

# Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Von Karl Christian Felmy

*Prof. Protopresbyter Vitalij Borovoj  
in Verehrung gewidmet*

„Rossika voobšče non leguntur“ (Rossica insgesamt non leguntur). Diese Feststellung trifft E. Kagarov ungefähr am Ende einer umfangreichen sehr positiven Besprechung von Band 1 der ersten Auflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ im Jahrgang 1909 der Zeitschrift der Moskauer Geistlichen Akademie. Außer einem gelegentlichen Hinweis auf ein Werk A. Pypins im Artikel „Bibelgesellschaften“ sei russische Literatur in diesem Band nicht berücksichtigt worden. – Und etwas anderes vermißt der Rezensent: Der erste Band der RGG zeichne sich durch große Objektivität bei der Auswahl seiner Mitarbeiter aus den verschiedensten theologischen Richtungen des deutschen Protestantismus aus. Doch fehlten die Namen so bedeutender Theologen wie der Alttestamentler Guthe, Kittel und Strack, des Pastoralthologen Rietschel,<sup>1</sup> der Dogmatiker Ihmels und Kaftan, des Kirchenhistorikers Harnack und der niederländischen Theologen Bavinck und van Nes.<sup>2</sup>

Allein schon diese Liste von Namen – aber nicht nur diese, sondern die ganze 7 Seiten umfassende Besprechung zeigt, mit welcher Unvoreingenommenheit und Aufmerksamkeit der russische orthodoxe Rezensent die theologische Arbeit in Deutschland verfolgt und den ersten RGG-Band durchgearbeitet hat. Und diese Aufmerksamkeit für die deutsche protestantische Theologie steht in auffälligem Gegensatz zu dem vergleichbar geringen Interesse, auf das die russische orthodoxe Theologie ihrerseits im protestantischen Deutschland, ja überhaupt allgemein im Westen stieß: „Rossica insgesamt non leguntur“.

Auf russischer orthodoxer Seite ist dagegen die Rezension E. Kagarovs keine Einzelercheinung. Vielmehr sind die größtenteils in der Mitte des

<sup>1</sup> Wir sind uns nicht ganz sicher, ob der Liturgiewissenschaftler Georg Rietschel, der Bonner Theologe Otto Ritschl oder ein anderer Träger dieses Namens gemeint ist.

<sup>2</sup> Bogoslovskij Vestnik, Moskau [= BV] 1909/12, 674–680.

19. Jh.s entstandenen umfangreichen theologischen Zeitschriften mit Jahrgängen, die mehr als 2000 Seiten umfaßten, zunehmend zu Foren überraschend intensiver Begegnung mit dem europäischen Westen, seinen geistigen Strömungen und seiner Theologie geworden. Die Tatsache, daß die Zeitschriften stärker und früher zu solchen Foren werden konnten, ist dabei ein Charakteristikum des geistigen Lebens im Rußland des 19. Jh.s, auch außerhalb des kirchlichen Bereichs. Auch die großen Werke der Literatur, z.B. Dostojewskijs Werke, sind zunächst als Fortsetzungsromane in Zeitschriften erschienen. Hier lastete offenbar auch der Druck der Zensur weniger schwer als auf dem übrigen Verlagswesen. Mancher später auch als Monographie erschienene wissenschaftliche Beitrag hat zuerst in einer Zeitschrift die Barrieren der Zensur durchstoßen.<sup>3</sup>

Nicht nur die westliche theologische Forschung, auch die spezielle Ostkirchenforschung hat bisher noch immer nicht recht in den Blick bekommen, was sich – von der übrigen Welt unbemerkt – an innerer Auseinandersetzung mit dem Westen und seiner Theologie, besonders der historischen Theologie, seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jh.s an den russischen orthodoxen Geistlichen Akademien getan hat. Ja, die bisherige Ostkirchenforschung hat sogar in gewissem Maße dazu beigetragen, daß die großen Leistungen der historischen Schule an den russischen orthodoxen Geistlichen Akademien des ausgehenden 19. und vor allem des beginnenden 20. Jahrhunderts verborgen blieben. Allzu einseitig hat sie sich der russischen Laientheologie und Religionsphilosophie dieser Zeit zugewandt. Und der russische Akademie-Theologe Vasilij Vinogradov, der diesen Irrtum zu korrigieren versucht hat,<sup>4</sup> hat durch seine Art der Darstellung und seine Ablehnung der Laientheologie eher zur Verfestigung dieses Bildes beigetragen. Die einzige Arbeit, die sich bisher ernsthaft für Lösungsversuche der russischen Akademie-Theologie auch in ihrer im letzten Drittel des 19. Jh.s beginnenden Erneuerungsphase<sup>5</sup> interessiert hat, ist Reinhard Slenczkas Dissertation „Ostkirche und Ökumene“.<sup>6</sup> Durch die begrifflich nicht ganz glückliche Unterscheidung zwischen „Schuldogmatik“ und „religiöser Philosophie“ scheint seine Arbeit jedoch das Vorurteil zu bestätigen, als seien Erneuerungsimpulse nur von der „Religionsphilosophie“ und der oft so genannten

<sup>3</sup> Zuweilen waren Beiträge bereits so in den Zeitschriften paginiert worden, daß sie leicht als gesonderter Band herausgenommen werden konnten.

<sup>4</sup> Vasilij Vinogradov [W. Winogradow], Die russische orthodoxe theologische Wissenschaft als Vertreterin der authentischen Theologie der Orthodoxen Kirche Rußlands, In: ders., In orthodoxer Schau. Drei Vorträge, München 1959.

<sup>5</sup> Wesentlich gefördert wurde die Erneuerung und Intensivierung der theologischen Wissenschaft durch die Akademiereform von 1869: Boris Titlinov, Duchovnaja škola v Rossii v XIX stoletii, Vilna 1908. Photomechan. Nachdruck: Gregg International Publishers Limited England 1970, 374–421; Georgij Florovskij, Puti Russkago Bogoslovi-ja, Paris 1937, 355 ff.; I. Smolitsch, Geschichte der Russischen Kirche. 1700–1917, Bd. I, Leiden 1964, 633 ff.

<sup>6</sup> Reinhard Slenczka, Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie, Göttingen 1962 = FSÖTh 9.

Laientheologie ausgegangen, während Slenczka die von ihm vorgenommene Einteilung nur durchhalten kann, indem er auch etwa den Akademie-Theologen Pavel Svetlov in dem Abschnitt über die Ekklesiologie der Religionsphilosophen behandelt. Bei ihm und anderen Akademie-Theologen<sup>7</sup> der Spätzeit lassen sich zwar Einflüsse von Religionsphilosophie und Laientheologie nachweisen. Aber das zeigt ja nur die Beweglichkeit der Akademie-Theologie, die Einflüsse und Erneuerungsimpulse von außen aufnahm und selbständig verarbeitete, aber deswegen ja nicht aufhörte, Akademie-Theologie zu sein.

In der russischen orthodoxen Theologie der Gegenwart ist das Wissen um die gewaltigen Leistungen der russischen Theologie in der Auseinandersetzung mit der des Westens selbst zu einer Art „Geheimwissen“ geworden. Nicht einmal Georgij Florovskijs „Wege der russischen Theologie“<sup>8</sup> lassen das ganze Maß mutiger Auseinandersetzung mit westlicher Theologie erkennen. Nur geduldiges Forschen auf dem Gebiet der russischen Theologiegeschichte, wie sie sich von den letzten Jahrzehnten des 19. Jh.s bis etwa zum Jahre 1917 abgespielt hat, wird unsere Vorstellungen revidieren können. Unsere Aufgabe heute kann es nur sein, eine Schneise in das bisher unerforschte Dickicht zu schlagen und Punkte zu markieren, von denen aus Wege von dieser Schneise aus durch das Dickicht gebahnt werden können.

