Reformation und Orthodoxie

Autor(en): **Wendebourg, Dorothea**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **30 (1983)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761283

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Dorothea Wendebourg

Reformation und Orthodoxie

Das erste ökumenische Gespräch zwischen der evangelisch-lutherischen und der griechischen Kirche (1574–1581)*

I.

Die Reformation war ein Ereignis im Rahmen der westlichen Kirchengeschichte. Der christliche Osten, schon seit langem nur noch punktuell in Kontakt mit der Entwicklung im Westen und seit der Eroberung Konstantinopels durch die Türken fast völlig isoliert, wurde von ihr nicht berührt, ja nahm sie kaum zur Kenntnis[1]. Und für die Reformatoren ihrerseits war das Gebiet, auf dem sie sich zur Neuordnung berufen sahen, allein der Bereich der römischen Kirche. Das heißt nun aber nicht, diese Männer, jedenfalls die der Wittenberger Reformation – die Schweizer waren hier weniger interessiert –, hätten kein Bewußtsein davon gehabt, daß sich die Christenheit weiter erstreckt als die Kirche West- und Mitteleuropas. Bei Luther finden sich von Anfang seines Wirkens an immer wieder Hinweise auf den christlichen Osten. Sie haben einerseits polemischen Charakter – man vergleiche etwa die Leipziger Disputation mit Eck (1519): Daß es in Rußland, auf dem

*Gastvortrag, der am 30. 5. 1983 an der kath.-theol. Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz gehalten wurde.

[1] Ausnahmen gab es in den Randgebieten Balkan, venezianisches Reich, Polen und östlicher Ostseeraum.

Balkan und in Asien Christen gebe, die dem Papst nicht unterständen und viele Bräuche und Lehren der römischen Kirche nicht teilten, führe den Universalitätsanspruch dieser Kirche bereits empirisch und historisch ad absurdum – sie sei eine Partikularkirche, nicht die tota ecclesia Christi, und könne schon deshalb ihre Eigentümlichkeiten nicht für heilsverbindlich erklären. Oder wolle man etwa behaupten, es habe früher in den östlichen Patriarchaten keine wahren Christen gegeben?[2] Ja, es gebe sie heute noch unter «Türcken/Persen, Tattern»[3].

Der Hinweis auf die östlichen Kirchen der Vergangenheit und Gegenwart ist aber nun nicht nur taktischer Art. Er entspringt zugleich einem theologischen Axiom: Die Kirche ist katholisch[4], d. h. sie ist weltumspannend, der umfassende Herrschaftsbereich Christi. Schon deshalb könne niemand der Meinung sein, das Königreich Christi lasse sich auf das kleine Rom, auf die westliche Hälfte Europas reduzieren («An putas ... regnum Christi in Rhomam coactum, cuius sunt omnes fines terrae, ps. II et XXI?»)[5].

Das Kirchenverständnis, das sich hier äußert, ist sehr wenig an institutionellen und dogmatischen Fragen orientiert. Wo immer das Evangelium in Predigt, Taufe und Abendmahl verkündigt wird, da kann es gar nicht anders sein, als daß Christus durch sein Wort im Geist Gemeinden begründet. Die Reformatoren besaßen kaum konkrete Kenntnisse von den östlichen Kirchen, und was sie, meist aus Quellen der Vergangenheit, darüber wußten, bedachten sie zum Teil mit heftiger Kritik. Doch wie die Zurückweisung vieler Züge der römischen Kirche für sie nicht bedeutete, die wahre Kirche sei hier untergegangen, wie sie vielmehr überzeugt blieben, diese Kirche sei nur in Gefangenschaft geraten, da sich trotz allem Christi Wort und Sakrament immer einen Weg gebahnt und gläubige Christen erweckt und genährt hätten[6],

[2] WA 2, 199,31–33; 236,11–17; 225,5–9; 225,35–226,1.

[3] So am Schluß der Schrift «Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis» von 1528 (WA 26,506).

[4] WA 2,279,15–21; 26,505, 30ff; 50,283,8; 636,10f.

[5] WA 2,236,14–17; vgl. auch die Confessio Augustana, die in derselben Perspektive zwischen «gemeiner christlichen» und «römischer Kirchen» (ecclesia catholica und ecclesia Romana) unterscheidet (BSELK 83c 1).

[6] Vgl. den programmatischen Titel der Schrift «De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium» (WA 6,489); s. a. WA 39/3, 346,29; 26,64,4; 40/3, 421,14; 44,401,28; 6,501,35f.; 39/2, 171,16f.

ebenso konnten Kritik und Unkenntnis im Verhältnis zur östlichen Christenheit jene Zuversicht nicht erschüttern.

Für Melanchthon sollte es nicht bei Quellenstudien und axiomatischen Aussagen bleiben. Er erhielt jedenfalls ansatzweise Gelegenheit, die Theorie im Gegenüber zu Gliedern der griechischen Kirche aus Fleisch und Blut zu überprüfen. Die wichtigste Begegnung[7] fand 1559, kurz vor dem Tod des Reformators, statt. Ein serbischer Diakon kam nach Wittenberg, vermutlich, um sich im Auftrag des Ökumenischen Patriarchen an Ort und Stelle ein Bild von der Umwälzung im Westen zu machen. Er hielt sich ein halbes Jahr lang bei Melanchthon auf, und sein Gastgeber nutzte die Gelegenheit, sich über die zeitgenössische griechische Kirche berichten zu lassen. Schließlich gab er dem Diakon das Augsburgische Bekenntnis in griechischer Übersetzung für den Patriarchen mit auf den Weg[8] – eine Übersetzung, die bereits vorgelegen hatte[9], von Melanchthon aber für den Adressaten am Bosporus überarbeitet worden war, und zwar vermutlich auch aufgrund der Gespräche mit dem serbischen Gast. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Der Reformator erhielt keine Antwort mehr, wahrscheinlich erreichte das Bekenntnis Konstantinopel gar nicht. Das sollte anderthalb Jahrzehnte später anders sein, wiederum (1574) wurde es von einer lutherischen Universitätsstadt aus, Tübingen, damals geistiges Zentrum des Luthertums, auf den Weg zum Ökumenischen Patriarchat geschickt, und diesmal traf es ein. Ja, es rief einen mehrjährigen theolo-

[7] Wir gehen hier auf die Kontakte mit Antonios Eparchos und Jakobos Basilikos Herakleides nicht ein.

[8] Ἐξομολόγησις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, τουτέστι διδαχῆς χριστιανικῆς προσενεχθεῖσα Καρόλῳ τῷ τῶν ῥωμαίων αὐτοκράτορι ἀνικητωτάτῳ ... Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V Caesari Augusto in Comitiis Augustae, anno MDXXX: Graece reddita a Paulo Dolscio Plauensi. Basel 1559. Sie wurde aufgenommen in die «Acta et Scripta» (s. u. Anm. 10); da diese Ausgabe leichter zugänglich ist, werden wir nach ihr zitieren. Melanchthons Begleitbrief an den Ökumenischen Patriarchen findet sich in CR 9,921–924 (Nr. 6825), und in Martin Crusius, Turcograeciae libri octo. Basel 1584, 559.

