



St. Andreas - Bote

der deutschsprachigen Gemeinde des Hl. Andreas
in der griechisch-orthodoxen Metropole von Deutschland
Griechisch-orthodoxes bischöfliches Vikariat in Bayern



Jenseits von Ost und West

Orthodoxe Dimensionen des
christlichen Abendlandes

von P. Peter Huber

Sonderheft Dezember 2006

Jenseits von Ost und West

Inhaltsverzeichnis

Jenseits von Ost und West - orthodoxe Dimensionen des christlichen Abendlandes	3
Historische Grundlagen und Entwicklungsaspekte	6
Zwischen Distanz und Begegnung	16
Dialog durch orthodoxe Ortsbestimmung	20
Dialog durch orthodoxe Ortsbestimmung	21
Orthodoxe Pioniere westeuropäischer Herkunft	27
Zeugnisse orthodoxen Lebens in Tschechien und Polen	37
Die gallikanisch-orthodoxe Renaissance	43
Ein zeitgenössischer Kirchenvater des orthodoxen Westens	51
Der amerikanische Weg	55
Ein Wüstenvater der Postmoderne	60
Orthodoxe Kirche im Westen - abendländische Orthodoxie?	65
Orthodoxe Perspektiven – zwischen Traditionstreue und Zukunftsgestaltung	73
Anmerkungen	89

Jenseits von Ost und West

Orthodoxe Dimensionen des christlichen Abendlandes

Normalerweise spricht man von *östlicher Orthodoxie*; doch viele Orthodoxe in Europa oder Amerika betrachten sich heute als Bürger jener Länder, in denen sie sich niederließen. Sie und ihre Kinder, die im Westen geboren und erzogen sind, verstehen sich nicht als *östlich*, sondern als *zum Westen gehörig*. So entstand eine „*westliche Orthodoxie*“ (1). Diese Aussage von Bischof Kallistos (Ware), der als einer der bedeutendsten orthodoxen Theologen der Gegenwart gilt und als Engländer selbst westlicher Herkunft ist, spiegelt in prägnanter Weise die Spannungssituation wider, in der sich unsere Kirche befindet, gerade auch durch politisch-gesellschaftliche Umwälzungen der letzten Jahrzehnte. Wenngleich auch in der Frage nach Bestimmung des grundlegenden Wesens der Orthodoxie immer wieder festzustellen ist, dass selbst von Seiten renommierter orthodoxer Theologen und herausragender Kirchenvertreter in die entsprechende Diskussion der Begriff *Ostkirche* eingeführt wird (2), so ist bei näherer Betrachtung tatsächlich jedoch nach der Sinnhaftigkeit eines solchen Terminus zu fragen. Selbst wenn unterstellt würde, dies geschähe mitunter lediglich, um gewisse historisch-kulturelle Faktoren hervorzuheben, die das kirchliche Selbstverständnis entscheidend prägen und gestalten, so resultiert daraus aber doch letzten Endes eine isolierende Eingrenzung vornehmlich geographischer Prägung. Noch deutlicher wird die besondere Situation, in der sich die Orthodoxe Kirche im Abendland befindet, durch den vor allem im 18. und 19. Jahrhundert in allgemeinem Gebrauch stehenden Terminus (*Griechisch-)Orientalische Kirche* gekennzeichnet, der im Übrigen bis heute im österreichischen Amtsdeutsch in Verwendung ist. Durch die Verwendung eines solchen Begriffes betont man schließlich die vorgebliche Exotik eines Glaubens, der seiner Grundlegung und Bestimmung nach der west-, und mitteleuropäischen Zivilisation nur fremd sein kann. Dies mag für einige Gläubige, die aus westmitteleuropäischem oder nordamerikanischem

Gläubige, die aus westmitteleuropäischem oder nordamerikanischem Umfeld kommend Anschluss an die Orthodoxe Kirche finden, Anlass genug sein, verschiedenliche Bemühungen zur Assimilation deutlich werden zu lassen, die letzten Endes auch nicht immer geglückt und somit eigentlich überflüssig sind, doch ohne Zweifel durch das neue Milieu nicht unwesentlich mitgeprägt wurden. Unter diesen Voraussetzungen sieht sich dann beispielsweise ein Deutscher, Franzose, Engländer, Schweizer oder Österreicher veranlasst, zumindest gewisse kulturell gewachsene Prägungen jener Menschen, in deren Mitte er sich zur Orthodoxie zugehörig fühlt, zu übernehmen – mitunter mag man solches sogar von ihm erwarten. Die wesentlichste Ursache solcher Entwicklungen ist sehr oft in der Überschneidung der religiösen mit der ethnischen Minderheitensituation auszumachen. In diesen Fällen könnte die gleichsam als verpflichtend empfundene Anpassung an eine durch die Glaubensstraditionen zutiefst geprägte Minoritätsgesellschaft fälschlicherweise als Grundbedingung zu einer Aufnahme in die Kirche interpretiert werden. Der vorgebliche Absolutheitsanspruch einer solchen Geisteshaltung wäre allerdings für die allumfassende Dimension der Kirche mehr als kontraproduktiv.

Selbst wenn man diese Tatsachen als unumstößlich gegeben annehmen würde, dürfte es nicht die Hauptaufgabe der Orthodoxen Kirche innerhalb der zunehmend laizistischer werdenden Zivilgesellschaften sein, um jeden Preis ein exotisches Element darzustellen, das auf irgendeine Weise zum Bestandteil einer sich multikulturell gebenden Zivilisation geworden ist. Gerade im Hinblick auf eine so verzerrte, sich offenbar selbst genügende Existenzweise steht zur Diskussion vor allem die Effizienz des geistlichen Sendungsauftrages innerhalb jener Gesellschaften, die sich mehrheitlich nicht zu unserer Kirche bekennen. Klarerweise ist dann die Aufgabe, den Menschen die Relevanz orthodoxen Denkens und Wirkens in angemessener Weise plausibel zu machen und nahe zu bringen, mit gewissen Mühen verbunden. Denn unter den genannten Voraussetzungen schwebt über der Kirche normalerweise ja stets das Damoklesschwert einer vielleicht zum Teil auch selbstgewählten Isolation. Deren Durchbrechung ist – bei allen daraus resultierenden möglichen Problemen – die einzig effiziente Möglichkeit des orthodoxen Zeugnisses in und für die Welt. Wenn die Kirche aus der historischen Erfahrung lebend ihrem Auftrag zur Ablegung des rechthabigen Zeugnisses nachzukommen sucht, so mag sie sich wohl auch der Tatsache bewusst werden, dass die Verkündigung des gottmenschlichen Heilsgeheimnisses zu allen Zeiten und in allen Kulturen buchstäblich zu einem „Stein des Anstoßes“ wurde. Gerade deshalb kann und darf sie sich den an sie herangetragenen Herausforderungen nicht verschließen. Sie muss vielmehr zur Kündigerin und Bewahrerin jener weitgefassten Perspektiven

Jenseits von Ost und West

orthodoxer Kirchlichkeit und Weltsicht werden, in denen die Einheit allen Seins in Gott offenbart ist.