Wir haben uns dabei von vornherein Beschränkungen auferlegen müssen. Wir haben unsere Untersuchung deshalb auf die Zeitschriften „Bogoslovskij Vestnik“ (Theologischer Bote) der Moskauer Geistlichen Akademie und die „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii“ (Arbeiten der Kiever Geistlichen Akademie) beschränkt. Hier stand uns nämlich ein Verzeichnis zur Verfügung, das das Auffinden einschlägiger Titel wesentlich erleichtert hat.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Pavel Jakovlevič Svetlov (geb. 1861) hatte seine theologische Ausbildung an der Moskauer Geistlichen Akademie erhalten. Er war Priester, lehrte zwar nicht an einer theologischen Akademie, sondern an der Kiever Universität, gehörte aber auch damit zum kirchlichen „establishment“. Publikationsorgane waren für ihn vor allem die Zeitschriften der Geistlichen Akademien. Vgl. *Enciklopedičeskij Slovar'* (Brokgauz-Efron) 57,213.

<sup>8</sup> G. Florovskij, *Puti Russkago Bogoslovija*, Paris 1982<sup>2</sup>. – Leider zu wenig bekannt ist Paul R. Vallieres Aufsatz, *The Problem of Liberal Orthodoxy*. 1905 = SVTQ 1976/3, 115–131, der eine sehr gute Einführung zu unserer Fragestellung bietet, jedoch die Abhängigkeit von und die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie bei der Darstellung „liberaler“ russischer orthodoxer Theologie nach 1905 zu wenig betont. Auch er hält wie wir selbst vor intensiverer Beschäftigung mit unserem Thema das Jahr 1905 für das Datum einer Wende. Vgl. a. G. Florovskij, *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie* (Abdruck aus den Akten des I. Kongresses für die Orthodoxe Theologie, Athen 1936), Athen 1938. – Hier handelt es sich um eine Kurzfassung der „Puti Russkago Bogoslovija“.

<sup>9</sup> *Ukazatel' k žurnalu „Bogoslovskij Vestnik“* (Izdanie Moskovskoj Duchovnoj Akademii). *Vtoroe desjatiletie. 1902–1911 gody*, Sergiev Posad 1912. Für die folgenden Jahrgänge des „Bogoslovskij Vestnik“ mußten wir allerdings die Inhaltsverzeichnisse durchgehen; *Sistematičeskij Ukazatel' Statej, pomeščennyh v žurnale „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii“ za 1860–1904 gg.*, Kiev 1905; *Sistematičeskij Ukazatel' Statej, pomeščennyh v žurnale „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii“ za 1905–1914 gg.*,

Die zweite Einschränkung ist eine zeitliche. Mit dem Ausbruch des 1. Weltkriegs wird der Informationsfluß von West nach Ost so stark gebremst, daß man hier von einem Einschnitt sprechen kann. Einen anderen Einschnitt hatten wir in den Jahren 1904–1905, in denen die Zensurbestimmungen in Rußland gelockert worden waren,<sup>10</sup> speziell beim Rücktritt des extrem konservativen Oberprokurors Konstantin Petrovič Pobedonoscev am 19. Oktober 1905 erwartet. Um die Tiefe dieses Einschnittes ermessen zu können, haben wir unsere Untersuchungen mit dem Jahre 1902 begonnen. Dabei hat sich dann freilich herausgestellt, daß es den vermuteten Einschnitt nicht gab. Schon vor 1904/05 hatte sich die wissenschaftliche theologische Arbeit einen genügend breiten Spielraum geschaffen. Die in den letzten Jahren des 19. Jh.s erworbene Freiheit wissenschaftlich kritischer Forschung in der russischen Orthodoxen Kirche blieb zwar bis zum Ende der Zarenherrschaft im Jahre 1917 grundsätzlich bedroht. Sie war aber in unserem Jahrhundert alles in allem nicht mehr wesentlich eingeschränkt. Der „Geist der Freiheit des religiösen Denkens“ billigte das „Recht auf freies religiöses Suchen auch Gesprächspartnern zu, die man mit Skepsis betrachtete.“<sup>11</sup> So herrscht mit einigen Ausnahmen der insgesamt ruhige, gelegentlich auch suffisante-polemische Ton der freien wissenschaftlichen Auseinandersetzung und – besonders bemerkenswert – eine eingehende leidenschaftslos-objektive, meist sehr ausführliche Berichterstattung vor.

Wir wollen das uns vorliegende Material nun in folgenden drei Abschnitten untersuchen:

- I. Rezensionen und Übersetzungen,
- II. Berichte aus den Kirchen des Westens – und
- III. Einige Wirkungen auf eine „liberale“ russische Theologie.

## I. Rezensionen und Übersetzungen

Die Breite der Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie läßt sich u.E. am besten an der Fülle der Buchbesprechungen in den russischen Akademie-Zeitschriften jener Zeit ermessen. Dabei ist es unmöglich, in diesem Rahmen die zahlreichen Titel ausländischer Werke, die damals in den von uns untersuchten Zeitschriften angezeigt oder besprochen wurden, auch nur aufzuzählen. Wir müssen uns hier auf einige wenige repräsentative Werke beschränken und können nicht mehr als einen ersten Eindruck von der Vielfalt

Kiev 1915. – Die entsprechenden Jahrgänge der Zeitschrift der St. Petersburger Geistlichen Akademie „Christianskoe Čtenie“ hatten wir bei anderer Gelegenheit durchsucht, für unsere Zwecke, für die der „Bogoslovskij Vestnik“ die reichste Ausbeute bietet, haben wir sie nicht verwertet. Das Maß an Auseinandersetzung mit westlicher Theologie entspricht etwa dem in den „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii“.

<sup>10</sup> I. Smolitsch, Geschichte I 680 u.ö.

<sup>11</sup> „Vechi“ (rezensiert: BV 1909/6, 313–325, Zitate: S. 325).

des Besprochenen vermitteln. Gehen wir die einzelnen Disziplinen nacheinander durch:

### 1. *Bibelwissenschaften*

Obleich Nikolaj Michajlovič Drozdov der russischen Theologie gelegentlich eine zu kritiklose Übernahme von Einzelergebnissen der protestantischen alttestamentlichen Bibelwissenschaft vorwirft,<sup>12</sup> zeigen sich die Rezensenten bibelwissenschaftlicher Werke insgesamt weniger an Einzel- als an Grundfragen interessiert. Rezensiert werden vor allem Arbeiten, die im Zusammenhang mit dem von Friedrich Delitzsch ausgelösten Babel-Bibel-Streit stehen.<sup>13</sup> Äußerst positiv besprochen werden in diesem Zusammenhang die von Hugo Greßmann herausgegebenen „Altorientalischen Texte und Bilder zum Alten Testament“.<sup>14</sup> Die Anwendung der formgeschichtlichen Methode<sup>15</sup> durch Greßmann wird widerspruchlos hingenommen. Und in Emil Kautzschs „Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments“ erkennt der Rezensent<sup>16</sup> einen wertvollen Beitrag zu der auch in der russischen Gesellschaft ausgebrochenen Auseinandersetzung um die Geltung des Alten Testaments, wie uns die eigene Betroffenheit<sup>17</sup> der russischen orthodoxen Rezensenten durch die im Westen diskutierten Fragen oft größer zu sein schein, als die

<sup>12</sup> N. M. Drozdov, V zaščitu svobodnago naučnago izsledovanija v oblasti bibliologii (= Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii [TKDA] 1902/10, 300–331; 11, 461–490) 304 u. ö.