[9] Dies wurde gegen weitverbreitete Erklärungsversuche anderer Art mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit gezeigt durch die Rekonstruktion von G. Kretschmar, Die Confessio Augustana Graeca, in: KO 20 (1977), 11–39, und kann bewiesen werden aufgrund einschlägiger handschriftlicher Notizen des Tübinger Gräzisten Martin Crusius, die ich in Kürze veröffentlichen werde.

gischen Schriftwechsel hervor[10], den ersten offiziellen lutherisch-orthodoxen Dialog und bis in unsere Zeit hinein den einzigen[11], denn an den Auseinandersetzungen, die sich im 17. Jahrhundert abspielten, waren auf evangelischer Seite reformierte Theologen beteiligt. Jener Dialog wurde schließlich vom Ökumenischen Patriarchen, Jeremias II., abgebrochen: Mit den Lutheranern über Lehrfragen zu sprechen, habe keinen Sinn. Allerdings könne man in Freundschaft (φιλία) verbunden bleiben[12] – eine trotz allem bemerkenswerte Aussage, wenn man die Weise betrachtet, in der bekenntnisverschiedene Kirchen sonst, sei es zwischen Ost und West, sei es innerhalb des Westens, miteinander umzugehen pflegten.

II.

Worüber schrieb man sich in diesem theologischen Briefwechsel, wo lagen die Gegensätze? Der Antwort, die der Patriarch[13] auf die Confessio Augustana gab[14], entnahmen die Tübinger sechs Kontrovers-

[10] s. die griechischen Beiträge bei J. Karmires (Hg.), Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας (i. F.: DkS) I. Athen 1960² (Nachdruck Graz 1968), 444–503; II. Graz 1968² (doppelte Paginierung, die die der ersten Ausgabe [Athen 1953] miteinbezieht), 435 [515]–489 [569]; für die Tübinger Beiträge s. die «Acta et Scripta theologorum Wirtembergensium, et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae: quae utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece et Latine ab iisdem theologis edita». Wittenberg 1584.
Deutsche Übersetzung mit Kürzungen von H. SCHAEDER, in: Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. Hg. vom Außenamt der EKD (=Dokumente der Orthodoxen Kirche zur Ökumenischen Frage 2). Witten 1958.
Englische Übersetzung von G. Mastrantonis, Augsburg and Constantinople (=The Archbishop Jakobos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 7). Brookline 1982.

[11] Die Gespräche, die wenig später Metrophanes Kritopoulos mit lutherischen Theologen führte und die ihn dazu brachten, sein berühmtes Bekenntnis zu verfassen, hatten rein privaten Charakter.

[12] DkS II 489[569]. Die Tübinger schickten daraufhin noch eine letzte, kurze Erwiderung (Acta 371–380).

[13] Wir werden die griechischen Beiträge hier immer als die des Patriarchen Jeremias II. ansprechen. Denn es waren zwar Leute seiner Umgebung, die sie abfaßten, doch sie taten es in seinem Auftrag, und er machte sie sich – nach mehr oder minder gründlicher Prüfung – durch seine Unterschrift zu eigen.

[14] DkS I 444–503.

themen, denen fortan das Gespräch galt: die Themen Ausgang des Heiligen Geistes; menschlicher Wille, Gnade und Glaube; Heilige und Bilder; Mönchtum; Sakramente; Schrift und Tradition[15].

Skizzieren wir kurz den jeweiligen Diskussionsstand[16]: Die Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes, in der Reformation unumstritten, kommt im Augsburgischen Bekenntnis nicht vor. In die griechische Antwort darauf wird sie trotzdem aufgenommen[17] – offenbar konnte es für den Patriarchen auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Auseinandersetzungen mit Rom keinen Dialog mit einer anderen Kirche, zumindest einer westlichen, geben, in dem jenes Thema nicht angesprochen worden wäre. Die Gesichtspunkte, unter denen es zwischen Tübingen und Konstantinopel behandelt wird, sind denn auch dieselben wie in den Streitigkeiten des Mittelalters: Erstens die Frage nach dem verbindlichen Wortlaut des Nizänischen Glaubensbekenntnisses. Jeremias lehnt, wie üblich, das filioque als verbotenen Zusatz zu den Aussagen der Väter von Nizäa ab[18]. Die Tübinger halten ihm, wie im Westen geläufig, schlicht vor Augen, dies Konzil habe gar nichts über den Ausgang des Geistes gesagt[19], es habe also bereits eine Weiterentwicklung des Nizänum gegeben. Die Frage nach der processio Spiritus Sancti kann demnach nicht formal mit dem Hinweis auf den Wortlaut des Credo, sondern nur inhaltlich beantwortet werden. Jeremias läßt im Folgenden diesen ersten Gesichtspunkt zurücktreten.

Die beiden anderen Aspekte sind inhaltlicher Art: Der Ausgang des Geistes als Gegenstand der Lehre von der inneren Trinität und das Verhältnis von Ausgang und ökonomischer Sendung der dritten trinitarischen Hypostase.

Die mittelalterlichen Kontroversen hatten sich vornehmlich mit der ersten dieser beiden Fragen beschäftigt; die zweite war seltener ausdrücklich thematisiert worden, und wenn, dann meist weniger breit. In

[15] s. den Aufriß ihrer ersten Antwort (Acta 147–199), von dem alle folgenden Beiträge beider Seiten abhängig sind.

[16] Es kann sich in diesem Vortrag naturgemäß nur um eine sehr knappe Skizze handeln. Eine ausführliche Darstellung samt einer Untersuchung des historischen Hintergrundes hoffe ich in Kürze vorzulegen.

[17] DkS I 445.

[18] ibd.

[19] Acta 159 mit dem Hinweis auf Sokrates' Bericht von der Ersten Synode von Nizäa.

dem Briefwechsel zwischen Tübingen und Konstantinopel sind die Gewichte umgekehrt verteilt. Die Lutheraner gehen auf die Argumente des Patriarchen, die sich auf die innere Trinität beziehen[20], nur beiläufig ein und erklären sie für rein spekulativ[21]; das einzig angemessene Vorgehen sei die Betrachtung der ökonomischen Relationen des Geistes und der Rückschluß daraus[22], und damit gelange man eben zum filioque. Hierauf gilt das ganze Bemühen des Patriarchen dem Versuch, die Unmöglichkeit dieses Rückschlusses zu beweisen, und das mit herkömmlichen Argumenten der byzantinischen Theologie: Er sagt das a patre solo schon für die Sendung des Geistes aus[23]; er schreibt, ökonomische und innertrinitarische Relationen der Hypostasen hätten nichts miteinander zu tun[24]; er behauptet, der Heilige Geist könne sich, frei von jeglicher ökonomischen Abhängigkeit, selbst senden[25]; und er hält den Briefpartnern die palamitische Lehre vor, wonach Vater, Sohn und Geist gar nicht in eigentümlicher Weise nach außen tätig werden, dies vielmehr Sache der allen dreien gleichermaßen zugehörigen göttlichen Energien ist[26].

Der Schlagabtausch über das filioque bewegte sich in eingefahrenen Bahnen. Das war bei dem zweiten Thema, «menschlicher Wille, Gnade und Glaube», nicht der Fall. Was unter der Überschrift «Rechtfertigungslehre» den theologischen Hauptstreitpunkt zwischen Reformation und römischer Kirche bildete, war weder zwischen West und Ost noch innerhalb des Ostens jemals Gegenstand von Auseinandersetzungen gewesen – nicht zufällig, setzte diese Konzeption wie das, was sie bekämpfte, doch ein theologisches Bewußtsein voraus, das von der Wiederentdeckung der paulinischen Soteriologie durch Augustin geprägt war.

