritt des östlichen Christentums vergrößert nicht nur die bisherige Christenheit, sondern vor allem auch das auf sich selber zurückgeworfene alte, nach manchen schon im Sterben liegende Europa und — rettet es dadurch . . . Ich spreche also nicht weniger als die Behauptung aus, daß Europa nur durch das Christentum, und zwar durch das um das östliche Christentum vergrößerte und wiederhergestellte Christentum, nicht also etwa nur allein durch das ‚europäische Christentum‘ gerettet werden kann“.<sup>38</sup> „Während der Okzident, Europa, von neuem das antike Rom und das antike Athen rezipiert — und das setzt leise schon zwei Jahrhunderte vor Karl ein, wie ja überhaupt das Lateinertum dem im Osten vorherrschenden Griechentum geistig stets unterlegen gewesen ist und daher stets in einem Lehrverhältnis zu den Hellenen gestanden hat — während so in langen Jahrhunderten die griechische Kunst und Philosophie, das römische Recht und der römische Staatsgedanke im Westen wiederaufleben, steht der Osten beharrlich unter der Verschmelzung von Okzident und Orient, d. h. unter dem geistigen Zepter der Spätantike, die im Westen, durch die Barbaren vermittelt, nicht wiedererstehen konnte, und kommt daher an die ursprüngliche Antike überhaupt nicht heran. Er steht also mit der Spätantike, der christlichen Antike, in einem dauernden Traditionszusammenhang. Und als einige Jahrhunderte nach der Völkerwanderung das Christentum auch im Osten zu den Barbaren kommt, nämlich zu den Russen, bilden diese, missioniert, eine Tochterkirche und der christliche Osten kommt nie in die Lage, in welcher der christliche Westen schon seit der

---

Jahrhunderts, Hermann Schell, der „eine scharfsinnige, lebendurchpulste trinitarische Spekulation zum Fundament seines ganzen theologischen Systems gemacht hat“ (ebenda S. 14). Für alle diese bemerkt Heiler: „All diese ebenso frommen wie tief sinnigen Bemühungen um eine Neuerfassung des grundlegenden christlichen Dogmas sind eine überwältigende Widerlegung aller seiner alt- und neuprotestantischen Umdeutungen und Abschwächungen“ (ebenda S. 14).

<sup>36</sup> H. Ehrenberg, Nachwort im I. Bd.: „Östliches Christentum“ Dokumente, S. 337.

<sup>37</sup> ebenda S. 337. Vgl. H. Mulert: „Konfessionskunde“ 3. Aufl. 1937, S. 86: „Von der stolzen Hoffnung morgenländischer Christen, die orthodoxe Kirche werde auf das Abendland wirken, die Orthodoxie werde eine Vermittlerrolle zwischen Katholizismus und Protestantismus spielen, wird vielleicht künftig, so fremd dem Abendländer dieser Gedanke auch zu sein pflegt, manches in Erfüllung gehen“.

<sup>38</sup> Ehrenberg a.a.O. S. 337. Vgl. ebenda S. 338: „Die Allseitigkeit des Geistes steht in Europa auf dem Spiel; der Geist des östlichen Christentums kann sie retten“.



Mitte des Jahrtausends sich befand; Rußland bleibt geistiges Kolonialland bis zum 19. Jahrhundert, und in diesem Jahrhundert ist das Christentum des Ostens weder in den Zeiten der Völkerwanderung noch in den Jahrhunderten der Christianisierung Rußlands, noch endlich in dem Jahrhundert der Europäisierung der Russen verändert worden; es blieb sich unverändert gleich, in allem Wesentlichen von seiner Masse an bis zu seinen religiösen Ideen, und die europäisierten Ostchristen des 19. Jahrhunderts sind alle orthodoxe und traditionsgläubige Vertreter der — christlichen Antike. Mag auch immerhin das in der jetzt kommenden Zeit anders werden, worüber ich mich aller Vermutung entschlage, so steht doch fest, daß der Geist des christlichen Ostens, wie er gegenwärtig besonders Deutschland beeinflußt, mit dem des antiken Christentums der Alten Kirche, dieser nach den Forschungsergebnissen der modernen Theologie angeblich verschütteten ersten Gestalt der christlichen Religion vollständig identisch ist. Wir stehen also, trotz aller Aktualität und Modernität unserer östlichen Schriftsteller (Ehrenberg meint hier die russischen Verfasser der Aufsätze, welche die von ihm herausgegebenen Bände enthalten) mit ihren Schriften in einer Zeit, die den Epochen des Katholizismus und des Protestantismus vorausgegangen ist“.<sup>39</sup>

In diesen Reflexionen Ehrenbergs über das moderne östliche Christentum kann man auf den ersten Blick Ideen wiederentdecken, welche an das Entwicklungsschema erinnern, das mehrere protestantische Gelehrte bereits im 19. Jahrhundert vertraten und nach welchem die östliche Orthodoxe Kirche eine Stufe darstellt, die der des Römischen Katholizismus und des Protestantismus vorangeht. Der Unterschied jedoch zwischen Ehrenberg und der früheren Auffassung ist gewaltig, da bei dieser der Ausdruck: ‚erste Stufe‘ in der Entwicklung gleichzeitig eine Unterbewertung im Sinn einer „niedereren“ Stufe enthält. Nach Ehrenberg dagegen ist gerade diese Tatsache, daß das östliche Christentum dem Urchristentum näher steht, die Grundlage seiner Behauptung, daß das Ostchristentum berufen ist, eine neue Epoche des Christentums anzubahnen: „Der Osten als Erbe der christlichen Antike steht nicht nur dem Anfang des Christentums näher als wir, sondern verfügt auch in ganz anderer Weise über die Kräfte des Anfangs, und das gibt ihm seine Position uns gegenüber. So kommt es, daß sich zwar Rußland an Europa ergibt — das kann nicht bezweifelt werden — aber der Kraftstrom bei dieser Übergabe von dem Besiegten zum Sieger hinläuft. Dem abendländischen Christentum wird durch den christlichen Osten sein gutes Gewissen in Leben und Denken zurückgeschenkt: Kult und Dogma, christlicher Dienst und christliche Lehre werden wieder lebendig und bekommen eine neue Geschichte. Eine neue Epoche des Christentums hebt an, eine Epoche, unterschieden von allen bisherigen“.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> ebenda S. 348.

<sup>40</sup> ebenda S. 358. Vgl. N. v. Arsenjew: „Der urchristliche Realismus und die Gegenwart“, 1. T. Kassel 1933, 2. T. Kassel 1935.



Ehrenberg beschäftigt sich weiter auch mit anderen, in früherer Zeit verkannten Elementen des Orthodoxen Christentums, ja er unternimmt selbst, die Harnack'sche Auffassung zum Teil zu widerlegen. „Harnack“, sagt Ehrenberg, „erkennt wohl zutreffend, daß das östliche Christentum eine ältere, ja wohl die älteste Stufe des Christentums darstelle, aber er versucht keine Ergründung ihres inneren Wesens. Jedoch die innere Haltung der östlichen Gläubigkeit hat eine grundsätzliche Eigenart“. <sup>41</sup> Es wäre jedoch zu wenig und zu unbestimmt gesagt, wenn man sie als die mystische bezeichnete. Die Kirche des Ostens sei ausschließlich aus der innerkirchlichen Situation zu begreifen. Und um dies anschaulicher zu machen, bezieht sich Ehrenberg auf die auch von anderen Protestanten neuerdings beschriebenen Erlebnisse, <sup>42</sup> die das Betreten eines ostkirchlichen Gotteshauses in dem Besucher erweckt: Das ganze Wesen der Ostkirche beschränke sich auf die Situation, die in den vier Wänden des Kirchenraumes liege. Die Fassade der Kirche sähe sie nicht; ihre Kirchen haben noch keine Fassade. In diesem Sinne, meint Ehrenberg, könne man davon sprechen, daß dieses Christentum eine Mysterienreligion sei. Das führe dann gar nicht auf die heute so beliebten Vergleiche mit den heidnischen Mysterien hin — eine nicht uninteressante, aber nicht sehr wichtige Angelegenheit, vermerkt er — sondern auf die innere Lage des Christen, der zu dieser Kirche gehöre.

<sup>41</sup> Ehrenberg: „Östliches Christentum, I. Dokumente“, S. 361.

<sup>42</sup> Vgl. K. Ritter: „Fahrt zum Bosphorus, ein Reisetagebuch“, Leipzig 1941, S. 41 ff, 67 ff. — Edzard H. Schaper beschreibt in seinem schönen Roman „Die sterbende Kirche“ (Leipzig 1933), zu welchem ihn das Schicksal der orthodoxen Kirche in Rußland und im Baltikum inspirierte, mit folgenden Worten die Eindrücke und Gefühle, die das Betreten einer orthodoxen Kirche bei dem Haupthelden seines Romans, dem deutschen protestantischen Arzt, erweckt (S. 88): „... Er wanderte in der Kirche umher, zum ersten Mal ging ihm auf, wie schön eine Kirche ohne Bänke und Knieschemel war. Die Gemeinde stand, stand entblößten Hauptes vor Gott und kniete vor ihm auf ihren Knien, ohne daß der Kniefall weicher wurde durch ein sinniges Küssen. Er dachte an seine Kirche, der Ungläubige... Sie hatte Bänke, eine Kanzel und eine Orgel. Er stellte zaghaft ironische Betrachtungen an. Jetzt ging ihm auf, daß sie viel mehr eine Schule sei, der Pastor gemahnte an einen Lehrer. Dann ging er in die Sakristei, immer den Hut in der Hand, mit entblößtem Haupt, der ungläubige Mann. Er fühlte, daß diese Stätte heilig war. Die Bilder, das Gold, die schimmernde Wand des Ikonostas — all diese Wände störten ihn nicht. Der Raum zwischen ihnen war undurchbrochen. Wände gab es überall. Auch die heidnischen Kultstätten hatten Wände gehabt, den Wald oder den Fels. Hier blickte aus den Wänden das Antlitz der Heiligen, das Abbild gottseliger Menschen, deren gute Werke sie für alle Zeiten lobpriesen, und so enthielt auch die Enge ein Sinnbild der Allmacht. Gott sei Dank, dachte er einmal, Gott sei Dank“.

Fr. Heiler fühlt sich auch „zu Hause“ bei dem Betreten eines orthodoxen Gotteshauses. „Die Heiligen Gottes sind uns, wenn wir beten, gegenwärtig. Diese ihre geistige Gegenwart findet ihren sinnlichen Ausdruck in den Bildern, den Heiligen. Wenn wir eine griechisch-orthodoxe Kirche betreten und die heiligen Ikone, die Bilder schauen, dann kommt, wenn wir empfänglich sind, über uns ein Gefühl der Heimat“. In: „Die Kirche als Fülle Christi“ (Predigt) in „Die Hochkirche“ 13, 1931, S. 3.



Wie Staat und Kirche auseinanderfallen und nur durch eine Personalunion zusammenhängen, so falle hier überhaupt das Innere und das Äußere, Innen- und Außenwelt auseinander, seien durch keine Klammer verbunden, außer wieder durch die bloße Personalunion, die darin liege, daß der einzelne Mensch beides darstelle, als Christ Mensch der Innenwelt der Kirche, Empfänger des Mysteriums sei, als natürlicher Mensch Bewohner der Um- und Außenwelt. Die Fassadenlosigkeit der östlichen Kirche, ihre Weltferne und Umweltlosigkeit stechen entscheidend von der Weltverflochtenheit der beiden westlichen Kirchen ab. Die Kirche des Ostens sei rein geistiger Natur. „Ihre Menschen stehen in der Kirche, über ihnen schließen sich die Gewölbe, hinter ihnen schlagen die Tore zusammen, vor ihnen erhebt sich bis weit über Augenhöhe die Bilderwand (Ikonostase) der östlichen Kirche, hinter der das Geheimnis der Erlösung seinen Raum besitzt“.<sup>43</sup>

Der östkirchliche Kultus und sein geheimnisvoller Sinn finden bei Ehrenberg ebenfalls eine verständnisvolle Beschreibung und Erklärung. „Die östliche Liturgie ist ein Mysterium für das Auge. Die mit den drei alten Toren des antik-griechischen Theaters versehene Bilderwand verhüllt die kultischen Vorgänge dem Auge der Gemeinde. Der Raum hinter der Bilderwand ist der Himmel, der vor ihr die Erde; ein einheitlicher Kirchenraum, wie wir ihn besonders seit dem gotischen Stil als ein Muß nehmen, ist unbekannt. Innerhalb der Kirche selber liegt die Spaltung von Heiligem und Profanem, von Kirche und Welt; aber das Außerhalb der Kirche ist verschwunden für den, der die Kirche betreten hat. Da öffnet sich das Tor der Bilderwand, und auf dem Höhepunkt des kultischen Aktes, der keine Abbräviatur der Passion ist, wie die römische Messe, sondern das echte, ursprüngliche Passionsdrama, erblickt die betende Gemeinde das Heilige. Es öffnet sich der Himmel, das Auge des Menschen sieht ihn offen und schaut in seine Seligkeiten“.<sup>44</sup>

Von großem Interesse ist dann der Vergleich der ostkirchlichen Liturgie mit dem altchristlichen Kultus. Dabei stellt sich heraus, daß die ostkirchliche Liturgie eine echt organische Fortsetzung und Entwicklung der altkirchlichen darstellt: „Neue Forschungen zeigen uns, daß die älteste Schicht der altchristlichen Liturgien auf einen streng christozentrischen Inhalt hinweisen; das will besagen, daß die ganze Dogmatik, von der die Erlösungslehre selber wieder eingeschlossen ist, die Gottes- und Weltlehre, im Kulte ursprünglich keinen Platz hatte, weil sie dort überflüssig war. Nur die Herrschaft des Kyrios Christos bildete ihren Inhalt; der kommt zu den Seinen, der Himmel steigt auf die Erde nieder, die Parusiestunde ist gekommen, die Erlösung wird vollkommen. Im alten Christentum kommt dem Kultus zunächst kein anderes Interesse als das der Erlösung, das des Endpunktes des Welt- und Lebensweges zu. Die Kirche war die Kirche

<sup>43</sup> Ehrenberg a.a.O. S. 361.