<sup>13</sup> N. Sacharov: Friedrich Delitzsch, Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick, Stuttgart 1904; BV 1905/2, 421–424; vgl. a. die Berichte N. Sacharovs zu Referaten Friedrich Delitzschs über die Babel-Bibel-Frage: BV 1903/9, 127–150; vgl. H. V. Hilprecht, Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur, Leipzig 1903; V. P. Rybinskij, K voprosu ob otnošenii Biblii k Vavilonu = TKDA 1904/1, 46–58; Daniel Völter, Ägypten und die Bibel, Die Urgeschichte Israels im Lichte der ägyptischen Mythologie, Leiden 1903 (besprochen von N. Sacharov: BV 1905/10, 352–355), ein Werk, von dem N. Sacharov allerdings spöttisch bemerkt, der Erfolg der Babylon-Wissenschaft habe vermutlich dazu geführt, Ähnliches auch einmal mit Ägypten zu versuchen (ebd. 352). Vgl. a. D. I. Bogdaševskij: Adolf Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1909 = TKDA 1911/2, 294–298.

<sup>14</sup> Bd. 1 und 2, Tübingen 1909, in: BV 1910/11, 579–581, besprochen von D. I. Vvedenskij.

<sup>15</sup> Vgl. Veselin Kesich, Research and Prejudice = SVTQ 1970/1–2, 28–47. Kesich gibt der an der Gemeinschaft der Kirche und ihrem Gottesdienst orientierten „Formgeschichtlichen Methode“ den Vorzug vor allen anderen kritischen Methoden. Die an der individuellen Arbeit des einsam am Schreibtisch sitzenden Redaktors ausgerichtete Redaktionskritik beurteilt er dagegen weit distanzierter, ohne sie aber rundweg abzulehnen.

<sup>16</sup> E. Kautzsch, Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, Tübingen und Leipzig 1902. – A. Glagolev, in: TKDA 1902/11, 491–504.

<sup>17</sup> Die eigene Betroffenheit gesteht A. Orlov in der Besprechung einer Quellenausgabe zur Reformation: Die Quellen seien von daher interessant, daß „unsere russische aktuelle Wirklichkeit nicht wenig Analoges zu der stürmischen Epoche der Reformation bietet“ (Istočniki po istorii reformacii, vyp. I, Moskau 1906; vyp. II, Moskau 1907 Rez.: A. Orlov: BV 1907/5, 247–251).

meisten Rezensenten *expressis verbis* einräumen. Anders wäre die allgemeine Sorgfalt bei der Darlegung im Westen behandelte Probleme kaum verständlich.

Besprochen worden waren in früheren Jahrgängen der „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii“<sup>18</sup> wiederholt Arbeiten Ernest Renans. Über Lev Tolstoj haben sie in Rußland stärker nachgewirkt als im Westen. Noch im Jahre 1909 widmet ein B. D. zeichnender Anonymus der Arbeit des russischen Theologen Mitrofan Dimitrievič Muretov, „Ernest Renan und sein Leben Jesu“,<sup>19</sup> eine wohlwollende Besprechung. Der gleichen von Tolstoj und Renan geprägten Interessenlage verdankt auch die abenteuerliche von dem russischen Autor N. Notovič verfaßte, aber nach der Intervention der Zensur in Frankreich veröffentlichte Arbeit „La vie inconnue de Jésus Christ“, Paris 1894,<sup>20</sup> die ihr geschenkte Aufmerksamkeit. Dem Rezensenten fällt es dabei schwer, das Vergnügen an dieser ideenreichen phantastischen Fälschung zu verbergen, nach der Jesus die Jahre der Verborgenheit in Indien verbracht habe.

## 2. Dogmatische Theologie

Wenn westliche Dogmatiken in dem von uns gewählten Berichtszeitraum kaum mehr besprochen werden, so liegt das vor allem auch an den speziellen Interessen der „Historischen Schule“ der Theologie, die damals in Rußland vorherrschte. Immerhin waren wenige Jahre vorher noch Übersetzungen von Arbeiten Luthards in den „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii“ veröffentlicht worden.<sup>21</sup> Sehr intensiv ist dagegen die Beschäftigung mit westlicher, vor allem deutscher Philosophie. Diese Beschäftigung zeigt, daß entsprechende Interessen nicht nur in der sog. Laien-, sondern auch in der Akade-

<sup>18</sup> N. M. Drozdov, Mirovozzrenie Ėrnesta Renana po sledujuščemu ego proizvedeniju: „Le prêtre de Nemi, drame philosophique, Paris 1886 = TKDA 1886/2, 228–242; Ch. Orda, Apologetičeskaja i polemičeskaja literatura na zapade protiv sočinenija Ėrnesta Renana „Vie de Jesus“ = TKDA 1864/9, 71–160; vgl. a. Ch. Orda, Žizn' Iisusa dlja nemeckago naroda, obrabotannaja Štrausom, Leipzig 1864 = TKDA 1864/10, 244–252. Vgl. David Matual, Echoes of Renan's „Vie de Jesus“ in Tolstoj's „Soedinenie i Perevod cetyrech Evangelij“ = SVTQ 1981/2, 85–94.

<sup>19</sup> B. D., Prof. M. D. Muretov, Ėrnest Renan i ego žizn' Iisusa, St. Petersburg 1908 = TKDA 1909/9, 158–160. Die Tatsache, daß auch Adolf Harnacks „Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte“, Leipzig 1906 (rez. von B. D.: TKDA 1909/9, 166–168) besprochen wird, ist wohl vor allem der Attraktion des Namens Harnacks zu verdanken.

<sup>20</sup> Rez.: I. Smellekij, Novyj trud o žizni Iisusa Christa „La vie inconnue de Jésus Christ. N. Notovič, Paris 1894 = TKDA 1904/6, 249–280.

<sup>21</sup> Suščnost' christianstva (iz apologetičeskich čtenij Ljutarda, – o spasitel' nych istinach christianstva, čitannych v 1867 g. v Lejpcige = TKDA 1868/9, 357–373; Bogočelovek (iz Ljutarda) = TKDA 1869/1, 3–21; Delo Iisusa Christa = TKDA 1869/3, 313–333; Značenie dela Spasenija i Presvjataja Troica = TKDA 1869/4, 128–146; Cerkov' = TKDA 1869/5, 228–249; Cerkovnyja sredstva blagodati = TKDA 1869/7, 3–22; Poslednjaja sud' ba mira = TKDA 1869/8, 143–164. Als Übersetzer wird ein Herr Šarko genannt. Weitere Übersetzungen: Grech (iz Ljutarda) = TKDA 1868/10, 78–99; Blagodat' (iz Ljutarda) = TKDA 1868/11, 189–209.

miethologie gepflegt wurden. Wir gehen darauf aber nicht näher ein, weil man schon früher von der Beschäftigung der russischen geistlichen Akademien mit neuzeitlicher, besonders deutscher Philosophie wußte. Philosophie war ja nach den Akademie-Statuten von 1808 und 1869 Unterrichtsfach an den Geistlichen Akademien.<sup>22</sup>

### 3. Kirchengeschichte

Überwältigend ist das Interesse an der kirchenhistorischen Arbeit des Westens. Besprochen werden u.a. Harnacks „Militia Christi“,<sup>23</sup> W. Schmidts „Zur Echtheitsfrage des Nicaeno-Constantinopolitanum“,<sup>24</sup> Heinrich Denifles „Bosheit und Groll atmende“ Lutherbiographie,<sup>25</sup> Reinhold Seebergs „Die Kirche in Deutschland im 19. Jh.“,<sup>26</sup> daneben aber auch ein vom äußeren Umfang her so kleines Werk wie die Einleitung des Erlanger Kirchenhistorikers Theodor Kolde zur von ihm besorgten Neuauflage einer Ausgabe der lutherischen Bekenntnisschriften.<sup>27</sup>

Fasziniert aber war man in Rußland augenscheinlich von Rudolph Sohms Kritik des Kirchenrechts. Diese Kritik kam nämlich einer starken, auch schon vom protestantischen Liberalismus geprägten Tendenz in der russischen Laientheologie und Religionsphilosophie entgegen.<sup>28</sup> 1906 hatten Aleksandr Petrovskij und Pavel Florenskij [!] den 1. Band von Rudolph Sohms Kirchenrecht ins Russische übersetzt. Und dieses Werk wurde zwischen 1909 und 1911 in einem insgesamt fast 100 Seiten umfassenden Beitrag von Nikolaj Aleksandrovič Zaozerskij im „Bogoslovskij Vestnik“ rezensiert.<sup>29</sup> Zaozerskij findet Sohms Arbeit ungeachtet der von ihm festgestellten

<sup>22</sup> I. Smolitsch, Geschichte I 620 ff., 654 f., 672–674.