[20] DkS II 438ff. [518ff.] pas.
[21] Acta 272.288.
[22] ibd. 160f.271.277 (Aa^{r}). 278 (Aa^{v}).277 (Aaiij^{r}).372.
[23] DkS II 438 [519] zu Joh. 16,14.
[24] z. B. ibd. 435 [515]. 437 [517]. 438 [518]. 439 [519]. 484 [564] (an den letzten beiden Stellen die als besonders durchschlagendes Argument für die Zusammenhanglosigkeit von ökonomischen und innertrinitarischen Relationen geltende Aussage, auch der Geist sende ja schließlich den Sohn – während doch wohl niemand behaupten wolle, er zeuge ihn).
[25] ibd. 439 [519]. 484 [564].
[26] ibd. 437 [517]. 477 [557]. 478f. [558f.]. 480 [560].

Ein gewisses Vorgefühl von den Schwierigkeiten, die sich hier ergeben mußten, besaß offenbar schon Melanchthon, als er die Confessio Augustana Graeca überarbeitete – ein Vorgefühl, das wohl gleichermaßen von seinen patristischen Kenntnissen wie von den Gesprächen mit dem Diakon aus Konstantinopel herrührte. So bemühte er sich, Begriffe, die besonders stark in der innerwestlichen Diskussion verwurzelt waren, wie z. B. meritum oder satisfactio, durch profansprachliche, biblische oder patristische Wendungen zu ersetzen; aus legi Dei satisfacere wird etwa die Paraphrase «Gottes Gebote halten und ihn aus vollem Herzen lieben»[27], aus meritum Christi kann «Erlösung» (ἀπολύτρωσις), «Wohltat» (εὐεργεσία), «großes Geschenk» (μεγαλοδωρία) oder «heilsame, erlösende Wohltat» (σωτήριον καὶ ἀπολυτρικὸν εὐεργέτημα)[28] und aus meritum hominis «gute Tat» (ἀγαθούργημα, καλοκαγαθοποιϊα) werden[29], u. v. a. m. Die Rechtfertigungslehre selbst samt dem einschlägigen Vokabular, nämlich iustificare, imputare, conscientia, certitudo u. a., hielt er allerdings für unersetzlich und überdies nicht für problematisch, da er sich hier auf die Paulusbriefe stützen konnte; spricht doch schon der Apostel von δικαίωσις, λογίζεσθαι, συνείδησις, βεβαίωσις[30].

Patriarch Jeremias warf den Lutheranern vor, in ihrer Lehre vom Heil sola gratia, sola fide, per solum Christum[31] spiele das Handeln des Christen keine Rolle, sie verföchten einen toten Glauben und eine billige Gnade[32]. Demgegenüber sei zu betonen, daß gerade nicht Christus allein, sondern der Mensch im Zusammenwirken (συνέργεια, συμμαχία) seines Willens und seiner eigenen Bemühungen mit der Gnade Gottes[33], als zweiter Autor (αἴτιος)[34] das Heil erlange.

Die Tübinger halten dagegen, natürlich seien auch in ihren Augen gute Werke notwendig, doch als Früchte des allein heilsvermittelnden

[27] Acta 8.
[28] ibd. 7.18.32.33.48.
[29] ibd. 19.20.41.
[30] Wie wichtig ihm die lupenreine Darstellung der Rechtfertigungslehre war, zeigt die Tatsache, daß er hier – entgegen seinen sonstigen Bemühungen, technische Begriffe möglichst zu umschreiben – ein Kunstwort schuf: den Terminus δικαιοποιϊα für iustificatio (ibd. 7.19.41.44).
[31] ibd. 165ff. 297. 305. 308f. u. v. a.
[32] DkS I 449. 450. 452. 453; II 454f. [534f.] u. v. a.
[33] ibd. I 451; II 452 [532] u. a.
[34] ibd. I 453; s. a. II 487 [567].

Glaubens[35]; denn Glaube dürfe nicht einfach als Fürwahrhalten dogmatischer Sätze verstanden werden[36], sondern als Neubegründung der ganzen Person, die im Vertrauen auf die Annahme durch Gott kraft des Sühnetodes Christi geschehe[37]. Ganz abgesehen davon, daß der in Sünde verstrickte Wille zur Zusammenarbeit mit Gott gar nicht fähig sei, bevor ihn die Gnade verwandelt habe[38], mache die griechische Lehre von der Mitursächlichkeit des Menschen bei seiner Erlösung solches Vertrauen gerade unmöglich, indem sie das Heil auch vom Handeln des Menschen abhängig sehe; sei dies doch, zumal in den Augen Gottes, niemals vollkommen[39].

Die Tübinger halten hier dem Briefpartner in Grundzügen die reformatorische Kritik an der scholastischen Verdienstlehre vor. Sie übersehen dabei, daß die griechische Theologie i. A. ein Interesse nicht teilt, das sowohl für diese Lehre als auch für jene Kritik daran grundlegend ist: die Konzentration auf die Frage nach der Beurteilung des Handelns durch Gott. Wohl spielt der Hinweis auf das Jüngste Gericht in Jeremias' Schreiben eine große Rolle[40], sind damit auch Themen wie die Anerkennung der Werke durch Gott oder Zweifel und Zuversicht des Sünders gegeben[41]. Doch dieser Aussagenstrang steht unausgeglichen neben der Hauptmasse des dem Handeln des Christen gewidmeten Materials. Hier geht es um den Prozeß der Heiligung, der allmählichen Verwandlung und Durchdringung durch die Gnade – ein Komplex, den die Tübinger in den Absatz über die Früchte der Rechtfertigung verweisen –, und gilt das Leben nach dem Tod weniger als Folge eines göttlichen Urteilsspruches denn als Fortsetzung und Krönung jenes Prozesses.

Dasselbe unausgeglichene Nebeneinander wie in den Kapiteln über «Wille, Gnade und Glaube» findet sich bei der Behandlung anderer Themen, eben der Eschatologie[42] oder der Lehre von der Buße[43]. Es

[35] Acta 166.171f.
[36] ibd. 166. 299.
[37] ibd.
[38] ibd. 163f. 297ff. 373f.
[39] ibd. 169f. 308.
[40] z. B. DkS I 447. 454. 457. 467; II 458 [538].
[41] ibd. I 454f. 449.
[42] vgl. die Passagen über den Zwischenzustand nach dem Tod, ibd. 469f. 493.
[43] vgl. das Verhältnis von therapeutischem und juridischem Aspekt in den Aussagen über die Buße, z. B. ibd. 465. 466.

scheint Patriarch Jeremias nicht zu stören. Wenn die Rückfragen der Tübinger seine Aussagen wirklich hätten treffen sollen, dann hätten sie zwei grundlegenden Problemen gelten müssen: zum einen dem Stellenwert der den abendländischen Christen von frühester Zeit an so wichtigen juridischen Kategorien zur Deutung von Erlösung und Heil, zum anderen Recht und Notwendigkeit der Systematisierung in der kirchlichen Lehre.

