

„Kulturorthodoxie“

Zu einem konzeptionellen Neuansatz
in der russischen orthodoxen Theologie an der Wende
vom 19. zum 20. Jahrhundert

Von Jennifer Wasmuth

Prof. Dr. Karl Christian Felmy zum 70. Geburtstag

I. Einleitung

Seit dem Ende der Sowjetunion im Jahre 1991 und der damit einhergehenden politischen Wende lässt sich in Russland eine Neuauflage von zahlreichen Werken beobachten, die jener Phase der russischen Theologiegeschichte entstammen, die in wissenschaftlicher Hinsicht als bisher produktivste anzusehen ist: die Phase des ausgehenden 19. Jahrhunderts bis zur Oktoberrevolution 1917. Hierzulande ist diese Phase kaum bekannt und die wissenschaftlichen Leistungen sind erst im Ansatz erforscht. Dabei zeichnete sich die theologische Arbeit durch eine intensive Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen protestantischen Theologie und eine breite Rezeption ihrer wichtigsten Forschungsergebnisse aus.¹ Bemerkenswerter Weise blieb es nicht bei einer Bezugnahme, die sich an den Grenzen der einzelnen Disziplinen orientierte und auf fächerspezifische Fragen beschränkte. Vielmehr bildete sich eine theologische Strömung heraus, die sich – dem Bild einer einem starren Dogmatismus verpflichteten Orthodoxie zum Trotz – in ähnlicher Weise wie der „Kulturprotestantismus“ dem Thema „Christentum und Kultur“ gewidmet hat. Um diese bislang unerforschte Strömung soll es im Folgenden gehen. Da ihre Entstehung und Bedeutung nur vor dem Hintergrund der damaligen historischen Situation zu verstehen ist, sollen zunächst einige Schlaglichter auf die wichtigsten politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten in Russland an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert geworfen (Abschnitt II), um anschließend auf den engeren Kontext der „Geistlichen Akademien“ und der „Akademiethologie“ sowie die Akademiezeitschriften als die wichtigsten Quellen einzugehen (Abschnitte III–V). Inwiefern es eine dem „Kulturprotestantismus“ verwandte theologische

¹ Vgl. Karl Christian Felmy, Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: ZKG 94.1983, 66–82.

Strömung gegeben hat, wird unter der Überschrift „Kulturorthodoxie“ verhandelt, wobei im Zentrum die umfangreiche Schrift „Die Idee des Reiches Gottes“ von Pavel Svetlov stehen wird (Abschnitt VI). Schließlich soll wenigstens noch kurz die Wirkung der „Kulturorthodoxie“ in ihrem historischen Kontext beleuchtet werden (Abschnitt VII).

II. Die historische Situation

In der Geschichte Russlands markieren die Jahre der Regentschaft Nikolaus II. (1894–1917) eine an Widersprüchen reiche Phase.² Sie bilden den Endpunkt eines Jahrhunderts, in dem die autokratische Regierung verschiedene Versuche unternommen hatte, auf die sich wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen zu reagieren, um schließlich zu scheitern. Von der Regierung eingeleitete Rechts- und Verwaltungsreformen trugen zur Modernisierung des Staates bei; es gab Fortschritte bei der Entwicklung hin zu einem parlamentarischen System. Als siegreich sollten sich jedoch die radikalen politischen Kräfte erweisen.

Nicht zuletzt auf staatliche Initiative hin entfaltete sich in diesen Jahren eine stupende wirtschaftliche Dynamik, die die jährlichen Wachstumsraten auf bis zu acht Prozent steigen ließ. Einher ging damit allerdings nicht nur die Verarmung eines Großteiles der Landbevölkerung. Vielmehr bildeten sich im Zuge der Industrialisierung an den Rändern der größeren Städte, namentlich in Moskau, St. Petersburg und Kiev, Elendsviertel heraus, in denen der Alkoholismus grassierte und die Prostitution gedieh.³

Was die Außenpolitik betrifft, hatte sich Russland als europäische Großmacht etabliert und verfolgte expansive Ziele, deren bevorzugte Objekte der Balkan, die Türkei sowie der Ferne Osten waren. Spätestens jedoch seit dem Krimkrieg (1854–56) war die militärische Schwäche Russlands offenbar geworden, und in dem etwa 170 Millionen Einwohner zählenden, mehr als hundert Völker und Volksgruppen umfassenden Staat nahm das Unabhängigkeitstreben in den unterworfenen Gebieten vor allem des Westens (Polen, Baltikum) und des Südostens (Kaukasus) deutliche Formen an.

Für die öffentliche Auseinandersetzung war das Bewusstsein prägend, an der Schwelle einer neuen Epoche zu leben. Intensiv wurden unterschiedliche gesellschaftstheoretische Entwürfe diskutiert. Und auch die das gesamte 19. Jahrhundert über geführte Kontroverse zwischen den sog. „Slavophilen“ und „Westlern“ über die nationale Bestimmung Russlands dauerte an, wenn auch bei weitem nicht auf dem früheren argumentativen Niveau.⁴ Der unsicheren politischen Gesamtsituation ent-

² Zu den wichtigsten Entwicklungen in Russland von der Zeit der „Großen Reformen“ bis zum Ersten Weltkrieg vgl. die einführende Darstellung von Heiko Haumann, *Geschichte Russlands*, Zürich 2003, 256–320.

³ Vgl. die eindrucklichen Schilderungen von Wladimir Giljarowski, *Kaschemmen, Klubs und Künstlerklausen. Sittenbilder aus dem alten Moskau*, Berlin 1964.

⁴ Die „Slavophilen“ haben im Unterschied zu den „Westlern“ „die Eigenständigkeit u[nd] Überlegenheit der russ[ischen] Kultur“ behauptet; ihre Schwerpunkte lagen „in der geforderten Rückkehr zu den Idealen der Orthodoxie, Autokratie u[nd] der Dorfgemeinde ‚Mir‘“ (Richard Kozlowski, *Slawophilismus*, in: *LThK*³ 9, 667). Zur Problematik der Begriffe „Slavophiler“ und „Westler“ vgl.

sprach es, dass apokalyptische Stimmungen zutage traten. Paradigmatisch steht hierfür das Werk „Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte“ (*Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii*) (1899–1900) des Philosophen und Dichters Vladimir S. Solov'ev (1853–1900), das in die „Kurze Erzählung vom Antichrist“ (*Kratkaja povest' ob antichriste*) mit ihrer Vorhersage katastrophischer Entwicklungen für das 20. Jahrhundert einmündet.⁵

Kulturell kam es in Russland in diesen Jahren demgegenüber zu einer erstaunlichen Blüte, die auch im europäischen Ausland vielfach Anerkennung gefunden hat.⁶ Als Bezeichnung für diese Phase der russischen Kulturgeschichte hat sich der Begriff „Silbernes Zeitalter“ eingebürgert, da den Zeitgenossen selbst das „Goldene Zeitalter“ der großen russischen Dichtung des 19. Jahrhunderts als abgeschlossen galt, sie sich jedoch in produktiver Abgrenzung darauf bezogen. Inbegriff des „Silbernen Zeitalters“ wurde der „Symbolismus“, der sich im Gegenzug zum vorherrschenden gesellschaftlichen Diskurs durch die dezidierte Abkehr von möglichen ideologiepolitischen Instrumentalisierungen auszeichnete und das „Schreiben als Autopoiesis“ zu begründen suchte.⁷

Die russische orthodoxe Kirche, die von vielen allein als Stütze des autokratischen Systems wahrgenommen wurde, erlebte in dieser Zeit einen Reformprozess, der schließlich zu dem Landeskonzil von 1917 führen sollte. Wichtigstes Ergebnis des Landeskonzils war die Wiedereinführung des Patriarchats und die Wahl des Patriarchen Tichon (Bellavin; 1917–1925).⁸ Einige Vertreter der russischen orthodoxen Kirche beteiligten sich darüber hinaus auch an den berühmt gewordenen „St. Petersburger Religiös-Philosophischen Versammlungen“ (*St.-Peterburgskie religioznofilosofskie sobranija*).⁹ Wenig bekannt sind demgegenüber die Arbeiten, die im Kontext der „Geistlichen Akademien“ (*Duchovnye Akademii*) entstanden und die als eigener Beitrag zur öffentlichen Debatte um die Zukunft Russlands zu verstehen sind. Ihnen dienen die folgenden Ausführungen.

Wilhelm Goerd, *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg i.Br.–München 1984, 262–271 u. 304–306. Ähnlich Eberhard Müller, dem zufolge „der bisherige Forschungsstand streng genommen den Ordnungsbegriff ‚slavophil‘ zur methodisch und inhaltlich vagen Konvention degradiert“ hat (ders., *Russischer Intellekt in europäischer Krise*. Ivan V. Kireevskij [1806–1856], Köln–Graz 1966, IX).

⁵ Vgl. Wladimir Szyłkarski u. a. (Hgg.), *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, Bd. 8, München 1980, 115–294.