<sup>23</sup> Adolf Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905, in: BV 1905/10, 357–360 (Rez.: N. Sacharov).

<sup>24</sup> A. P. Lebedev, O našem simvole very (Razsmotrenie i rešenje učenyim protestantom odnogo važnago v istorii pravoslavija voprosa – Prof. W. Schmidt, Zur Echtheitsfrage des Nicaeno-Constantinopolitanum. Neue Kirchliche Zeitschrift 1899, Heft 12) = BV 1902/1, 40–66; 2, 266–298. Von dieser Arbeit sagt Lebedev, sie sei „so geschrieben, wie es für einen orthodoxen Gelehrten selbst an der Zeit wäre“.

<sup>25</sup> Heinrich Denifle O. P., Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, Mainz 1904 (bespr.: BV 1905/10, 361–363; vgl. a. die Besprechungen von W. Hupperts „Der deutsche Protestantismus zu Beginn des 20. Jh.s, Köln 1902: BV 1905/2, 428–434.

<sup>26</sup> Leipzig 1903; bespr.: BV 1904/7–8, 570–587.

<sup>27</sup> V. D. Popov: Kolde, ordentlicher Professor der Kirchengeschichte in Erlangen. Historische Einleitung in die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch, Gütersloh, 10. Aufl. 1907 = TKDA 1908/4, 613–621. – Sogar übersetzt und dann rezensiert worden war auch F. X. Funks Kirchengeschichte (BV 1911/3, 616–619), ein wie der Rezensent bemerkt, besonders wegen seiner reichhaltigen Literaturangaben schätzenswertes, aber doch vom „katholischen Sauerteig“ durchdrungenes Werk (ebd. 618).

<sup>28</sup> Vgl. Ludolf Müller, Der Einfluß des liberalen Protestantismus auf die russische Laientheologie = KO 3/1960, 21–32.

<sup>29</sup> N. A. Zaozerskij, O suščnosti cerkovnago prava (Po povodu knigi ‚R. Sohm, Kirchenrecht, Bd. I. Die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig 1892‘, i perevoda iz nej:

Schwächen und konfessionell bedingten Einseitigkeiten gerade darum beachtlich, weil sie „die Frage nicht vom konfessionellen Standpunkt, sondern von Standpunkt der positiven Kirchengeschichtswissenschaft“ angehe.<sup>30</sup> Angesichts der zahlreichen hilfreichen Erkenntnisse, die Sohm gewonnen habe, „muß man nur den Grundgedanken Sohms modifizieren, und seine historischen Grundlagen des Kirchenrechts werden leicht von den Fehlern befreit, die leicht zu bemerken sind“.<sup>31</sup> Eine solche Modifizierung hat tatsächlich der russische Theologe Nikolaj Afanas'ev ein Menschenalter später vollzogen.<sup>32</sup> Damit hat er u. a. auch das Fortwirken der Ansätze der russischen Akademie-Theologie bestätigt. Die Theologie am russischen orthodoxen Institut St. Serge in Paris fußt wenigstens in der Person Afanas'evs und dem von ihm vertretenen Strang stärker auf der alten Akademie-Theologie und ihrer Rezeption westlicher Ansätze, als uns heute meist bewußt ist.

## II. Berichte aus den Kirchen des Westens

### 1. Berichte aus Deutschland

Nicht immer scharf von dem Genus der Rezensionen zu unterscheiden ist das der Berichte aus dem kirchlichen Leben in Italien, Amerika, England und Deutschland im „Bogoslovskij Vestnik“. Die Genauigkeit der Berichterstattung ist ebenso wie bei den Rezensionen das eigentlich Bestechende. Wer etwa Harnacks Vorträge über „Das Wesen des Christentums“ kennt, wird sie ohne Mühe in den Berichten N. Sacharovs wiedererkennen. Und auch die Lektüre anderer Berichte beschließt man mit dem Eindruck, nun tatsächlich das Wesentlichste über den Vorgang erfahren zu haben. Gründlicher, als in den Jahren vor 1914 geschehen, ist Auseinandersetzung mit einer in einer fremden Sprache getriebenen Theologie einer fremden Konfession kaum denkbar!

Am bemerkenswertesten sind die Fortsetzungsberichte<sup>33</sup> N. Sacha-

R. Zom, *Cerkovnyj stroj v pervye veka christianstva*. Perevod A. Petrovskago i P. Florenskago, Moskau 1960 = BV 1909/10, 312–338 (I. Teorija bezpravnoj cerkvi); 1909/12, 565–577 (II. Duchovnaja storona prava); 1910/4, 597–613 (III. Baza cerkovnago obščinija); 1911/1, 63–103 (Ierarchičeskij princip k cerkovnoj organizacii).

<sup>30</sup> N. A. Zaozerskij: BV 1909/10, 316.

<sup>31</sup> N. A. Zaozerskij: BV 1909/10, 331.

<sup>32</sup> Peter Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966)*, Würzburg 1980 = ÖC 31.

<sup>33</sup> Vgl. a. den recht tendenziösen, aber auf zuverlässiger Quellenbasis gegründeten Bericht von N. Pisarevskij, *Religioznoe sostojanie protestantskago zapada* = BV 1902/5, 112–136; 6, 271–292. – Er basiert u. a. auf einem Vortrag von Martin Rade auf dem „religiös-sozialen Kongreß“ in Berlin im Jahre 1898; dem Buch Paul Göhres „Drei Monate Fabrikarbeiter“ (1891) und Gebhardts Untersuchung „Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre“.

rovs.<sup>34</sup> Bewundernswert ist die feine Nase dieses in Berlin wirkenden Diakons und späteren Priesters für die herausragenden Ereignisse im Bereich der deutschen Kirchen und seine kenntnisreiche objektive Berichterstattung. Sein Interesse finden vor allem die Streitigkeiten um Harnacks „Wesen des Christentums“, die „Professorenfrage“, d.h. der Streit um die Besetzung der theologischen Lehrstühle mit Liberalen oder Positiven;<sup>35</sup> die Referate Friedrich Delitzschs über Bibel und Babel und die aus ihnen erwachsenen Fehden;<sup>36</sup> die im Kulturkampf, über den später sehr ausführlich A. P. Orlov berichten wird,<sup>37</sup> gipfelnden, aber mit dessen Ende nicht abgeschlossenen Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und Katholiken,<sup>38</sup> speziell den Schulstreit in Trier und den Streit um die Jesuitengesetze. Sacharov berichtet über neue Konfessionsstatistiken und deren Auswertung,<sup>39</sup> aber auch über innerprotestantische Einigungsbemühungen (z.B. die Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses),<sup>40</sup> Katholikentage und Veranstaltungen des Evangelischen Bundes, des Gustav-Adolf-Vereins und vor allem des liberal-rationalistischen Protestantenvereins.<sup>41</sup> Besonders aber stoßen die Aufsehen erregenden „Fälle“ von Auseinandersetzungen mit extrem liberalen Pastoren auf sein Interesse: „Der Fall Fischer“ in Berlin<sup>42</sup> und „der Fall César in Dortmund.“<sup>43</sup> Natürlich widmet er auch dem „Fall“ des Prinzen Max von Sachsen seine Aufmerksamkeit, der für das damalige römisch-katholische Empfinden den Orthodoxen zu weit entgegengekommen war und von daher zu einer Art Widerruf gedrängt wurde.<sup>44</sup>

Freilich finden sich meist am Anfang oder am Ende der im übrigen leidenschaftslosen und immer gut lesbaren Berichte auch harte Urteile: Der Haß gegen den Katholizismus sei das einzige Band, das den deutschen Protestantismus mit seinen divergierenden Richtungen noch zusammenhalte.<sup>45</sup> Unan-

<sup>34</sup> Leider konnten wir nichts Näheres über diesen interessanten Berichtersteller in Erfahrung bringen, der dem berühmten Berliner Propst Aleksij Mal'cev unterstanden hat, insbesondere in bezug auf den römischen Katholizismus aber zu anderen (negativen) Urteilen gelangt ist als Mal'cev.