Auch der Widerspruch der Tübinger zu den Aussagen des Patriarchen über die Heiligen steht in der Blickrichtung der reformatorischen Kritik an der römischen Theorie und Praxis des Heiligendienstes: Sie lehnen es ab, die Heiligen als Menschen zu betrachten, welche besondere Verdienste erworben hätten und aufgrund dessen vermittelnd für die Christen auf Erden eintreten könnten – dies dürfe man allein dem Mittler Christus zuschreiben[44].

Damit verzeichnen sie Jeremias Aussagen in derselben Perspektive wie die des vorigen Kapitels. Zwar schreibt der Patriarch in der Tat, die Heiligen seien Mittler (μεσῖται), nämlich indem sie Fürsprache für die Menschen einlegten, und deshalb müßten sie angerufen und verehrt werden[45]. Doch sollen sie diese Stellung nicht als hervorragende, vorbildliche Individuen innehaben, sondern als Träger der Gnade, als «Götter der Gnade nach» (θεοὶ κατὰ χάριν)[46]. Christus selbst habe sie zu «Heilsquellen» (πηγαὶ σωτήριοι) bestimmt und sie wie auch ihre Leichname, Gräber, Reliquien und Bilder zu Gefäßen der Gnade gemacht[47] – ähnlich dem wasserspendenden Felsen beim Durchzug Israels durch die Wüste[48]. Darum rufe man im eigentlichen Sinne auch gar nicht die heiligen Männer und Frauen an, sondern die Gnade: Im Grund sei sie es, die den Beter erhöre[49]. Dennoch könnten Verehrung und Gebet ihnen gegenüber nur relativ (σχετικῶς) sein, gebühre sie selbst der göttlichen Gnade nicht in derselben Weise wie Vater, Sohn und Geist[50].

[44] Acta 187. 189f. (dieser Absatz über die Heiligen ist bezeichnenderweise ein Exkurs zu Ausführungen über Buße und Genugtuungen, s. ibd. 186. 190).
[45] DkS I 492f.; II 462 [542]. 463 [543]. 469 [549]. 488 [568].
[46] ibd. 463 [546].
[47] ibd. 462 [542]. 463 [543]. 488 [568].
[48] ibd. 462 [542].
[49] ibd. I 492.
[50] ibd.

Die Mittelstellung, die der χάρις hier zugeschrieben wird, läßt sich nur auf dem Hintergrund der palamitischen Lehre von den göttlichen Energien verstehen, welche Gott, aber doch nicht Gott im Sinne seines Wesens und der trinitarischen Hypostasen sein sollen. Da die Tübinger diese Lehre nicht kannten, mußten sie den springenden Punkt für eine Auseinandersetzung mit dem Patriarchen verfehlen.

Auch Jeremias' Auffassung von den kirchlichen Bildern ist weitgehend im Sinne der palamitischen Konzeption zu verstehen. Die Bilder können und müssen verehrt werden, weil sie Gegenstände sind, die die göttliche Gnade erfüllt; solche Verehrung aber kommt ihnen nur relativ zu, weil die Gnade zwar Gott, aber nicht mit dem Wesen Gottes oder mit den trinitarischen Hypostasen identisch ist[51]. Dieses Verständnis fließt unabgegrenzt ineinander mit der platonischen Theorie, wonach ein Bild am Urbild Anteil hat und deshalb die diesem gebührende Verehrung jenem relativ zukommt[52] – ein Ineinander, wie es sich schon bei Bildertheologen z. Z. des Bilderstreits findet. Den Tübingern ist, wie gesagt, die Energielehre nicht bekannt, und die platonische Theorie ist ihnen nicht nachvollziehbar, so werfen sie dem Briefpartner schlicht Vergötzung von Geschöpfen vor[53] – ohne zu bemerken, daß er dies gerade vermeidet und kritische Anfragen ihm nur gerecht würden, wenn sie sich den theologischen Mitteln zuwendeten, mit denen er das tut.

Zu keinem Thema prallen die Gegensätze von Anfang des Briefwechsels an so heftig aufeinander wie zum Thema Mönchtum. Der Patriarch sieht durch die einschlägigen Aussagen der Confessio Augustana nicht nur eine Gruppe innerhalb der Kirche in Frage gestellt, sondern die Weise, in der allein eigentliches Christsein verwirklicht werden könne, das «engelhafte Leben» vollkommener Leidenschaftslosigkeit[54]. Die sich aus dieser Begründung für das Mönchtum ergebende Leibfeindlichkeit und Vernachlässigung aller sozialen und politischen Belange[55] weisen die Tübinger mit scharfen Worten zurück: Der Körper mit seinen Bedürfnissen stelle eine gute Einrichtung Gottes dar, und

[51] ibd. II 463 [543].
[52] ibd. I 493 II 464 [544]. 466 [546]. 467 [547] u. a.
[53] Acta 338. 340. 330 (hinsichtlich der Engel).
[54] DkS I 487. 488. 497. 498; II 472 [552]. 474 [554[. 488 [568].
[55] z. B. ibd. I 488. 497f.; II 453 [533]; I 481f. (wo Jeremias auf CA 16, De rebus civilibus, antwortet!).

der Christ sei zum Dienst an der Gemeinschaft – und d. h. für sie de facto durchweg in Ehe und Staat – geschaffen[56]. Daß sich solcher Dienst in verschiedenen Lebensformen vollziehen könne, kommt ihnen nicht in den Sinn, nicht zuletzt eben darum, weil Jeremias' Aussagen alle auf dem Hintergrund des Apathieideals stehen. Gerade in dem Schematismus aber, der nur eine wirklich angemessene Weise christlichen Lebens gelten läßt, kommen beide Briefpartner unterhalb der inhaltlichen Gegensätze überein[57].

Was die Auseinandersetzung über die Sakramente betrifft, so ist es hier noch weniger möglich als bei den anderen Themen, alle Argumente nachzuzeichnen; wir werden daher nicht auf die Behandlung der Riten im einzelnen eingehen, sondern uns auf den Teil des Gesprächs beschränken, der der Lehre von den Sakramenten bzw. Mysterien im Allgemeinen gilt. Hier sind zwei Punkte strittig, nämlich die äußere und die innere Abgrenzung, d. h. die Zahl der Sakramente und der Umfang der jeweils notwendigen Riten; beides hat seine Wurzel im Verständnis dessen, was nach Meinung der Briefpartner ein Sakrament bzw. Mysterion ist.

Die Tübinger definieren ein Sakrament als von Gott eingesetzte Verbindung seines Wortes mit äußerlich wahrnehmbaren Dingen, wodurch eine übersinnliche, gnadenhafte Gabe zugleich bezeichnet und hervorgebracht wird; diese Kriterien sehen sie nur in zwei Fällen erfüllt, bei Taufe und Abendmahl[58]. D. h. nicht, alle anderen Einrichtungen, die von der griechischen Kirche als Mysterien bezeichnet werden, seien in ihren Augen beliebig gewesen, Buße, Ehe und Amt etwa hielten sie durchaus für gottgewollt, nur genügten sie eben jenen Kriterien nicht. Andernfalls müsse man – was man durchaus tun könne – die Definition ändern[59].

[56] Acta 345. 195. 197. 376.