⁶ Zu den kulturellen Leistungen Russlands um die Jahrhundertwende vgl. Orlando Figes, *Nataschas Tanz. Eine Kulturgeschichte Russlands*, Berlin 2003, bes. 279–311.

⁷ Vgl. Wolfgang Kissel, *Die Moderne*, in: Klaus Städtke (Hg.), *Russische Literaturgeschichte*, Stuttgart–Weimar 2002, 226–247, hier 228f.

⁸ Zum Landeskonzil vgl. die einschlägigen Veröffentlichungen von Günther Schulz, *Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 – ein unbekanntes Reformpotential*. Archivbestände und Editionen, Struktur und Arbeitsweise, Einberufung und Verlauf, Verabschiedung der neuen Gemeindeordnung, Göttingen 1995; ders., *Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 und seine Folgen für die russische Geschichte und Kirchengeschichte*, in: KO 42/43.1999/2000, 11–28; ders./Gisela-A. Schröter/Timm C. Richter (Hgg.), *Bolschewistische Herrschaft und Orthodoxe Kirche in Russland. Das Landeskonzil 1917/18. Quellen und Analysen*, Münster 2005.

⁹ Vgl. Jutta Scherrer, *Die Petersburger religiös-philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901–1917)*, Berlin 1973.

III. Die Geistlichen Akademien

Die Entwicklung einer eigenen Wissenschaft setzte in Russland sehr viel später als im übrigen Europa ein. Erst im Jahre 1755 wurde – unter maßgeblicher Beteiligung des russischen Universalgelehrten Michail V. Lomonosov (1711–1765), der längere Zeit in Deutschland studiert hatte – die Universität von Moskau gegründet. Sie hatte zunächst mit militärischen Ausbildungsstätten zu konkurrieren, die in Adelskreisen als der eigenen Karriere um einiges förderlicher angesehen wurden. Als Institution wissenschaftlicher Forschung und Lehre hat sie erst im Laufe des 19. Jahrhunderts Bedeutung erlangt.

Die theologische Ausbildung der orthodoxen Priester fand nicht an Universitäten statt, sie lag vielmehr in kirchlicher Hand. Erste Formen einer systematischen Schulung der Geistlichkeit finden sich in Kiev. Hier hatte der damalige Metropolit Petr Mogila (1596–1647; Metropolit seit 1633) nach dem Vorbild polnischer Jesuitenkollegien die bereits seit 1615 bestehende Bruderschaftsschule in ein Geistliches Kollegium (nach 1701 „Akademie“) umgewandelt, um reformatorischen Einflüssen in der orthodoxen Kirche zu wehren.¹⁰ Aus der nicht ganz unbegründeten Furcht heraus, einer Latinisierung der orthodoxen Theologie Vorschub zu leisten, wurde in Moskau die Gründung einer ähnlichen Ausbildungsstätte abgelehnt und erst 1685 unter Mitwirkung der Brüder Ioannikij und Sofronij Lichudis eine „Slavisch-griechisch-lateinische Akademie“ ins Leben gerufen.¹¹

Als es Anfang des 19. Jahrhunderts zu Bestrebungen kam, die kirchliche Ausbildung zu vereinheitlichen, wurde diesen traditionsreichen Bildungseinrichtungen die Aufgabe zugewiesen, gleich den Universitäten im staatlichen Bereich die Aufsicht über sämtliche geistliche Schulen in einer Region zu übernehmen. Ähnliches galt für die seit 1797 bestehende Akademie von St. Petersburg¹² sowie für die allerdings erst erheblich später, im Jahre 1842 begründete Geistliche Akademie von Kazan.¹³

Die Neuordnung der höheren kirchlichen Lehranstalten erfolgte auf Grundlage des Akademiestatuts von 1814.¹⁴ Wenn damit wichtige Voraussetzungen für die Entwicklung einer eigenständigen wissenschaftlichen Theologie in Russland geschaffen waren, so ermöglichte erst das im Zuge der liberalen Reformpolitik Alexanders II. (1845–1881; Kaiser seit 1855) erlassene Akademiestatut von 1869 jenen beispiellosen Aufschwung in Lehre und Forschung, der diese Phase der russischen Theologiegeschichte – gerade auch aus westlicher Perspektive – besonders interessant sein lässt.

Konkret erhielten die Akademien durch das Statut ein höheres Maß an Selbstverwaltung; ihnen wurde erlaubt, öffentliche Vorlesungen zu veranstalten und wis-

¹⁰ Vgl. Julia Oswalt, Kiev, in: RGG⁴ 4, 959f.

¹¹ Vgl. Vladimir Ivanov, Moskau, in: RGG⁴ 5, 1547–1549, hier 1548f. Zur Geschichte des „Geistlichen Schulwesens“ in Russland vgl. das bereits 1908 erschienene, nach wie vor maßgebliche Werk von Boris Titlinov, Die geistliche Schule in Russland im 19. Jahrhundert (Duchovnaja škola v Rossii v XIX stoletii), Bd. 1–2, Vilnius 1908 (Unveränderter Nachdruck 1970), sowie den Überblick von Igor Smolitsch, Geschichte der russischen Kirche 1700–1917, Bd. 1, Leiden 1964, 538–690.

¹² Vgl. Feofan Galinskij, Sankt Petersburg, in: RGG⁴ 7, 831.

¹³ Vgl. Maria Köhler-Baur, Kazan', Geistliche Akademie, in: RGG⁴ 4, 914f.

¹⁴ Zur Geschichte, Struktur, den Studien- und Forschungsbedingungen an den Geistlichen Akademien vgl. Maria Köhler-Baur, Die Geistlichen Akademien in Rußland im 19. Jahrhundert, Wiesbaden 1997.

senschaftliche Vereinigungen zu gründen. Ihre Professoren brauchten sich nicht mehr der allgemeinen geistlichen Zensur zu unterwerfen. Außerdem bestand auch für die sog. „weiße Geistlichkeit“, d. h. nicht nur für die „schwarze Geistlichkeit“ des Mönchtums, die Möglichkeit, das Rektorenamt einer Geistlichen Akademie zu besetzen.

Vor allem aber wurde der wissenschaftlichen Ausbildung der Geistlichkeit ein besonderes Gewicht beigemessen, was u. a. zur Folge hatte, dass die unter dem Oberprokurator Graf Nikolaj A. Protasov (1798–1855; Oberprokurator seit 1836)¹⁵ nur vereinzelt angewandten historisch-kritischen Methoden¹⁶ breit rezipiert werden konnten. Die Reduktion des Fächerkanons um etwa die Hälfte¹⁷ und die Möglichkeit der Studenten, über bestimmte Pflichtfächer hinaus ihren Schwerpunkt im Gebiet der Dogmatik, Kirchengeschichte oder praktischen Theologie zu wählen, schufen darüber hinaus die Voraussetzungen dafür, sich zu spezialisieren. So setzte das Statut eine beeindruckende Entwicklung der theologischen Forschung frei,¹⁸ die auch durch das Akademiestatut von 1884, mit dem unter Oberprokurator Konstantin P. Pobedonoscev (1827–1907; Oberprokurator 1880–1905) das Statut von 1869 teilweise zurückgenommen wurde,¹⁹ nicht dauerhaft beeinträchtigt werden konnte.²⁰

¹⁵ Zur Bedeutung und Funktion eines „Oberprokurors“ vgl. Jennifer Wasmuth, Oberprokurator, in: RGG⁴ 6, 447.

¹⁶ Ein herausragendes Beispiel hierfür stellen die Arbeiten des Kirchenhistorikers und späteren Rektors der Geistlichen Akademie von Moskau Aleksandr V. Gorskij (1812–1875) dar, vgl. dazu Smolitsch, Geschichte (wie Anm. 11), 606–610.

¹⁷ So schreibt Boris Titlinov, dass ein Student der Geistlichen Akademie in den vierziger Jahren etwa 30 Fächer zu belegen hatte, während von dem Akademiestatut nur 15 bis 16 Fächer vorgesehen waren, vgl. Titlinov, Die geistliche Schule 2 (wie Anm. 11), 411.

¹⁸ Igor Smolitsch zufolge hat das Statut von 1869 „die Akademien zu echten *Hochschulen* der theologischen *Wissenschaft* gemacht“ (ders., Geschichte [wie Anm. 11], 663 – Hervorhebung im Original). Vgl. auch Boris Titlinov, Die geistliche Schule 2 (wie Anm. 11), 42, der herausstellt, dass durch die Reformen der sechziger Jahre sämtliche Mängel des Schulwesens beseitigt worden sind und die „geistliche Ausbildung auf den neuen Weg einer freien und breiten Entwicklung“ (*duchovnoe obrazovanie na novuju dorogu svobodnogo i širokogo razvitija*) gebracht worden ist.

¹⁹ Vgl. Gerhard Simon, Konstantin Petrovič Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880–1905, Göttingen 1969, 111–120.