<sup>35</sup> N. Sacharov, Očerki religioznoj žizni v Germanii I = BV 1903/7–8, 613–632.

<sup>36</sup> N. Sacharov, Očerki II = BV 1903/9, 127–150.

<sup>37</sup> A. P. Orlov, Suščnost' i istoričeskoe značenie tak nazывaemago ‚Kulturkampfa‘ v Germanii = BV 1905/12, 589–624.

<sup>38</sup> Hierzu auch: N. Sacharov, Očerki . . . K voprosu o bor'be meždu protestantstvom i katoličestvom v Germanii = BV 1907/3, 573–586.

<sup>39</sup> N. Sacharov, Očerki III = BV 1903/12, 717–739.

<sup>40</sup> N. Sacharov, Očerki IV = BV 1904/3, 546–565.

<sup>41</sup> N. Sacharov, Očerki VII = BV 1905/4, 790–818.

<sup>42</sup> N. Sacharov, Očerki . . . Delo pastora Fišera (Fall Fischer). Liberaly i ortodoksal'y = BV 1906/12, 760–801.

<sup>43</sup> N. Sacharov, Očerki . . . Delo pastora Cezara (Fall Cesar) = BV 1907/4, 768–781.

<sup>44</sup> N. N. Sacharov, Max, Prinz von Sachsen: Mysli po voprosu ob unii cerkvej. Pervod i posleslovie = BV 1911/2, 320–345; N. N. Sacharov, Ešče po povodu stat'i princa Maksa Saksonsčkago o soedinenii cerkvej = BV 1911/3, 561–575.

<sup>45</sup> Z. B.: BV 1903/12, 718.

genehm berührt zeigt sich Sacharov von der engen Verbindung von Protestantismus und preußischem Chauvinismus.<sup>46</sup> Und wiederholt beklagt er die Auflösung der „Grundlagen der christlichen Glaubenslehre selbst“ etwa bei Pastor Fischer, bei der Schule Albrecht Ritschls<sup>47</sup> und bei Adolf Harnack<sup>48</sup> sowie das unwürdige „Lavierien“ der Kirchenbehörden, wenn es um zentrale Glaubensfragen geht.<sup>49</sup>

Dennoch lassen Sacharovs Ausführungen stets eine insgesamt überlegene Ruhe erkennen. Selbst die schon eher irrationalen Angriffe Harnacks gegen die Orthodoxe Kirche weist Sacharov mit ruhiger Würde<sup>50</sup> und dem Hinweis auf das anderslautende Zeugnis Wilhelm Boussets zurück.<sup>51</sup> Und keineswegs indentifiziert er sich stets mit den Gegenkräften der „Positiven“. Eduard Rupprecht, der Harnacks „Wesen des Christentums“ in den Augen Sacharovs allzu grobschlächtig verdammt hatte, stellt nach Sacharov „den interessantesten Typ des lutherischen Provinz-Priesters“<sup>52</sup> dar, eines orthodoxalen – (russische Theologen belegen Vertreter der westlichen „Orthodoxie“ mit dem Fremdwort „ortodoksal'nyj“ und behalten der eigenen Orthodoxen Kirche das Wort „pravoslavnyj“ = orthodox vor) – der mit den heutigen liberalen Tendenzen des theologischen Denkens wenig vertraut ist. Er ist bis in die tiefste Seele hinein erregt über die gottlosen Überlegungen des Professors in der Hauptstadt, aber er verwirft sie so schwach und naiv, daß er nur Gelächter vonseiten seiner Gegner – der Liberalen – erntet.<sup>53</sup> Und wenn Herrmann Schick Harnack auch noch persönlich verunglimpft und seine Widerlegung mit der Preisgabe von Geschichtchen aus Harnacks Familienleben würzen möchte, so findet das bei Sacharov nicht die geringste Sympathie. Ohne Mühe könnte sich N. Sacharov mit dem Urteil Aleksandr Kireevs – ebenfalls im „Bogoslovskij Vestnik“ – indentifizieren: „Harnack ist zweifellos ein Häretiker, aber zugleich auch ein großer Gelehrter, bei dem viele vieles lernen und erlernen könnten“.<sup>54</sup>

Zurück zu Sacharov: „Ruhige und leidenschaftslose“ Urteile bevorzugt Sacharov stets – auch in den zuweilen äußerst hitzigen Auseinandersetzungen

<sup>46</sup> BV 1904/7–8, 587; vgl. z.B. BV 1903/12, 736.

<sup>47</sup> BV 1906/12, 761.

<sup>48</sup> BV 1903/7–8, 615. – Sacharov urteilt aber insofern milde über die einzelnen Vertreter des protestantischen Liberalismus und zugleich streng über den Protestantismus insgesamt, als er in der liberal-kritischen Theologie ein „legitimes Kind der Reformation, eine extreme Entwicklung ihrer Prinzipien“ sieht: BV 1903/7–8, 616.

<sup>49</sup> BV 1906/12, 764; vgl. BV 1907/4, 769.

<sup>50</sup> BV 1903/7–8, 615.

<sup>51</sup> BV 1903/7–8, 624; W. Bousset zeige sich mit Harnacks Thesen im wesentlichen einverstanden, finde aber das eschatologische Moment bei ihm verkürzt und lehne das Urteil über die „Leblosigkeit“ der Russischen Orthodoxen Kirche ab.

<sup>52</sup> Svjaščennika.

<sup>53</sup> BV 1903/7–8, 620. – Ähnlich distanziert sich Sacharov auch von den naiven Urteilen mancher Kritiker Friedrich Delitzschs: BV 1903/9, 137.

<sup>54</sup> A. A. Kireev, *Sovremennoe položenie starokatoličeskago voprosa* (= BV 1908/11, 423–454), 447. Aleksandr Aleksevič Kireev, ein General, der den Slavophilen anhing, hoffte über den Altkatholizismus die Orthodoxie im Westen zu verbreiten.

gen zwischen Katholizismus und Protestantismus jener Tage.<sup>55</sup> Jede Form von Hurra-Protestantismus ist ihm zuwider. Daß er aber eine besondere Vorliebe für den Kulturkampf-Katholizismus hätte, wird man ebenso wenig sagen können. So rühmt er z. B. als Vorzug protestantischer Versammlungen gegenüber römisch-katholischen, daß man hier zwar weniger Pomp, aber mehr „Aufrichtigkeit und Freiheit des Denkens“ fände.<sup>56</sup> Zwar zeigt er sich beeindruckt von der großen „Einmütigkeit“, durch die sich der Katholizismus vom damaligen Protestantismus unterschied.<sup>57</sup> Aber er teilt im Grunde die protestantische Auffassung einer zu stark ultramontan-politischen Ausrichtung des Katholizismus. Allzu oft sei während des Regensburger Katholikentages im Jahre 1904 der Begriff der „Heerschau“ gefallen. Und so kommt er zu dem Schluß: „Nicht die religiös-sittliche Erziehung der Volksmassen verfolgen diese Kongresse, nicht die Vereinigung der Versammelten auf den Grundlagen christlicher Liebe und [christlichen] Friedens, sondern rein politische Ziele, das äußere Wohlergehen des Papismus“.<sup>58</sup>