[57] Das ist, was die Tübinger betrifft, umso auffälliger, als die Abwehr mit dem Mönchtum verbundener soteriologischer Ansprüche, die die Reformatoren der ersten Generation auf dem Hintergrund der geschichtlichen Lage und z. T. auch ihrer biographischen Erfahrungen zur rückhaltlosen Bekämpfung dieser Einrichtung geführt hatte, in den Antworten der Tübinger kaum noch eine Rolle spielt. Die schöpfungstheologische Begründung von Recht und Ideal des bürgerlichen Lebens steht ganz auf eigenen Füßen.

[58] Acta 173. 326. 328.

[59] ibd. 172.

Patriarch Jeremias trägt eine sehr ähnliche Definition vor – übrigens die älteste Bestimmung de sacramentis in genere, die es auf griechischer Seite gibt. Danach sind Mysterien von der Schrift zu übersinnlichen Zwecken angeordnete Verbindungen bestimmter zeichenhafter Dinge und bestimmter Worte; die Art der Verbindung wird als Verhältnis von Form und Materie gedeutet. Aus dieser Definition folge, daß es sieben Mysterien gebe[60].

Nun führt Patriarch Jeremias, ohne sich dessen bewußt zu sein, ein in griechischen Kreisen heimisch gewordenes scholastisches Zitat an[61], das sich von seinen übrigen Aussagen zum Thema stark unterscheidet. Als die Tübinger ihm vorwerfen, mit den genannten Kriterien, vor allem mit der Rückführung auf die Schrift, komme man nie und nimmer auf sieben Sakramente, stellt er schlicht fest, entscheidend sei ohnehin nur, daß es diese Riten in der Kirche nun einmal gebe. Denn die Gegenwart des Geistes in ihr befähige sie, neue Riten «ausfindig zu machen» (ἐξευρεῖν), wie etwa die Myronsalbung. Die Zahl der Mysterien ist damit, entsprechend dem Fortschritt (προκόπτειν) in der Gnade, potentiell unendlich[62].

Das gilt nun nicht nur für ihre Zahl, sondern auch für den Umfang der jeweiligen Riten selbst. Während die Tübinger Definition – ganz in lateinischer Tradition und damit auch entsprechend Jeremias' scholastischem Zitat – es erlaubt, ein Minimum an zeremoniellen Bestandteilen auszugrenzen, die für ein Sakrament notwendig sind, hängt deren Fülle für den Patriarchen davon ab, was nun einmal faktisch gewachsen ist. So hält er etwa der Ansicht seiner Briefpartner, die Ausgestaltung der Abendmahlsfeier sei für das Wesen des Sakraments ein Adiaphoron, Unterschiede in diesem Punkt ständen der Kircheneinheit nicht im Wege[63], die Forderung entgegen, alle Christen müßten die Liturgie feiern wie die Gemeinde in Konstantinopel[64].

[60] DkS I 457.

[61] s. J. Darrouzès, Textes synodaux cypriotes, in: REB 37 (1979), 46; D. Wendebourg, Mysterion und Sakrament. Zu einigen frühen Zeugnissen scholastischer Einflüsse auf die griechische Theologie, in: Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Festschrift Fairy v. Lilienfeld. Hg. P. Hauptmann, Göttingen 1982, 289.

[62] DkS II 460 [540].

[63] Acta 193. 320.

[64] DkS I 476.

Bei einem Gutteil der genannten Punkte steht im Hintergrund der unterschiedlichen Ansichten auf beiden Seiten ein jeweils unterschiedliches Verhältnis zur kirchlichen Tradition. Das letzte Thema des Briefwechsels bringt also nur auf einen Nenner, was für die ganze Auseinandersetzung über weite Strecken hin bestimmend ist.

Die Positionen der Tübinger und des Patriarchen lassen sich anschaulich in zwei Bildern zusammenfassen, die sie selbst vorbringen. Die Lutheraner schreiben, die bisherige kirchliche Überlieferung gleiche einem Flußbett, durch welches das Evangelium seinen Lauf genommen habe, nicht ohne daß es vom Schlamm des Bettes, je länger, je mehr, getrübt worden sei[65]. Statt den Schlamm für verbindlich zu erklären, wie Jeremias es ihrer Meinung nach tut, hätten theologische Lehrer und Prediger die Aufgabe, der Verkündigung wieder zur Reinheit der Quelle zu verhelfen. Voraussetzung dieses Standpunktes ist es, daß sich das Evangelium in voller Klarheit und Eindeutigkeit ermitteln läßt. Das legen die Tübinger mit den Argumenten der Lehre von den affectiones scripturae sacrae (auctoritas, claritas, sufficientia, efficacia) dar, die die lutherische Orthodoxie entwickelte[66].

Patriarch Jeremias dagegen bezeichnet die kirchliche Überlieferung «gleichsam als zweite Sonne» (οἷά περ ἕτερος ἥλιος), die, weil sie in demselben Heiligen Geist leuchte wie das Evangelium, ebenfalls volle Verbindlichkeit besitze[67]. D. h. konkret, jeder Christ müsse den Lehren und Kanones der Ökumenischen und der Lokalkonzile, den Aussagen der Kirchenväter und der liturgischen Überlieferung der griechischen Kirche folgen[68]. Das seien die festgefügten Mauern, innerhalb deren sich die Griechen immer gehalten hätten[69]. Die Tübinger aber besäßen leider einen Verstand, der «nie stillestehe» (οὐδέ ἵσταταί πως ὑμῶν ἡ διάνοια), nie mit dem Tradierten zufrieden sei und immer nach Neuem strebe[70].

Die Zurückweisung alles «Neuen» ist nicht nur inhaltliches, sondern auch methodisches Prinzip der Beiträge Jeremias'. Er will die alte Wahrheit nicht einmal mit eigenen, neuen Worten sagen – so die im Stil

[65] Acta 154.
[66] ibd. 149ff. 265f. 268.
[67] DkS I 444.
[68] ibd. 443. 476; II 475 [555].
[69] ibd. 457 [537].
[70] ibd. 476 [556].

der zeitgenössischen theologischen Traktate des Westens geschriebenen Antworten der Tübinger –, vielmehr möchte er den Briefpartnern möglichst nur Zitate aus der Überlieferung seiner Kirche vortragen.

III.

Wo aber lassen sich verbindliche Zitate finden? Die Schwierigkeit liegt darin, daß sich zu kaum einem der im Briefwechsel zwischen Tübingen und Konstantinopel erörterten Themen Texte anführen lassen, in denen die griechische Kirche verbindliche Lösungen vorgeschrieben hätte, d. h. Entscheidungen der für solche Verbindlichkeit in ihren Augen zuständigen Instanzen, der Ökumenischen Konzile. Und selbst wenn man den Bereich des Verbindlichen so weit faßt, wie der Patriarch es tut, und alle Lebensäußerungen seiner Kirche aus den patristischen Jahrhunderten einbezieht, läßt sich doch nicht übersehen, daß viele der in der Korrespondenz angesprochenen Fragen, zumindest so, wie die Tübinger sie stellten, in der griechischen Theologie überhaupt nie erörtert worden waren. Der Bereich, in dem sie systematisch-theologische Aussagen entwickelt hatte, d. h. Aussagen schlußfolgernder Art, die in einem systematischen Zusammenhang mit allen anderen stehen sollen, hielt sich in engen Grenzen, im Wesentlichen in den Grenzen der Gotteslehre und Christologie bis hin zum Palamismus des vierzehnten Jahrhunderts. Kaum berührt wurden von dieser Art theologischen Denkens Themen wie die Soteriologie im engeren Sinne, Ekklesiologie und Sakramentenlehre, Themen also, die in der lateinischen Christenheit schon sehr früh und vollends im Mittelalter Gegenstand systematisch-theologischer Bemühungen waren.