²⁰ Unter den Akademiethologen, die von dem Akademiestatut 1884 unmittelbar betroffen waren, wurde dieses allerdings als deutliche Zäsur empfunden, vgl. Smolitsch, Geschichte (wie Anm. 11), 663–666; vgl. auch die Äußerungen des Kirchenhistorikers Aleksej P. Lebedev (1845–1908), der die Theologie in der Reformära Alexanders II. „auf den Weg des Fortschritts und der Freiheit“ (*na put' progressa i svobody*) gebracht sah (ders., Ein Blick auf die Bedingungen der Entwicklung der kirchengeschichtlichen Wissenschaft bei uns [Vzgljad na uslovija razvitija cerkovnoistoričeskoj nauki u nas], in: Bogoslovskij Vestnik 1907/4, 705–723, hier 715), das Statut von 1884 jedoch als einen klaren Rückschritt begriff und besonders beklagte, dass von nun an wieder die Themenwahl eingeschränkt, Magistranten die Benutzung „häretischer“ Schriften untersagt und die Verwendung der Kirchenväter möglichst unter Vermeidung ausländischer Literatur vorgeschrieben worden sei. Zu den Reformen des geistlichen Schulwesens, ihren Hintergründen und der Diskussion darüber an den Akademien vgl. neuerdings auch I. Vorob'ev, Die Reformen der höheren geistlichen Ausbildung in der zweiten Hälfte des XIX. bis zum Beginn des XX. Jahrhunderts (*Reformy vyssšego duchovnogo obrazovanija vo vtoroj polovine XIX – načale XX vekov*), Moskau 2002, 272–292. Zu dem 1910/11 erlassenen Akademiestatut, das jedoch keine nennenswerten Auswirkungen hatte, vgl. Smolitsch, Geschichte (wie Anm. 11), 682–687.

IV. Akademiethologie

Die theologische Richtung, von der im Folgenden die Rede ist, gehört zu dem, was hier unter dem Begriff „Akademiethologie“ gefasst wird. Der Begriff soll anzeigen, dass es sich um eine Richtung handelt, die im Kontext der Geistlichen Akademien entstanden ist und die damit für sich beanspruchen kann, repräsentativ für die theologische Arbeit der russischen orthodoxen Kirche dieser Zeit zu sein.

Mit Reinhard Slenczka ließe sich alternativ auch von „Schultheologie“ sprechen. In seiner breit angelegten Untersuchung zu ekklesiologischen Einheitsmodellen in der orthodoxen Theologie mit dem bezeichnenden Titel „Ostkirche und Ökumene“ unterscheidet er zwischen „Schuldogmatik“ und „religiöser Philosophie“, wobei er unter dem Begriff „Schuldogmatik“ die „eigentliche kirchliche Theologie“ zusammengefasst wissen möchte, „wie sie in den dogmatischen Lehrbüchern und in Einzeluntersuchungen dargestellt wird“.²¹

Der Begriff „Schultheologie“ weckt jedoch die irriige Assoziation einer allein auf den Lehrbetrieb ausgerichteten Theologie, die anders als die „religiöse Philosophie“ wie auch die „Laientheologie“ wenig originell ist. Für die von Slenczka behandelten ekklesiologischen Konzeptionen ist diese Unterscheidung zwar nachvollziehbar, da sich hier in der Tat zeigt, dass für die Schuldogmatik ein eher praktisch ausgerichtetes, „vordogmatisches“, für die religiöse Philosophie hingegen ein vertiefter, inhaltlich und methodisch wesentlich differenzierter Kirchenbegriff maßgeblich ist.²² Für die an den Akademien geleistete Arbeit insgesamt lässt sich die These einer rein schulmäßigen, auf die schlichte Vermittlung kirchlicher Lehrsätze fokussierte Theologie jedoch nicht aufrecht erhalten. Im Kontext der Akademien sind vielmehr beachtliche, wenn auch erst im Ansatz erforschte wissenschaftliche Leistungen vollbracht worden, und es hat zwischen der Akademiethologie und der religiösen Philosophie immer wieder Berührungspunkte bis hin zu Prozessen gegenseitiger Beeinflussung gegeben.²³

Der Aufschwung der Akademiethologie im 19. Jahrhundert verdankte sich dabei nicht zuletzt der Rezeption der Methoden historischer Kritik. Vereinzelt sind die Methoden bereits Anfang des 19. Jahrhunderts angewandt worden. Als ein Beispiel sei hier der Professor an der Geistlichen Akademie und Universität von St. Petersburg, Mitglied der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften und Erzieher des Kronprinzen, Erzpriester Gerasim P. Pavskij (1787–1863), genannt. Wie er selbst schreibt, zielten seine Lehrtätigkeit an der Geistlichen Akademie sowie seine Übersetzungsarbeit im Rahmen der „Russischen Bibelgesellschaft“ darauf, sich die neues-

²¹ Reinhard Slenczka, *Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, Göttingen 1962, 32.

²² Vgl. Slenczka, *Ostkirche und Ökumene* (wie Anm. 21), 39–103, bes. 57–60.

²³ Ein Beispiel stellt Vladimir S. Solov'ev dar, der selbst an der Moskauer Geistlichen Akademie studiert und von dort wichtige Impulse empfangen hat, vgl. Martin George, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*, Göttingen 1988, 32–38. Zentrale Anschauungen Solov'evs sind später ihrerseits von Pavel J. Svetlov aufgenommen worden, vgl. Jennifer Wasmuth, *Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*, Göttingen 2007, bes. 251–260.

ten Ergebnisse philologischer Forschung zueigen zu machen: „Als Professor der hebräischen Sprache und Philologie hatte ich meine Schüler das Hebräische zu lehren und sie mittels bester Kenntnis und verschiedener philologischer Erwägungen zu einem möglichst klaren Verständnis der Bibel zu geleiten. Weil ich mich, wie geboten, in diesen Beschränkungen aufhielt, habe ich bei der Niederschrift meiner Vorlesungen nur die besten derzeitigen Wörterbücher des Hebräischen sowie die besten archäologischen Beschreibungen vor Augen gehabt, in denen das Leben des Volkes Gottes in verschiedener Hinsicht erklärt wurde. Aus eben diesen Vorlesungen auf sauberem philologischen Fundament ergab sich meine Übersetzung der prophetischen und anderen biblischen Bücher. Als philologische Übersetzung konnte und durfte sie nichts Unphilologisches tangieren [...]“²⁴

Zur Zeit Pavskijs konnte diese Vorgehensweise noch erhebliche Konsequenzen nach sich ziehen. Pavskij wurde angezeigt; er sah sich genötigt, seine Auffassungen öffentlich zu widerrufen, und musste seine Ämter niederlegen.²⁵ Spätestens jedoch seit dem Rektorat Aleksandr V. Gorskij (1812–1875; seit 1862 Rektor) an der Moskauer Geistlichen Akademie und den von ihm beförderten, bereits erwähnten Akademiestatut von 1869 zogen die Methoden historischer Kritik in Forschung und Lehre an den Akademien ein und führten zu einem Aufschwung in nahezu allen Disziplinen.²⁶

Die bedeutendste Arbeit wurde auf dem Gebiet der Kirchengeschichte geleistet. Treffend hat der aus Russland stammende, später in den Vereinigten Staaten lehrende orthodoxe Theologe Georgij Florovskij (1893–1979) deshalb in seinem Werk „Wege der russischen Theologie“ (Puti russkogo bogoslovija) diese Phase der russischen Theologiegeschichte mit dem Begriff „Historische Schule“ (Istoričeskaja škola) überschrieben.²⁷ Besonders erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die seit Mitte des 19. Jahrhunderts erfolgende Herausgabe der Werke der Kirchenväter in russischer Übersetzung durch die Moskauer Geistliche Akademie. Aufgrund seiner patristischen Studien wurde der Petersburger Theologe Vasilij V. Bolotov (1854–1900) bekannt.²⁸ Zumal seine Stellungnahme zum Filioque²⁹ fand weithin Anklang.

²⁴ Boris A. Tichomirov, Wort Gottes, vom Feuer bedroht. Erzpriester G.P. Pavskijs alttestamentliches Übersetzungswerk, in: Stimme der Orthodoxie 2002/2, 15–22, hier 20f.

²⁵ Vgl. Tichomirov, Wort Gottes (wie Anm. 24), 21f.

²⁶ Vgl. Karl Christian Felmy, Die russische Theologie seit Peter d.Gr., in: ders., Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie, Gesammelte Aufsätze, hg. v. Heinz Ohme/Johann Schneider, Erlangen 2003, 250–316, hier 263–271.

²⁷ Vgl. Georgij Florovskij, Wege der russischen Theologie, Paris 1937 (unveränderter Nachdruck Vilnius 1991), 332.

²⁸ Vgl. Michael Hübner, Bolotov, in: RGG⁴ 1, 1677.