<sup>44</sup> ebenda S. 362.



der Erlösten. Alles andere tritt demgegenüber zurück, zum Teil kommt es überhaupt nicht in den Gesichtskreis der alten Kirche<sup>45</sup>.

Ein Vergleich mit dem römisch-katholischen Kultus ist dabei nicht uninteressant: „Das Wort wird Fleisch. Der Himmel steigt auf die Erde nieder. Man kann von einer Projektion des Himmels auf die Ebene der Erde sprechen. Die Richtung geht von oben nach unten; alles zielt auf die Fleischwerdung, die Sichtbarwerdung ab. Die Menschwerdung ist nicht, wie in der römischen Kirche, Fundament für die Kirche, sondern ihr Inhalt.“<sup>46</sup> Bei dem eigentlichen Vergleich mit der römischen Liturgie knüpft Ehrenberg an einem ähnlichen Versuch eines römisch-katholischen Prälaten, Swoboda, an,<sup>47</sup> der die Auffassung vertritt, daß die römische Liturgie das Geheimnis des Ohres durch die lateinische Kirchensprache wahre, während dem Osten das Geheimnis des Auges, durch die Bilderwand, eigen sei. Swoboda stellt beide Typen einander gegenüber, ohne sie gegeneinander abzuschätzen. Jedoch bedeutet das Geheimnis des Auges mehr als das des Ohres, bemerkt Ehrenberg. Nur jenes sei als Geheimnis immer wiederholbar; es werde immer wieder als Geheimnis sichtbar, „wenn der Priester durch das Mitteltor und Christus verkörpernd das Sakrament der Gemeinde offenbart“;<sup>48</sup> es bleibe lebendig. Das Ohr sei das Organ des inneren Sinnes, das Auge das des äußeren; der Mensch vertrage nur das Geheimnis für den äußeren Sinn, weil er dann durch den inneren Sinn doch mit dem Geheimgehaltenen verbunden sei; dagegen erzeuge die Schau mit dem äußeren Sinn nur Erstaunen, wenn der Zusammenhang des inneren Sinnes fehle. So richtig und notwendig das Aufrechterhalten des Geheimnisses sei — denn sonst gäbe es keinen Kult der Erlösung, so müsse das Geheimnis doch so gewahrt bleiben, daß es nicht zwischen die Menschen trete, dem einen gäbe, dem anderen nähme.<sup>49</sup>

Diese Betrachtung der östlichen Kirche durch Ehrenberg tritt in der Periode der Zeit nach dem ersten Weltkrieg nicht nur als bei ihm vereinzelt Phänomen im deutschen Protestantismus auf,<sup>50</sup> sondern kann als eine allgemeinere und systematischere Auffassung betrachtet werden, die von

<sup>45</sup> ebenda S. 363, mit Hinweis auf die altchristlichen Liturgien bei Wetter: „Altchristliche Liturgien, das christliche Mysterium“, 1921.

<sup>46</sup> „Östliches Christentum“ I, S. 363.

<sup>47</sup> Heinrich Swoboda: „Zur Konkordanz des griechischen und lateinischen Ritus“ in „Ehrengabe deutscher Wissenschaften, dargeboten von kathol. Gelehrten dem Prinzen Johann Georg, Herzog von Sachsen“, Freiburg 1920. S. 329 ff.

<sup>48</sup> „Östliches Christentum“ I, S. 364.

<sup>49</sup> ebenda S. 364. Vgl. Gerhard Kittel: „Die Religionsgeschichte und das Urchristentum“, Gütersloh S. 95—106, wobei die Frage gestellt und ausführlich behandelt wird, wie und unter welchen Voraussetzungen der Mensch der verschiedenen geistigen und religiösen Kreise der Antike die Gottheit wahrzunehmen glaubte. Die damit gestellte Frage ist weithin gleichbedeutend mit der nach dem Verhältnis von Sehen und Hören der Gottheit, wie gleich am Anfang Kittel erklärt.

<sup>50</sup> Eine Ausnahme bildet jedoch in den früheren Jahrzehnten außer dem betrachteten Karl Holl auch Friedr. Loofs. S. seine „Symbolik“ S. 155—156, 164.



mehreren deutschen und außerdeutschen protestantischen Kreisen vertreten wird und die gleichzeitig als ein Faktor und als ein Resultat des Wandels in der Beurteilung der Orthodoxen Kirche im modernen Protestantismus zu gelten hat.

Sein Nachwort schließt Ehrenberg mit einem Psychogramm des östlichen Christen ab. „Mithin, für den Christen des Ostens ist Gott nahe genug. Und Christus wandert noch auf Erden, wie er in den Kirchen des Ostens immer wieder vom Himmel zur Erde herniedersteigt. Die Christen des Ostens sind Doppelnaturen und doch ungespalten, sie sind voll Erlöste und radikal Unerlöste. Während im Westen die Kräfte der Erlösung sich an der Umwandlung des Unerlösten mühten und abnutzten, blieb die Erlösungsnade im Osten unangetastet, aber auch der unerlöste Naturmensch unverwandelt. So klappt allerdings zwischen dem Osten Europas und uns ein gewaltiger Riß; dort ungeminderte Seelenchristen mit einem heidnischen Leibe, hier christlich-heidnische verschmolzene Geistwesen, deren Leib entheidet, die Seele aber entgeistlicht ist“.<sup>51</sup>

Dem Geist der Irenik entsprechend, in deren Dienst sich die neueste Konfessionskunde durchzusetzen versucht, — der Irenik aber nicht in engem Sinne, nämlich zwischen den theologischen und kirchlichen offiziellen Kreisen der Konfessionen, sondern einer idealen Irenik und Versöhnung, die endlich einmal zwischen den gläubigen Völkern der christlichen Parteien stattfinden muß, — wird die Stellung und die Sendung des östlichen Christentums unter den Christenmenschen der zwei großen westlichen Konfessionen von Ehrenberg folgendermaßen formuliert: „Es ist unmöglich, den Christen des Ostens nach demselben Schema zu behandeln, nach dem Katholik und Protestant sich angewöhnt haben, sich gegenseitig zu behandeln. Man mag auch den Christen des Ostens kritisieren, man mag ihm noch so vieles absprechen, und wahrscheinlich wird die katholische und die protestantische Kritik am östlichen Christen sich nahezu decken — abzulehnen vermag man ihn nicht. Seine Christlichkeit ist unbestreitbar, dadurch aber verliert jede der beiden abendländischen Parteien ihr stolzes Gewissen, das sie vorher sich zum mindesten eingeredet haben. Das Verhältnis der Konfessionen zu drei kann dem zu zwei nicht mehr gleichen; es muß ein grundverschieden anderes werden. Das Verhängnis der Kirchenspaltung wird lebbar, wenn es nicht mehr unter dem Gesichtspunkt von Recht und Unrecht, bzw. Schuld und Unschuld, sondern unter dem von Schicksal und Verantwortung und dementsprechend im Licht des Gebotes unseres Schöpfers gesehen und erlitten wird. Das Christentum wird nur dann den Anspruch erheben dürfen, daß die Verheißung des Glaubens der Liebe ihm gelte, wenn es zwischen seinen getrennten Kirchen Liebeserfahrungen sammeln wird. Der Mensch des Abendlandes, der den Christen des Ostens auf seinem Lebenswege irgendwo begegnet, sieht sich durch dieses Begegnis vor eine neue Lage gestellt und zu neuen Entscheidungen gezwungen. Selbst die verworrenste Situation des Lebens, — sei es der Einzelnen, sei es der Völ-

<sup>51</sup> ebenda S. 368.



ker — kann sich klären. Es ist immer, wenn das Leben stockt und nicht mehr weiter will, der dritte Mensch, der als „Mittler“ die Berufung erhält, die Drohung des Todes, die an das Leben herantritt, abzuwenden, und wenn der geistige Mensch den Ruf dieses Mittlers weitergibt, dann handelt auch er vielleicht im Sinne dessen, der gesagt hat: „Jedermann wird erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt. Denn so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun dasselbe nicht auch die Zöllner?“<sup>52</sup>

Durch das Medium des neurussischen religiös-philosophischen Denkens hat aber nach Karl Holls Zeit nicht nur Ehrenberg dem deutschen Protestantismus die östliche Kirche vor Augen gestellt. Die aus dem Schicksal der kirchlichen und theologischen russischen Orthodoxie entstandenen religiösen und geistigen Bewegungen in Westeuropa haben sich, wie erwartet, auch weiter auf deutschem protestantischem Boden ausgewirkt. Daher entstand eine reiche literarische Produktion, die, von kleinen Ausnahmen abgesehen, rein wissenschaftlichen Zwecken ohne jede kirchliche Tendenz diente.<sup>53</sup> Das Hauptgewicht dieser Literatur ruht auf dem geistigen und weltanschaulichen Interesse, das der religiöse Osten durch die kirchlich-theologische russische Angelegenheit im Westen erregte. So sind hauptsächlich zwei Zeitschriften zu betrachten: Die von Prof. D. Fritz Lieb und Pfarrer Lic. D. Paul Schütz herausgegebene Zeitschrift „Orient und Okzident“ mit dem Untertitel: „Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie“ oder später: „Staat — Gesellschaft — Kirche“, seit März 1936 Neue Folge mit dem weiteren Titel: „Blätter für Theologie und Soziologie in Verbindung mit N. Berdjajew“ und dann die seit dem Jahre 1936 im Ost-Europa-Verlag in Königsberg von Prof. Dr. Hans Koch herausgegebene Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas: „Kyrios“.<sup>54</sup> Ein Blick auf den Untertitel und auf den Inhalt der ersten Zeit-

<sup>52</sup> ebenda S. 372.

<sup>53</sup> Eine solche Ausnahme ist z. B. die kleine Schrift von Prof. Hans Koch: „Das kirchliche Ostproblem der Gegenwart“ (Berlin 1931). Unter dem kirchlichen Ostproblem versteht der Verfasser das russische. Nach einer kurzen Übersicht über die verschiedenen orthodoxen, revolutionären und nationalen Gruppen, die das Erbe der russischen Staatskirche angetreten haben, schildert der Verfasser die Bemühungen der römischen Kirche und der protestantischen Sekten um dieses Erbe, um hierauf die Frage als ökumenisches Problem im Sinne einer protestantischen Evangelisation zu behandeln. Wie die römische, soll die protestantische Kirche sich rüsten, um, wenn die Stunde kommt, sich der russischen Orthodoxie durch Evangelisation anzunehmen; „sind die Ausführungen so zu verstehen, geht es um verkappte Proselytenmacherei, die die Orthodoxie gewiß ablehnen wird und für die das schöne Wort ‚ökumenisch‘ wohl mißbräuchlich angewendet wird“, urteilt schon ein neutraler Besprecher dieser Schrift, der Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Prof. A. Kury (in: IKZ 22, 1932, S. 59).

<sup>54</sup> Außer der wissenschaftlichen (theologischen, soziologischen, historischen) Literatur hat das Schicksal der russischen orthodoxen Kirche der neueren Zeit auch andere Abschnitte der literarischen Produktion bei Protestanten angeregt. Ja, Gedichte und Romane sind in deutscher Sprache erschienen, die als Thema Personen und Ereignisse aus den Vorgängen in der orthodoxen Kirche nach



schrift („Orient und Okzident“), der aus der Feder sowohl protestantischer wie zahlreicher orthodoxer (russischer) Verfasser stammt, zeigt, daß es sich dabei nicht um ein Unternehmen konfessionskundlicher Natur im bisherigen