D. h. nicht, diese Themen seien in der griechischen Theologie nicht vorgekommen. Doch war dies fast durchweg im Rahmen von Ethik und Spiritualität, der Liturgie und ihrer Auslegung und der kirchlichen Gesetzgebung der Fall. So ist es kein Zufall, daß das überwiegende Material in Patriarch Jeremias' Antworten an die Tübinger Schriften aus diesen Bereichen entnommen ist. Da finden sich denn Ausschnitte, zum Teil seitenlange Ausschnitte, aus Liturgie und Liturgiekommentaren, erbaulichen Anweisungen, Kanones, hagiographischen Erzählungen u. ä. Gewiß wird hier nicht in Zungen gesprochen, werden vielmehr Aussagen über Gott und Mensch gemacht, ein bestimmtes Verständnis beider und ihres Verhältnisses zueinander vorausgesetzt; deshalb lassen

sich solche Texte mit systematisch-theologischen Aussagen vermitteln, Argumente für Sachdiskussionen daraus gewinnen. Doch eine solche Vermittlung müßte, unter Berücksichtigung der Eigenart der zitierten Vorlage, erst geleistet werden, und dies geschieht in dem Briefwechsel nicht. Die Zitate stehen vielmehr einfach neben der auf dem Hintergrund der mittelalterlichen lateinischen Theologie gewachsenen systematischen Argumentation der Tübinger, irgendwie aus dem Umkreis des jeweiligen Themas genommen und mehr oder weniger auf bestimmte Fragen zugespitzt. So gleichen die griechischen Antworten streckenweise einer Abfolge von Photographien, die nicht scharf aufgenommen sind und bei denen das Auge sich vergeblich bemüht, feste Konturen zu entdecken; die Tübinger beziehen sie dann kurzerhand auf Brennpunkte, die sie von der eigenen Behandlung des jeweiligen Themas her gewohnt sind.

Machen wir das an einem extremen, aber keineswegs einzigartigen Beispiel deutlich: Patriarch Jeremias antwortet auf den dreizehnten Artikel der Confessio Augustana, «Vom Gebrauch der Sakramente», indem er anhand seitenlanger Zitate von Nikolaos Kabasilas einfach die Göttliche Liturgie beschreibt[71]. Die Tübinger verstehen die Zitate als scholastische Abhandlung über das Meßopfer[72] und wenden sich in diesem Sinn dagegen[73] – ein Vorwurf, mit dem der Patriarch sowenig anfangen kann, daß er darauf mit keinem Wort eingeht[74]. Dieser Fall ist deshalb extrem, weil Jeremias, CA 13 gegenüber offenbar völlig unsicher, auf jede interpretatorische Zuspitzung seines Zitats verzichtet und so dem Bekenntnis im Grunde genommen gar nicht antwortet und weil auf der anderen Seite die Tübinger von sich aus eine solche Zuspitzung zur dogmatischen These vornehmen, ohne nach der Eigenart des zitierten Textes zu fragen.

[71] ibd. I 471–476 (mit Einschüben).

[72] Man könnte einwerfen, daß Kabasilas in der Tat als erster byzantinischer Theologe unter westlichem Einfluß eine Theorie des Meßopfers entwickelte, die Tübinger also keine fremde Perspektive an seinen Kommentar herantrügen. Doch die entsprechenden Passagen läßt Jeremias fast restlos aus (vgl. a. u. Anm. 74).

[73] Acta 191f.

[74] Es ist auffällig, daß Jeremias sich auch zur Ablehnung des Meßopfers in der Confessio Augustana (CA 24) nicht äußert – entscheidend ist ihm die Darstellung des ganzen Weges Christi in der Liturgie, innerhalb deren dem Opfertod zwar eine besondere, doch durchaus keine alles andere in den Schatten stellende Bedeutung zukommt.

Aber es sind nicht immer erst die Tübinger, die an Jeremias' Vorlagen Schwerpunkte und Perspektiven herantragen, welche ursprünglich nicht deren eigene sind, oft tut es der Patriarch bereits selbst, etwa wenn er die Ausführungen seiner Briefpartner über die Rechtfertigung mit Zitaten aus der Überlieferung zu Spiritualität und Ethik kritisiert[75] oder wenn er der Ansicht der Lutheraner über die sakramentale Buße Anweisungen des vierten Jahrhunderts zur monastischen Bußseelsorge entgegenstellt[76]. Am stärksten schon in sich auf eine Auseinandersetzung mit den Tübingern zugeschnitten ist sein Material, wo es bereits auf eine Auseinandersetzung mit dem Westen zurückgeht, z. B. in den Fragen des filioque oder des Taufritus[77]; hier lagen Argumente, i. A. Zitate, bereit, die sich nahtlos in die neue Auseinandersetzung übertragen ließen, weil sie im Gegenüber zu einem Gesprächspartner entwickelt worden waren, der dem neuen Briefpartner glich. Die größte Gemeinsamkeit in der Argumentationsstruktur ergibt sich bezeichnenderweise, wo der Patriarch die schon erwähnte scholastische Definition der Sakramente zitiert. Hier sprechen beide Seiten nun wirklich eine sehr ähnliche Sprache, auch wenn die Tübinger sich ablehnend äußern. Doch ist es kein Zufall, daß die scholastischen Argumente, wie gezeigt, in Jeremias' übrige Aussagen über die Mysterien nicht integriert sind.

IV.

Seit dem vergangenen Jahrhundert gibt es unter orthodoxen Theologen eine ausführliche Diskussion, wie die sog. «Orthodoxen Bekenntnisschriften» zu beurteilen seien, d. h. die Stellungnahmen hoher Kleriker und Gremien der Orthodoxen Kirche, die im Gegenüber zur Reformation entstanden sind und viele der hier erörterten Fragen aufnehmen, ja sie zum Teil sogar mit theologischen Mitteln zu lösen versuchen, die im Westen entwickelt worden waren. Von der Meinung, sie seien ebenso verbindlich wie die Entscheidungen der Ökumenischen

[75] z. B. DkS II 453 [533]ff. (Joseph Bryennios, Chrysostomos und wohl noch anderen entnommen).

[76] ibd. I 465. 494 (Basilius entnommen).

[77] ibd. 448. 463; II 459 [539].