²⁹ Vgl. Vasilij V. Bolotov, Thesen über das Filioque, in: RlTh 6.1898, 681–712. Wenigstens erwähnt seien hier noch die wichtigen Arbeiten, die zur Kirchengeschichte Russlands entstanden. Dazu gehört weniger die umfangreiche, auch heute noch herangezogene Darstellung des Metropoliten von Moskau Makarij (Bulgakov; 1816–1882; 1850–1857 Rektor der Akademie von Kiev bzw. St. Petersburg; seit 1879 Metropolit). Zu nennen wären hier vielmehr Studien von Evgenij E. Golubinskij (1834–1912) zu den Anfängen der russischen Kirchengeschichte oder auch von Nikolaj F. Kapterev (1847–1918) zu den konfliktreichen Reformbestrebungen im 17. Jahrhundert.

Die Dominanz der historischen Methodik zeigte sich auch in den anderen Disziplinen. In der Exegese führte dies beispielsweise dazu, dass die Kanonizität der apokryphen biblischen Schriften diskutiert wurde.³⁰ In der Liturgiewissenschaft wurden scheinbar zum Kernbestand gehörende liturgische Elemente in ihrer Ursprünglichkeit in Frage gestellt.³¹ Selbst in der dogmatischen Theologie gewann eine historische Betrachtungsweise an Boden und es wurden Dogmen im Kontext ihrer Entstehung erläutert.³²

V. Akademiezeitschriften

Neben der gestiegenen Anzahl an wissenschaftlichen Monographien schlug sich der Aufschwung der russischen Theologie in der Fülle von Zeitschriften nieder, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts zu erscheinen begannen. Allein im Jahre 1860 wurden sechs neue Zeitschriften gegründet,³³ darunter die für die kirchliche Reformdiskussion wichtigen Zeitschriften „Pravoslavnoe Obozrenie“ (Orthodoxe Rundschau), „Rukovodstvo dlja sel'skich pastyrej (Leitfaden für Dorfpriester) und „Strannik“ (Pilger). Auf die Initiative Einzelner (Bischöfe, Priester, Dozenten der Geistlichen Akademien etc.) hin entstanden, spiegelten die Zeitschriften nicht eine offizielle kirchliche Linie, sondern die unterschiedlichen Auffassungen ihrer Herausgeber und Autoren wider. Gemeinsam war den Zeitschriften allerdings das Motiv, das zu ihrer Gründung geführt hat: das Bestreben, sich aktiv an den gesellschaftlichen und politischen Reformdiskussionen zu beteiligen und auf die vielfach geäußerte Kritik an der Kirche zu reagieren.³⁴

Als Herausgeber von Zeitschriften firmierten auch die Geistlichen Akademien: Zu den wichtigsten gehörte der „Bogoslovskij Vestnik“ (Theologischer Bote), der seit 1892 in Nachfolge der „Pribavljenija k Tvorenijam Svjatych Otcov“ (Beilagen zu den Schriften der Heiligen Väter)³⁵ an der Moskauer Geistlichen Akademie erschien. Dazu gehörten ferner die bereits seit 1821 erscheinende Zeitschrift „Christianskoe Čtenie“ (Christliche Lektüre) der St. Petersburger Geistlichen Akademie, die „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii“ (Arbeiten der Kiever Geistlichen Akademie) sowie der „Pravoslavnyj Sobesednik“ (Orthodoxer Gesprächspartner) der Kazaner Akademie.

³⁰ Vgl. Wasmuth, *Der Protestantismus und die russische Theologie* (wie Anm. 23), 165–168.

³¹ Vgl. Karl Christian Felmy, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung*, Berlin–New York 1984, bes. 342–351.

³² Vgl. Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjev (Hg.), *Die russische orthodoxe Kirche*, Berlin–New York 1988, 216–224.

³³ Vgl. Bryn Geffert, *Lisovskii's List. Pre-1900 Russian Theological and Religious Periodicals*, in: *SVTQ* 40.1996, 181–206, hier 189–191.

³⁴ Vgl. Julia Oswalt, *Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung. Soziales Reformdenken in der orthodoxen Gemeindegeistlichkeit Rußlands in der Ära Alexanders II.*, Göttingen 1975, 19–67.

³⁵ Die „Pribavljenija“ stellen in Form von Artikeln unterschiedlichen Inhalts die „Beilagen“ zu griechischen Kirchenvätertexten dar, die von der Moskauer Geistlichen Akademie, ins Russische übersetzt, herausgegeben wurden.

Diese Zeitschriften reichten sich ein in die für das russische Pressewesen typischen sog. „Tolstye Žurnaly“ (Dicke Journale), die ihre Entstehung einer Zensurbestimmung aus dem Jahre 1865 verdanken, die alle Publikationsorgane, die 160 Seiten überschritten, von der Präventivzensur ausnahm. Die Folge war, dass sich in Zeitschriften entsprechenden Umfangs „Kritik und Gegenmeinung, auch politische und soziale Theorie in gewissem Umfang entfalten“ konnten,³⁶ weshalb sie auch in Westeuropa besonders zur Kenntnis genommen worden sind.³⁷

Die Akademiezeitschriften, deren Artikel vorwiegend aus den Reihen der Akademieprofessoren stammten, spiegelten zunächst die wissenschaftliche Arbeit an den Akademien wider. Neueste Forschungsergebnisse wurden hier publiziert und zur Diskussion gestellt. Wie andere „Tolstye Žurnaly“ auch, wollten sie jedoch nicht rein akademische Organe sein. Die Zeitschriften verfolgten, wie es der Petersburger Akademiethologe Petr I. Leporskij formuliert hat, unter „Bewahrung ihres akademischen Charakters“ (sochranjaja svoj akademičeskij charakter) auch ein gesellschaftliches Interesse: „In den meisten Fällen bemühen sich ihre Autoren erkennbar, die Bedürfnisse des gegenwärtigen Lebens zu befriedigen und von einem weiten Kreis von Lesern gelesen zu werden“ (V bol'šinstve slučaev avtory ich vidimo stremjatsja dat' udovletvorenije na zaprosy sovremennoj žizni i raščityny na širokij krug čitatelej).³⁸ In dieser Zielsetzung aber deutet sich bereits jene Strömung innerhalb der Akademiethologie an, die als „Kulturorthodoxie“ verstanden werden kann und auf die im Folgenden genauer eingegangen werden soll.

VI. „Kulturorthodoxie“

Bevor die „Kulturorthodoxie“ im Einzelnen behandelt wird, scheint eine terminologische Klärung angebracht. Denn bei dem Begriff „Kulturorthodoxie“ handelt es sich um eine Analogiebildung zum Begriff „Kulturprotestantismus“, der in sich selbst problematisch ist: Mit dem Begriff des „Kulturprotestantismus“ wird ein theologisches Terrain betreten, das die Auseinandersetzungen des frühen 20. Jahrhunderts beschreibt.³⁹ Der Begriff entstammt mithin einem polemischen Kontext, er dient als Abgrenzung von einer Position, die als theologisch höchst fragwürdig

³⁶ Manfred Hagen, Die Entfaltung politischer Öffentlichkeit in Russland 1906–1914, Wiesbaden 1982, 97.

³⁷ Vgl. Renate Weber, Die russische Orthodoxie im Aufbruch. Kirche, Gesellschaft und Staat im Spiegel der geistlichen Zeitschriften (1860–1905), München 1993, 13.

³⁸ Leporskij, Zeitschriftenschau und neue Bücher (Obzor žurnalov i novye knigi), in: Christian-skoe Čtenie 1903/2, 667–688, hier 667. – Inwiefern die Akademiezeitschriften tatsächlich einen weiten Leserkreis erreicht haben, muss hier offen bleiben. Eine eigene Untersuchung zur Verbreitung und Wirkung nicht nur der Akademie-, sondern überhaupt der kirchlichen Zeitschriften steht noch aus; allgemein dazu Weber, Die russische Orthodoxie (wie Anm. 37), 47. Zur Verbreitung und Wirkung der profanen Zeitschriften (sowie den methodischen Schwierigkeiten, hier verlässliche Angaben zu machen) vgl. Hagen, Die Entfaltung politischer Öffentlichkeit (wie Anm. 36), 144–153.