Unter Berücksichtigung seiner offensichtlich vielgestaltigen Ausprägung erhebt sich die gerade in der Gegenwartslage so bedeutende und für eine weitergehende Bestimmung seiner Aufgaben absolut unerlässliche Frage nach den geistlichen und geistigen Grundlagen des orthodoxen Glaubens, seines Ursprungs und seiner zukünftigen Entwicklung. Im Versuch, eine Antwort zu finden, kann und darf eben das wesensbestimmende Selbstverständnis unserer Kirche nicht außer acht gelassen werden, demgemäß das ungeteilte Christentum des ersten Jahrtausends in all der Universalität seiner Manifestationen unbezweifelbar mit dem Prädikat „*orthodox*“ zu versehen ist. Dies bedeutet nichts weniger als dass im Lichte des Glaubens an das Erlösungswerk des Gottmenschen Jesus Christus, das sich im Kontinuum der Heiligen Tradition widerspiegelt und in ihr befestigt ist, jeglichen Einschränkungen und Abgrenzungen, gleich welcher Art und welchen Ursprungs sie auch sein mögen, lediglich ein sekundärer Charakter beizumessen ist. Solchermaßen relativiert sich vollends die Frage nach Volk, Nation oder Kulturzugehörigkeit. Die Botschaft der Kirche übersteigt ihrer Natur nach all diese engfassten Begriffswelten und unternimmt es, alle zusammen und jeden Einzelnen für sich in die universell ausgeprägte All-Einheit zu integrieren.

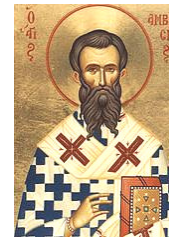
Einzig von diesen Orientierungspunkten ausgehend erscheint es im Rahmen der vorliegenden Arbeit sinnvoll und zielführend, zunächst einen Blick auf die historische Entwicklung, dann auf die Gegenwartssituation und schließlich auf mögliche zukünftige Lebensperspektiven der Orthodoxen Kirche und ihres Sendungsauftrages in jenen Bereichen zu werfen, die bis heute unter dem Schlagwort *christliches Abendland* zusammengefasst werden.



Jenseits von Ost und West

Historische Grundlagen und Entwicklungsaspekte

Der Versuch, das Wesen der Orthodoxie gleichsam in schlagwortartiger Weise zu definieren, konfrontiert unter anderem mit der prägnanten Definition des gallischen Mönches Vincentius von Lerinum (+ um 435), der alles, was „überall, immer und von allen geglaubt wurde“ (3) als absolut wesentlichste Voraussetzung kirchlicher Traditionsverpflichtung begriff. Der unmittelbare Sinn dieser Aussage ergibt sich für den Kirchenvater aus der gerade auch für die heutige Zeit immer noch gültigen Wahrnehmung, dass für das christlich-kirchliche Weltbild als einzig wesentlich jene Unterscheidungskriterien Geltung besitzen sollten, die zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie differenzieren. Völlig irrelevant sollte und müsste es



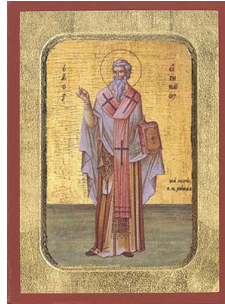
Hl. Ambrosius

dagegen sein, welche kultureller oder geographischer Herkunft die Repräsentanten der Orthodoxie wären, wenn gleich Vincentius auch keine genaueren Kriterien dafür festlegt (4). Um für diese grundsätzliche Geisteshaltung ein anschauliches Beispiel zu nennen, mag darauf verwiesen werden, dass in der Mailänder Kirche des 4. Jahrhunderts auf den griechischen Kleinasiaten Auxentios, der die arianische Häresie unterstützte, der durch die lateinische Zivilisation geprägte Ambrosius (+397) folgte, der die Rechtgläubigkeit wiederherstellte und der von der Orthodoxen Kirche als Heiliger und Kirchenvater verehrt wird.

Was nun das Zeugnis der neutestamentlichen Offenbarungsschriften betrifft, geben diese eindeutig Ausrichtung und Dimension der Glaubensverbreitung vor. So ist etwa durch Mt 28,19 der eindeutige Auftrag überliefert, die gottmenschliche Erlösungsbotschaft „allen Völkern“ zu vermitteln. Bei der Beschreibung der Pfingstereignisse in der Jerusalemer Urgemeinde wird auf die Tatsache der Anwesenheit von Repräsentanten verschiedenster Völker des mediterran-orientalischen Raumes verwiesen (Apg 2,9-11). Den solchermaßen zur Offenbarung gewordenen Grundsätzen über alle Jahrhunderte hinweg treu bleibend, bekannte die Kirche von ihren unmittelbaren Anfängen die Universalität der Heilsereignisse. Da sie in klarer Konsequenz daraus eine nationale oder regionale Abgrenzung oder Unterscheidung für sich und ihr Wirken nicht anerkannte und kraft ihrer die menschlichen Begrenztheiten übersteigenden Existenz dies auch nicht annehmen konnte, erwuchs ihr aus alledem ein eindeutiger Auftrag göttlicher Autorität. Diesen Bedingungen Rechnung tragend, ergab sich schon in den ersten Zeiten der nachapostolischen Ära im *pleroma* der Kirche eine Vermischung von Völkern und Kulturen, die ihren gemeinsamen Glauben an die gottmenschliche Erlösungswahrheit bekannte. Den bereits in

Jenseits von Ost und West

den ersten Jahrhunderten weitgesteckten Rahmen der Verbreitung der gottmenschlichen Erlösungsbotschaft möge das Zeugnis des Kirchenvaters Irenäus von Lyon (+ um 202), der als Bischof in dieser gallischen Metropole wirkte, auf besondere Weise bestätigen. Er führt zur Frage, wie dem kirchlichen Sendungsauftrag in seinem Umfeld angemessen nachzukommen ist, Folgendes erläuternd aus: „ (...) *da ich unter den Kelten lebe und mich die meiste Zeit mit dem Erlernen der barbarischen Sprache beschäftige...*“ (5). Durch diese Worte wird das ernsthafte Bemühen des Hierarchen offenkundig, in der Ausübung seines apostolischen Werkes gerade eben auf die lokalen Gegebenheiten Rücksicht zu nehmen, um auf dieser Basis die allumfassende Bedeutung der Frohbotschaft deutlich werden zu lassen. Wirken und Methodik des Irenäus besitzen in diesem Zusammenhang gerade im Hinblick auf die weitere Entwicklung missionarischen Wirkens gleichsam Modellcharakter.



III. Irenäos von Lyon

Unter Berücksichtigung zahlloser analoger Beispiele aus der Kirchengeschichte wird der Umstand nur allzu verständlich, dass die christliche Kirche in den folgenden Jahrhunderten zu einem Konglomerat aus verschiedensten Einflüssen werden konnte. Wir finden neben griechischen und lateinischen Elementen eben auch Syrisches wie Ägyptisch-Koptisches. In weiterer Folge wird sie auch durch die Welt der Kelten, Germanen und schließlich der Slawen geprägt und ihr Horizont dadurch um ein Wesentliches erweitert. Diese Tatsachen tragen fraglos eine unverzichtbare Bereicherung in sich, die weit abseits einer erstarrten Uniformität im vollen Umfang in Übereinstimmung mit diesem wesensbestimmenden Grundprinzip orthodoxer Existenz verbunden ist: „*Einheit im Glauben, Vielfalt in den Ausprägungen*“.