## 2. *Berichte aus Frankreich*

Vor allem der „Bogoslovskij Vestnik“ enthält umfangreiche Berichte auch über das kirchliche Leben in Italien und Amerika, wenn die kirchlichen Verhältnisse und die theologische Wissenschaft in Deutschland auch besonders breiten Raum einnehmen. Nach 1905 beschäftigte die russische Theologie aber ein Problem, das sie dreizehn Jahre später in weit größerer Zuspitzung selbst erfahren sollte: die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich, nach deren Muster sich 1918 die Trennung von Kirche und Staat in Rußland vollzog.<sup>59</sup> Fast bestürzend erinnert sogar die Sprache des Verfassers des umfangreichsten Beitrags zu dieser Frage im „Bogoslovskij Vestnik“ F. M. Rossejkin an die der heute herrschenden Gegner der Russischen Orthodoxen Kirche. Im 16. Jh., schreibt er, „gelingt es dem öffentlichen Denken, sich von vielen religiösen Vorurteilen zu befreien“!<sup>60</sup> Oder: Die Führer der 3. Republik hätten zunächst, bevor sie sich für die radikale Lösung der Trennung entschieden hätten, „denselben Fehler zugelassen, in den alle vorausgegangenen Regierungen verfallen waren: sie hielten es für möglich, eine Übereinkunft der Republik mit der Kirche zu schließen – ungeachtet der vollkommenen Gegensätzlichkeit und des Widerspruchs ihrer Grundprinzipien“.<sup>61</sup> Schließlich sieht Rossejkin einen Grund für das Erkalten der Beziehungen des Volkes

<sup>55</sup> Vgl. BV 1903/12, 739.

<sup>56</sup> BV 1905/4, 791.

<sup>57</sup> BV 1905/4, 794.

<sup>58</sup> BV 1905/4, 802.

<sup>59</sup> Vgl. Otto Luchterhandt, *Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche. Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung*, Köln 1976 (= *Abhandlungen des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien*, Bd. 30) 52 f.

<sup>60</sup> F. M. Rossejkin, *Kak Francija prišla k otdeleniju cerkvi ot gosudarstva?* (= BV 1907/3, 535–572; 4, 724–767; 5, 168–188) 3, 543.

<sup>61</sup> F. M. Rossejkin 5, 169.

zur Kirche „im allgemeinen Sinken des Volks-Glaubens unter dem Einfluß des Fortschritts des Wissens und der Erfolge der Aufklärung [. . .] Die Kritik der Überlieferung tötet den naiven Glauben“. <sup>62</sup> Wie weit orthodoxes Denken von dem Rahmen des bis dahin Gewohnten abweichen konnte, zeigt auch die abschließende Wertung des Trennungsdekretes, das doch schließlich die Freiheit zur „Verrichtung des Kultes“ garantiert habe, als relativ liberal und großzügig <sup>63</sup> und als Rückkehr zum ursprünglichen Verhältnis von Kirche und Staat in der Urkirche, als „die innere Organisation der urchristlichen Gemeinden auf streng demokratischen Prinzipien gegründet war“. <sup>64</sup> Es ist erstaunlich, daß solche Stimmen in der Zeitschrift einer russischen Geistlichen Akademie laut werden konnten. Dem vorgefaßten Bild einer stets regimetreuen Orthodoxy entsprechen solche ja noch in der Zarenzeit laut gewordenen Stimmen keinesfalls.

### III. Einige Wirkungen auf eine „liberale“ russische Theologie

#### 1. Ekklesiologie

Solche Aussagen wie die Rossejkins zeigen, wie die Auseinandersetzung mit der kritischen protestantischen Theologie das orthodoxe theologische Denken selbst zu prägen begonnen hatte. Diese Prägung wird besonders spürbar in der ekklesiologischen Debatte der Zeit, die Reinhard Slenczka dargestellt hat, die aber nun ihrerseits auch auf die Behandlung der dogmatischen loci in der russischen Theologie zurückwirkt. In der Auseinandersetzung um die Möglichkeit einer Vereinigung mit dem Altkatholizismus werden unseres Wissens erstmals kritische Stimmen zu den sogenannten orthodoxen Bekenntnisschriften des 17. Jh.s, der durch sie spät in die orthodoxe Theologie eingedrungenen Transsubstantiationslehre und die allzu weitreichende Identifizierung der Kirche des nizänischen Glaubensbekenntnisses mit der östlich-orthodoxen Kirche laut. <sup>65</sup>

Das Maß der Veränderung in der Ekklesiologie wird deutlich, wenn man Aussagen Aleksandr Fedorovič Gusevs mit denen Pavel Svetlovs vergleicht. Nach Aleksandr Fedorovič Gusev bedeutet Kirchenspaltung keine Spaltung im eigentlichen Sinne, sondern nur die „Aussonderung von ihrem Organismus fremden Elementen, dem gleich, was sich ständig in unserem Körper vollzieht“, sei also dem körperlichen Stoffwechsel zu vergleichen. <sup>66</sup> Nach

<sup>62</sup> F. M. Rossejkin 5, 181.

<sup>63</sup> F. M. Rossejkin 5, 182 f.

<sup>64</sup> F. M. Rossejkin 5, 184.

<sup>65</sup> P. Svetlov, O novom mnimom prepjatstvii k edineniju starokatolikov i pravoslavnych (= BV 1903/5, 134–150), 282.

<sup>66</sup> P. Svetlov, O novom mnimom prepjatstvii 137 f. – Svetlov zitiert hier die auch uns zugängliche Arbeit Gusevs, Starokatoličeskij otvet na naši tezisj po voprosu o Filioque i presuščestvlenii. Polemiko-apologetičeskij étjud, Kazan' 1903, 45. – Uns lag Gusevs Pamphlet als Einzelband vor, Svetlov zitiert nach der Zeitschrift „Pravoslavnyj Sobesednik“ 1903.

Pavel Svetlov ist die Spaltung der Kirche dagegen einerseits eine „nicht vollständige und absolute“, aber doch andererseits eine durchaus reale.<sup>67</sup> Man müsse – sagt Svetlov – nicht in der Weise der frühen Reformation, die Svetlov hier offenbar mißversteht, wohl aber in der Weise neuerer lutherischer Theologen wie Franz Delitzsch, Friedrich Stahl, Richard Rothe, der seit 1847 katholisch-apostolische Heinrich Thiersch sowie die Dogmatiken Wilhelm Schmidts, Isaak August Dorners und Hermann Theodor Wangemanns zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterscheiden und sich hier auch nicht scheuen, bei der protestantischen Theologie zu lernen:<sup>68</sup>

„Das Verständnis der Kirche, das ihre Einteilung in eine sichtbare und unsichtbare zuläßt, hat vor allem [ . . . ] biblische Grundlagen für sich. Die Aufgabe einer biblischen Begründung des Begriffs der Kirche als Leib Christi ist durch die neueste protestantische Theologie vortrefflich gelöst, die, man muß das anerkennen, uns weitgehend bestimmt hat beim Studium des Wortes Gottes“.<sup>69</sup> – Die gewiß nicht ganz realistische, aber die weite Offenheit der Ekklesiologie Svetlovs zeigende Konsequenz dieser Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zeigt das Ergebnis der Überlegungen Svetlovs: Die Altkatholiken sind nach ihm „der Erstling des orthodoxen Christentums im Westen“.<sup>70</sup>

## 2. Soteriologie

Keinen Fragenkomplex haben die russischen Theologen jener Zeit so entschieden neu durchdacht wie den der Soteriologie. Wir müssen diesmal etwas vor Beginn des von uns gewählten Zeitraums ansetzen, um hier auf Anhieb Wurzeln in der Theologie des Westens – und zwar ausgerechnet in der Theologie Albrecht Ritschls – zu erkennen.

Im Januarheft des „Bogoslovskij Vestnik“ 1894 veröffentlicht Pavel Svetlov seine vor der Verteidigung seiner Magisterdissertation gehaltene Rede über „die Fehler der westlichen Theologie in der Lehre von der Erlösung und die Notwendigkeit, sich bei Erklärungen dieses Dogmas an die Lehre der heiligen Väter zu halten“.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> P. Svetlov, O novom mnimom prepjatstvii 144, 150.