der großen Revolution in Rußland und in der russischen Diaspora haben. Solcher Romane seien hier zwei erwähnt: Der von Wladimir Brenner: „Das Gottestheater“, Gotha 1931, und der von Edzard Schaper: „Die sterbende Kirche“, Leipzig 1935. Ersterer beschäftigt sich mit dem „Erzbischof Anastasij Knjasew von Woronesch und Radowisk“. Der Gestalt dieses Bischofs hat der heute noch in der Emigration lebende bekannte russische Metropolit Anastasius seine Züge geliehen (Metropolit Anastasius ist in weiteren geistigen Kreisen Europas bekannt durch seine mystische Schrift: „Unterhaltungen mit dem eigenen Herzen“, welche in verschiedenen Kultursprachen vorliegt. Vgl. Werner Haugg: „Die Ostkirche in Deutschland. Zur Geschichte der Orthodoxie in Deutschland“ in Ztschr. f. Kirchengesch. 3. Folge XI. Bd. LX, 1941, S. 148). Der zweite Roman ist eine dramatische Schilderung des Lebens eines orthodoxen Priesters (Vater Seraphim) und seiner kleinen ärmlichen Gemeinde im Baltikum während der ersten Jahre nach der russischen Revolution, wo sich im gemeinsamen Schicksal die verfolgte Orthodoxie und der deutsche Protestantismus der baltischen Diaspora begegneten. Den spannungsvollen Höhepunkt dieser Geschichte bildet das tragische Ende des alten Priesters und einiger Glieder seiner Gemeinde, die inmitten des Jubels einer Osterliturgie unter den Trümmern des einstürzenden alten orthodoxen Gotteshauses begraben werden. Einige für unseren Standpunkt charakteristische Abschnitte aus diesem schönen Roman wollen wir hier wörtlich wiedergeben. „... Sie flüchteten in ihren Gesprächen wieder in eine bessere Vergangenheit. Wie mächtig war damals die Rechtgläubige Kirche gewesen, wie groß und reich! Ja, ja, sagte Vater Seraphim, und als wollte er den andern von den Gedanken befreien, die er nicht auszusprechen wagte, fügte er hinzu: Und trotzdem war ihr Ansehen nicht hoch, wie man nun sieht. Der Arzt gab ihm vorsichtig recht, aber er dachte nicht daran, selbst zu erklären, warum es so gewesen war. Auch das fühlte Vater Seraphim, und er hatte die Freiheit, seinen eigenen Standpunkt anzuklagen: Und warum, Pawel Augustowitsch? Es war jene unselige Zeit, da der Staat der Kirche sein Zepter lieh und die Kirche ihm dafür das Kreuz. Ein jeder mißbrauchte die Hoheit des andern. Und deshalb der Haß, den wir jetzt ernten. Es ist in Fehlern gesät worden.“ (S. 44.) „... Denn diese Kirche hat gezeigt, Pawel Augustowitsch, sie hat gezeigt vor dem Allmächtigen und seiner Welt, daß sie in all ihrer Schwäche nicht eine große sakrale Maschine war, sondern ein lebendiger Geist, in dem das Wort und die Kraft der Apostel wirken. Denken Sie an das Blut der Märtyrer, das schon geflossen ist, denken Sie an Bischof Platon, den die Roten in Dorpat ermordeten, denken Sie an den hochwürdigen Erzbischof Ilarion von Moskau, der ungebeugt und ungebrochen in der Zwangsarbeit Sibiriens umkam, an den hochwürdigen Erzbischof von Archangelsk, den man, weil er nicht abtrünnig wurde, in den Kerker warf und dort verfaulen ließ; denken Sie an die Hunderte von Bischöfen, Archimandriten und Oberpriestern, die in die Verbannung geführt wurden, um des Kreuzes willen, und es doch nicht verließen, gedenken Sie der Tausende und Abertausende jener verachteten grauen, schmutzigen Priester im ganzen russischen Reich, die heute im Massengrab liegen, weil die verachteten Zöllner unserer Kirche doch nicht lassen wollten von der Wahrheit des Kreuzes und ihm getreu blieben bis in den qualvollen Tod. Pawel Augustowitsch, eine Kirche, die diese Männer dem Martyrium stellen konnte, ist nicht so schlecht und kann nicht so schlecht gewesen sein wie ihr Ruf!“ (S. 56.) „... Und glauben Sie mir, Pawel Augustowitsch, jene tränenreiche Saat, die mit dem Blut der Märtyrer gesät worden ist, wird



Sinn handelt, sondern um tiefere und grundsätzlichere Berührung und Behandlung von Fragen, die weiterhin das gesamte geistige, soziale und religiöse Leben der zwei Größen betreffen, die man unter dem Begriff Orient und Okzident versteht. Gerade mit dieser Aufgabe beschäftigte sich nunmehr die moderne Form der Konfessionskunde, die Kirchenkunde, und in-

herrlicher und freudiger sprießen. Mit dem hochwürdigen Bischof Platon und seinen Priestern starben in einem Keller zu Dorpat die Diener Ihres protestantischen Glaubens. Sie schieden mit dem Bruderkuß von den Unseren, und ich sage Ihnen, wie schwer auch die Zeiten sind, die Gott über uns verhängt hat, so sind sie doch voller Segen. Denn deutlicher als je geht uns nun auf, was wir schon längst hätten begreifen sollen: Daß die Unterschiede zwischen den Konfessionen nichts anderes sind als von Menschenhänden errichtete Mauern. Doch diese Mauern sind nicht hoch. Über ihnen thront ein Gott, unser aller himmlischer Vater“ (S. 57). „. . . Keine weltliche Macht durfte den Abendmahlkelch rauben, das Sakrament war nicht von dieser Welt! Leicht war dagegen einzuwenden, die Form und Formel bestimme nicht den Gehalt und das Wesen des Sakraments, — aber Vater Seraphim war fünfzig Jahre lang Priester gewesen und hatte mit fünfzig Jahren seines Reifens als Mensch und Priester den tiefen, unersetzlichen Wert der Formen und Dogmen erkannt. Er hätte nicht mehr Priester sein dürfen, um jetzt einspruchslos der Pfändung des Allerheiligsten zusehen zu können. Formen, Dogmen und Symbole waren ihm Wirklichkeiten geworden und seiner Kirche heiliges Gut, denn Griechenland hatte trotz des Sinnlichen seines Ausdrucks strengere und reinere Formen gehabt als Rom; was das antike Heidentum dem griechischen Christentum als Erbe mitgegeben, hatte sich durch Jahrtausende in der griechisch-katholischen Kirche bewahrt, mit alter Strenge, alter Starre, und das Inbrünstige der heidnischen Naturmystik hatte sich im Ausdruck aufs glücklichste der Kreuzesinbrunst vermählt. So hatte er um ein Wunder gefleht und, auf dem harten Bett liegend, mit heißen Augen ins Halbdunkel zur Decke starrend, immer wieder, seine Gedanken zu heiligen, das Kreuz über Stirn und Brust zeichnend, mit Gott gehadert“ (S. 69). „. . . Der Arzt schritt weiter zur Tür des Sterbezimmers und öffnete sie um einen Spalt. Und jetzt fühlte er sich wieder ganz ausgeschlossen aus dem Leben dieser Menschen. Er wußte, daß er niemals dahin kommen könnte, eins zu werden mit ihnen, er würde sie niemals verstehen. Die großen Formen ihrer Religion, die sie bis in die geheimsten Zellen mit Blut und Leben füllten, waren und blieben ihm etwas unheimlich Fremdes. Er hatte das Empfinden, eine fast schauerliche Naturgewalt wohne gebändigt in ihnen, etwas Heidnisches, ganz Antikes. Durch den Spalt sah er, daß Vater Seraphim, einem Odipus gleich, am Bett des entseelten Knaben stand, zwischen brennenden Kerzen, und mit lauter Stimme einsam die Evangelien las. Er, der Priester, mußte den Vater in sich trösten, denn in dem Gesetz der heiligen rechtgläubigen Kirche ist, wie der Arzt wußte, enthalten, daß den Trauernden zum Trost von der Sterbestunde an drei Tage lang bis zum Totenamt in der Kirche die frohe Botschaft gelesen werden soll, beginnend mit Matthäus, endend mit Johannes und darauf abermals mit Matthäus beginnend, drei Tage lang und zwei Nächte. In diesem Zeitraum lag auch der Parastas, ein abendlicher Gottesdienst am Vorabend des endgültigen Totenamtes in der Kirche vor der Grablegung. Der Diakon kniete inmitten des Zimmers und verneigte sich unter dem Kreuzeszeichen. Dr. Brück zog seinen Kopf zurück . . .“ (S. 96/97). „. . . Die heilige rechtgläubige Kirche in diesem Lande war jetzt schon in zwei Parteien gespalten, wie anderswo dem Hörensagen nach auch, und der Riß war sogar im Heiligen Synod offenbar. Auf der einen Seite stand die russische Geistlichkeit, die getreulich die Schwere der Zeit zu tragen und zu überwinden trachtete; und auf der anderen, in der



folgedessen kann von diesem Gesichtspunkt aus sehr gut das Material dieser Zeitschrift hier verwertet werden. Außerdem berechtigt hierzu schon der erste programmatische Artikel des Herausgebers F. Lieb, in dem ersten Heft: „Orthodoxie und Protestantismus“. Der Verfasser gibt hier zu, daß die Zeitschrift für eine wahre Verständigung der Evangelischen

Überzahl, die Geistlichkeit aus dem Volk (die baltische), das jetzt den neuen Staat trug. Und während die Kirche nach den Umstürzen der Revolutionen und Kriege schwach und blutend darnieder gelegen und allmählich erst ihre Seelen wieder um sich gesammelt hatte, war mit zahlreichen fremdländischen Sekten auch die römische Kirche wieder plänevoll im Lande eingezogen. Nun leitete gewiß keiner der frommen russischen Priester aus der einstigen weltlichen und geistlichen Macht seiner Kirche einen Anspruch auf ihre Stellung in dem neuen Staatswesen ab; sie wollten im Gegenteil getrost die Prüfungen Gottes ertragen und standhaft bleiben im Glauben der Väter; allein, es trat ihnen schmerzlich die Stimme derer entgegen, die früher einmal mit Gewalt oder List zu diesem ihrem Glauben bekehrt worden waren. Müde des Martyriums und angespornt von dem Wohlwollen der neuen Staatsgewalt — die einen Katholizismus westeuropäischer Art lieber sah als die Religion ihrer Unterdrücker, der staatlichen Blickrichtung nach Westen zum Trotz, mit Augen und Sinnen auf den Osten gerichtet — hatte nun jener stärkere Flügel der Kirchenführung Rückhalt im mächtigen Katholizismus gesucht. Schon waren, wie die frommen russischen Priester dem Diakon zu sagen wußten, Verhandlungen angeknüpft, die darauf abzielten, die rechtgläubige Kirche in die Arme des Papstes zu legen. Der römische Katholizismus sollte der rechtgläubigen Kirche so angepaßt werden, wie vor Jahren aus ähnlichen politischen Erwägungen der rechtgläubigen Ukrainer. Symbole und Formen sollten bleiben, wie sie waren, aber das Bekenntnis sollte dem Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes, die rechtmäßige Nachfolge Petri, die überschüssigen Verdienste der Heiligen und etliches mehr in sich schließen. Byzanz mußte das Primat Roms anerkennen. Gegen diesen Preis sollte die Kirche von dem vollen Blute der römischen Macht zehren dürfen und sich von ihrem Leidenslager gewandelt erheben. Und für diesen Preis den alten Glauben zu verleugnen, war schon die Mehrzahl der Priester willig, weil dieser Glaube letztlich doch nicht ihr Glaube war, nicht in ihrem Volk geboren und mit Leiden und Schmerzen zur Kirche geworden. Der letzte der Jünger Jesu verriet ihn, und die Männer, deren Vätern erst ein ihnen fremder Glaube aufgezwungen oder abgelistet worden war, durften auch bereit sein, diesen Glauben um eines besseren Lebens willen fahren zu lassen, ohne daß ihnen daraus unter Einsichtsvollen ein Vorwurf erwuchs. Sie hatten ein Recht, Rom und dem Westen zuzuschwören, wie ihre russischen Brüder dem Osten und Byzanz. Doch da dem Synod und letztlich auch dem Staate an einer Einheit in dieser Preisgabe lag, versuchte die Mehrzahl abermals, die Minderheit ihrem Willen untertan zu machen. Wie ehemals die große russische Kirche den Protestantismus in dieser fernen Provinz voll fremder Völkerherrschaften niederzuringen bestrebt war, ging nun das Ansinnen der römischen Kirche dahin, die rechtgläubige Orthodoxie ohne Unterschied der Nation ihrem Kirchenstaat einzuverleiben. Ihre Streiter aber waren nicht so sehr die Mönche ihrer Orden wie die Mehrheit der zur Preisgabe bereiten Priester der allein rechtgläubigen orthodoxen Kirche aus nicht-russischem Geblüt“ (S. 287—290). „... Daß Verzweiflung und Trauer die Toten nicht länger als bis zum vierten Tage in den Häusern hielten, daß die Opfer einen Sarg bekamen, Priester und Totenamt: Es war des Doktors Werk, und sein Ostern ging darüber hin. Am vierten Tage nach dem Unglück wurden die Toten bestattet. Für die Gottesdienste und die Aufbahrung wurde die lutherische Kirche benutzt, und es war, als würde damit der Sieg verherrlicht,



und Orthodoxen Kirche eintreten will.<sup>55</sup> Dabei zeigt sich naturgemäß die damalige Auffassung des Verfassers von der Orthodoxen Kirche. In seinem heißen Eifer um die Herbeiführung einer Begegnung und Verständigung der zwei großen Konfessionen wohl etwas zu optimistisch eingestellt, glaubt Fritz Lieb die grundsätzliche Übereinstimmung der beiden Kirchen im Sinne der Ökumenizität feststellen zu können: „Wenn es einem evangelischen Christen vergönnt ist, auch nur kürzere Zeit mit einem orthodoxen Christen zu verkehren, der bewußt den Glauben seiner Väter pflegt und hegt, so wird jenem bei allen konfessionellen Schranken, die beide voneinander trennen, — ohne sie deswegen im Letzten zu trennen — einfach der tiefe Ernst und die Innigkeit des religiösen Lebens seines orthodoxen Mitchristen Eindruck machen. Und zwar handelt es sich hierbei nicht um den Eindruck irgend einer nur subjektiven Frömmigkeit, die ja an sich auch ein Heide besitzen kann, oder um religiöse Ästhetik, wie sie sich bei uns vielfach auf einer rein subjektivistischen Grundlage — Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch! — breit macht, sondern um den Eindruck eines objektiven Sich-Getragen-Wissens von der Kirche, die sich zu Jesus Christus, dem ganzen Menschen und ganzen Gott, bekennt und die sich selber als dessen sichtbarer Leib erfaßt. Der protestantische Christ, der aufmerksam und mit Liebe sich dem ihm zunächst vielfach fremden Wesen östlichen Kirchentums hingibt, wird doch die Erfahrung machen, daß es sich auch hier um denselben Christus handelt, an den er mit ganzer Seele glaubt. Sollte es sich da nicht auch um dieselbe Kirche handeln, der sie beide, Evangelische und Orthodoxe angehören — aller geschichtlichen Trennung zum Trotz?“, fragt Lieb, und in dieser Frage besteht nach seiner Anschauung letztlich das ganze ökumenische Problem.<sup>56</sup>

Der Orthodoxen Kirche erkennt Lieb Treue und Festhalten an der altkirchlichen Tradition und Gesinnung zu, ohne daß dies bei ihm den Sinn einer Degradierung hätte, wie dies bei den negativen Kritikern des 19. Jahrhunderts der Fall war. Er betrachtet dies im Gegenteil als gemeinsames Fundament für die Verständigung der Orthodoxen mit den Reformatorischen Kirchen, „die gerade“, wie er sagt, „aus der Besinnung auf das reine Evangelium gegenüber allen Entstellungen und Verderbnissen der mittelalterlichen okzidentalen Kirche entstanden sind“.<sup>57</sup> „Die Orthodoxe Kirche“, fügt er hinzu, „hat aber immer an dem Anspruch festgehalten und betont, daß sie nichts anderes sei als die Bewahrerin der Tra-

---

den nun die Toten errungen haben: Eines Gottes sind sie! Und so erfüllten sich erst im Tode viele Hoffnungen Vater Seraphims, der jetzt zwischen seinen Brüdern lag . . . Im Acker des Glaubens war Vater Seraphim ein Saatgut der Kirche, einer einzigen geeinten christlichen Kirche, der Gemeinschaft der Geheiligten, wie er sie erhofft hatte“ (S. 398/99).