Die einzig gültigen Gradmesser, die alleine wesentlichen Kriterien, die ein festes Band für alle gläubigen Glieder der Kirche bildete, waren und sind das Bekenntnis zu den offenbarten Wahrheiten des Glaubens und die Aufrechterhaltung der ewiggültigen Werte, die im Spannungsfeld zwischen *orthodoxia* – rechter Lehre und *orthopraxia* – rechtem Tun deutlich zutage treten. Dies alles wird in besonderem Maße auch noch durch die Sieben Ökumenischen Konzilien, die zwischen 325 und 787 abgehalten wurden, bekräftigt und endgültig bestätigt. Will man die Bedeutung der Konzilien für die Ausformung und Fixierung des orthodoxen Glaubensgutes hervorheben – offenbar gemacht in dogmatischen Definitionen –, so geschieht das äußerst einprägsam durch den Verweis auf die traditionelle Formulierung: „*Dem Heiligen Geist und uns erschienen es gut*“, womit eine jegliche konziliare Verkündung einer Glaubens-

Jenseits von Ost und West

wahrheit eingeleitet wurde. Das orthodoxe synodale Prinzip, dessen Wirkmächtigkeit und Gültigkeit durchaus auch auf lokale Rahmenbedingungen anzuwenden ist, anerkannte seit jeher nur die lebendige Synergie zwischen Gott und Mensch als einzige Quelle. Einzig auf diesem Fundament bestätigt sich die kirchliche Autorität an allen Orten und zu allen Zeiten.

In Anbetracht der Gründe, die schließlich zum Bruch der Kirchengemeinschaft zwischen Konstantinopel und Rom im Jahre 1054 führten, zeigen Bewertungen neueren Datums durchaus ein differenziertes Bild. Längst geht man nicht mehr von einem punktuellen Ereignis aus, das erst im Nachhinein seine weiten Kreise zog. Man erkennt richtigerweise zahlreiche zum damaligen Zeitpunkt schon längst vorhandene Faktoren, wie etwa den Aufstieg der fränkischen Kaisermacht, die Entwicklung päpstlicher Primatsansprüche und die Zerstörung des obengenannten synodalen Prinzips, deren Konsequenzen eine allmähliche Entfremdung voneinander mit sich brachten. Infolge diverser, sowohl staatspolitisch als vor allem eben theologisch begründeter Dissense entwickelten sich Ost und West allmählich auseinander. Dieser Bruch zog unter anderem ein je nach Gesinnung entsprechend verfälschtes Bild der tatsächlichen Verhältnisse nach sich, das im Bewusstsein der Menschen fest verankert wurde. Zu diesen Irrtümern, die im Laufe der Geschichte wohl auch zur Verteidigung der eigenen Standpunkte gegenüber heterodoxen Missionierungsversuchen dienen mochten, zählte auch die leider in der orthodoxen Welt allzu oft im Brustton absolut unerschütterlicher Überzeugung vorgebrachte Anschauung, dass der mit einem kollektiven Ausdruck so genannte „Westen“ – also die abendländisch geprägte christliche Zivilisation – seit jeher und von Grund auf „*römisch-papistisch*“ beeinflusst sei. Alleine die „*Östlich-Orthodoxe*“ (ein – aufgrund der hier offen zutage tretenden Vermischung geographischer mit theologischer Begriffswelt – eigentlich an sich schon frag-, und diskussionswürdiger Terminus!) Kirche hätte die ungebrochene Authentizität beibehalten – und das einzig und alleine aufgrund ihrer griechischen Identität! Sollte es im lateinischen Westen Überbleibsel orthodoxer Zivilisation geben, so würden diese auf griechische (= byzantinisch-römische) Wurzeln zurückzuführen sein, trügen also von vorneherein keine Grundlagen eigenständiger Existenz in sich (6). Andererseits steht diese eine Tatsache vollends außer Frage: Nach dem Ausscheiden des römischen Patriarchats aus der Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche und seinem damit verbundenen Abfall von der Rechtgläubigkeit ereignete sich ein tiefgreifender geistesgeschichtlicher Wandel, als dessen bedauerndste Konsequenz das Kontinuum abendländisch-orthodoxer Tradition zwischen dem 9. und dem 12. Jahrhundert allmählich zum Erlöschen gebracht wurde.

Jenseits von Ost und West

Dies alles mochte umso schwerer wiegen, bedenkt man die historisch mit absoluter Sicherheit erwiesene Tatsache der absoluten Glaubenseinheit von Ost und West im Laufe des ersten Jahrtausends. Bei allen Besonderheiten einzelner, lokal begrenzter Ausprägungen der rechtgläubigen Ortskirchen konnte gleichwohl eine alles umspannende, symphonische Harmonie kirchlicher Existenz erkannt werden. Diesen Zusammenhängen Klarheit zu verschaffen, genügt ein näherer Blick auf das Erscheinungsbild der abendländischen orthodoxen Kirche des ersten Jahrtausends. Die Entwicklung der lokalkirchlichen Strukturen in jenen Territorien, die traditionellerweise dem Abendland zugezählt werden konnten, unterschied sich im Laufe der ersten Jahrhunderte nur gering von der Entfaltung und Verwurzelung kirchlichen Lebens im christlichen Osten. Hier wie dort gab es Persönlichkeiten, die sich darum mühten, ihrem Sendungsauftrag in gewissenhafter Weise nachzukommen, wobei – oft im Abstand von Jahrhunderten – erstaunliche Parallelercheinungen offenkundig wurden. So ist etwa der heilige Patrick (+ 461) für Irland von ähnlicher Bedeutung wie späterhin der heilige Sava (+ 1236) für Serbien. Von beiden kann gesagt werden, dass sie in den jeweiligen Ländern nicht nur zu Gründervätern ortskirchlicher Strukturen wurden sondern auch in hervorragendem Maße das Wachsen und die Ausformung einer lokalen, von den Prinzipien der Rechtgläubigkeit geleiteten Zivilisation beeinflussten und entscheidend prägten. Die allgemeinen Grundanliegen – Verwirklichung des Verkündigungsauftrages, Verbreitung der gottmenschlichen Erlösungsbotschaft und die daraus erwachsene Berufung zur Zeugenschaft – mochten in allen Bereichen als verbindende Klammer kirchlicher Existenz gelten; ausschließlich diesen Maßgaben entsprechend galt es zu handeln.

Was nun die innere Struktur wie auch den generellen Aufbau aller dieser Lokalkirchen betrifft, so wurde eine jede für sich und alle gemeinsam wesentlich durch das elementare Prinzip vollkommener Autonomie geprägt. Wenngleich sich auch das römische Patriarchat eines gewissen Ehrenprimats („*primus inter pares*“ – „*Erster unter Gleichen*“) würdigen konnte, so hatte dies jedoch keinerlei unmittelbare Auswirkung auf eine eventuelle Einflussnahme oder gar jurisdiktionelle Bevormundung jener Lokalkirchen, die in Diözesen, Metropolen und Synoden konstituiert waren (7).

Unter diesen fanden sich:

- die nordafrikanische Kirche – aus ihr stammten so eminente heilige Hierarchen wie Cyprian von Karthago (+ 258) und Augustinus von Hippo (+ 430);
- die iberisch-westgotische Kirche – als ihre herausragenden Vertreter mögen etwa Ossius von Cordoba (+ 358; er verteidigte im Kampf gegen

Jenseits von Ost und West

den Arianismus die nikänische Orthodoxie) und Isidor von Sevilla (+ 636) genannt werden;

- in der gallischen Kirche wirkten Hilarius von Poitiers (+ 368), Martin von Tours (+ 397), Hilarius von Arles (+ 449; er unternahm den vergeblichen Vorstoß zur Errichtung eines gallischen Patriarchats), Caesarius von Arles (+ 542) und der zu den Mönchsvätern zählende Johannes Cassianus (+ 434);
- die mailändische Kirche ist vor allem durch den schon genannten Kirchenvater Ambrosius geprägt;
- in der keltischen Kirche, die auf den britischen Inseln beheimatet war, erstrahlte in Irland neben Patrick vor allem der Mönchsvater Columban der Ältere (+ 597), in Wales sind David (+ um 589) und in Schottland Ninian (5. Jhd.) bezeugt;
- nicht vergessen werden darf die Tatsache, dass sich die sogenannte „i-ro-schottische“ Kirche zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert vor allem in Mitteleuropa durch rege Missionstätigkeit auszeichnete (8) – als Repräsentanten sind zum Beispiel Kilian von Würzburg (+ 689), Korbinian von Freising (+ um 730), Rupert (+ 718) und Virgil (+ 784) von Salzburg zu nennen;
- schließlich ist noch die angelsächsische Kirche mit ihren beiden herausragenden Persönlichkeiten Cuthbert (+ 687) und Beda Venerabilis (+ 735) zu erwähnen.