³⁹ Friedrich Wilhelm Graf zufolge finden sich erst nach der Jahrhundertwende die ersten Belege für den Begriff und hier vorwiegend in der protestantischen und katholischen Verbandsliteratur, vgl. ders., Kulturprotestantismus, in: TRE 20 [1990], 230–243, hier 233; anders Joachim Ringleben, dem zufolge der Begriff „Kulturprotestantismus“ „seit ca. 1870 vielfältig in Gebrauch“ (ders., in: EKL³ 2, 1522–1525, hier 1522) gewesen ist.

angesehen wurde. Als Selbstbezeichnung findet er sich nicht vor den zwanziger Jahren.⁴⁰

In der Verwendung des Begriffs schwingt die Abwertung einer theologischen oder kirchlichen Richtung mit, die als den kulturellen Entwicklungen gegenüber unkritisch eingeschätzt wird. Es waren insbesondere der „Deutsche Protestantenverein“ sowie die von Martin Rade herausgegebene „Christliche Welt“, die sich wegen ihrer vermeintlich kulturaffirmativen Haltung dem Vorwurf des „Kulturprotestantismus“ ausgesetzt sahen. Wie Friedrich Wilhelm Graf gezeigt hat, lassen sich jedoch nicht nur für den „Deutschen Protestantenverein“ wie die „Christliche Welt“ eine kritische Bezugnahme auf die zeitgenössische Kultur feststellen.⁴¹ Vielmehr fand in der „Christlichen Welt“ selbst eine Abgrenzung gegenüber der „Kulturseligkeit“ des „Protestantenvereins“ statt und wurde – ganz im Zeichen einer „modernen Theologie“ – die Differenz zwischen Religion und Kultur betont herausgestellt.⁴²

Hinzu kommt, dass in der Neuzeitforschung der Begriff „Kulturprotestantismus“ zur Bezeichnung unterschiedlicher historischer Phänomene gebraucht wird: Der Begriff kann theologiegeschichtlich dazu dienen, die Entwicklungen in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts insgesamt⁴³ oder aber allein Albrecht Ritschls Ansatz und die von ihm beeinflusste Strömung protestantischer Theologie zu kennzeichnen.⁴⁴ Der Begriff kann jedoch auch als „sozial- und frömmigkeitsgeschichtliche Kategorie zur Bestimmung des Wertekosmos des protestantischen Bildungsbürgertums im wilhelminischen Deutschland“⁴⁵ herangezogen werden.

Bei einem derart negativ konnotierten, unscharfen und zudem auf die spezifische deutsche Situation zugeschnittenen Begriff wie dem des „Kulturprotestantismus“ scheint es vorderhand wenig sinnvoll, ihn als Bezugsgröße zu wählen, um eine Richtung innerhalb der russischen orthodoxen Theologie zu bezeichnen. Wenn im

⁴⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiegeschichtlichen Chiffre, in: ABG 28 [1984], 214–268, hier 226–229. – Warum sich schließlich der Begriff des „Kulturprotestantismus“ und nicht der um die Jahrhundertwende ungleich bedeutendere Begriff des „Neuprotestantismus“ durchgesetzt hat, dazu ebd., 249–260.

⁴¹ Vgl. (zusammenfassend) Graf, Kulturprotestantismus (1990 wie Anm. 39), 233f.

⁴² Vgl. Graf, Kulturprotestantismus (1984 wie Anm. 40), 229–236; Ringleben, Kulturprotestantismus (wie Anm. 39), 1524; Hartmut Ruddies, Karl Barth und die Liberale Theologie. Fallstudien zu einem theologischen Epochenwechsel, Göttingen 1994, 22–27. – Dass der Anspruch, Vertreter einer „modernen Theologie“ zu sein, nicht nur den liberalen Theologen des „Protestantenvereins“, sondern auch den bekenntnisorientierten Lutheranern gegenüber erhoben wurde, dazu Uwe Rieske-Braun, Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung, Gütersloh 1993, 334–336.

⁴³ Vgl. Graf, Kulturprotestantismus (1984 wie Anm. 40), 215.

⁴⁴ Vgl. Hermann Timm, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus, Gütersloh 1967, 13; Gunther Wenz, Der Kulturprotestant. Adolf von Harnack als Christentumstheoretiker und Kontroverstheologe, München 2001, 7.

⁴⁵ Graf, Kulturprotestantismus (1984 wie Anm. 40), 215. Dieser „Wertekosmos“ beinhaltet Graf zufolge genauer die „generelle Umformung traditioneller christlicher Glaubensgehalte zu spezifisch bürgerlichen Normen und Kulturidealen, d. h. zu handlungsorientierenden Wertvorstellungen, in denen sowohl eine relative Akzeptanz der vom modernen Kapitalismus geschaffenen Lebensordnung als auch das Interesse an aktiver Weltbeherrschung bzw. an praktischer Autonomie der individuellen Persönlichkeit religiös fundiert und legitimiert sind“ (216).

Folgenden dennoch der Begriff „Kulturorthodoxie“ verwendet wird, so geschieht dies aus folgenden Gründen:

Der Begriff des „Kulturprotestantismus“ hat sich weitgehend eingebürgert und nicht nur eine negative Rezeption erfahren.⁴⁶ Wenn der Begriff auch keine präzise Definition enthält, lassen sich doch bestimmte Grundzüge benennen, die einen theologischen Ansatz als „kulturprotestantisch“ zu charakterisieren vermögen. So kommt in dem Begriff selbst bereits programmatisch zum Ausdruck, was als ein wesentliches Anliegen bedeutender theologischer Entwürfe des 19., beginnenden 20. Jahrhunderts gelten kann: das Verhältnis von Christentum und Kultur eigens zum Thema der theologischen Reflexion werden⁴⁷ und sich dabei von der Perspektive der Überwindung der Differenz zwischen beiden Bereichen leiten zu lassen.⁴⁸

Signifikant ist ferner die Art und Weise, wie der Kulturprotestantismus in Erscheinung getreten ist, die „Form der Auseinandersetzung über religiöse und soziale Themen aus der Perspektive evangelischen Christentums“.⁴⁹ Diese Form ist vor allem gekennzeichnet durch eine publizistische Tätigkeit, wie sie ihren Niederschlag in Zeitschriften wie insbesondere der „Christlichen Welt“ fand: Hier wurde der Versuch unternommen, Kommunikationsräume für Vertreter unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppierungen und Überzeugungen zu schaffen, Diskussionsforen zu ermöglichen, in denen Themen aus Theologie und Kirche, Wissenschaft und Kultur frei zur Sprache gebracht werden konnten.⁵⁰ Ganz bewusst wurde der öffentliche Raum genutzt, um bestimmte Grundüberzeugungen in den allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Diskurs einzuflechten.

Den Hintergrund bildete die Erfahrung eines steten Bedeutungsverlustes von Kirche und Christentum, einer „tiefgreifenden, sich progressiv verschärfenden gesamtgesellschaftlichen Relevanzkrise des Christlichen“,⁵¹ welche zugleich als Krise der modernen Kultur interpretiert worden ist: Die Erosion christlicher Wertvorstellungen schien gleichbedeutend mit dem Verlust allgemeinverbindlicher Normen und in der Folge gesellschaftlichen Auflösungsprozessen, weshalb es – insbesondere unter den Bildungseliten – ein Bewusstsein für die besondere Bedeutung des Christentums für den inneren gesellschaftlichen Zusammenhalt zu schaffen galt. Die Emanzipation der modernen Kultur gegenüber christlicher Theologie und Kirche sollte dabei keinesfalls in Frage gestellt, sondern vielmehr in ihrem prinzipiellen

⁴⁶ Vgl. Ulrich Neuenschwander, *Die neue liberale Theologie. Eine Standortbestimmung*, Bern 1953, 53f.; George Rupp, *Culture-Protestantism. German Liberal Theology at the Turn of the Twentieth century*, Missoula-Montana 1977, 9–11.

⁴⁷ Vgl. Ruddies, Karl Barth und die Liberale Theologie (wie Anm. 42), 16; ders., *Liberale Theologie. Zur Dialektik eines komplexen Begriffs*, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung*, Gütersloh 1993, 176–203, hier 182.

⁴⁸ Vgl. Mark D. Chapman, Ernst Troeltsch and Liberal Theology. Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany, Oxford 2001, 1, Anm. 1 u. 2; Gangolf Hübinger, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994, 1.

⁴⁹ Reinhard Schmidt-Rost, *Die Christliche Welt. Eine publizistische Gestalt des Kulturprotestantismus*, in: Hans Martin Müller (Hg.), *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh 1992, 245–257, hier 246 – Hervorhebung im Original.

⁵⁰ Vgl. dazu genauer Schmidt-Rost, *Die Christliche Welt* (wie Anm. 49), 248–257.

⁵¹ Graf, *Kulturprotestantismus* (1984 wie Anm. 40), 218.

Recht – unter Einschluss der daraus folgenden Transformation des Christentums – anerkannt werden.⁵²

Wie im Einzelnen noch zu zeigen sein wird, gab es in der russischen Theologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine Strömung, die in eben der hier für den Kulturprotestantismus skizzierten Weise – im Wissen um den fundamentalen Wandel gesellschaftlich verbindlicher Werte – die Versöhnung von Christentum und Kultur anstrebte, wobei zur Diskussion der eigenen Thesen gezielt der Raum der öffentlichen Auseinandersetzung gesucht wurde. Durch Verwendung des Begriffes „Kulturorthodoxie“ lässt sich folglich zum Ausdruck bringen, dass es in der orthodoxen Theologie dieser Zeit eine dem Kulturprotestantismus verwandte Erscheinung gegeben hat und, wenn man so möchte, „transkonfessionelle“ Entwicklungen feststellbar sind.⁵³ Dabei zeigen sich nicht nur parallele Strukturmerkmale. Für einzelne der kulturorthodoxen Ansätze lässt sich vielmehr auch ein direkter Einfluss der Theologie Albrecht Ritschls nachweisen.