<sup>55</sup> „Orient und Okzident“ H. 1 (1929), S. 4: „Eine wahre Verständigung der Evangelischen und der Orthodoxen Kirche, für die wir hier eintreten, ist nur möglich auf Grund gemeinsamer demütiger Besinnung auf das wahre Evangelium und die reine (richtige) Lehre der Alten Kirche“.

<sup>56</sup> ebenda S. 1.

<sup>57</sup> ebenda S. 4.



dition der altchristlichen Kirche. Wie keine andere Kirche ist sie aber auch aufgebaut auf den christlichen und gemein-christlichen Nicaeno-Constantinopolitanischen Bekenntnissen und dem auf ihm beruhenden Altchristlichen Dogma. Zwischen diesem Grunde der Orthodoxen Kirche und dem Bestreben der Reformatoren, das Evangelium wieder in seiner Reinheit zu verkündigen und die reine Lehre wieder herzustellen, besteht kein Widerstreit und kann keiner bestehen<sup>58</sup>, meint Lieb in seiner protestantischen Gesinnung und er versucht, es zu begründen: „Denn das altchristliche Glaubensbekenntnis ist entstanden aus der Verteidigung gerade des Evangeliums und der reinen Lehre gegen ihre Widersacher. Es ist die altkirchliche und im Heiligen Geiste geschehene Formulierung des biblischen Offenbarungsgehaltes — des Glaubens an den lebendigen, dreieinigen Gott, an die ganze Gottheit und ganze Menschheit unseres Herrn Jesu Christi und an seine und unsere leibliche Auferstehung.“<sup>59</sup>

Das Festhalten der Orthodoxen Kirche am altkirchlichen Bekenntnis wird nach Lieb auch dem Protestantismus heilsam, der sich rationalisiert und so von seinen ursprünglichen Thesen entfernt hat. Mit Berufung auf Karl Barth bemerkt dabei Lieb wörtlich folgendes: „In ihrem treuen Festhalten am altkirchlichen Bekenntnis wird aber die Orthodoxe Kirche gerade zum Prediger der Wahrheit gegenüber einem Protestantismus, der in der nachreformatorischen Zeit den Glauben an die Trinität,<sup>60</sup> an die Gottheit Christi und an die leibliche Auferstehung wenn nicht ganz preisgegeben, so doch außerordentlich erweicht hat und in hohem Maße dem modernen Humanismus und Subjektivismus verfallen ist. Es kann aber nicht kräftig genug betont werden, daß ohne die altkirchliche Trinitätslehre und Christologie die ganze reformatorische Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung in der Luft steht und allen Sinn verliert.“<sup>61</sup> Das zentrale und für die Orthodoxie wichtigste Dogma, die Fleischwerdung des Logos, der zweiten Person der Dreieinigkeit, betrachtet Lieb als „die reale Voraussetzung der Rechtfertigung und der Versöhnung des Menschen mit Gott.“<sup>62</sup>

Seine Kritik der Vernachlässigung dieser wichtigen Erkenntnisse und Dinge seitens des Protestantismus setzt Lieb sogar mit einer gewissen Schärfe fort: „Im Kampfe gegen die sogenannte Hellenisierung des altchristlichen Dogmas hat man überhaupt aufgehört, dieses ernst zu nehmen und hat an Stelle des Glaubens an die Gottheit Christi eine ästhetisierende oder moralisierende Deutung des Menschen Jesu nach ganz und gar ver-

<sup>58</sup> ebenda S. 4.

<sup>59</sup> ebenda.

<sup>60</sup> Vgl. F. Heiler: „Der ganze Christus“ in „Die Hochkirche“ Jg. 12 S. 100: „Im neuzeitlichen Protestantismus freilich schien die altkirchliche Trinitätslehre endgültig in das dogmengeschichtliche Museum verwiesen zu sein, sodaß ein protestantischer Kirchenlehrer mit Genugtuung verkünden konnte, es gebe keinen protestantischen Theologen mehr, der noch an die Trinität glaube.“

<sup>61</sup> ebenda S. 5.

<sup>62</sup> ebenda S. 6.



nunft-immanenten Prinzipien gesetzt und überhaupt nicht mehr gemerkt, daß die soviel angefochtene Zweinaturenlehre der altchristlichen Kirche nichts anderes betont als die Verbindung und Vereinigung von Gott und Mensch in der einen Gott-menschlichen Person Jesu Christi, die Vereinigung zweier Wesenheiten, die an sich in unaufhebbarer qualitativer Unterschieden als das Wesen des Schöpfers und des Geschöpfes einander gegenüberstehen. Aber gerade diese Zweieinheit und diesen Unterschied wollte man nicht näher sehen und anerkennen und man begann, Gott nach dem eigenen Bilde zu schaffen und Christus ganz ‚monophysitisch‘ zum idealen Menschen zu machen“.<sup>63</sup>

F. Lieb wiederholt weiter seine Gedanken über die Bedeutung und Wichtigkeit der reinen Bewahrung des altchristlichen Gutes und altkirchlichen Dogmas bei der Orthodoxen Kirche, aber bei aller Begeisterung für sie hält er sich nicht ganz fern von einer gewissen Kritik an Dingen in ihr, die nach allgemeiner protestantischer Meinung etwas vernachlässigt und in den Hintergrund gerückt sind. Dies gilt auch bei ihm besonders für „die Schwäche der prophetischen Verkündigung des Wortes in der Orthodoxen Kirche“ und für die „einseitige Betonung des kultischen und hierarchischen Wesens der Kirche und der kirchlichen Tradition“<sup>64</sup> in ihr. Die Sprache aber und die Art dieser Kritik ist ganz verschieden von der, die wir bei den meisten früheren negativen Kritikern trafen; sie ist liebevoll und verständnisvoll. F. Lieb versteht nämlich und erklärt, wenn auch indirekt, daß diese Umstände nicht am Wesen und den Prinzipien der Orthodoxen Kirche liegen, sondern an bestimmten zeitlichen und geschichtlichen Faktoren, die dazu beigetragen haben, daß das Bildungsniveau in der orthodoxen Kirche herabsank und daß sie nicht immer im Stande war, entsprechend ihrem inneren Wesen nach außen zu wirken. Diese Auffassung herrscht gerade auch bei allen verständigen und unvoreingenommenen orthodoxen Theologen, ja bei der „lebendigen Orthodoxie“, wie selbst Fritz Lieb sagt.

„Es ist von ungeheurer Bedeutung, daß die Orthodoxe Kirche das altchristliche Dogma rein bewahrt und auch nicht durch scholastischen Rationalismus entstellt hat. Der altkirchliche Glaube, das altkirchliche Dogma, kann aber nur lebendig und kräftig erhalten bleiben durch beständige Rückbeziehung auf ihren einzigen Grund, das lebendige Wort des biblischen Evangeliums, das heißt aber durch die Kraft der biblischen Verkündigung und beständige Orientierung der Kirche an ihr in getreuem Gehorsam gegen Gottes Wort. Und es darf wohl gesagt werden, daß diese Verkündigung in der Predigt, d. h. aber, daß das prophetische Amt in der Orthodoxen Kirche allzusehr in den Hintergrund gerückt worden ist zu gunsten einer einseitigen Betonung des kultischen und hierarchischen

<sup>63</sup> ebenda S. 6. Vgl. F. Heiler: „Die Krisis des Protestantismus und die evangelisch-katholische Erneuerung“ in: „Im Ringen um die Kirche“. Ges. Aufs. Bd. II, S. 536 ff.

<sup>64</sup> Lieb a.a.O. S. 6.



Wesens der Kirche und der kirchlichen Tradition. Verfiel der Westen leicht einer widergöttlichen humanistischen Dynamik und wurde er so leicht das Opfer seines faustischen Dranges, der das Wirken des Heiligen Geistes ersetzen wollte, so besteht die Gefahr für den Osten im Verfallen in eine sterile Statik und in einem Sich-Verschließen gegenüber dem lebendigen, immer neu schaffenden Wirken des Heiligen Geistes. Es muß aber gegenüber protestantischen Vorurteilen betont werden, welch tiefer Reichtum die Liturgie der Orthodoxen Kirche erfüllt und wie sehr in ihr die direkte biblische Verkündigung ihren Platz hat.“

„Es darf auch nicht verschwiegen werden, daß durch die feste und unabänderliche Form dieser Liturgie, durch ihren objektiven Gehalt und durch die tiefe Erfahrung und Andacht, mit der der orthodoxe Gläubige, anbetend und sich demütigend, durch sie sich immer wieder vor die unerschütterliche Majestät und Heiligkeit Gottes gestellt weiß, die Orthodoxe Kirche und ihre Leiter vor dem Herabsinken in einen abgöttischen humanistischen subjektivistischen Humanismus und Individualismus bewahrt worden ist, dem die Protestantischen Kirchen in so hohem Maße verfallen sind. Aber darüber besteht ja auch bei der lebendigen Orthodoxie (in Wahrheit kann es ja nur lebendige Rechtgläubigkeit geben, bemerkt F. Lieb) Klarheit, daß die bloße Erhaltung der Tradition und der kultischen sakramentalen Gebräuche wie die eines toten Kapitals das geistige Leben der Orthodoxen Kirche bzw. Kirchen vielfach erstickt und das wahre Wohnen des Geistes gedämpft hat. In solchen Zeiten mußte und muß sich die mangelnde Verkündigung des lebendigen Wortes doppelt rächen, eine wortlose Kirche droht schließlich aufzuhören, wirklich Kirche zu sein, weil der Heilige Geist nur da wirkt, wo das Wort wahrhaftig verkündigt und gehört wird nicht nur in der Predigt, sondern auch in der Liturgie und im Sakrament. Wird das Wort aber auch im Kultus und im Sakrament kaum mehr vernommen, dann droht einer Kirche das Schlimmste.“<sup>65</sup>

<sup>65</sup> ebenda S. 6/7. Um den sozusagen dialektischen Charakter in dieser Arbeit zu wahren, wollen wir hier zum Vergleich einige Äußerungen eines älteren deutschen Protestanten, das Predigtwesen in der russischen orthodoxen Kirche betreffend, wiedergeben. Dr. Heinrich Alt: „Der kirchliche Gottesdienst nach seinen verschiedenen Entwicklungsformen und seinen einzelnen Theilen historisch dargestellt“, Berlin 1851, S. 615—616: „Besser gestalten sich die Verhältnisse späterhin in der russisch-griechischen Kirche, obgleich auch hier der 250-jährige Druck der Tatarenherrscher ein mächtiges Hindernis war... In den Klöstern, den eigentlichen Bildungsanstalten für gelehrte Theologen, wurden die Kirchenväter (besonders Basilius der Große, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Ephrem der Syrer, Ambrosius, Hieronymus und Augustin, von denen man auch slawonische Übersetzungen hatte) fleißig gelesen. Die Weltgeistlichen dagegen, nur dürftig unterrichtet und wenig gebildet, waren meist nur im Stande, mechanisch den Gottesdienst zu verrichten, und je mehr bei ihnen, die selbst der Belehrung bedurften, zu befürchten stand, daß sie bei ihrem Unterrichte dem Volke nur zu leicht Unwahres und Irriges sagen könnten, desto strenger hielten die Kirchenobern auf dem Verbot, daß kein Pope frei zum Volke predigen dürfte, was der Bischof Simeon von Polock (1682) allerdings