Darüber hinaus sei auch auf das Wirken der angelsächsischen Glaubensboten auf dem Kontinent – wie etwa Willibrord (+ 739) – und auf das umfassende missionarische Werk des Bonifatius (+ 754) verwiesen: Durch seine Tätigkeit als Erzbischof und (nach orthodoxer Terminologie) Exarch des westlichen Patriarchates für ganz Germanien wurde dieser zu vielleicht *der* prägenden Gründerpersönlichkeit der Kirche in Mittelwesteuropa. Obwohl er sich dem römischen Stuhl verpflichtet sah, ermöglichte er doch eine umfassende Ausformung ortskirchlicher Strukturen gemäß den Prinzipien orthodoxer Tradition und Ekklesiologie.

Gemessen an seiner multidimensionalen Bedeutung erlangt das Werk der beiden Brüder Kyrill (+ 869) und Method (+ 885) im orthodoxen Bewusstsein besonderen Stellenwert (9). Sie, denen die Orthodoxe Kirche den Ehrentitel „*Lehrer der Slawen*“ verlieh, verkörpern in besonderer Weise die jegliches menschliche Mühen in universeller Weise übertreffende Wirkkraft der christlichen Erlösungsbotschaft. Ihr Ursprung lag in Thessaloniki, sie verkündeten das Evangelium den Slawen in deren Sprache, schließlich waren sie sowohl für das Patriarchat Konstantinopel wie auch für den römischen Stuhl tätig, von dessen

Jenseits von Ost und West

Klerikern sie mancherlei Bedrängnisse bis hin zu Haft und Folter zu erdulden hatten. Alleine unter Berücksichtigung der geographischen Spannweite ihres Wirkens (Konstantinopel – Balkan – Großmährisches Reich – Rom) erweist sich der alles integrierende Grundimpuls gottmenschlicher Synergie, die den Menschen das Licht der Wahrheit nahe bringen mochte. So sind eben gerade auch die erfolgreichen Bemühungen um die Schaffung einer eigenen Schrift und gottesdienstlichen Sprache für die durch sie zum Glauben gekommenen slawischen Volksstämme ein eindeutiger Beweis für das Gelingen, dieser kulturübergreifenden Dynamik orthodoxer Kirchlichkeit entsprechenden Raum zu geben.

Nicht minder bedeutsam ist schlussendlich noch die Tatsache, dass in den jeweiligen Kirchen eigenständige liturgische Traditionen bezeugt sind. Neben der

- römischen Gottesdienstform waren
- der gallikanische Ritus (Kirche Galliens und des Frankenreiches),
- der mozarabische Ritus (Iberien),
- der ambrosianische Ritus (Mailand und Norditalien) und
- der keltische Ritus (Irland und britische Inseln)

in Gebrauch. Was ihre Entstehungsgeschichte anbelangt, so entwickelten sich die unterschiedlichen Riten in einer gegenseitigen Abhängigkeit voneinander, doch zeigt sich in diesen diversen, lokal determinierten Ausformungen die jeweilige kirchliche Selbständigkeit in augenfälliger Weise. Darüber hinaus ist festzustellen, dass alle diese neben den römischen Gebräuchen bestehenden gottesdienstlichen Typen in mehrfacher Hinsicht Analogien zu den im christlichen Osten verbreiteten Formen aufweisen. Es soll an dieser Stelle gerade auch auf die ursprüngliche Ritenvielfalt der Kirche dieser Bereiche verwiesen werden. Wenngleich der sogenannte „byzantinische“ Ritus – ursprünglich lediglich im Bereich Konstantinopels beheimatet – heute als *die* orthodoxe Gottesdienstform gesehen wird (obwohl für seine endgültige Ausformung auch Mischeinflüsse der Kirchen Syriens, Thrakiens, des Pontosgebietes und aus Ephesos wirksam wurden), so darf nicht vergessen werden, dass etwa die Patriarchate



Hll. Kyrillos und Methodios

Jenseits von Ost und West

von Alexandria und Antiochia ebenfalls auf eigenständige Lokaltraditionen verweisen könnten (10). Wenn also im weiteren kirchengeschichtlichen Verlauf sowohl im Osten als auch im Westen eine allmähliche Zentralisierung auch in den gottesdienstlichen Gebräuchen als gegebene Tatsache festzustellen ist, spräche grundsätzlich nichts dagegen, diese vergessenen oder verdrängten Formen orthodoxer Kirchlichkeit wiederzuentdecken und ihnen den gebührenden Platz zuzuweisen. Dies allerdings müsste mit gebührender Vorsicht, Einfühlungsvermögen und angemessenem Traditionsbewusstsein vonstatten gehen. Es wäre der Sache keineswegs dienlich, eine lange der Vergessenheit anheim gefallene gottesdienstliche Überlieferung „gewaltsam“ und um jeden Preis wiederzubeleben.

Obwohl nun in diesem Kontext weder der Platz noch die Gelegenheit ist, allzu weitschweifige Ausführungen über partikuläre Besonderheiten der genannten Ortskirchen zu machen, sei jedoch immerhin darauf hingewiesen, dass man – in der Absicht, sie umfassend und sinngemäß zu charakterisieren – mit vollem Recht von diesen Kirchengemeinschaften des ersten Jahrtausends als *orthodoxe abendländische Kirchen* zu sprechen vermag (11), die ihr geistliches Erbe mit ungeschmälerter Traditionstreue und unter Berufung auf den apostolischen Charakter ihrer Autorität vermittelten. Von solchen Prämissen ausgehend konnte sich in der Tat eine gemäß dem Inhalt ihrer Dogmen geschlossenen-einheitliche, jedoch in keinem Fall uniform erscheinende Kirche entwickeln. Zudem erwies sich der Reichtum der diversen Traditionsausprägungen als ein effizienter Weg, den Glauben in die mit der Glaubensoffenbarung in Kontakt gekommenen Kulturgesellschaften zu integrieren. Eingedenk all dessen trägt hier der Begriff „Orthodoxie“ nicht das Odium erstarrten Festhaltens an Überkommenem in sich. Er erweist sich im Gegenteil als das alles zeitlos umgreifende und erhebende Moment des gottmenschlichen Organismus. In ihm kann und darf es keine kleingeistigen, nach menschlicher Begrenztheit orientierten inneren Brüche geben. Er lebt aus jenem dynamischen Spannungsverhältnis, das in der Tat den Himmel mit der Erde verbindet und im Prinzip der Konziliarität seine ekklesiologische Grundlegung findet. „Die Kirchen des Westens waren Jahrhunderte lang ebenso frei von aller zentralistischen Leitung, wie es die östlichen Kirchen bis zum heutigen Tage sind“ (12). Dieser Satz, geschrieben von einem römisch-katholischen Theologen, muss für die Orthodoxe Kirche mehr als nur eine lapidare Feststellung eines längst vergangenen Zustandes sein. Daraus erwächst – gerade auch mit Blick auf Zukünftiges – die unmittelbare Verpflichtung, neue Erkenntnisse und Perspektiven zu gewinnen, wodurch Ziele und Bedeutung ihres Sendungsauftrages konkretisiert werden. Gerade die Erfahrung der ersten Jahrhunderte, wie sie im Besonderen in den Väterschriften reflektiert ist, vermag hier einen unschätzbaren Beitrag zu leisten.