Anders als dem Kulturprotestantismus ging es Vertretern der Kulturorthodoxie allerdings nicht darum, vom „Bildungsbürgertum“⁵⁴ getragene liberal-protestantische Vorstellungen als kulturell allgemein verbindlichen Orientierungsrahmen durchzusetzen.⁵⁵ Der Begriff „Kulturorthodoxie“ zeigt vielmehr an, dass es sich um eine eigene Konzeption und nicht einfach eine Variante des Kulturprotestantismus handelt. Ähnlich dem „Kulturkatholizismus“⁵⁶ oder auch „Kulturluthertum“⁵⁷, die ihrerseits die Entwicklungen der modernen Kultur als unhintergebares Faktum

⁵² Vgl. Graf, Kulturprotestantismus (1984 wie Anm. 40), 220–223 u. 234–236; Hermann Lübke, Liberale Theologie in der Evolution der modernen Kultur, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung, Gütersloh 1993, 16–31, hier 21 u. 24–31.

⁵³ Zum Begriff der „Transkonfessionalität“ vgl. Thomas Kaufmann, Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, in: Kaspar v. Greyerz u. a. (Hgg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003, 9–15, hier 14f.

⁵⁴ Vgl. dazu Hübinger, Kulturprotestantismus (wie Anm. 48), bes. 17–23. Die soziale Rückgebundenheit gilt es zu berücksichtigen, um den Kulturprotestantismus nicht einseitig als theologisch-literarisches Phänomen miss zu verstehen. Joachim Ringleben geht sogar umgekehrt davon aus, dass der Kulturprotestantismus „soziologisch gesehen eher funktionales Strukturelement hist[orisch] orientierter Gruppenidentität als eine ausgeführte theol[ogische] Theorie“ (ders., Kulturprotestantismus (wie Anm. 39), 1523) gewesen ist.

⁵⁵ Exemplarisch steht dafür Adolf v. Harnacks Kulturbegriff, vgl. Rolf Schäfer, Adolf v. Harnack – eine Symbolfigur des Kulturprotestantismus?, in: Hans Martin Müller (Hg.), Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, 139–149, hier 141.

⁵⁶ Vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus (wie Anm. 48), 3, Anm. 9; Heinhard Steiger, Karl Muth und das Hochland – eine Art „Kulturkatholizismus“?, in: Hans Martin Müller (Hg.), Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, 261–293; Hans Martin Müller, Der reformkatholische Modernismus in protestantischer Sicht, in: ders. (Hg.), Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, 294–310, hier 294–297. Zum Phänomen eines „liberalen Katholizismus“ allgemein vgl. Victor Conzemius, Liberaler Katholizismus, in: TRE 21, 68–73; Herman H. Schwedt, Liberaler Katholizismus, in: LThK³ 6, 885–888.

⁵⁷ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt, in: ZThK 85.1988, 31–76.

vorausgesetzt haben,⁵⁸ unterscheiden sich kulturorthodoxe von kulturprotestantischen Entwürfen in der Frage, wie das Christentum unter den veränderten Bedingungen am besten zur Geltung zu bringen ist, welchen Stellenwert insbesondere die Kirche als Institution für die Normierung des kulturellen Diskurses haben soll.⁵⁹

Kulturorthodoxe Tendenzen lassen sich bei verschiedenen Vertretern der Akademiethologie um 1900 beobachten. So zeigt sich bei dem Moskauer Akademiethologen Sergej S. Glagolev (geb. 1865), der mit Arbeiten zur Religionsgeschichte und Wissenschaftstheorie hervorgetreten ist, bei dezidierter Kritik an der Entwertung christlich-biblischer Vorstellungen ein prinzipiell positives Verhältnis zu den durch die Aufklärung eingeleiteten Entwicklungen. Nicht den „Verfall der Religion“ (pade-nie religii) bewirken s. E. Aufklärung und Wissenschaft. Indem sie vielmehr eine unreflektierte Übernahme des religiösen Bekenntnisses verhindern, trennen sie diejenigen vom Christentum, die schon immer „zweifelhafte Bekenner der Wahrheiten der Religion“ (somnitel'nye ispovedniki istin religii)⁶⁰ gewesen sind.⁶¹ Seine Kernthese lautet, dass „das Reich des Glaubens sich jetzt in qualitativer Hinsicht verfestigt hat, der Glaube vernünftiger und folglich stärker geworden ist“ (carstvo

⁵⁸ So bestimmt Heinhart Steiger den „Kulturkatholizismus“ als einen „der Wege aus der katholischen Wagenburg und vor allem aus der Wagenburgmentalität, aus der schmerzhaft empfundenen Inferiorität und der Mißachtung bzw. Nichtbeachtung durch die Umwelt über die Öffnung zur Kultur, insbesondere zur Literatur in kritischer Auseinandersetzung und Beeinflussung derselben“, als „Versuch, christlich-katholisches Gedankengut in die moderne Welt hineinzutragen als ein notwendiges Element dieser Welt selbst, ja als ein unabdingbares, nicht aber als das einzige Element“ (ders., Karl Muth und das Hochland [wie Anm. 56], 292f.), und Friedrich Wilhelm Graf schreibt über das „Kulturluthertum“, dass es „konservativ“ im „präzisen Sinn des Begriffs“ sei, „weil es einen gesellschaftskritischen Gegenentwurf zum liberalen Modernisierungskonzept repräsentiert, der in bestimmter Hinsicht selbst durchaus modern ist: haben sie [die lutherischen Ethiker; Vf.] Gottes Gesetz doch in politisch-sozialen Normen konkretisiert, die sich ausnahmslos als genaue Gegenbegriffe zu den Leitvorstellungen eines naturrechtlich-liberalen Kontraktmodells mit seiner Zentrierung auf die Autonomie des Individuums verstehen lassen, ohne nur traditionalistisch zu sein“ (ders., Konservatives Kulturluthertum [wie Anm. 57], 57).

⁵⁹ Vgl. Graf, Kulturprotestantismus (1990 wie Anm. 39), 234f. (zur Sicht des Kulturkatholizismus); ders., Konservatives Kulturluthertum (wie Anm. 57), bes. 41–45 (zur Sicht des Kulturluthertums).

⁶⁰ Sergej S. Glagolev, Religion und Wissenschaft in ihrer Beziehung zum anbrechenden XX. Jahrhundert (Religija i nauka v ich vzaimootnošenii k nastupajuščemu XX-mu stoletiju), in: Bogoslovskij Vestnik 1899/11, 359–385, hier 365. Deutlich formuliert Glagolev, ebd., 364f., in diesem Zusammenhang auch: „Leute, die nicht gewohnt sind zu denken (wörtl.: deren Denktätigkeit sich nicht daran gewöhnt hat zu arbeiten), blicken auf Dinge mit den Augen ihrer Väter, wiederholen ihr Glaubensbekenntnis und dienen ihren Göttern. Wahre Gottesverehrung kann aber nicht eine vererbte Gewohnheit, sondern sollte Ausdruck einer lebendigen Überzeugung und persönlicher Stimmung sein. Die Routine in Sachen der Religion verdeckt oft die Abwesenheit der Religion, aber dort, wo sie sogar fanatisch ist, verdeckt sie die Abwesenheit der Vernunft“ (Ljudy, myšlenie kotorych ne privyklo rabotať, smotrat na veščii glazami svoich otcov, povtorjajut ich simvol very i služat ich bogam, no istinnoe bogopočitanie ne možet byt' nasledstvennoj privyčkoj, a dolžno byt' vyraženiem živogo ubeždenija i ličnoj nastoennosti. Rutina v dele religii často prikrivaet otsustvie religii, a tam, gde ona javljaetsja daže fanatičnoj, prikrivaet otsustvie razuma).

⁶¹ Gegen die Theorie vom allgemeinen religiösen Verfall führt Glagolev, Religion und Wissenschaft (wie Anm. 60), 374 darüber hinaus den oftmals einseitigen Bezug auf die historischen Quellen – „Wir alle haben von der frommen und heiligen alten Zeit hören und lesen müssen“ (Nam vsem prichodilos' slyčaf' i čitat' o blagočestivoj i svjatoj starine) – sowie die für frühere Zeiten charakteristische religiöse Unbildung der Mehrheit des Volkes an (374–376).

very teper' ukrepilos' v kačestvennom otnošenii, vera stala bolee razumnoj i sledovatel'no bolee krepkoj).⁶² Unter den gegebenen Bedingungen gewinnt für ihn die Reich-Gottes-Idee eine besondere Bedeutung, die er – ähnlich wie Albrecht Ritschl, ohne sich allerdings ausdrücklich auf diesen zu beziehen – als Aufgabe des am Gebot der Gottes- und Nächstenliebe orientierten ethischen Handelns der wiedergeborenen Menschheit bestimmt.