<sup>68</sup> W. Schmidt, Christliche Dogmatik, Bd. 1 und 2, 1895, 1898; I. A. Dorner, System der christlichen Glaubenslehre, Bd. 2, 2, Berlin 1881; H. Th. Wangemann, Christliche Glaubenslehre für gebildete Leser aller Stände und Bekenntnisse aus der hl. Schrift einfältig zusammengestellt, 1865; P. Svetlov, Starokatoličeskij vopros v ego novom fazise (= BV 1904/2, 281–316), 297. – Die bunte Zusammenstellung der Namen von Theologen aus so verschiedenen Lagern verdankt Svetlov seinen Gewährsmännern Dorner und Wangemann. I. A. Dorner 898 f. nennt selbst schon die Namen Stahl, Rothe, Delitzsch und Thiersch.

<sup>69</sup> P. Svetlov, Starokatoličeskij vopros 303.

<sup>70</sup> P. Svetlov, Starokatoličeskij vopros 281.

<sup>71</sup> P. Svetlov, Nedostatki zapadnago bogoslovija v učenii ob iskuplenii i neobchodimost' pri ob-jasnenijach etogo dogmata deržat'sja svjatootečeskago učenija (Reč' pered zaščitoju magisterskoj dissertacii: „Značenie kresta v dele Christovo. Opyt iz-jasnenija dogmata iskuplenija“), Kiev 1893 = BV 1894/60–76.

Nach Pavel Svetlovs Sicht ist die juridische Auffassung von der Erlösung die „gefährlichste Quelle und die stärkste Stütze der Verirrung des Rationalismus“. <sup>72</sup> Es sei deshalb nicht erstaunlich, sondern nur zu verständlich und überdies verdienstvoll, wenn sich die protestantische Theologie der Gegenwart gegen die juridische Soteriologie wende und deren rationalistischen Ansatz rationalistisch überwinde. Durch ihre kritischen Anfragen an die juridische Rechtfertigungslehre hätten schon früher Fausto Sozzini und in neuerer Zeit Albrecht Ritschl „der scholastischen Theologie einen Schlag versetzt, nach dem sie sich schwer [wieder] erholen wird. Fast keiner ihrer Einwände gegen das Dogma in seiner juridischen Konzeption wurde von ihren Verteidigern widerlegt“. <sup>73</sup> Die Gegengründe, die Albrecht Ritschl gegen die juridische Erlösungslehre geltend macht, übernimmt Svetlov ohne jede Einschränkung. Eine erste Prüfung der Aussagen Svetlovs erweckt darüber hinaus den Verdacht, daß er nicht allein die Ablehnung der juridischen Soteriologie von Ritschl übernommen hat, sondern auch in seinen positiven Aussagen stark von Ritschl abhängig bleibt.

Das gilt auch für den radikalsten Vertreter dieser moralischen Soteriologie, Maksim Tareev, der u. a. im Jahre 1908 bei einer Akademierevision seine Rechtgläubigkeit verteidigen mußte. <sup>74</sup> Er ist damit der einzige liberale Theologe dieser Zeit, der wegen seiner Anschauungen Schwierigkeiten bekommen hat. Die Auseinandersetzung mit der Fülle der von ihm im „Bogoslovskij Vestnik“ veröffentlichten Aufsätze und Besprechungen wäre eine eigene Untersuchung wert. Zu besonders erregter literarischer Auseinandersetzung führte sein Beitrag „Die Auferstehung Christi und ihre sittliche Bedeutung“, <sup>75</sup> dem wir uns deshalb kurz zuwenden wollen.

Auffallend ist bereits die Tatsache, daß sich Tareev fast ausschließlich auf westliche Literatur stützt und gelegentlich auf Unterschiede und Widersprüche in den Auferstehungsberichten der Evangelien und Unstimmigkeiten in der Textüberlieferung aufmerksam macht. <sup>76</sup> Wichtig ist ihm die Bestreitung jeder Heteronomie bei der Entstehung des Glaubens: Niemand ist durch die Wundermacht und Wunderzeichen der Auferstehung zum Glauben gekommen. Glauben wirkend war vielmehr die lebenschaffende Kraft der Erniedrigung Christi, seiner Selbstentsagung am Kreuz im Herausgehen von Blut und Wasser aus seiner Seite und die Gewißheit, daß dieselbe Kraft auch in der

<sup>72</sup> P. Svetlov, Nedostatki 63 f.

<sup>73</sup> P. Svetlov, Nedostatki 64.

<sup>74</sup> I. Janyšev, Stranicy iz izdaniia istorii bogoslovskoj nauki. Revizija akademii v 1908 g., in: BV 1917/6–7; 8–9; 10–12. Diese Angabe fanden wir bei Georgij Florovskij, Puti 566. Der Jahrgang 1917 des „Bogoslovskij Vestnik“ war uns leider nicht zugänglich.

<sup>75</sup> M. Tareev, Voskresenie Christovo i ego npravstvennoe značenie = BV 1903/5, 1–45; 6, 201–217; Vgl. M. Tareev, O dejstvitel'nosti Christova Voskresenija. Otvét prot. V. Lavrskomu = BV 1904/6, 349–353.

<sup>76</sup> Den Text des Markus-Evangeliums (Markus-Schluß) hält er für gestört: M. Tareev, Voskresenie: 5, 29.

Auferstehung Christi wirksam war.<sup>77</sup> Darum sei Johannes, der Jünger, den Jesus lieb hatte, der das Herausgehen von Blut und Wasser aus dem Leib des Gekreuzigten gesehen hatte, auch als erster zum Glauben gekommen (vgl. Joh 19,34; 20,8).

Das ist Maksim Tareev wichtig, um zu zeigen, daß im Christentum alle „metaphysischen Grundlagen sittliche Bedeutung haben“.<sup>78</sup> Christus habe „nicht die Existenz irgendeines Teils der menschlichen Natur, der Seele oder des Geistes über das Grab hinaus“ gelehrt. „Der Mensch kann nur in dem Sinne unsterblich sein, daß er das göttliche Leben in sich aufnimmt, das den Tod in Ewigkeit nicht sehen wird“.<sup>79</sup> Dazu sind Tod und „Selbstentsagung“ (ein Schlüsselwort bei Tareev!) unabdingbare Voraussetzung. Denn wenn die Auferstehung *geistlich* zu verstehen ist, dann ist ewiges Leben nur durch Ent-sagung möglich (Tareev verweist auf Mt 10,39; 16,24; Joh 12,24f.)<sup>80</sup> „Das geistliche Leben des Christen, dem Ewigkeit versprochen ist, ist kein anatomischer Rest der menschlichen Existenz“; vielmehr wird „der Mensch *das* Leben leben, das er sich vor dem Tode aneignen soll, sich aber vollkommen nur in Selbstentsagung bis zum Tode aneignen kann“.<sup>81</sup> Kein Wunder, daß sich Tareev zunächst einmal gegen den Vorwurf verteidigen mußte, die Auferstehung moraltheologisch aufzulösen. Dies ist ihm u.E. auch gelungen. Aber allem in der orthodoxen Theologie angelegten und von den Religionsphilosophen Fedor Bucharev und vor allem Dmitrij Merežkovskij explizierten naturhaften Denken hat dieser von Lotzes Wertphilosophie geprägte Moraltheologe<sup>82</sup> darum den Kampf angesagt.<sup>83</sup>

### 3. Historische Forschung

Von der Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie bestimmt ist neben diesem mit den Namen Svetlov und Tareev anvisierten schmaleren Strang der moralischen Erlösungslehre vor allem der breite Strang der Historischen Schule. Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auch nur anzudeuten, was auf diesem Gebiet in der russischen Theologie schon vor 1902, aber auch danach vor allem in den theologischen Zeitschriften für die historische Theologie getan worden ist; wie ein ganz neues Bild der Anfänge der russischen Geschichte, aber auch der größten Krise der russischen Kirche im Altgläubigenschema entstand; was in Patristik, christlicher Archäologie und Liturgiewissenschaft geleistet worden ist, usw.