Jenseits von Ost und West

Mit dem Erstarken der karolingischen Kaisermacht und ihrer engen Bindung an den römischen Stuhl ab dem Beginn des 9. Jahrhunderts vollzog sich im kirchlichen Leben Mitteleuropas eine allmählich immer massiver werdende allgemeine Ausrichtung nach stadtrömischen Gebräuchen. Dieser Wandel zeigte sich überdeutlich besonders im Hinblick auf die Neuorientierung der Verwaltung, des Vollzuges gottesdienstlicher Traditionen und der Umsetzung kirchenrechtlicher Vorschriften. Die ursprüngliche innere Autonomie der abendländischen Orthodoxie wurde zugunsten einer mit rigiden Maßnahmen durchgesetzten Vereinheitlichung – zum Teil unter Zuhilfenahme von Zwang und Gewalt – unterdrückt und vernichtet. Durchaus profane Interessen leisteten dabei einen nicht zu unterschätzenden Beitrag. Ein in diesem Zusammenhang besonders krasses Beispiel für diese Vorgehensweise stellte die Behandlung des Slawenapostels Method durch fränkische Kleriker, die sich zu diesem Zeitpunkt bereits fest an Rom banden, nur allzu deutlich dar. Obwohl der Heilige als Erzbischof und Exarch Pannoniens und Großmährens im Auftrag des römischen Patriarchen tätig war (und er überdies die Bischofsweihe in Rom erhalten hatte), wurde er auf vielerlei Weise massiv an der Ausübung seines Amtes gehindert. Nach seinem Ableben machten sich die Franken eilig daran, sein Werk zu vernichten.

Auf den britischen Inseln sind analoge Entwicklungen nach der normannischen Invasion von 1066 verbürgt. Die Vernichtung autonomer Kirchenstrukturen angelsächsischer oder (im Falle Irlands) keltischer Herkunft zog eine massive Zentralisierung nach sich. Die ursprüngliche *communio* dieser Ortskirchen mit dem Patriarchat von Rom wandelte sich zu einem untergeordneten Abhängigkeitsverhältnis gegenüber päpstlich-monarchischen Ansprüchen. Vor allem durch diese Neuorientierung zeigte sich die Abkehr von ursprünglichen lokalkirchlich-synodalen Strukturen als im klaren Widerspruch stehend zu den von Seiten der authentischen Tradition gepflegten Wahrnehmung. Auch hier konnte als entscheidende Triebfeder der Handlung die Versuchung zur weltlichen Macht deutlich werden.

Das Schisma von 1054 und schließlich die Ereignisse des 4. Kreuzzugs 1204, bei dem Konstantinopel das Opfer plündernder Horden abendländischer Kreuzritter wurde, schienen den *status quo* besiegelt und entsprechende Fakten geschaffen zu haben, dementsprechend man der Orthodoxen Kirche einzig im Südosten und Osten des europäischen Kontinents ihren gebührenden Platz einräumen würde. Der Westen sollte, wenn möglich, von ihrem Einfluss gänzlich unberührt bleiben. So gab es auf der einen Seite massiv antiorthodoxe Polemik scholastischer Theologen (wie etwa Thomas von Aquin, „*Contra errores Graecorum*“ deutlich werden ließ), auf der anderen Seite zeigte sich aus der leidvollen Erfahrung vieler orthodoxer Menschen, die in jenen Zeiten oftmals das Miss-

Jenseits von Ost und West

verhalten abendländischer Vertreter von Staat und Kirche ihnen gegenüber erleben mussten. Dazu zählen die wiederholten Versuche, die Orthodoxe Kirche entweder unter den römischen Primat zu zwingen oder im Falle ihres Widerstandes als feindlich zu bekämpfen. Konsequenterweise wurde dann alles Westliche als „fränkisch“ und daher „barbarisch“ wahrgenommen. Von dieser Entzweiung war auch das auf dem Athos zwischen 985 und 1287 tätige einzige Kloster betroffen, das sich nicht nach der im orthodoxen Klosterwesen vorherrschenden Regel Basilios' des Großen richtete, sondern nach den von Benedikt von Nursia im 6. Jahrhundert erstellten Kanones, und das sich auch an den liturgischen Überlieferungen der lateinischen Christenheit orientierte. Diese Kommunität richtete sich noch erhebliche Zeit nach dem Ausscheiden des christlichen Abendlandes aus der Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche an den Grundlagen der abendländischen Orthodoxie aus.

Der Weg eines allumfassenden rechtgläubigen Zeugnisses erlitt einen empfindlichen Schlag durch den Abfall des römischen Patriarchats von der Fülle der Orthodoxie. Der Begriff „*orthodoxe Ostkirche*“ galt von da an allen ihren Mitgliedern als Synonym für Authentizität, Prinzipientreue und Kontinuität (13). Damit wurde eben nicht nur die als absolut erkannte Einzigartigkeit des Glaubens unterstrichen, sondern auch indirekt der festen Überzeugung Ausdruck verliehen, nachdem „Orthodoxie“ und „Abendland“ niemals wieder in ein wie auch immer geartetes Verhältnis zueinander gebracht werden könnten und der Weg zu einer Harmonisierung gemäß ihrer Natur und Grundlegung absolut unmöglich wäre.



Jenseits von Ost und West



The Great Schism

Jenseits von Ost und West

Zwischen Distanz und Begegnung

Die ersten direkten Auseinandersetzungen auf theologischem Gebiet nach dem abendländischen Schisma zwischen der Orthodoxen Kirche und dem christlichen Abendland sind im späten Mittelalter untrennbar mit den sogenannten „Unionskonzilen“ von Lyon 1274 und von Ferrara-Florenz 1438/1439 verbunden. Deren Ziel war es unter anderem auch, realpolitische Zielvorgaben durchzusetzen, die den Abendländern greifbaren machtpolitischen Nutzen bringen konnten. Während des im 13. Jahrhundert stattfindenden Konzils suchte das Papsttum die Legitimität seiner Machtansprüche gegenüber Ostrom zu bestätigen. Die zweitgenannte Versammlung nutzte die Bedrängung von Byzanz durch die Osmanen zur Erzwingung einer – letztendlich missglückten – Kirchenunion durch die vorgebliche Zusage politisch-militärischer Hilfe für das Kaiserreich. Dies alles berücksichtigend war grundsätzlich davon auszugehen, dass sich beide christliche Welten – sowohl die lateinischer als auch jene griechisch-byzantinischer Prägung – durch tiefgreifende Umwälzungen und Erschütterungen politischer wie auch geistesgeschichtlicher Dimension, selbst für einen kompromissgeprägten Zusammenschluss (wenn auch nur oberflächlicher Natur) schon allzu weit voneinander entfernt hatten.