Außer dem programmatischen Artikel in „Orient und Okzident“ enthalten auch noch zwei andere charakteristische Abhandlungen interessante Züge der modernen Auffassung der Orthodoxen Kirche in der protestantischen Welt. Das sind die Artikel von Otto Fricke: „Der Protestantismus zwischen Orthodoxie und Bolschewismus“<sup>66</sup> und der von G. Kulmann: „Wo steht Gott in Rußland?“<sup>67</sup> Der erstere schließt sich an den Aufsatz: „Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie“ von Nikolai Berdjajew an, welcher in einem früheren Heft derselben Zeitschrift veröffentlicht ist<sup>68</sup> und „möchte selbst als eine Anwendung des Grundsatzes des protestantischen Schriftprinzips verstanden werden“, wie der Autor selbst sagt, der ebenfalls in einem früheren Heft dies Thema in einem besonderen Artikel behandelt hatte.<sup>69</sup>

Otto Fricke, der sich zu dem „grundsätzlichen Protestantismus“ bekennt, richtet an die russische Orthodoxie eine Frage, die nach G. Kul-

---

wieder einzuführen suchte. Doch ist die Predigt im russisch-griechischen Gottesdienst nie so heimisch geworden, daß man sie zur Vollständigkeit desselben für notwendig, oder ihr Wegbleiben auch nur für einen fühlbaren Mangel erachtet hätte. Sie gilt vielmehr dem Volk im allgemeinen, wie manchen protestantischen Gemeinden in kleinen Städten und auf dem Lande die Kirchenmusik, für einen Luxusartikel, den wohl die großen Kathedralen der Hauptstädte bei besonders festlichen Gelegenheiten haben, gewöhnliche Stadt- und Dorfkirchen aber auch ohne den geringsten Nachteil für ihr Seelenheil entbehren können. Unleugbar hat auch die russisch-griechische Kirche Prediger, die einen Vergleich mit den gefeiertsten evangelischen und katholischen Kanzelrednern anderer Länder nicht scheuen dürfen. Denn was sie von diesen etwa unterscheidet, spricht keineswegs zu ihrem Nachteil, und sehr richtig heißt es in einem Artikel des russischen Journals Moskwitjanin (1852) über die „Sammlung belehrender Reden auf die Feiertage des Herrn, der Mutter Gottes und anderer hohen Festtage, gehalten von dem Archimandrit Theophan, Moskau“: „Welcher Charakter hat nun die russische Kanzelberedsamkeit? Ich glaube nicht zu irren, wenn ich sage: Ihr Charakter ist der Mut vor Gott . . .“ Von der gleichen Probe geistlicher Beredsamkeit aber darf man, wie gesagt, keinen Schluß auf die Kanzelberedsamkeit der russischen Geistlichkeit im allgemeinen machen. Redner, wie der genannte Theophan, sind eben seltene Ausnahmen, Männer, die bei ausgezeichneten Gaben von früher Jugend an im Kloster einen sorgfältigen Unterricht erhalten, durch fleißiges Studium der Kirchenväter einen hohen Grad theologischer Bildung erlangt und durch ihre Leistungen sich so hohe und allgemeine Anerkennung erworben haben, daß sie für die vorzüglichsten Kirchen des Reiches als Zierden reserviert bleiben. Ganz anders aber ist es mit der großen Masse der gewöhnlichen Popen, die binnen wenigen Jahren zum geistlichen Dienst abgerichtet werden, und aus den Priesterseminaren selten mehr als eine gewisse Gewandtheit im Ablesen der liturgischen Formulare und in dem äußeren Ceremoniell zum Amt bringen.“

<sup>66</sup> in „Orient und Okzident“ 2. H. (1929) S. 28 ff.

<sup>67</sup> ebenda 4. H. (1930) S. 1 ff.

<sup>68</sup> Nikolai Berdjajew: „Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie (eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie)“, ebenda 2. H. (1929) S. 11 ff. Vgl. Adolf Keller: „Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt“ München 1931 S. 150—153.

<sup>69</sup> Otto Fricke: „Das Schriftprinzip im Protestantismus“, ebenda 2. H. (1929) S. 26 ff.



mann „eher ein Urteil als eine Frage ist.“<sup>70</sup> Die Orthodoxe Kirche, heißt es, sei magisch-kultisch. Ihre Eschatologie sei ein naturalistisch-kosmischer Prozeß. Die Kirche lebe in einem mystischen Kollektivismus, der weder Persönlichkeit noch Gemeinschaft kennt. Deshalb habe die Kirche zur Frage der Zeit, nämlich zur Frage nach der Gemeinschaft kein inneres Verhältnis.<sup>71</sup> Die Frage nach dem Leben des Menschen in der Masse sei aber die Frage des Bolschewismus. Die selbstgenügsame, zeitfremde, mystische Allheit der Orthodoxie, ihr heiliger Materialismus stehe dem idealistischen Bolschewismus in hoffnungslosem Starrkrampf gegenüber.<sup>72</sup> Vermessen und enthusiastisch zu sprechen, dieser Situation absolute Bedeutung, apokalyptische Qualität zuzusprechen. „Nein, hier steht Geschichte gegen Geschichte, Staat gegen Kirche — und es ist noch nicht ausgemacht, auf welcher Seite Gott steht in diesem Gegenüber der Zeit.“<sup>73</sup>

Mit diesen „Thesen“ der Barth'schen Auffassung von der russischen Orthodoxie (die wohl als „Gegenthesen“ zu Nikolai Berdjajews Auffassung vom Protestantismus, und zwar vom Barthianismus anzusehen sind) unternimmt es nun Kulmann in dem genannten Artikel: „Wo steht Gott in Rußland?“ sich auseinanderzusetzen. G. Kulmann macht zunächst eine richtige Feststellung, daß nämlich die im Westen lebenden russischen christlichen Denker in ihren Barthschen Freunden eine Wahlverwandtschaft herausgespürt haben, und daß sie deshalb eine Frage von jener Seite durchaus ernst nehmen werden.<sup>74</sup> Sofort aber stellt Kulmann eine zweite ebenfalls wichtige Frage, ob nämlich die „dialektische Theologie“ nicht in solchem Maße bloße Zeittheologie ist, daß ein von ihrem eigenen Spektrum zeitlich und räumlich weit abstehendes Objekt, wie es die russische orthodoxe Kirche ist, von ihr bloß verzerrt wiedergegeben werden kann.<sup>75</sup> Hier fühlt sich Kulmann gezwungen, einige Grundgedanken zu erörtern die als eine gute und anschauliche Antwort auf ihre vom „grundsätzlichen Protestantismus“ (Otto Fricke) in Frage gestellten positiven Merkmale und Grundzüge gelten können.

So wird zunächst festgestellt, daß die Orthodoxie „weder theozentrisch noch anthropozentrisch ist, sie ist ihrem ganzen Wesen nach christozentrisch.“<sup>76</sup> Dieser Grundsatz wird mit Verständnis interpretiert und auf diese

<sup>70</sup> G. Kulmann: „Wo steht Gott in Rußland?“ ebenda 4. H. (1930) S. 1.

<sup>71</sup> Otto Fricke: „Der Protestantismus zwischen Orthodoxie und Bolschewismus“ ebenda 1. H. (1929) S. 32.

<sup>72</sup> ebenda S. 33.

<sup>73</sup> ebenda S. 31.

<sup>74</sup> G. Kulmann: „Wo steht Gott in Rußland?“ ebenda 4. H. (1930) S. 1.

<sup>75</sup> ebenda S. 1.

<sup>76</sup> ebenda. Vgl. Leo P. Karsawin: „Der Christusglauben in der russischen Orthodoxie“ in „Una Sancta“ II. Jg. 1926 S. 77 ff., 187 ff. Daß die orthodoxe Kirche christozentrisch ist, läßt sich auch durch die Überprüfung ihres Widerspiels in Rußland, des russischen Bolschewismus, feststellen, wie es schon Karl Heim gemacht hat. Er schreibt: „Christus ist an der ganzen Geschichte der Menschheit auf eine geheimnisvolle Weise beteiligt. Er ist unsichtbar gegenwärtig auch in den blutigsten Kriegen, auf den Schlachtfeldern, in den Revo-



Weise werden urchristliche (johanneische, paulinische) wie auch altkirchliche (Periode des christologischen Aufschwungs) Züge und Gedanken, echte christliche Gedanken also, der Orthodoxen Kirche zugestanden. „Der Satz ‚Gott ist Gott und der Mensch ist der Mensch‘, die durch unsere Sündhaftigkeit verschuldete Sonderung von Himmel und Erde ist ihr nicht der vom Schöpfer gewollte Zustand. Gott will nicht nur seine Eigenwirklichkeit, er will auch die Eigenwirklichkeit seines Geschöpfes. Christozentrisches Denken muß die Schöpfung ernst nehmen, das ist das ontologische Grundinteresse der Orthodoxie, ihr Kosmismus. Dem Satze ‚Gott ist Gott und der Mensch ist der Mensch‘ steht nun am anderen Pole der christlichen Antinomie der Gottmensch Christus gegenüber. ‚Werdet wie euer Vater im Himmel‘; es gibt in Christus keine Vermischung zwischen Gott und dem Menschen, es gibt keine menschliche Mittlung zwischen Himmel und Erde. Nur der Gottessohn kann der Mittler sein. Er wird Mensch, auf daß der Mensch vergottet werde.“<sup>77</sup>

Es zeigt sich dabei, daß Kulmann richtig den christozentrischen Geist der Orthodoxie wiedergibt, wie auch dann weiterhin die metaphysische Andeutung und den mystischen Sinn ihres vielbesprochenen Kultus, beides Elemente, auf Grund deren die Orthodoxe Kirche als eine echte und vollberechtigte Form der Kirche Christi nach protestantischer Anschauung, als die echte und vollständige Form der Kirche Christi nach orthodoxer Betrachtung erscheint. „Was vor zweitausend Jahren in der Geschichte an jenem Orte durchbrach, das geschieht in alle Ewigkeit, da es ein Geschehen aus der Liebe Gottes seiner Schöpfung gegenüber ist. Der mystische oder symbolische Realismus der orthodoxen Liturgie will unsere ‚Gleichzeitigkeit‘ mit diesem ewigen Gottesgeschehen sein, wie das protestantische Wort Gottes in den Worten des Predigers... Der Offenbarungs- und Heiligungsprozeß ist in der Orthodoxie ganz durchdrungen von der jenseitigen Heiligkeit Gottes und der Verlorenheit und Sündhaftigkeit des Einzelnen. Deshalb zeichnet sich der orthodoxe Frömmigkeitstyp durch die Inbrunst der Anbetung bei dem immer tönenden ‚Herr erbarme dich unser‘ aus“.<sup>78</sup>

Diese Feststellungen führen Kulmann zu der entscheidenden Feststellung, daß man überhaupt der Orthodoxen Kirche ein großes Unrecht angetan hat, indem man ihr in verachtender Weise die Merkmale des „magisch-naturalistischen Prozesses“ aufprägte und „ihr die furchtbare

---

lutionen, bei den Staatenbildungen. Selbst der Bolschewismus befaßt sich mit Christus. Bei seinem Kampf gegen alle Autoritäten der Vergangenheit stieß er unwillkürlich auf Christus als auf die letzte und stärkste Autorität, die deshalb so unheimlich ist, weil sie ohne alle Waffen und irdische Machtmittel die Menschen in ihrem Bann hält. Den Jüngern Christi galt darum der glühendste Haß der Bolschewisten“. Karl Heim: „Das Wesen des evangelischen Christentums“, Leipzig 1925, S. 47.

<sup>77</sup> ebenda S. 2.

<sup>78</sup> ebenda S. 2.



Sünde des genügsamen und triumphierenden ‚Gotthabens‘ vorwarf“.<sup>70</sup> Ausgehend von der Feststellung, daß „der Freiheitsgedanke von jeher den Orthodoxen mit dem Protestanten verband, worin das Gemeinsame gesehen wurde, was sie beide vom Römisch-Katholischen Papistischen Autoritätsprinzip unterschied“ und daß „die orthodoxe Idee der Freiheit im engsten Wesensverhältnis mit dem Begriff der menschlichen Persönlichkeit steht“, findet Kulmann in dem zweiten Punkt seiner Abhandlung, daß der Anstoß, den der grundsätzliche Protestantismus an dem orthodoxen Kirchengemeinschaftsgedanken, der sog. „Sobornost“ nimmt, ihm unerwartet ist. Diesen russisch-orthodoxen Begriff *Sobornost*<sup>80</sup> nimmt Kulmann

<sup>70</sup> ebenda S. 2: „Eine Kirche, die mit so elementarer Gewalt Buße tut und um Vergebung fleht, die so lobsingend bittend und flehend vor Gott steht, die mit einer solchen Macht in ihrem Tun und Denken von Gott aus alles immer wieder in Frage stellt, das ‚pneumatische‘ Geschehen einer solchen Kirche darf man wohl kaum zu einem magisch-naturalistischen Prozeß herabstempeln und ihr die furchtbare Sünde des genügsamen und triumphierenden ‚Gotthabens‘ vorwerfen.“

<sup>80</sup> *Sobornost* ist die russische Bezeichnung des Grundmerkmals der Orthodoxen Kirche. Die russischen Religionsphilosophen der neueren Zeit besonders haben diesem Terminus einen besonderen mystischen Sinn eingeprägt, und darum würde es nicht uninteressant sein, wenn wir hier einige von den Definitionen und Erläuterungen dieses Terminus wiedergeben, die von der neueren russischen theologischen Welt stammen. So zunächst aus Wladimir N. Iljins Artikel: „Was ist ‚Sobornost‘?“ in „Orient und Okzident“ H. 13, 1935, S. 1 ff.): „Der Terminus ‚Sobornost‘ im russischen Sinne ist wohl eine Transkription des griechischen Wortes ‚Katholikos‘, aber diese Transkription kann auf keine andere Sprache übertragen, auch nicht ins Griechische rückübersetzt werden. Der Ausdruck ‚ökumenisch‘, «οἰκουµενικός», geht an dem Wichtigsten vorbei. ‚Katholisch‘ ist lediglich eine Übernahme des Fremdwortes, das eine weitere Auslegung seines Sinnes fordert: ‚ökumenisch‘ aber hat einen formalen, sozusagen kirchlich-administrativen Sinn; es fehlt ihm an der Dimension der Tiefe.“