<sup>77</sup> M. Tareev, *Voskresenie*: 5,33.

<sup>78</sup> M. Tareev, *Voskresenie*: 6,211.

<sup>79</sup> M. Tareev, *Voskresenie*: 6,209.

<sup>80</sup> M. Tareev, *Voskresenie*: 6,211.

<sup>81</sup> M. Tareev, *Voskresenie*: 6,211.

<sup>82</sup> G. Florovskij, *Puti* 444.

<sup>83</sup> M. Tareev, *Voskresenie*: 5,9; M. Tareev, *Religija i pravstvennost'* (= BV 1904/10, 291–317; 11, 395–421; 12, 602–626), bes.: 12, 612 u.ö. – Gegen die erwähnten Anschuldigungen verteidigte er sich in dem in Anm. 73 angegebenen Aufsatz „O dejstvitel'nosti Christova Voskresenija“.

Ermutigend ist in den Jahren nach 1902 vor allem die unvoreingenommene Art, in der in umfangreichen Darstellungen etwa Luther und Zwingli miteinander verglichen<sup>84</sup> und Leben und Werk Calvins dargestellt werden.<sup>85</sup> Wir wollen uns nur noch einer Arbeit zuwenden, die – gerade wenn man an den heutigen Dialog zwischen Orthodoxie und Protestantismus denkt – überraschend und vielleicht auch hilfreich ist: die Arbeit von Aleksej Petrovič Lebedev „Zur Frage nach dem Ursprung der urchristlichen Hierarchie“.<sup>86</sup>

Unter Berufung auf „die besten Kommentatoren von 1 Kor 12,28, unter denen Lebedev – und das ist hier das Überraschendste – ausdrücklich allein Adolf Harnack mit Namen nennt, könne man beispielsweise feststellen, daß „um das Jahr 57 herum die Bischöfe nicht sehr hoch auf der Leiter des kirchlichen Vorstehertums standen“.<sup>87</sup> Zwar wiesen die Pastoralbriefe, deren Echtheit Lebedev nicht in Frage stellt, schon auf Ansätze, die der späteren Ordnung mehr entsprechen. „Aber sie entfalteten sich auf dem Wege lebendiger Entwicklung erst im Verlauf der Geschichte und empfangen [erst] hier – allmählich – ihren eigentlichen Sinn“.<sup>88</sup> Die ursprüngliche Ordnung sei vielmehr die der charismatischen Ämter gewesen. Die Didache zeige den Wandel zum hierarchischen Amt, das nicht unmittelbar aus apostolischer Setzung heraus entstanden sei, sondern sich aus ursprünglich untergeordneten Funktionen entwickelt habe. Freilich, nicht wie manche Protestanten meinten, infolge einer Usurpation. – Hier ist u.E. tatsächlich ein Unterschied in der Tendenz der Beurteilung geschichtlicher Wandlungen festzustellen. Eine Abfall-Theorie kennt die orthodoxe, auch die liberale orthodoxe Theologie nicht. – „Nichts dergleichen bemerkt man. Die Sache ging auf dem Boden strenger Legitimität und unter Wahrung aller Regeln vor sich. Menschen gingen in die Ewigkeit hinüber und hinterließen ein reiches Erbe. Direkte Erben zeigten sich nicht. Weil nächste Anverwandte fehlten, ging das Erbe legitim auf eine Seitenlinie über. Als eine solche Seitenlinie erwiesen sich die Bischöfe. Sie empfangen das Erbe“.<sup>89</sup>

Wir brechen an dieser Stelle ab. – So mutig wagte man damals, die tradi-

<sup>84</sup> A. P. Orlov, Ljuter i Cvingli. Sravnitel'naja charakteristika ich bogoslovskich vozzrenij (Probnaja lekcija) = BV 1905/11, 365–393.

<sup>85</sup> V. D. Popov, Kal'vin (1509–1564), 1909 = TKDA 1909/9, 112–133; 12, 551–592. – Dagegen wirft D. V. Gorochov in seiner Rezension von N. Terent'ev, Ljuteranskaja veroispovednaja sistema po simvoličeskim knigam ljuteranstva, Kazan' 1910, dem Verf. vor, die lutherischen Quellen zu stark systematisiert, die orthodoxe Gegenposition zu breit dargelegt und die Quellen selbst zu wenig sprechen gelassen zu haben (TKDA 1910/11, 567–774, ebd. S. 571 f.).

<sup>86</sup> A. Lebedev, Po voprosu o proischoždenii pervochristianskoj ierarchii = BV 1907/3, 460–474. Lebedev hatte zwar wegen Schwierigkeiten „mit den gelehrten Mönchen an der Akademie“ einen Ruf an die Moskauer Universität angenommen (I. Smolitsch, Geschichte I 675), publizierte aber weiter im „Bogoslovskij Vestnik“, der Zeitschrift der Moskauer Geistlichen Akademie.

<sup>87</sup> A. Lebedev 460.

<sup>88</sup> A. Lebedev 467.

<sup>89</sup> A. Lebedev 463.

tionellen Lehren der orthodoxen scholastischen Theologie neu zu überprüfen. Die Katastrophe von 1917 bedeutete nicht nur, wie Pater Johannes Chrysostomus, der beste Kenner der russischen Kirchengeschichte der Neuzeit, erwähnt,<sup>90</sup> das vorläufige Ende eines geistlichen Erneuerungsprozesses. Es bedeutete auch das vorläufige Ende einer intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Westen in Widerspruch und Rezeption, die die russische orthodoxe Theologie zu Anfang unseres Jahrhunderts nicht gescheut hat. Auch Irrwege im einzelnen bei dieser Auseinandersetzung haben ihr nicht geschadet, vor allem weil die russische Theologie stets eingebettet blieb in den Rahmen der orthodoxen Doxologie. Es ist an der Zeit, daß das Wissen um die damaligen Leistungen aufhört, „Geheimwissen“ zu bleiben.

Der Einblick in die theologische Werkstatt der Russischen Orthodoxen Kirche zu Beginn unseres Jahrhunderts mit ihrer regen Auseinandersetzung mit der und ihre starke Prägung durch die westliche Theologie scheint uns für die Konfessionskunde noch eine wichtige Lektion bereitzuhalten. Er scheint uns bei der zur Typisierung neigenden Darstellung anderer Konfessionen zu größerer Vorsicht und Bescheidenheit anzuleiten. Uns scheint es fraglich, ob wir wirklich wissen, was typisch orthodox, typisch römisch-katholisch, typisch lutherisch usw. ist. Ist nicht unser Urteil viel zu stark geprägt von den z.T. auch „zufälligen“ Vorfindlichkeiten? Die liberalen russischen orthodoxen Theologen zu Anfang unseres Jahrhunderts hätten sich jedenfalls gewehrt gegen das auch bei manchen Orthodoxen selbst, insbesondere aber im Westen, vorherrschende Bild einer notwendig unbeweglichen unkritischen orthodoxen Theologie. Sie hätten dagegen gerade die vom Lobpreis der Väter zwar umgriffene, aber dennoch grundsätzlich der freien historisch-kritischen Auseinandersetzung nicht ausweichende Theologie für „typisch orthodox“ und die nach den Ereignissen von 1917 folgende Reaktion für untypisch und „zufällig“ gehalten. Und woher nehmen wir das Recht zu behaupten, daß sie Unrecht hatten?

<sup>90</sup> Johannes Chrysostomus OSB, Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit, Bd. I. Patriarch Tichon. 1917–1925, München/Salzburg 1965, bes. S. 138 ff.