Als weitere namhafte Vertreter mit einer ähnlichen Tendenz lassen sich der Exeget Vasilij N. Myščyn (geb. 1866),⁶³ der Kirchenhistoriker Aleksej P. Lebedev (1845–1908)⁶⁴ und der Philosoph Aleksej I. Vvedenskij (1861–1913)⁶⁵ nennen. Anführen ließe sich aber beispielsweise auch ein weiter nicht bekannter, mit G. Tr-v unterzeichnender Autor, der Artikel entsprechenden Inhalts in der Zeitschrift der Kiever Geistlichen Akademie veröffentlicht hat.⁶⁶

Über bestimmte kulturorthodoxe Tendenzen hinaus, wie sie bei den hier genannten Theologen begegnen,⁶⁷ bietet der an der Moskauer Akademie geschulte, später als Professor für Apologetik an die St. Vladimir Universität von Kiev berufene Pavel J. Svetlov (1861–1941)⁶⁸ in dem Werk „Die Idee des Reiches Gottes“ (Ideja carstva Božija) eine ausgeführte Konzeption von Kulturorthodoxie. Das Werk erschien zunächst kapitelweise in den Jahren 1902–1904 im „Bogoslovskij Vestnik“, 1904 schließlich als Monographie.⁶⁹

Als hauptsächliche Intention seines Werkes formuliert Svetlov, die angebliche Fortschritts- und Kulturfeindlichkeit des Christentums zu widerlegen. Bewusst stellt er sich auf den Boden der modernen Kulturentwicklung und kritisiert dementsprechend eine weltabgewandte asketische Frömmigkeit. Abzulehnen sei ein „pseudo-

⁶² Glagolev, Religion und Wissenschaft (wie Anm. 60), 361.

⁶³ Vgl. Vasilij N. Myščyn, Aus der Zeitschriftenpresse (Iz periodičeskoj pečati), in: Bogoslovskij Vestnik 1905/11, 565–587.

⁶⁴ Zu den Arbeiten des glühenden Verehrers Adolf v. Harnacks vgl. z. B. Aleksej P. Lebedev, „Das Wesen des Christentums“ nach Darstellung des Kirchenhistorikers Adolf Harnack („Suščnost' christianstva“ po izobraženiju cerkovnogo istorika Adol'fa Garnaka), in: Bogoslovskij Vestnik 1901/10, 305–330; 1901/11, 429–445; 1901/12, 650–671.

⁶⁵ Vgl. Aleksej I. Vvedenskij, Bedürfnisse der Zeit (Zaprosy vremeni), in: Bogoslovskij Vestnik 1903/10, 240–254. – Bei Vvedenskij begegnet allerdings neben einer kulturorthodoxen auch eine slavophile Tendenz vgl. Wasmuth, Der Protestantismus und die russische Theologie (wie Anm. 23), 38–58.

⁶⁶ Vgl. G. Tr-v, Aus der Zeitschriftenpresse (Iz periodičeskoj pečati), in: Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii 1906/3, 527–546.

⁶⁷ Eine eigene Untersuchung der Kulturorthodoxie, die erhebt, wie breit diese Strömung innerhalb der Akademiethologie gewesen ist, wo genau sie ihre Wurzeln hat, ob von einer Schulbildung gesprochen werden kann etc., steht noch aus.

⁶⁸ Zu Leben und Werk von Svetlov vgl. Karl Christian Felmy, Das Kreuz in Leben und Werk von Erzpriester Pavel Svetlov, in: Karl Pinggéra (Hg.), Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900, Marburg 2005, 121–134.

⁶⁹ Vgl. Pavel J. Svetlov, Die Idee des Reiches Gottes in ihrer Bedeutung für die christliche Weltacht. Eine theologisch-apologetische Untersuchung (Ideja carstva Božija v ee značenii dlja christianskogo mirosozercanija. Bogoslovsko-apologetičeskoe issledovanie), in: Bogoslovskij Vestnik 1902/5, 40–73; 1902/6, 165–201; 1902/10, 117–148; 1902/11, 257–290; 1903/1, 1–39; 1903/2, 247–277; 1903/3, 463–498; 1903/4, 595–635; 1903/6, 218–236; 1903/7–8, 400–413; 1903/12, 613–647; 1904/1, 1–41; 1904/3, 425–447; 1904/5, 1–45. Die Monografie ist mit gleichnamigem Titel in Sergiev Posad erschienen.

asketischer“ (pseudo-asketičeskij) Ansatz, in dem über die Erlösung der eigenen Seele das Gebot der Nächstenliebe vergessen und die auf die Welt bezogene kulturelle Kraft des Reiches Gottes auf Askese reduziert werde: „Eine solche einseitige Sicht auf das Wesen des Christentums entspricht nicht der Lehre des Evangeliums, widerspricht der Lehre vom Reich Gottes und den heutigen religiös-sittlichen Bedürfnissen“ (Takoe odnostoronnee vozzrenie na suščestvo christianstva ne otvečæet evangel'skomy učeniju, stoit v razlade s učeniem o carstve Božiem i sovremennymi religiozno-nravstvennymi zaprocami).⁷⁰

Unklar bleibt bei den Ausführungen Svetlovs, welchen Begriff von „Kultur“ er zugrunde legt und worin für ihn genau die ‚heutigen religiös-sittlichen Bedürfnisse‘ bestehen. Deutlich wird allein, dass er, dem allgemein russischen Sprachgebrauch folgend, die Begriffe „Kultur“ und „Zivilisation“ synonym verwendet und darunter im Einzelnen „die Wissenschaft, das Recht, den Staat, die Literatur, die Künste“ (nauka, pravo, gosudarstvo, literatura, iskusstva) fasst.⁷¹ Unter diesen Kultur- bzw. Zivilisationsfaktoren haben für ihn der Staat und die Literatur eine besondere Bedeutung, weshalb er auf ihr Verhältnis zur Idee des Reiches Gottes speziell eingeht.⁷² Prinzipiell ist ihm aber an einer Bestimmung gelegen, die das Christentum zur Kultur insgesamt in Beziehung setzt.

Im Sinne der Ablehnung eines ‚pseudo-asketischen‘ Ansatzes soll diese Bestimmung in einer auf Versöhnung zielenden Weise geschehen.⁷³ Für Svetlov heißt das, die mit der modernen Kulturentwicklung gegebene Meinungsvielfalt anzuerkennen, weshalb er die in Russland geltenden Zensurbestimmungen kritisiert⁷⁴ und sich für religiöse Toleranz und Gewissensfreiheit ausspricht.⁷⁵ Für Svetlov heißt das aber auch, die orthodoxe Theologie stärker in die öffentliche Auseinandersetzung einbinden zu wollen. Konkret findet das bei ihm seinen Niederschlag in der Forderung, Theologische Fakultäten zu gründen. Auf diese Weise soll die Binnenperspektive der Geistlichen Akademien überwunden und die theologische Diskussion im weiteren universitären Kontext geführt werden.⁷⁶

Eine versöhnungsorientierte Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur setzt bei Svetlov keine kritiklose Akzeptanz der bestehenden Verhältnisse voraus. Die eingangs geschilderten sozioökonomischen Verhältnisse in Russland werden von Svetlov zwar nicht im Einzelnen analysiert, sie finden aber im Rahmen einer von ihm deutlich formulierten Kapitalismuskritik Berücksichtigung ebenso wie er die damit einhergehenden bedrohlichen gesellschaftlichen Auflösungsstendenzen in den Blick nimmt. Ihnen möchte er das Christentum als integralen Faktor entgegenstellen – im Sinne einer die auseinanderstrebenden Kräfte verbindenden Reich-Gottes-Idee.⁷⁷

⁷⁰ Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 11.

⁷¹ Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 126, vgl. auch 10.

⁷² Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 179–204 bzw. 210–266.

⁷³ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 280f.

⁷⁴ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 321–323.

⁷⁵ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 61–63.

⁷⁶ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 284–286.

⁷⁷ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 160–175.

Die Reich-Gottes-Idee selbst wird von Svetlov zunächst in aller Ausgewogenheit bestimmt: Das Reich Gottes sei eine zugleich transzendente wie immanente, eschatologische wie ethische, zukünftige wie gegenwärtige Größe.⁷⁸ Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass für Svetlov vor allem der ethische Aspekt von Bedeutung ist. Nicht nur, dass er die liturgische Dimension der Reich-Gottes-Idee nicht eigens thematisiert. Vielmehr rekurriert er auf das Reich Gottes hauptsächlich im Sinne einer das christliche Handeln bestimmenden Leitidee, die alle Sphären des Lebens – kulturelle Entwicklungen eingeschlossen – betrifft und die deshalb die lebenspraktische Evidenz der christlichen Lehre gerade den gebildeten Schichten der russischen Gesellschaft gegenüber einsichtig machen kann.⁷⁹

Diese stark ethische Ausrichtung erinnert nicht von ungefähr an zeitgenössische protestantische Entwürfe. Svetlov hat sich namentlich mit Albrecht Ritschl intensiv auseinandergesetzt und bei aller Kritik an Theologen „rationalistischer Färbung“ (s racionalističeskoj okrasnoj)⁸⁰ an die „typische Besonderheit der protestantischen Theologie“ (tipičeskaja osobennost' protestantskogo bogoslovija)⁸¹ angeknüpft: die Unterscheidung zwischen der Kirche und dem Reich Gottes.