Während jedoch in der Folgezeit der römische Katholizismus seine Rolle als „triumphierende Kirche“ mit allen sich aus diesen Ansprüchen ergebenden Konsequenzen wahrzunehmen suchte, waren weite Bereiche Südosteuropas, in denen es orthodoxe Menschen gab, für lange Jahrhunderte unter das islamisch-türkische Joch geraten. Die Entfaltung kirchlichen Lebens war vollends von den neuen Machthabern abhängig, die über Wohl und Wehe ihrer christlichen Untertanen entschieden. Wenngleich in jenen Zeiten auch die Stellung des Patriarchen von Konstantinopel, der neben seiner klerikalen Würde auch als „Ethnarch“ exponiert schien – er galt als höchster Repräsentant der Christen im Osmanischen Reich –, waren seine Befugnisse prinzipiell doch äußerst beschränkt. Die Kirche dieser Gebiete war praktisch an der Entfaltung einer jeglichen Tätigkeit gehindert. Das wahre Ausmaß der Bedrängung spiegelt sich besonders eindrucksvoll wider in der großen Zahl der sogenannten *Neomärtyrer*, die unter allen von der Türkenherrschaft zwischen dem 15. und dem 19. Jahrhundert betroffenen orthodoxen Völkern dieser Weltgegend – Griechen, Serben, Bulgaren, Rumänen – zu Blutzugeen für den christlichen Glauben wurden.

In den russischen Fürstentümern gelang zu Ende des 14. Jahrhunderts nach mehr als 150 Jahren die Befreiung von der Mongolenherrschaft. In der Folgezeit erlebte die orthodoxe Zivilisation jener Gebiete einen ungeheuren

Jenseits von Ost und West

Aufschwung, der durch die Errichtung des Zarentums 1547 und die Erhebung des Patriarchates von Moskau 1589 den deutlichsten Ausdruck fand. Die Begegnung mit dem „Westen“ verlief für Russland allerdings nicht immer ungetrübt. Obwohl vor allem im 17. und 18. Jahrhundert der heterodoxe Einfluss auf die Orthodoxe Kirche vor allem in den Grenzgebieten spürbar wurde und auch von Seiten der Zaren, insbesondere seitens Peter I. und Katharina II., teilweise negativ eingewirkt wurde, erhielt sich doch das staatliche Selbstverständnis, Schutzmacht aller (bedrängten) Orthodoxen zu sein. Es ist auch zu erwähnen, dass im Schoße der Orthodoxie russischer Prägung schon in Mittelalter und früher Neuzeit Persönlichkeiten, die abendländischer Herkunft waren, in gewisser Weise exponiert erschienen. Man denke an die Heiligen Antonij der Römer (+ 1147) und Prokopij von Ustjug (+ 1302), der gebürtiger Deutscher war. Im 16. Jahrhundert tritt ebenfalls ein orthodoxer Deutscher, Adam aus Cernigov, als kirchlicher Apologet gegenüber römisch-katholischen Missionierungsbestrebungen in Erscheinung.

In jenen Ländern Mitteleuropas, die eine zahlenmäßig starke orthodoxe Minderheit aufwies (wie das etwa im Königreich Polen-Litauen der Fall war), drängte man im 16. und 17. Jahrhundert die Kirche zu „Teilunionen“, die – durchaus auch unter äußerem (politischem) Druck zustande gekommen – die Dominanz des römischen Stuhles in diesen Regionen sichern sollten. Schon bald zeigte sich, dass man hier der Entstehung eigenartiger Mischformen Vorschub leistete, nämlich der sogenannten „Unierten“, deren Existenz bis heute ein nicht geringes Problem im Verhältnis der Orthodoxen Kirche zum Katholizismus darstellt. Es entwickelten sich Strukturen, die den „orthodoxen“ (= byzantinischen) Ritus beibehielten, im theologischen Denken allerdings immer mehr von ihr ursprünglich fremden Kategorien (vor allem scholastischen Ursprungs) beeinflusst und geprägt wurden. Gleichfalls im 16. Jahrhundert dekretierte die Kirchenversammlung von Trient (1545-1563) die unbedingte Unterwerfung der gesamten katholischen Welt unter ursprünglich einzig für die römische Lokalkirche geltende Normen. Damit wurde hier der letzte wesentliche Schritt zum Bruch mit der in vielfacher Hinsicht pluralistischen Vergangenheit des christlichen Abendlandes getan.

Zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert rückt das orthodoxe Christentum ganz allmählich wieder in das Bewusstsein des christlichen Abendlandes:

- In Venedig bildete sich zum Teil aus Flüchtlingen vor der Türkenherrschaft eine griechische Kolonie. Daraus entstand eine Lokalkirche mit einem Metropoliten als Ersthierarch. Diese war für die Aufrechterhaltung und Verbreitung des orthodoxen Ethos und der daraus entspringenden Bildung bis zum Ende des 18. Jahrhunderts von großer

Jenseits von Ost und West

Relevanz und musste dafür von Seiten des nichtorthodoxen Umfeldes zahlreiche Repressalien erdulden (14);

- ab etwa 1690 ließen sich serbische Migrationsbewegungen, die gleichfalls Schutz vor den Türken erhofften, auf dem Gebiet der Habsburgermonarchie nieder;
- in den Hauptstädten westeuropäischer Großmächte siedelten sich Kaufleute aus orthodox geprägten Regionen des europäischen Kontinents an;
- ein von den Osmanen exilierter griechischer Erzbischof gelangte 1677 nach London und gründete dort eine Kirchengemeinde;
- im Zuge der Errichtung von Gesandtschaften des Zarentums Russlands wurden in west- und mitteleuropäischen Staaten zugleich auch entsprechende Kirchengemeinden etabliert;
- vor allem in deutschen Fürstentümern wurden dynastische Verbindungen mit dem russischen Kaiserhaus geknüpft, in deren Folge auch orthodoxe Gotteshäuser errichtet wurden. Später wurden auch in Kur- und Sommerfrischeorten der russischen Aristokratie (etwa in der Schweiz und an der französisch-italienischen Riviera) Kirchen erbaut.

All das mochte zunächst einmal zwar nur der berühmte Tropfen auf den heißen Stein sein, deutete aber auch unmissverständlich darauf hin, dass die Orthodoxie mit zunächst allerdings nur sporadisch-expandierender Präsenz ins Abendland zurückgekehrt war und sich auf lange Sicht aus den Domänen „westlich-europäisch“ geprägter Zivilisation wohl nicht mehr so einfach verdrängen lassen würde.

Doch soll auch nicht vergessen werden, dass die Kirche unter den zu den damaligen Zeiten vorherrschenden Grundbedingungen einer klaren national-religiösen Ghettosituation unterworfen war. Ihr Bestand war im Wesentlichen vom guten Willen des jeweiligen Staates und seiner Führungsschicht abhängig. Es ist bekannt, dass erst in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts Toleranzpatente (so zum Beispiel seitens Kaiser Josephs II. von Österreich oder König Friedrichs II. von Preußen) zunächst lediglich eine Duldung der Existenz bedeuteten. So war man auch in der Folgezeit noch weit von einer wirklich umfassenden Anerkennung und daraus folgenden Integration in die jeweiligen Gesellschaften entfernt. Schließlich war die Orthodoxe Kirche in ihrer „traditionell-östlichen“ Ausprägung präsent und ihr haftete für den durch Maßstäbe des abendländischen Kulturverständnisses Geprägten grundsätzlich der Ruf einer gewissen Fremdartigkeit an. Zwar gab es Bemühungen, Leben und Lehre der Kirche dem Gastland nahezubringen – wie das im wilhelminischen Deutschland durch Erzpriester Alexej Mal'cev (+ 1914) versucht wurde, der als Geistlicher der kaiserlich-russischen Botschaft wirkte, unter anderem

Jenseits von Ost und West

durch die vollständige Übertragung orthodoxer gottesdienstlicher Bücher in die deutsche Sprache. Diese Bemühungen zeigten im Allgemeinen jedoch keine



**Metropolit
Seraphim (Lade)**

quantitativ nennenswerten Resultate orthodoxer Glaubensverbreitung. Allerdings fand sich unter den wenigen Deutschen, die in jenen Jahren um 1900 in die Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche aufgenommen wurden, auch der zukünftige Metropolit Seraphim (Lade) (+ 1950).