Vgl. Nikolaj Berdjajew: „Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie“ in „Orient und Okzident“ H. 1, 1929, S. 23/24: „Die innere Autorität der Kirche wird in der Orthodoxen Kirche allkirchlich (*soborno*) verstanden als Einheit und Ganzheit der Tradition, in der Verbindung des Einzelnen mit dem kirchlichen Ganzen. Nicht der höchste Hierarch (der Papst oder ein Patriarch), auch nicht ein Konzil der Hierarchen, auch nicht das einzelne gläubige Glied der Kirche, überhaupt kein Individuum kann als Träger des Geistes der kirchlichen Allheit (*Sobornost*) verstanden werden. Diese kirchliche Allheit ist ein mystischer Kollektivismus, der sich keiner Rationalisierung fügt. Ich als Individuum kann weder meine Freiheit der Autorität der Kirche unterwerfen, denn die Kirche ist für mich keine äußere Realität. Die ‚Sobornost‘ ist in mir und ich in der ‚Sobornost‘. Es besteht kein Gegensatz zwischen dem Individuum und dem kirchlichen Kollektivismus, denn eine solche Entgegensetzung würde sofort eine religiöse Neutralisierung sein, Herausfallen aus der Kirche bedeuten.“

Vgl. Sergius Bulgakow: „Das Selbstbewußtsein der Kirche“ (übers.) in „Orient und Okzident“ H. 3, (1930) S. 1 ff., s. S. 4: „Die Seele der Orthodoxie ist die ‚Sobornost‘, gemäß dem richtigen Ausdruck Chomjakows: ‚Dieses eine Wort enthält ein ganzes Glaubensbekenntnis‘. Der russische Kirchensprachgebrauch und die russische Theologie verbinden mit diesem Ausdruck einen so weiten Sinn, wie er ihn in anderen Sprachen nicht besitzt, worin die eigentliche



ebenfalls in Schutz und widerlegt die irrige Interpretation, die er dort (im grundsätzlichen Protestantismus) erfährt, (daß nämlich diese Kategorie des mystischen Kollektivismus, diese kirchliche Allheit, die Idee der Persönlichkeit, mithin der Freiheit, vernichtet) und die Konsequenz, die daraus gezogen wird (die Orthodoxie habe deshalb zum Problem der wirklichen Gemeinschaft keine innere Beziehung).

Kulmann entwickelt dann seine Auffassung von der „Sobornost“, die zwar in vollem Einklang mit der der russischen Denker ist, und infolgedessen nichts Neues darstellt; da sie aber aus der Feder eines Protestanten stammt, geben wir sie in einigen Zügen hier wieder: „Die Sozietät und der Einzelne sind zur Erlösung berufen. ‚Sobornost‘ heißt, daß das Sozietäre von Anfang an eine in unserer Heilsgeschichte relevante Kategorie darstellt. Der Gnade sind wir nur teilhaftig in einem dieser Gnade geöffneten ‚Wir‘. Die Geöffnetheit des ‚Wir‘ ist aber nicht naturgemäß gegeben.<sup>81</sup> Dann wird die Sozietät zur wirklichen Gemeinschaft, wenn der Schuld- und Anschuldigungsring durch gegenseitige demütige Vergebung durchbrochen wird. Die große Fastenzeit wird mit einem Akte gegensei-

Kraft und der eigentliche Geist orthodoxer Kirchlichkeit ausgeprägt wird. Der Artikel über die Kirche im Apostolikum wird übersetzt: „wo jedinu swatuju sobornuju i apostolskiju zerkow“. Hier wird mit dem Wort ‚sobornaja‘ das griechische *καθολική* wiedergegeben. Der direkte Sinn des Wortes ‚Sobornost‘, sobornyj von dem Wort sobor, Konzil, deutet hin auf die Verbindung der Kirche mit den Konzilien, auf ihre Konziliabilität, das Wort bestimmt die Kirche als Organismus, der die Lehrbestimmungen der ökumenischen und lokalen Konzilien besitzt, oder im weiteren Sinne als Organismus, der im Konzil das Organ der Selbstbestimmung besitzt. Weiter schließt diese äußerliche Definition, die in dem griechischen Wort *καθολική* und in allen seinen Übersetzungen nicht enthalten ist, auch den Gedanken in sich, daß die Kirche ‚sobirajet‘, sammelt, sie umfaßt alle Völker und erstreckt sich über die ganze Welt. In diesem Sinne bedeutet ‚Sobornost‘ auch Universalität. Die sobornaja Kirche ist die ökumenische Kirche. Eine solche Auffassung war selbstverständlich auch den Schöpfern des Glaubenssymbols nicht fremd. Diese Auffassung kann man als quantitativ bezeichnen, sie ist für den römischen Katholizismus charakteristisch. Es ist aber auch eine qualitative Definition des Begriffes ‚Sobornost‘ oder Katholizität möglich. Das entspricht auch der ursprünglichen Bedeutung dieses Begriffes in der Geschichte der Philosophie vor allem bei Aristoteles, bei dem *καθολικός* das ‚Allgemeine‘ bedeutet, das in den einzelnen Erscheinungen *καθ' ὅλον* existiert. Das ist nach aristotelischer Auffassung eine platonische Idee, die jedoch nicht über den Dingen und in gewissem Sinne vor den Dingen wie bei Plato, sondern in den Dingen als deren Grundlage und Wahrheit existiert. In diesem Sinne bedeutet der Begriff ‚Katholische Kirche‘: Die in der Wahrheit wesende, die an der Wahrheit teilhabende, die ein wahrhaftiges Leben lebende Kirche.“ Vgl. Leo P. Karsawin: „Der Christusglaube in der Russischen Orthodoxie“ in „Una Sancta“ 1926, S. 194.

<sup>81</sup> Vgl. Erich Seeberg: „Die orthodoxen Kirchen auf dem Balkan“ in: „Menschwerdung und Geschichte“ (Aufsätze) S. 249: „Diese Frömmigkeit ist weiter, wenn ich recht sehe, zunächst beherrscht durch eine Empfindung für das Ganze. Man fühlt sich in das Ganze des Lebens und des Kosmos eingegliedert. Es ist alles nicht abgestimmt auf das „Ich“ und „Du“ des Abendlandes, sondern auf das „Wir“, auf die Totalität, indem nun alles Leben und alle Kreatur in einem großen Zusammenhang zusammengeschlossen ist.“



tiger Vergebung begonnen. Bevor der Orthodoxe zur Beichte geht, bittet er diejenigen Menschen um Vergebung, gegen die er sich versündigt hat. „Sobornost“, die Einung in der Liebe und in der Freiheit, ist Leben in der Wachheit, wie sie die Gnade Gottes spendet. Nur in diesem Licht erkennt der Mensch die von Gott gemeinte Gleichheit zwischen den Menschen, die von Gott gewollte Gliederung in Führer und Gefolgschaft und die Einordnung aller in die Gemeinschaft. ‚Sobornost‘ bedeutet aber Katholizität. Wie die Einzelpersönlichkeit nur durch Verbundenheit mit den anderen zur letztlichen Verwurzelung und Entfaltung ihres Ichs gelangt, so hat keine anderssüchtige, selbstgenügsame Einzelwahrheit je Bestand, es sei denn, sie sei gegründet im Schoße der einen Wahrheit.

‚Sobornost‘ bedeutet aber nicht nur Einigung aller Lebenden in Christus, sondern darüber hinaus Gemeinschaft zu allen Zeiten mit allen denen, die Christus geschaut, verkündigt und gelehrt haben, Heilige, Märtyrer und Propheten“.<sup>82</sup> Kulmann vergleicht weiter den orthodoxen Begriff „Sobornost“ mit dem deutsch-protestantischen „Gemeinschaft“. „Wenn der Orthodoxe Denker auf die ‚Sobornost‘ hinweist, so meint er damit im wesentlichen nichts anderes als was der deutschsprechende Protestant mit dem ebenfalls unersetzbaren Wort ‚Gemeinschaft‘ meint“.<sup>83</sup>

Alle diese Feststellungen führen Kulmann zur Erkenntnis, daß „das orthodoxe Leben einen weiten Platz für Freiheit und Persönlichkeit hat“.<sup>84</sup> Weiter weist er auf die Tatsache hin, daß „auf dem Boden der Orthodoxen Kirche im letzten Jahrhundert eine freie christliche Philosophie entsteht, die weder der katholische noch der protestantische Westen aufzuweisen haben“, daß „der Wahrheitsforschung keine Grenzen gezogen sind“, daß „Theologie und Philosophie in einem fruchtbaren Wechselverkehre stehen“, daß „durch die ganze Kette der russischen Philosophen hindurch das orthodoxe Bewußtsein zu fast allen wichtigen Zeitfragen Stellung nimmt“.<sup>85</sup> Er erinnert dann daran, daß „Erkenntnistheorie, Psychologie und Pädagogik aus dem orthodoxen Glauben heraus neu gestaltet werden“ und daß „im besonderen die Probleme von Kirche und Staat, vom Sinn der Revolution, die Kritik des Marxismus und Bolschewismus eingehend erörtert werden“.<sup>86</sup> Darauf fragt sich Kulmann, warum denn eigentlich der grundsätzliche Protestantismus erkläre, die Russische Kirche habe zur Gegenwart kein Verhältnis, und könne a priori keines haben. „Wohl niemand wird das heutige Schweigen der Orthodoxie innerhalb der

<sup>82</sup> Kulmann: „Wo steht Gott in Rußland?“ in „Orient und Okzident“ H. 4, S. 3.

<sup>83</sup> ebenda.

<sup>84</sup> ebenda S. 3. Vgl. Wladimir Iljin (russ. Orthodoxer, Paris): „Die Freiheit in der Kirche. Zur Metaphysik der kirchlichen Freiheit“ in „Kyrios“ I, 1936, S. 343 ff. Vgl. Simon Frank: „Gestalt und Freiheit in der griechischen Orthodoxie“ in: Protestantismus als Kritik u. Gestaltung, hrsg. v. P. Tillich, Darmstadt 1929, S. 309 ff.

<sup>85</sup> Kulmann a.a.O. S. 3.

<sup>86</sup> ebenda.



Grenzen Sowjetrußlands als einen Mangel an Interesse für die Gegenwart erklären“,<sup>87</sup> warnt er.

Die Richtigkeit dieser Feststellung ergibt sich auch aus dem übrigen Inhalt der Zeitschrift, die wir hier besprechen („Orient und Okzident“). Es ist der Geist, der alle in ihr enthaltenen Beiträge (teils von deutschen protestantischen, teils von russischen orthodoxen Verfassern) durchströmt, nämlich die Beseitigung von Vorurteilen und Mißverständnissen, die in früheren Zeiten bei den gegenseitigen Betrachtungen zwischen Orthodoxie und Protestantismus und besonders bei den Protestanten auf Kosten der Orthodoxen entstanden sind.

Zu beachten ist allerdings, daß bei der Betrachtung der Auffassung von der Orthodoxen Kirche in den protestantischen Kreisen von „Orient und Okzident“ vorwiegend der russische Zweig der Orthodoxie in Betracht gezogen wird, welcher, obwohl er von dem gesamten Begriff „Orthodoxe Kirche“ nicht zu trennen ist, immerhin eine besondere Nuance und Ausprägung des orthodoxen Christentums darstellt.<sup>88</sup> Denn hier konnte der slawische Geist nicht ohne jegliche Einwirkung bleiben, sondern er hat mit seiner mehr mystischen Einstellung und mit seinen Unendlichkeitsdimensionen und scharfen Gegensätzen<sup>89</sup> diejenigen Eigentümlichkeiten in dem russischen christlichen (theologischen und philosophischen) Wesen geprägt, durch welche es sich von dem griechischen unterscheiden läßt.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> ebenda.

<sup>88</sup> Sergius Bulgakoff: „Die Wesensart der russischen Kirche“ in IKZ 20, 1930, S. 181 ff.