Konzile[78], bis zu der Auffassung, sie seien Dokumente von bestenfalls historischem Wert[79], finden sich alle möglichen Antworten auf jene Frage. Das Pendel scheint nun allerdings je länger je mehr zu einer abwertenden Sicht auszuschlagen. Berühmt-berüchtigt ist die Formulierung des bekanntesten Repräsentanten dieser Sicht, Florovsky, die Bekenntnisschriften seien Ausdruck einer «Pseudomorphose», einer Überlagerung, wenn nicht gar Verfälschung der orthodoxen Wahrheit durch die theologische Perspektive und die Kategorien des Westens[80]. Dieser Westen leide an der Krankheit des «schwankenden Gedankens»[81], dem Aufkommen immer neuer Fragen, in die ihn das Verhängnis einer «besondere[n] Geschichtsentwicklung hineingedrängt» habe[82], und ebendieselbe Krankheit habe in den Bekenntnisschriften angesetzt, auch den Osten zu «vergiften»[83]. Deshalb müsse er sich von ihnen lösen und zur «unveränderliche[n] Wahrheit der väterlichen Orthodoxie» zurückkehren[84].

Unter den verschiedenen Bekenntnisschriften werden die Antworten des Patriarchen Jeremias an die Tübinger am mildesten beurteilt.

[78] So im vergangenen Jahrhundert Rhosses, Θεμελιώδεις δογματικαὶ Ἀρχαὶ τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας 59 (nach G. GAVIN, Some aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought. Milwaukee-London 1923, 29f.; das Buch selbst habe ich leider nicht auffinden können.)

[79] Neben Florovsky (s. u.) z. B. J. KALOGIROU (Die Tätigkeit der Orthodoxen Kirche bei ihrer ersten Begegnung mit der Reformation (Ein Beitrag zum Verständnis der neueren Auffassungen), in: ΕΕΘΣΠ 6 (1961), 101): Die Bekenntnisschriften seien nur «zeit- und situationsgebundene theologische Gebilde des orthodoxen Bewußtseins» in seinem Selbsterhaltungskampf. Auf derselben Linie stellt H. S. ALIVISATOS (Eröffnungsrede zum Ersten Kongreß für Orthodoxe Theologie (1936), in: ders. (Hg.), Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athénes (19. Nov.–6. Dec. 1936. Athen 1939,76) fest, «daß heute kein orthodoxer Theologe mit wirklich unbeeinträchtigtem orthodoxen Gewissen je zugeben könnte, daß jene Bekenntnisse ... die echte orthodoxe Anschauung und Lehre wiedergeben». Zwischen beiden Extrempositionen finden sich mit unterschiedlichen Nuancierungen Theologen wie Mesoloras, Androutsos und Karmires.

[80] G. FLOROVSKY, Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, in: Alivisatos (Hg.), Procès-Verbaux 219. 222. 225. 229, ausgehend von entsprechenden «Überlagerungserscheinungen» im Bereich der russischen Theologie.

[81] ibd. 231.

[82] ibd. 230 in einer Formulierung von N. GILAROV-PLATONOV, die Florovsky «jedenfalls vom psychologischen Standpunkt aus gesehen» zustimmend zitiert, die aber seinen eigenen vorausgehenden Gedanken nicht nur unter psychologischem, sondern auch unter geschichtstheologischem Gesichtspunkt entspricht.

[83] ibd. 231.

[84] ibd.

Der Virus der «Pseudomorphose» habe ihn kaum berührt. Nicht allein, daß er, anders als es im 17. Jahrhundert der Fall sein sollte, nur wenige Begriffe und Argumentationsformen des Westens übernahm. Vor allem sei er auf die Fragen der Lutheraner fast gar nicht eingegangen, habe er darauf nur «vorbei und oberflächlich» geantwortet[85]. Eine solche Haltung könne nur als «Teilnahmslosigkeit» bezeichnet werden, gerade derartige Teilnahmslosigkeit aber sei ein Zeichen ungebrochenen orthodoxen Glaubensbewußtseins gegenüber den neuen westlichen Entwicklungen gewesen[86].

Wir finden hier Jeremias' eigene Entgegensetzung von «nie stillestehendem Verstand» und «festgefügten Mauern der Überlieferung» wieder. Doch entspricht sie zumindest in dieser Form gar nicht seinem noch überhaupt einem möglichen theologischen Vorgehen. Dabei ist die Tatsache noch von geringerem Belang, daß der Patriarch selbst gelegentlich Aussagen und Formulierungen vorbringt, die jünger sind als die Lehren und Wendungen der patristischen Zeit, etwa scholastisches Gut zur Sakramentenlehre oder palamitische Gedankensplitter. Schwerer wiegt, daß er die zitierten älteren Texte den Fragen der Briefpartner überhaupt aussetzt und sie – ob mit oder ohne Erfolg – Probleme lösen läßt, auf die hin sie zum größten Teil nicht entworfen sind. Damit aber ändern sie ihren Charakter und werden selbst «neu», die Lage, in der sie nicht zumindest auch im Kontext jener Probleme standen, läßt sich nicht wiederherstellen. Wenn etwa die Frage nach dem für ein Sakrament notwendigen rituellen Minimum im Gegenüber zu anderen Kirchen einmal aufgetreten ist, wäre der bloße zitierende Rückgriff auf einen faktischen liturgischen Vollzug entweder selbst die Angabe solch eines Minimums – so bei Jeremias – oder die Verdrängung jener Frage, keinesfalls aber die Wiederholung eines Zustandes, in dem sie noch gar nicht gestellt war. Dasselbe gilt für überlieferte Aussagen zu Spiritualität und Ethik, wenn sie der Frage nach der Heilsgewißheit ausgesetzt werden, oder auch für die Rezitation des Credo von 381, wenn das innertrinitarische Verhältnis von Sohn und Geist denn nun einmal zum Diskussionsthema geworden ist. In all diesen Fällen steht die Antwort nicht schon durch die Frage fest, muß sie vielmehr erst nach inhaltlichen Kriterien erhoben werden; doch läßt sich eben die Frage nicht dadurch

[85] ibd. 230 wieder Zitat Gilarov-Platonov.

[86] ibd. Zitat desselben zu einem Parallelphänomen im Bereich der russischen Kirchengeschichte.

ungeschehen machen, daß man Texte zitiert, die sie noch nicht kannten, sondern diese Texte geraten in einen neuen Zusammenhang und werden insofern verändert.

Die hier vor sich gehende hermeneutische Verschiebung ist nichts Neues in der Kirchengeschichte, sie ergab sich z. B. schon zur Zeit des Ersten Ökumenischen Konzils: Christologische Aussagen, die sich im dritten Jahrhundert machen ließen, gewannen im Rahmen der Fragestellungen des vierten einen anderen Charakter und waren nicht mehr einfach nachzusprechen, als habe es diese Fragestellungen nie gegeben. Ein neues Gegenüber, ein neuer historischer Kontext erlaubt keiner Aussage «Teilnahmslosigkeit», erlaubt es keinem Theologen, den Verstand «stillestehen» zu lassen. Und deshalb ließ sich bei allem Mangel an systematischer Zuspitzung und trotz aller Mißdeutungen ja doch eine Auseinandersetzung zwischen Tübingen und Konstantinopel in Rede und Widerrede über identifizierbare Punkte nachzeichnen.