Doch bahnte sich gerade im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein gewisser Umschwung in der Wahrnehmung der Orthodoxie an. Der Impuls ging vor allem von Kreisen westeuropäischer christlicher Intellektueller aus. Der Grund dafür mag vor allem durch eine klare Oppositionshaltung zu diversen, nicht mit ursprünglichen Glaubenswerten in Einklang zu bringenden Entwicklungen, die zu jener Zeit in den abendländischen Konfessionen offenkundig wurden, eine plausible Erklärung finden. In diesem Kontext sind dies vor allem Bestrebungen innerhalb des römischen Katholizismus, die in der Epoche der Gegenreformation in Gang gesetzte Zentralisierung durch die absolute Überhöhung des päpstlichen Primates zum Abschluss zu bringen, was durch das 1870 verkündete Unfehlbarkeitsdogma seinen klaren Ausdruck fand. Bereits in den Jahrzehnten zuvor wurden vor allem in Deutschland und Frankreich Stimmen laut, die ein solches Vorgehen als absoluten Bruch mit jeglicher authentisch-kontinuierlichen Tradition erkannten und sich in der Folge von der Papstkirche distanzierten.

In Großbritannien suchte die sehr einflussreiche „Oxford-Bewegung“, die aus anglikanischen Kreisen entstand, die Grundlagen authentischer Überlieferung wiederzufinden, unter anderem durch die Beschäftigung mit kirchenväterlichem und daraus folgendem orthodoxen Gedankengut. Schon mehr als ein Jahrhundert zuvor – bereits im Jahre 1712 – unterhielten Anglikaner, die sich von der Staatskirche losgesagt hatten, Korrespondenzen mit den Patriarchaten von Alexandria, Jerusalem und Konstantinopel, um eventuell den Gedanken einer Vereinigung mit der Orthodoxie ins Auge zu fassen. Dabei hätte man dann dieser Gruppe abendländische Gebräuche in Gottesdienst und religiöser Praxis, soweit sie mit der orthodoxen Lehre in Einklang zu bringen gewesen wären, belassen sollen. Doch kam es nie zu einer konkreten Durchführung der geplanten Vorhaben, da keine Bereitschaft zur Annahme des orthodoxen Dogmas von Seiten der anglikanischen Dissidenten erkannt werden konnte.

Jenseits von Ost und West

Verweist man auf analoge Entwicklungen in Deutschland, mochten kurzfristige Kontakte protestantischer Kreise mit Vertretern der Orthodoxen Kirche, die bereits bis in erste Reformationszeiten zurückreichten, von gewisser Bedeutung sein. So stand etwa Philipp Melanchthon mit dem Ökumenischen Patriarchen Joasaph II., dem er 1559 eine griechische Übersetzung der „Confessio Augustana“ übersandte, in Korrespondenz. Es war wohl eine wesentliche Grundintention des Reformators – der unter anderem ein profunder Kenner der Kirchenväter des ersten Jahrtausends war – die Orthodoxie gleichsam als möglichen Bündnispartner zu gewinnen. Er sah eine Verbindung durch die gemeinsame Gegnerschaft in Bezug auf das Papsttum und den Katholizismus und die Möglichkeit auf diese Weise gleichzeitig auch eigene Anliegen zur Geltung zu bringen. Für die Jahre 1573 bis 1581 ist ein Briefwechsel zwischen Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und reformatorischen Theologen aus Tübingen bezeugt. Dabei wurden verschiedene dogmatische Fragen erörtert, wobei sich letztlich allerdings die Unmöglichkeit einer Kirchenunion aufgrund allzu gravierender Auffassungsunterschiede in entscheidenden Grundfragen der Glaubenslehre deutlich erwies. Die unmittelbare Konsequenz war der Abbruch sämtlicher (möglicherweise auch weiterreichender) Kontakte (15).



Erzpriester Alexej Mal'cev

Dialog durch orthodoxe Ortsbestimmung

Was nun erfolgreiche Bemühungen um eine Gesprächsanbahnung und die daraus folgende Realisierung eines konkret fassbaren Kontakts zur Orthodoxen Kirche anbelangten, so nimmt hier die zur Mitte des 19. Jahrhunderts zwischen dem anglikanischen Diakon William Palmer und dem russischen Universalgelehrten und Laientheologen Alexej Chomjakow (+ 1860) (16) geführte Korrespondenz einen besonderen Rang ein. Palmer unterhielt zuvor schon Kontakte mit syrisch-chaldäischen Christen und entwickelte im Laufe der 40er Jahre die Idee, sich der Orthodoxen Kirche – zunächst in ihrer russischen Ausprägung – zuzuwenden. Allerdings erwartete er wohl, nicht durch die kanonisch gültigen, allgemein üblichen Aufnahmebedingungen vermittels Taufe oder Myronsalbung zu gelangen, sondern im Vollumfang seiner geistlichen Funktionen in die Gemeinschaft der Orthodoxie zu kommen. Doch entsprachen weder die russische Synode noch das Patriarchat Konstantinopel und auch nicht die Kirche von Hellas seinem Wunsch (17).



Alexej Chomjakow

Der Kontakt zwischen Palmer und Chomjakow wurde über einen gemeinsamen Freund initialisiert. Der russische Gelehrte nahm dies zum Anlass, dem an der Orthodoxie möglicherweise an einem Übertritt Interessierten gewisse Prinzipien seiner eigenen Anschauungen näherzubringen. Als einen Grundwert orthodoxer Selbstbehauptung gegenüber den abendländisch geprägten christlichen Bekenntnissen (vor allem in Bezug auf die Haltung der Reformierten zum Katholizismus) schrieb er: „Mit Rom ist eine Vereinigung möglich. Die Einheit aber ist nur möglich in der Orthodoxie“ (18). Gemeint ist hier der einzig mögliche, allumfassende Einheitsbegriff, der in sich gottmenschlich-synergische Dimensionen trägt und einzig so – gemäß orthodoxem Verständnis – der kirchlichen Fülle adäquaten Ausdruck zu verleihen vermag.

Zwar unterstrich Chomjakow mit Vehemenz die Tatsache, dass das erste christliche Jahrtausend im Osten wie im Westen grundsätzlich durch die Orthodoxie geprägt worden war. Diese Erkenntnis durchzieht seine ekklesiologischen Abhandlungen gleichsam als roter Faden (19). Darüber hinaus räumt er auch die Möglichkeit eines lokal und temporär begrenzten Irrtums innerhalb der Kirche ein, wobei allerdings der schon erwähnte Grundsatz des Vincentius

von Lérins als bedeutender Gradmesser und Helfer gelten sollte: „...die Wahrheit aus der fauligen Masse herauszudestillieren“ (20). Allerdings war es auch eine nicht zu übersehende Tatsache, dass sich die in Mittel-, und Westeuropa vorherrschenden christlichen Glaubensgemeinschaften im Laufe der Jahrhunderte schon allzu weit von ihren rechtgläubigen Wurzeln entfernt hatten. In Bewusstmachung dieser Situation war es dem Universalgelehrten vor allem im Hinblick auf eine Integration von Lehre und Leben der Orthodoxen Kirche in die abendländisch geprägten Gesellschaften unausweichlich, folgendes Resümee zu erschließen: „Ein Franzose, ein Deutscher, ein Engländer werden sich dem Presbyteranertum, den Lutheranern, den Unabhängigen (...) oder einer wirklich jeden anderen Form von Glauben oder Unglauben anschließen; sie werden nicht zur Orthodoxie übertreten. Solange er die Bannkreise jener Lehren, die ihren Ursprung in der westlichen Welt haben, nicht verläßt, fühlt er sich zuhause (...) Nun erscheint ein Übertritt zur Orthodoxie in der Tat als eine Apostasie von seiner Vergangenheit, seiner Wissenschaft, seinem Credo und seinem Leben. Dies wäre ein stürmisches Eintreten in eine neue und unbekannte Welt...“ (21).