<sup>89</sup> Vgl. Walter Schubart: „Russische Züge in der Philosophie Max Schelers“ in „Kyrios“ 2, 1937, S. 881: „Der religiöse Zug der slawischen und besonders der russischen Philosophie ist oft hervorgehoben. Das russische Denken kreist ständig um die Gottesfrage. Es ist immer bereit, in Theologie oder Antitheologie auszulaufer. Nie schweigt die Begierde nach dem Absoluten.“

<sup>90</sup> Die partikularistischen Tendenzen innerhalb des älteren russischen Christentums, sich von dem gesamten Begriff der Orthodoxen Kirche abzusondern und scharf einen besonderen kirchlichen, russischen, orthodoxen Typus zu bilden, haben die neueren russischen Theologen abgelehnt und verurteilt. Einen solchen Charakter tragen z. B. folgende Zugeständnisse Berdjajew: „Eine Identifizierung des religiösen und nationalen Elements ist ein Judaismus innerhalb des Christentums. Und man darf nicht leugnen, daß es in der russischen Kirche eine abschüssige Neigung dieser Art gegeben hat. Das Bewußtsein der Ökumenizität der Orthodoxie war nachteilig beeinträchtigt und geschwächt. Mit dem Fall von Byzanz fühlte sich das russische Volk als der alleinige Träger der Rechtgläubigkeit. Auf dieser Basis entwickelte sich die Idee von Moskau als dem dritten Rom. Man begann, den orthodoxen Glauben als den ‚russischen‘ zu bezeichnen, die ökumenische Kirche der russischen gleichzusetzen. Die Kirche war durch und durch nationalisiert worden, und man fing an, National-eigentümlichkeiten fast dogmatische Bedeutung zuzuschreiben. Einen russischen Glauben und ein russisches Ritenum stellte man nicht der Latinität, sondern auch dem griechischen Glauben gegenüber. Den Patriarchen Nikon betrachtete man als Vertreter des griechischen, nicht aber des russischen Glaubens. Die wahre Orthodoxie aber war ein russischer und nicht ein griechischer Glaube. Der extreme russische Traditionalismus vollzog de facto den Bruch mit der älteren griechischen Kirche.“ Nikolaj Berdjajew: „Orthodoxie und Ökumenizität“



In dieser Hinsicht ist, unserer Meinung nach, zwischen dem „griechischen“ und „slawischen“ orthodoxen Typus zu unterscheiden, wie es sehr richtig gelegentlich der heutige Generalsekretär des Ökumen. Rates der Kirchen in Genf, W. A. Visser t' Hooft, tat: „Wenn starke Delegationen“, sagt er, „griechischen und russischen Christentums sich begegnen, werden Entdeckungen gemacht, längst verloren gegangene Beziehungen werden neu geknüpft, das Gefühl des Einsseins in Glauben und Ziel, das oft nur theoretisch war, wird lebendige Wirklichkeit. Gewiß bedeutsame Unterschiede bleiben. Für den Griechen hat die Kultur des Abendlandes mehr Anziehungskraft als für den Russen. Die russische Frömmigkeit hat einen mystischeren Charakter als die griechische. Aber sowohl von außen — Beziehungen zum Katholizismus und Protestantismus — als auch von

in: „Die Ostkirche“ (Sonderheft der „Una Sancta“, Stuttgart 1927) S. 1 ff, das Zitat S. 5/6. In diesem älteren Geist, den gerade Berdjajew bekämpft und abschaffen will, bewegen sich z. T. noch folgende Äußerungen des ebenfalls in Paris wirkenden russischen Theologieprofessors A. V. Kartaschoff. Dieser geht von der Ansicht aus, daß die Griechen niemals eine vollständige Ekklesiologie geschaffen haben (und das ist z. T. richtig). Er behauptet weiter, daß bei den großen Auseinandersetzungen am Ausgang des 1. Jahrtausends zwischen der byzantinischen und römischen Kirche erstere niemals die Tiefe und den letzten Sinn des Papsttums, welches sie jedoch ständig polemisierte und ablehnte, begriffen und verstanden habe. Und dann sagt er weiter: „Weil die Griechen glaubten, daß es sich um einfache administrative Herrschaft handele, bemühten sie sich, aus ihrem Patriarchen von Byzanz einen ebensolchen Papst für den Osten herauszuarbeiten. Sie schlugen in naiver Weise mehr als einmal dem Vatikan vor, mit ihnen in diesem Sinne über die Gebiete sich zu einigen. Der „ökumenische“ Patriarch von Konstantinopel ist ein auf Erfahrung gegründeter Beweis für die Blindheit der Griechen in Bezug auf die Tiefe und Tragik der Entstellung der Ekklesiologie in der Lehre vom Papst.“ (In: „Die orthodoxe Kirche des Ostens. Ein geschichtliches Gesamtbild“ in „Kyrios“ 1, 1936, S. 224/25). Und weiter sagt er ebenda S. 226: „Zusammenstöße, ähnlich dem mittelalterlichen Kampf der Päpste mit den Kaisern, oder der englischen Könige mit Rom im 16. Jahrhundert, fanden im Osten nicht statt. Doch entstanden immerhin auch hier Gegensätze, die jenen zum Teil gleichen und zwar durch die hellenisorischen Versuche der byzantinischen Kirche, die die von ihr getauften Völker — Slawen und Rumänen — zu Griechen machen wollte (!). Als Endergebnis eines solchen Zusammenstoßes des bulgarischen Volkes mit dem Patriarchat von Konstantinopel belegten denn auch die Griechen im Jahre 1872 die bulgarische Kirche mit dem Bann und erklärten sie für schismatisch, weil sie bei sich die Autokephalie, also die völkische Selbstherrschaft ohne den Segen des Patriarchen, eingeführt hatte. (Angebliche Ketzerei des sogen. „Philetismus“, Anmerkung von Kartaschoff). Dieses griechisch-bulgarische Schisma ist bis heute noch nicht aufgehoben, gilt aber eigentlich nur der Form nach: Die anderen rechtgläubigen Kirchen legen ihm keine Bedeutung bei.“ Das Schisma ist inzwischen aufgehoben; Vorsicht aber bei solchen und ähnlichen Äußerungen seitens der Slawen. Denn sie geben einem Dritten, einem römischen Katholiken, Anlaß zu bemerken: „Man gewinnt den Eindruck, daß die Orthodoxen sich nicht nur schwer mit dem Westen verstehen, sondern auch untereinander viele Streitigkeiten haben“. Max Pribilla: „Um kirchliche Einheit“, Freiburg i. Br. 1929, S. 22.



innen — eine gemeinsame Tradition — tragen mächtige Faktoren zu dem Gefühl der Einheit bei.<sup>91</sup>

Mit dem russisch-orthodoxen Wesen und Geist mehr vertraut und mehr beschäftigt zeigt sich auch die zweite deutsche, protestantische Zeitschrift, die hier zu Wort kommt, nämlich die etwas jüngere Zeitschrift „Kyrios“. Die Motive wieder und die Zielsetzungen rein wissenschaftlicher Natur, die sich in ihr vernehmen lassen, decken sich ebenfalls mit denen, die wir schon bei der Betrachtung von „Orient und Okzident“ gezeigt haben. Im Kreise von „Kyrios“ sind die Mitarbeiter ebenfalls deutsche Protestanten und Orthodoxe (Griechen und Russen), und die Auffassung der Orthodoxen Kirche, die aus der Zusammenfassung aller Beiträge sich ergibt, entspricht auch der neuesten Lage der Dinge. Sie ist nämlich ebenfalls positiver und gerechter gegenüber Einrichtungen und Zuständen in der Ostkirche eingestellt, die auf Grund der modernen kirchengeschichtlichen und geisteswissenschaftlichen Methoden erforscht werden, und zwar hinsichtlich der gesamten Ostkirche, sowohl in ihrem idealen wie auch in ihrem empirischen Bestand.

In eine Einzelbetrachtung aller der in den fünf verschiedenen Bänden des „Kyrios“ enthaltenen protestantischen Abhandlungen über unseren Gegenstand einzutreten, ist hier unmöglich. Hier werden wir nur einige Züge aus dem programmatischen Artikel des Herausgebers Hans Koch zitieren, der wohl auch von orthodoxen Theologen zu den modernen positiven Betrachtern der Orthodoxen Kirche gerechnet wird.<sup>92</sup> In dem in Betracht

<sup>91</sup> In: „Die Eiche“ Jg. 1931, Nr. 2, S. 212: „Wege zur Einheit der Kirche Christi“. Konferenz zu Saloniki. Dasselbe empfindet in diesem Punkt auch Fr. Siegm. Schultze. Er sagt: „Wenn heute der Name griechisch-katholisch nicht mehr recht Anwendung findet, so hängt das damit zusammen, daß angesichts der Entstehung der autokephalen Kirchen in den verschiedenen Ländern die Völkernamen besser für die einzelnen Landeskirchen aufgespart werden. Die Griechische, Serbische, Rumänische, Bulgarische, Albanische Kirche bilden zusammen mit den alten Patriarchaten des Ostens und dem Erzbistum Cypern und mit den Kirchen Rußlands, der russischen Randstaaten und der russischen Diaspora die Orthodoxe Großkirche, die ihre Einheit heute wieder stärker empfindet als in den vergangenen Jahrhunderten, wobei die slawischen Volkskirchen des Balkans einen Übergang zum russischen Typus des orthodoxen Christentums herstellen“. (Einleitung in Bd. X des Sammelwerks „Ekklesia“ S. 5). Dies zur Richtigstellung der von Pfarrer Karl Fueter (in: „Die Ökumene gestern, heute und morgen“ [Nr. 20 in der Reihe: Kirchliche Zeitfragen, Zwingli-Verlag Zürich 1947 S. 19] gemachten Bemerkung.

<sup>92</sup> Bratsiotis z. B. zählt folgende auf: F. Heiler, Ehrenberg, Gavin, F. Lieb, J. Tyciak, Kirchoff, H. Mulert, H. Koch, in „Kyrios“ I, 1936, S. 332. Diesen Eindruck von Hans Koch als einem unparteiischen Betrachter der Orthodoxen Kirche zerstört z. T. seine schon erwähnte Schrift: „Das kirchliche Ostproblem der Gegenwart“, Berlin 1931, und ebenfalls z. T. seine andere ältere Schrift: „Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte westlicher Einflüsse auf das ostslawische Denken“. Breslau und Oppeln 1929. In dieser letzteren Schrift wird die Tendenz von Hans Koch bemerkbar, die protestantisierende Richtung in der russischen Orthodoxie des Petrinischen Zeitalters (Prokopowitsch) hervorzuheben und zu verherrlichen.



kommenen Artikel zeigt sich allerdings nicht etwa die Gesamtauffassung, die Hans Koch der Ostkirche gegenüber vertritt. Es ist mehr eine Begründung der Ziele der von ihm herausgegebenen Zeitschrift, sich mit dem Osten Europas zu beschäftigen, und zwar nicht so sehr mit dem „geographischen“ Begriff Europa, sondern mit Osteuropa in einer geistigen Ausdeutung, die nach seinem Wortlaut „bisher nur selten und auch dann mit meist zu kurzem Ansatz versucht wurde.“<sup>93</sup> Diese Vernachlässigung liegt nach ihm darin, daß „man sich auf den hellenistisch-byzantinischen Raum beschränkte und die Grenze so zog, daß sie sich praktisch mit den Diözesen und dem inneren Anliegen der Orthodoxen östlichen Kirche deckten.“<sup>94</sup> Das Verkehrte dabei war, daß man das slawische Element in dem Begriff des geistigen Osteuropa übersah. Demgemäß findet Koch, daß in der Kulturgeschichte „das griechische Osteuropa seiner Ergänzung durch das slawische bedarf, das dessen Haupterbe und bisheriger Vollender geworden ist“.<sup>95</sup>

Hier aber geht Koch offensichtlich zu weit, wenn er behauptet, die Geschichte Osteuropas sei somit nichts anderes als Geschichte des hellenischen Geistes in der slawischen Welt, einschließlich der bestehenden oder in anderen Völkern untergegangenen Ränder beider Größen; sie sei in weiterem Sinne griechisch-slawische Geistesgeschichte.

Wie Harnack in seiner kleinen Abhandlung: „Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen“ als einen von den wichtigsten Faktoren der kulturellen Entwicklung der Völker die Religion bzw. ihre konfessionelle Ausprägung betrachtet, so äußert sich auch Hans Koch analog, wenn er behauptet, daß osteuropäische Geistesgeschichte auf den längsten Bahnen ihres bisherigen Weges und bis in unsere Zeit hinein — zugleich auch östliche Kirchengeschichte sei. Denn „Formung und Inhalt des griechischen Geistes waren, als die Slawen in ihrer Hauptmasse seiner teilhaftig wurden, bestimmt durch die griechische östliche Kirche, die damals nur noch rechtlich von der römischen westlichen nicht getrennt war. In der Auseinandersetzung mit dieser östlich-christlichen Kirche standen und stehen alle Völker des östlichen Raumes, ob sie nun, wie die Westslawen, sich für das römische Kirchtum entschieden, aber auf eine ‚Union‘ mit der Ostkirche hinarbeiten, — oder ob sie gar, wie eine russisch bunt zusammengewürfelte Minderheit auf dem Wohngebiet der Ostslawen, jedes Kirchtum, ja die Religion überhaupt ablehnen“.<sup>96</sup>

Bei dem kurzen Vergleich aber, der hier mit dem Westen gezogen wird, kommen Ergebnisse zum Vorschein, die sich von den bei Harnacks Vergleich des konfessionellen Wesens in Ost und West gezogenen Schlüssen erheblich unterscheiden: „Ein solch geistiges Osteuropa“, heißt es hier, „ist größer als das erdkundliche, geographische, wirtschaftliche. Seine Grenzen

<sup>93</sup> Hans Koch: „Osteuropa“ in „Kyrios“ I, 1936, S. 1.

<sup>94</sup> ebenda.

<sup>95</sup> ebenda S. 2.