Und wenn solche Teilnahmslosigkeit, solche Ruhe des Verstandes nicht unmöglich wäre – wäre sie erstrebenswert? Sie wäre es in dem Maße, in dem sich das Erstarren der Geschichte wünschen ließe, und in der Tat gibt ja Florovsky der Weiterentwicklung der Geschichte, die neue Fragen hervorgetrieben habe, die Schuld an der «Krankheit» der westlichen Theologie und an den «Ansteckungserscheinungen» der Orthodoxen Bekenntnisschriften. Bis zu einem bestimmten Punkt, dem Ende der patristischen Zeit, sollen die Tatsache geschichtlicher Veränderung und das entsprechende theologische Wachstum positiv zu bewerten sein, wie es auch in Jeremias' Bild von der zweiten Sonne zum Ausdruck kommt. Gegenüber allem aber, was sich seitdem an Neuem ereignet hat und noch ereignet, könnte sich der Christ demnach nur provisorisch, teilnahmslos verhalten oder, wenn er mehr täte als das, weil sich provisorisch und teilnahmlos nicht leben läßt, dann müßte er dabei auf theologische Kategorien verzichten. Sollten die östlichen Bekenntnisschriften, wie immer man ihre Aussagen im einzelnen beurteilen mag, nicht Ausdruck der Tatsache sein, daß weite und maßgebliche Kreise der Orthodoxen Kirche einen solchen Verzicht nicht leisten wollten?

Indessen, auch Florovsky will nicht einfach «aus der Gegenwart oder aus der Geschichte verschwinden, vom Schlachtfeld abtreten». Bloße Ablehnung der «Pseudomorphose» und der ihr zugrundeliegenden westlichen Theologie genüge nicht mehr, vielmehr müsse der orthodoxe Christ das westliche Denken «überwinden», indem er «alle

westlichen Schwierigkeiten und Anfechtungen erfühle und erleide»; nur so könne die orthodoxe Theologie «auf die westlichen Fragen aus den Tiefen ihrer ununterbrochenen Erfahrungen ... antworten und den Schwankungen des westlichen Gedankens die unveränderliche Wahrheit der väterlichen Orthodoxie gegenüberstellen»[87]. M. a. W., es bleibt dabei, daß die geschichtliche Weiterentwicklung der Kirche, die sich nur im Westen ereignet habe, als beklagenswertes Verhängnis gilt, das rückgängig zu machen ist. Dies aber nicht mehr durch «Teilnahmslosigkeit» und «Oberflächlichkeit», sondern durch die Überwindung von innen her.

Es ist nun allerdings zweifelhaft, ob eine Teilnahme, die von vorneherein unter negativem Vorzeichen steht, sich nicht nur graduell von der Verweigerung des Gesprächs unterscheidet. Anders ausgedrückt, ist es überhaupt möglich, auf die Fragen eines anderen einzugehen, wenn zuvor bereits feststeht, daß sie nie hätten aufgeworfen werden dürfen? Auf jeden Fall kann es zu einer Teilnahme im Sinne einer Sachdiskussion nicht kommen, weil dadurch die Legitimität der behandelten Fragen anerkannt würde. Damit aber ist einer Antwort, wie Florovsky sie als Grundlage der «Überwindung» verficht, der Boden entzogen. Soll solch eine Antwort aber doch gegeben werden, dann ist derselbe Vorgang unvermeidlich, der sich an den Schriften des Patriarchen Jeremias beobachten läßt: Die «unveränderliche Wahrheit der väterlichen Orthodoxie» wird in einen neuen Zusammenhang geraten und nicht unverändert bleiben, sondern selbst «neu» werden.

Die westlichen Kirchen haben auf den Vorwurf der «Neuerung» immer allergisch reagiert. Rom bemühte sich um den Aufweis, dieselbe alte Überlieferung auf seiner Seite zu haben, die die Griechen für sich beanspruchten – man denke etwa an die ausgiebigen Kirchenvätervergleiche auf dem Konzil von Florenz. Auch die Reformation ließ diesen Anspruch, jedenfalls was die Trinitätslehre und die Christologie betrifft, nicht einfach fallen. Vor allem aber verwies sie auf das Evangelium von der Erlösung durch Christus im Glauben, daß das älter sei als alle kirchliche Tradition. So setzen die Tübinger Jeremias' Zitaten aus der Überlieferung exegetische Beweisgänge entgegen. Nun ist aber offensichtlich, daß man in dieselben hermeneutischen Schwierigkeiten gerät wie der Patriarch, wenn man das biblische Material allein unter dem Gesichtspunkt des Alters würdigt. Gilt doch auch für diese alten Texte,

[87] ibd. 231.

daß sie einen neuen Charakter gewinnen, wenn sie in eine neue Lage mit ihren Fragen hineinsprechen.

Indessen, ist die allergische Reaktion auf das Attribut «neu» eigentlich gerechtfertigt? Hat es im Rahmen christlicher Theologie nicht eher einen positiven Klang? Die Umgebung Jesu wunderte sich über seine «neue, vollmächtige Rede» (Mk 1,27). Als «vollmächtig» erwies sich diese Rede offenbar darin, daß sie in die Lage ihrer Hörer eingriff und sie veränderte; das aber vermochte sie nur deshalb, weil sie neu war, während alle bisherige, «alte» Rede teilnahmslos und unwirksam geblieben war. So schreibt auch die Konkordienformel, die letzte lutherische Bekenntnisschrift – an der übrigens Patriarch Jeremias' Briefpartner zum Teil rege beteiligt waren – dem Evangelium von Christus Neuheit zu, insofern es von den jeweils Lebenden immer wieder neu verstanden und ausgelegt werde[88]. Demnach gibt es keine Phase der Geschichte mit ihren Problemen und Fragestellungen, der das Evangelium «teilnahmslos» gegenüberstände; wo und wann immer es verkündigt wird, wird es zur Anrede Christi an seine Hörer, und die Veränderung, der es sich dadurch aussetzt, ist gerade Ausdruck seiner fortdauernden Vollmacht. Man könnte diesen Sachverhalt auch pneumatologisch formulieren: Nichts anderes bedeutet es ja, wenn es im Glaubensbekenntnis heißt, credo in Spiritum Sanctum vivificantem.

Käme man auf diesem Hintergrund nicht zu einem völlig relativistischen Kirchenverständnis? Oder anders gefragt – welchen Sinn hätte unter solchen Voraussetzungen überhaupt die Reformation gehabt? Reformation wäre dann nichts anderes gewesen als das Unternehmen, zum alleinigen *Prinzip* der Kirche in ihrer Lehre und Struktur zu erheben, was *faktisch* immer und überall, um das Lutherzitat vom Beginn abzuwandeln: was in Rom, in Wittenberg und Tübingen, unter Türken, Persern und Tataren Christen zu Christen macht.

[88] FC Epitome. Vom summarischen Begriff, BSELK 769, 34ff. Allerdings trägt auch für die Konkordienformel die Herausforderung der Theologie durch geschichtliche Veränderungen ein negatives Vorzeichen: Es ist die Notwendigkeit, jeweils auftretenden häretischen Meinungen entgegenzutreten. Geboten ist aber eben nicht die Verweigerung gegenüber den jeweiligen Fragen, sondern daß der Theologe sich auf sie einläßt und falsche Antworten abwehrt. Die richtigen Antworten werden damit zu neuen, im Rahmen der jeweiligen geschichtlichen Situation gegebenen (quomodo *singulis temporibus* sacrae litterae in articulis controversiis in ecclesia Dei a doctoribus, qui *tum* vixerunt, intellectae et explicatae fuerunt [ibd. 34–37]) Zeugnissen der evangelischen Wahrheit (testes veritatis [FC SD, Vom summarischen Begriff, ibd. 839,3]).