Die seiner Meinung nach bereits von Augustin formulierte, theologisch jedoch nicht haltbare römisch-katholische Gegenposition einer „vollen und tatsächlichen Identifikation oder Vermischung des Reiches Gottes und der Kirche“ (polnoe i dejstvitel'noe otoždestvlenie ili smešenie carstva Božija i cerkvi)⁸² wird von Svetlov abgelehnt. In der orthodoxen Theologie fehlt ihm darüber hinaus jeglicher Ansatzpunkt für eine wissenschaftliche Behandlung der Frage. Aus eben diesem Grunde greift er zurück auf die protestantische Theologie, die überzeugend gezeigt habe, dass *erstens* die Kirche und das Reich Gottes nicht als ein und dasselbe zu verstehen sind, dass *zweitens* dem Reich Gottes ein größerer Umfang als der Kirche zuzuschreiben und *drittens* in dem Reich Gottes seinem Wesen nach vor allem etwas Inneres, Unsichtbares, Geistliches, in der Kirche aber etwas Sichtbares und Äußerliches zu erkennen ist.⁸³

Wie sich Svetlov die Verhältnisbestimmung von Kirche und Reich Gottes im Einzelnen denkt, führt er in seiner „Idee des Reiches Gottes“ nicht weiter aus. Nicht ganz unberechtigt scheint es deshalb, wenn einer seiner Kritiker schreibt, dass die Unterscheidung zwischen der Kirche und dem Reich Gottes der „einzig klare Punkt in der Theologie des Erzpriesters Svetlov“ (edinstvenno jasnyj punkt v Bogoslovii protoiereja Svetlova) sei.⁸⁴

Deutlich wird allerdings, dass Svetlov in seiner Anknüpfung an die protestantische Theologie nicht so weit geht, dass er sich etwa das elliptische Modell Albrecht Ritschls

⁷⁸ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 75–106.

⁷⁹ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 9–13.

⁸⁰ Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 16.

⁸¹ Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 97.

⁸² Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 97.

⁸³ Vgl. Svetlov, Idee (wie Anm. 69), 98.

⁸⁴ L., Die Notiz eines bescheidenen Beobachters der heutigen Sitten (Zametka skromnogo nabljudatelja sovremennyh nravov), in: Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii 1904/4, 602–610, hier 605.

zueigen machen würde.⁸⁵ Der kirchlich-institutionelle Aspekt ist ihm hier zu wenig berücksichtigt, und er sieht die Gefahr einer Entgegensetzung von Kirche und Reich Gottes. Seine eigene Konzeption läuft deshalb darauf hinaus, die Kirche und das Reich Gottes enger aufeinander zu beziehen. In einer kurzen Zusammenfassung, die am Ende seiner Überlegungen steht, schreibt er dazu selbst: Die Kirche dürfe mit gutem Grund Reich Gottes genannt werden „(aber nicht umgekehrt), weil die Kirche und das Reich Gottes in ihrem (sittlich-religiösen) Wesen zusammenfallen und weil die Kirche (die wahre ökumenische) die Form und Realisierung des Reiches Gottes auf der Erde ist, verstanden von ihrer ethischen Seite“ ([no ne obratno], poskol'ku cerkov' i carstvo Božie sovpadajut v svoem [nravstvenno-religioznom] suščestve i poskol'ku cerkov' [istinnaja vselenskaja] est' forma i realizacija carstva Božija na zemle, ponimaemogo s ego etičeskoj storony).⁸⁶

VII. Kulturorthodoxie im historischen Kontext

Svetlov hat mit seinem kulturorthodoxen Ansatz ein apologetisches Anliegen verfolgt. Insbesondere die gebildeten Schichten der russischen Gesellschaft sollten von seiner „Idee des Reiches Gottes“ angesprochen und wider säkulare Tendenzen von der bleibenden Bedeutung des Christentums für die zukünftige Entwicklung Russlands überzeugt werden. Eine Wirkung, wie er dem Kulturprotestantismus in Deutschland beschieden war, haben jedoch weder Svetlov noch andere Akademie-theologen mit einer kulturorthodoxen Ausrichtung erzielen können.

Svetlov selbst gibt davon Zeugnis, dass die öffentliche Reaktion nicht den Erwartungen entsprach. So sah er sich genötigt, im „Bogoslovskij Vestnik“ auf einen Artikel A.T. Vinogradovs zu reagieren, den dieser im „Russkij Vestnik“ (Russischen Boten) zur Frage „Was erwarten gebildete Menschen von der heutigen Theologie?“ (Čego ždut obrazovannye ljudi ot sovremennogo bogoslovija?) veröffentlicht und in dem er ausgerechnet Svetlov und sein Werk „Kurs der apologetischen Theologie“ (Kurs apologetičeskogo bogoslovija) als Beispiel für den beklagenswerten Zustand der orthodoxen Theologie in Russland angeführt hatte.⁸⁷

Über die Gründe für den mangelnden Erfolg lässt sich nur spekulieren: Es mag sein, dass die gesellschaftliche Basis fehlte, das „Bildungsbürgertum“, das in Deutschland den Kulturprotestantismus getragen hat. Es ließe sich ferner die gesellschaftliche Sonderexistenz geltend machen, die das Leben an den Geistlichen Akademien trotz aller gegenteiligen Bemühungen ausgemacht hat.

Bemerkenswert erscheint allerdings, dass es in dieser Zeit andere Ansätze gab, die nicht an einer Versöhnung von Kultur und Christentum interessiert waren, gleichwohl eine wesentlich größere Resonanz erzeugt haben. Zu denken wäre hier etwa an das religiöse Schrifttum Lev N. Tolstojs (1828–1910), das rasch Verbreitung fand, oder aber an das russische Mönchtum, wie es im Starzentum Gestalt gewonnen hat.

⁸⁵ Vgl. dazu Helga Kuhlmann, *Die theologische Ethik Albrecht Ritschls*, München 1992, bes. 107–109.

⁸⁶ Svetlov, *Idee* (wie Anm. 69), 105.

⁸⁷ Vgl. Pavel J. Svetlov, in: *Bogoslovskij Vestnik* 1901/11, 521–566.

Namentlich das Kloster Optina Pustyn' wurde zu einer Art Pilgerstätte für Repräsentanten der russischen Kultur, unter ihnen so bedeutende wie Fedor M. Dostoevskij (1821–1881).⁸⁸

Möglicherweise war es also gerade der Kompromisscharakter, der den Erfolg der Kulturorthodoxie jedenfalls unter den gegebenen Bedingungen unmöglich gemacht hat: Eine „slavophile“ Argumentation war ihr ebenso fremd wie eine „westlerische“; sie wollte weder die Orientierung an einer nationalen „russischen Idee“ noch die unreflektierte Übernahme europäischer Werte. Ihr Bezugspunkt sollte die moderne Kulturentwicklung sein, sie suchte aber – dies gilt jedenfalls für Svetlov – nicht das Gespräch mit der Avantgarde ihrer Zeit, sondern wählte als Bezugsrahmen das „Goldene Zeitalter“. Sie übte Kritik am kapitalistischen System, distanzierte sich aber von jeglicher sozialistischer Theoriebildung. Schließlich verfolgte sie nicht die Pfade traditioneller orthodoxer Theologie, vertrat aber auch nicht eine im eigentlichen Sinne „liberale“ Position. Dazu behielt die Kirche als Institution ein zu starkes Gewicht.

VIII. Resümee

Die Akademiethologen, die einen kulturorthodoxen Ansatz vertraten, haben zu ihrer Zeit bei weitem nicht die Wirkung erzielt, die sie sich von ihrer apologetischen Zielsetzung her versprochen haben. Ihre offene Haltung gegenüber den kulturellen Entwicklungen hat nicht dazu geführt, der orthodoxen Theologie in der öffentlichen Auseinandersetzung mehr Gehör zu verschaffen. Aus den unter Abschnitt VII genannten Gründen mag dies weniger überraschen als die Tatsache, dass es überhaupt in der Akademiethologie einen entsprechenden Ansatz gegeben hat. Denn die Kulturorthodoxie widerlegt nicht nur das konfessionelle Stereotyp einer prinzipiell kultur- und fortschrittsfeindlichen orthodoxen (Schul-)Theologie und lässt deutlich werden, welche innovativen Wege innerhalb der orthodoxen Theologie besritten werden können, wenn die entsprechenden Rahmenbedingungen gegeben sind. Sie zeigt vielmehr als Parallelentwicklung zum Kulturprotestantismus ein in dieser Weise kaum zu erwartendes „transkonfessionelles“ Phänomen an. Schließlich steht sie mit ihrer Dialogbereitschaft sowie ihrer Kenntnis der protestantischen Tradition bei gleichzeitiger Wahrung ihres orthodoxen Charakters – weniger inhaltlich, als vielmehr methodisch – für einen in ökumenischer Hinsicht viel versprechenden Ansatzpunkt.

⁸⁸ Vgl. Günther Schulz, Optina Pustin, in: LThK³ 7, 1077.