<sup>96</sup> Hans Koch, ebenda S. 2.



dringen im Westen bis ins deutsche Land, nämlich dort, wo der deutsche Mensch sich mit den Slawen auseinandersetzt und wo Mystik oder Romantik die letzten Tiefen menschlicher Seele oder menschlichen Glaubens entschleiern. Im Nordosten aber und im Südosten reicht das geistige Osteuropa über den Ural und über den Kaukasus, soweit die östliche Kirche über diese Wälle gelangt hat und soweit sie auch heute noch, trotz äußeren Zusammenbruchs ihr Dasein bezeugt, ja ihren Glauben erfolgreich verbreitet“.<sup>97</sup> Da Koch fühlt, daß sich aus diesen seinen Feststellungen die Vorstellung bilden könnte, als sei Westeuropa in Gefahr, zu gering eingeschätzt zu werden, fügt er ergänzend folgendes hinzu: „Osteuropa und seine geistige Eigenständigkeit ist kein notwendiger Gegensatz zu einem abgesonderten, ‚faulen‘ Westeuropa. Beide berühren und ergänzen sich, obwohl Herzstücke der großen Auseinandersetzungen zwischen Morgenland und Abendland, in ihren Wurzeln und an den Halmen. Ihre Wurzeln langen beiderseits in die Antike, dorthin, wo römischer Reichsgedanke und griechisches Denken miteinander noch ungetrennt verschmolzen waren. Ihre Halme aber sprießen in das Saatfeld der christlichen Kirche und bilden auf ihrem Boden eine Einheit in ökumenischer Schau“.<sup>98</sup>

Der zweite Weltkrieg, der wenige Jahre nach der Niederschrift der oben betrachteten Reflexionen ausbrach, der Ablauf, den er genommen und die daraus entstandene neue politische, kirchenpolitische und theologische Situation auf den beiden Hauptschauplätzen der Ereignisse (Rußland/Deutschland), stellen neue Faktoren dar und bilden neue Voraussetzungen und Motive, aus welchen nunmehr die weitere Entwicklung in der von uns hier betrachteten Linie bedingt und beeinflußt wird. Die Literatur über die orthodoxe Ostkirche und im speziellen über die russische Orthodoxie, die seit dem Ausbruch des deutsch/russischen Krieges durch die spannungsvollen Phasen desselben und seiner Beendigung bis in unsere Nachkriegstage im deutsch-protestantischen Lager nachwirkend entstand, kann begreiflicher Weise in vielen Hinsichten nicht mehr als zuverlässig und objektiv genug betrachtet werden, um sie für unseren Zweck hier noch verwenden zu können. Der Grund dafür ist nicht nur die einseitige Parteinahme, bedingt durch die Motive politischer und sonstwie weltanschaulicher Natur. In solchen Situationen, wie sie durch den Krieg entstanden und weiterhin noch andauern, ist es ganz unvermeidlich, daß der Blick für eine objektive Betrachtung der Dinge getrübt wird. Auch dort, wo der Wille und das Bemühen ehrlich sind, die entstandene Situation unparteiisch und nach bestem Bemühen objektiv zu erfassen, kann es unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht völlig gelingen. Die Gefahr von Einseitigkeiten ist unvermeidlich. Man lebt immer noch stark unter dem Druck der Ereignisse und der Stimmung, die sie begleiteten. Man hat noch nicht die erforderliche Distanz, die eine nüchterne und relativ unbeeinflusste Stellungnahme ermöglicht. Diese Unzulänglichkeit zur Erfassung und Beur-

<sup>97</sup> ebenda.

<sup>98</sup> ebenda.



teilung der noch in Gärung befindlichen Lage entsteht nicht nur auf der Seite des einen Partners unseres Gespräches, d. i. auf der Seite des deutschen Protestantismus; auch im Lager des anderen Gesprächspartners, d. i. der russischen Orthodoxie, welche hier hauptsächlich das Betrachtungsobjekt in ihrem existenziellen Schicksal bildet, liegen die Dinge ebenso stärker verwickelt und ungeklärt vor, als das in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen der Fall war.

Die Lage, in der sich seit Beginn des zweiten Weltkrieges bis heute die russische Orthodoxie befindet, ist verschieden von derjenigen, welche die vorangeführten Betrachtungen und Auseinandersetzungen mit ihr vor Augen hatten. Ja viel mehr, diese Situation hat schon in den letzten Jahren mehrere Phasen und Entwicklungen mitgemacht. Dieser Umstand erschwert und hemmt noch mehr den Außenstehenden die Fähigkeit, eine deutliche Beurteilung und ein wirkliches Verständnis des dortigen Geschehens zu gewinnen.

Gleich zu Beginn des deutsch/russischen Krieges hat zunächst das patriotische Verhalten der bis dahin verfolgten orthodoxen Kirche in Rußland eine deutliche Veränderung in der Einstellung des Sowjetstaates ihr gegenüber bewirkt. Der Eindruck, der bei den Außenstehenden dadurch entstand, verstärkte sich und wurde zu einer optimistischeren und gar begeisterten Beurteilung der diesbezüglichen Situation in Rußland, als gegen Ende des Krieges die neue Patriarchenwahl in Moskau stattfand und eine weitere tolerantere Haltung zur Reorganisation der Kirche einerseits und eine Aktivität der Kirche andererseits innerhalb des Sowjetstaates und in den Gebieten, welche durch den Kriegsverlauf unter seine Einflußsphäre kamen, erfolgten.

Unter den ersten Eindrücken dieser Entwicklung haben auch gleich Bücher das Licht der Öffentlichkeit erblickt, wie zum Beispiel dasjenige von Fritz Lieb: „Rußland unterwegs — Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus“. Bern 1945 (Verlag A. Francke A.-G.). Hier tritt uns eine erheblich andere Betrachtungsweise entgegen, als wir sie bei dem Herausgeber der Zeitschrift „Orient und Okzident“ und dem Verfasser des Artikels „Orthodoxie und Protestantismus“ vorfanden. Der Verfasser des Buches „Rußland unterwegs“ von 1945 kann nicht mehr als der Anwalt der alten Kirche und ihrer Lehre gelten, deren Wiederauferstehung er aus dem schicksalhaften Martyrium und den Verfolgungen des Kommunismus als eine verheißungsvolle Befruchtung der Christenheit der Gegenwart erwartete und der russisch-orthodoxen Kirche voraussagte. Der Beurteiler der russischen Kirche und der Orthodoxie im allgemeinen erscheint im letztgenannten Buch als ein zuweilen voreiliger und voreingenommener Bewunderer des Sowjetideals und der neuen Verhältnisse in Rußland; während er dagegen wiederholt die Schuld der russischen Kirche in der allgemeinen Natur des „orthodoxen Wesens“ (des „byzantinischen“, wie es der Verfasser zum Beispiel Seite 63 f, 67, 419 nennt) sieht und für alles Übel und alle Fehlentwicklung in Rußland schuldig erklärt. In die-



ser Begeisterung für Sowjetrußland und seinen „Humanismus“ (s. S. 261 ff) betrachtet der Verfasser die neuere Toleranzpolitik der Sowjetregierung der Kirche und der Religion überhaupt gegenüber als das Symptom eines grundsätzlichen Abrückens vom mechanistischen und dialektischen Materialismus.

Unter denselben optimistischen Eindrücken ist auch das sonst aufschlußreiche Buch des Schweden Efraim B r i e m : „Kommunismus und Religion in der Sowjetunion“, im Jahre 1945 abgeschlossen, welches vor kurzem in deutscher Übersetzung von Edzard Schaper (Verlag Friedrich Reinhardt & Co., Basel) erschien. Man wird aber gut tun, beim Studium dieses Buches mit dem Nachwort eines ungenannten Verfassers zu beginnen. In diesem Nachwort wird die damalige optimistische Auffassung in der Beurteilung der neuen religiösen und kirchlichen Lage in Sowjetrußland durch eine sachliche Nachprüfung der darauf folgenden kirchenpolitischen und anderen jüngsten Ereignisse im Osten eingedämmt. Es wird zu Besinnung und Abwarten aufgefordert, bis man ein endgültiges Bild und eine objektive Erkenntnis der Motive, der Absichten und der Resultate in den Wandlungen auf dem Gebiet der Religion und Kirchenpolitik in Sowjetrußland haben könne.

Außer diesen beiden Werken der Nachkriegszeit über Rußland und die orthodoxe Kirche, erschienen während des Krieges in Deutschland eine Menge von Aufsätzen usw. und laufend erscheinen seitdem nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern Broschüren und größere Bücher über Rußland, über die russisch-orthodoxe Kirche, über die russische Frömmigkeit usw. Während einige dieser Veröffentlichungen der ersten wissenschaftlichen und theologischen Form nicht entbehren, sich vielmehr gründlich um die Untersuchung und Herausarbeitung des gestellten Themas bemühen, sind die Motive und Abzielungen bei anderen Verfassern nicht immer klar, ja oft nicht einwandfrei. Dabei ist noch in Betracht zu ziehen, daß bei vielen dieser Publikationen eine falsche romantische Vorstellung von der östlichen Orthodoxie als einer eigenartigen und mystischen Angelegenheit die vorherrschende ist. Es macht sich sehr oft eine Verwechslung und Vermengung der Vorstellungen von der orthodoxen Ostkirche mit den landläufigen Vorstellungen vom russischen religiösen (bzw. antireligiösen) Wesen bemerkbar. Es werden mit Vorliebe Eindrücke aus den Romanen Dostojewskis herausgeholt und bearbeitet. Bilder und Vorstellungen von der Mystik, Apokalyptik und Dämonik, welche dem russischen Wesen eigen sind, wie auch von der positiven und negativen Gefühlskraft der slavischen Seele und ihrer ganzen Eigenartigkeit werden aufgerollt und mit der orthodoxen Kirche kurzerhand identifiziert und als ihre Wesenszüge dargeboten.<sup>99</sup> Dieser Sachverhalt rechtfertigt unseren Entschluß, die Linie in der

<sup>99</sup> Wir erwähnen hier wahllos einige dieser Veröffentlichungen, welche zu allen den oben genannten Kategorien gehören: Alois D e m p f : „Die drei Laster“, eine Analyse der christlichen Ethik Dostojewskis 1947. Konrad O n a s c h : „Die Idee der metamorphosis (Verklärung) in den Liturgien, in der russischen



Beurteilung der orthodoxen Kirche nicht weiter zu verfolgen, sondern bei dem Bild zu bleiben, welches durch das Schicksal und die theologische Tätigkeit der verfolgten russischen Kirche im Mutterland und in der Emigration während der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen bei den Außenstehenden entstanden ist. Das will nicht heißen, wir seien der Meinung, all die vorauf gemachten Betrachtungen über den betreffenden Zeitabschnitt hätten unbedingt das Richtige getroffen. Aber diese Erkenntnisse und die Ereignisse, aus welchen sie entstanden, liegen immerhin nun auf einer anderen zeitlichen und weltanschaulichen Ebene, als wir uns jetzt in dieser Nachkriegszeit befinden. Deshalb sollten sie einmal so zusammengestellt werden, damit sie bei der neuen Problematik und in den neuen theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der gegenwärtigen Verhältnisse zu Rate gezogen oder der Revision unterstellt werden können.

Die vorangeführten Auffassungen und die anderen erfolgten Aussagen, welche in der Zeit, da der Westen unter dem gewaltigen Eindruck des Schicksales, das die russische Kirche durchschritt, niedergeschrieben wurden, können, wie gesagt, nicht in jeder Hinsicht als das absolut Richtige, das Wesen der orthodoxen Kirche Treffende, erklärt werden. Das spezifisch „Russische“, unter welchem den meisten Abendländern die orthodoxe Kirche vor Augen tritt, hat auch die untersuchten Auffassungen unvermeidlich mitbestimmt und das dargebotene Bild entsprechend akzentuiert.

Wir haben versucht, in unserer Zusammenstellung aus der ganzen Linie nach Möglichkeit diejenigen Vertreter herauszuholen und zu untersuchen, die in ihren Betrachtungen über das russische Christentum den allgemeineren Geist und das objektivere Wesen der orthodoxen Ostkirche zu erfassen und aufzuzeichnen versuchten.

Das entscheidende Wort darüber zu sprechen, wurde der neueren orthodoxen Theologie als eigene Aufgabe, als eigenes Recht und gleichzeit-

---

Philosophie und im russischen Frömmigkeitsleben“, Danzig 1945. Derselbe: „Geist und Geschichte der russischen Ostkirche“, Berlin 1947. Dietrich v. Eckhart: „Kirchengeschichte Rußlands“, München 1947. Dazu aus den Arbeiten von Ernst Benz: Wittenberg und Byzanz. Marburg (Lahn) 1949. Russische Kirche und östliches Christentum. Tübingen 1949. Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz in Kommission bei Franz Steiner Verlag GMBH — Wiesbaden) 1950. Leibniz und die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, Zeitschr. f. Rel.- u. Geistesgeschichte. Jg. 2, H. 2, 1949/50.

<sup>100</sup> Über die Griechische Orthodoxe Kirche, *Οικουμενική Ἐκκλησία* genannt, als die Kirche, in der die Gesamtheit der Offenbarung rein aufbewahrt geblieben ist, schreibt Univ.-Prof. Basil Exarchos in seiner kürzlich veröffentlichten Arbeit: *Τὸ περιεχόμενον τῆς ἐπιστημονικῆς ἐρεῖνης ἐν τῇ Θεολογικῇ Σχολῇ* 1951. (Sonderdruck aus: *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, Bd. I.).



tig auch als eigene Pflicht vorbehalten.<sup>100</sup> Bei den behandelten außenstehenden Betrachtern haben wir aber auch den Willen und den Hang beobachtet, in der gegenwärtigen und geschichtlichen Struktur der orthodoxen Kirche eine organische und echte Fortsetzung der Alten Kirche, der Urkirche und der Kirche der ökumenischen Kirchenväter und Konzilien wiederzuerkennen und sehr positiv zu beurteilen.

Das war ja ebenfalls eines der positiven und verheißungsvollen Ergebnisse des ökumenischen Gespräches der ersten Periode der ökumenischen Begegnung in der neueren Zeit. Mit dem Abschluß des zweiten Weltkrieges begann die zweite Periode derselben.

Was mag die Zukunft in Bezug auf die Fortsetzung dieser neueren ökumenischen Tradition bringen?

Abgeschlossen Nov. 1946.