In der Absicht, bedeutenden Unterscheidungsmerkmalen zu den abendländisch geprägten christlichen Bekenntnissen entsprechenden Raum zu geben, stellt Chomjakow auch Überlegungen an bezüglich der einzigartig-unvergleichlichen Stellung der Orthodoxen Kirche, die aus ihrem besonderen Autoritätsanspruch resultiert: „Die Kirche kann keine Harmonie von Widersprüchen sein (...) Sie ist nichts, wenn sie nicht eine vollkommene innere Harmonie des Glaubensbekenntnisses und eine nach außen gerichtete Harmonie des Ausdrucks (ungeachtet der lokalen Unterschiede in den Riten) ist“ (22). Diese Erkenntnis reflektiert nun mit nahezu unüberbietbarer Deutlichkeit die Überzeugung des Universalgelehrten, dergemäß rechtgläubige Kirchlichkeit ihrem ureigensten Wesen nach sowohl in der Aufrechterhaltung strenggefasster Einheit als auch in der positiven Wahrnehmung des multiformen Ausdrucks besteht. So ist es für ihn nur folgerichtig, in gleicher Weise auch von der inneren Stärke des Glaubens zu sprechen: „Bezweifeln Sie die Energien der Orthodoxie nicht“ - diese Energien vermögen es durchaus, kulturbildend und -prägend zu sein, selbst wenn das christliche Abendland zu jener Zeit (wohl manipuliert) dies in Abrede stellen mochte; denn: „...niemand dachte an die Möglichkeit, dass Zivilisation und Orthodoxie vereinigt werden könnten (...) Ich sah, wie die Stärke der Ostkirche (sic!) wuchs, ungeachtet zeitweiliger Aggression (...) oder zeitweisem Schutz (...) Jetzt wächst sie, wird stärker und stärker...“ (23). Dieser Feststellung entsprechende Beweise folgen zu lassen subsummiert Chomjakow nunmehr den Weg der Orthodoxen Kirche durch die Geschichte, verweist auf ihr Potential und damit verbunden eben auch auf ihre zukünftige Rolle, die sie mit der besonderen Verantwortung, authentisches Glaubensgut zu bewahren, ausstattet und sie

Jenseits von Ost und West

solchermaßen in geradezu absoluter Weise über die abendländischen Bekenntnisse erhebt: „Das Lateinertum ist eine unnatürliche Tyrannei, der Protestantismus eine prinzipienlose Revolte; keines von beiden kann akzeptiert werden. Doch - wo gibt es Einheit ohne Tyrannei, wo kann man Freiheit ohne Revolte finden? Beides findet man in der alten, fortlaufenden und ungeschändeten Tradition der Kirche (...) Dort sind der Felsen und die Zuflucht“ (24).

Es ist bemerkenswert, dass Chomjakov in seiner Korrespondenz mit dem anglikanischen Diakon auf einen Umstand hinwies, der für Nichtorthodoxe bis auf den heutigen Tag im Umgang mit der Orthodoxen Kirche gewisse Schwierigkeiten bereithält. Es gilt als allgemein üblich, die einzelnen lokalen Jurisdiktionen als völlig voneinander getrennt stehende, südost-, oder osteuropäisch geprägte, national orientierte Organismen zu erfassen und sie aus diesem Grunde als ungeeignet zur Integration in die Rahmenbedingungen westmitteleuropäisch-abendländischer Kulturgesellschaften wahrzunehmen. Dieser Ansicht entgegnet er aus: „Wenn Griechenland der Wissenschaft entbehrt und Rußland die Freiheit fehlt, gut! Rußland wird für Griechenland gebildet und Griechenland für Rußland befreit! Alle beide werden die Früchte besonderer Verdienste Beider reifen lassen. Bitte betrachten Sie sie nicht als voneinander getrennt. Sie sind nicht in eine lokale, sondern in eine Allumfassende Kirche gerufen. Lassen Sie eine orthodoxe Gemeinde im Westen entstehen (eine Sache, die zweifellos geschehen wird), dann werden ihr Wissen und ihre Freiheit ebenso das Eigentum der gesamten Kirche sein“ (25). Eine solchermaßen allumfassende Charakteristik schließt von vorneherein jegliche das nationale Element berücksichtigende ekklesiologische Definition aus. Alles ist im Wesentlichen eine Frage der Perspektive. Dementsprechend konstatierte Chomjakov bereits in einem anderen Kontext: „Die russische Kirche bildet aber keine eigenständige Kirche; sie ist nichts mehr als eine Diözese der Allumfassenden Kirche“ (26). Zweifellos eröffnen sich in dieser Sichtweise neue, erweiterte Perspektiven der Kirchlichkeit, die den Grundprinzipien nach nichts von ihrer Bedeutung verloren haben und dementsprechend auch als richtungsweisend für die zeitgenössische Orthodoxie gelten können.

Chomjakov, der sich zu verschiedenen Gelegenheiten zwischen 1844 und 1860 darum mühte, den orthodoxen Standpunkt in die immer heftiger werdenden Diskussionen um die Frage der authentischen Überlieferung einzubringen, erkannte klar das Dilemma, das aufgrund der im Laufe seiner Geschichte erfolgten Brüche in Kreisen des westlich geprägten Christentums immer augenscheinlicher wurde. In dieser offensichtlich spannungsgeladenen geistigen Atmosphäre war es ihm ein vordringliches Anliegen, die ungebrochene Traditionstreue der Orthodoxen Kirche besonders herauszustellen. So legte er im Rahmen einiger Schriften, die sich in erster Linie an französische

Jenseits von Ost und West

römisch-katholische Kreise wandten, bezugnehmend auf die Wertbeständigkeit, den inneren Zusammenhang und die Kontinuität rechtgläubigen Denkens, unter anderem dar: „Diese heilige Lehre (...) übertrifft die menschliche Logik bei Weitem (...) diese Lehre war immer die Lehre der Kirche. Sie bleibt es auch in unserer Epoche; so war es seit der Zeit der Apostel. Diese Lehre war das Erbe der Apostelschüler sowohl im Westen als auch im Osten; dies ist klar bewiesen durch die ältesten Liturgien - besonders durch die mozarabische [= altspanisch-iberische Tradition, Anm.] Liturgie...“ (27). Dem russischen Denker stand somit diese Tatsache klar vor Augen: Für das orthodoxe Bewusstsein muss in jeder Hinsicht das rechtgläubige Prinzip „Einheit in der Vielfalt“, das für den kirchlichen Lebensvollzug von geradezu konstitutiver Bedeutung ist, als wesentliche Orientierung kirchlicher Gesinnung gelten. Für Chomjakov mochte solches gerade auch für die Bewahrung (oder mögliche Wiederbelebung) altehrwürdiger gottesdienstlicher Überlieferungen, die in Ost und West deutliche Kunde von den gelebten Grundlagen der Rechtgläubigkeit gaben, von großer Sinnhaftigkeit sein. Jeglicher Versuch und die Absicht zentralisierend einzugreifen, sind dementsprechend mit dem Wesen der Orthodoxie unvereinbar und führten nach seiner festen Überzeugung im Laufe der Geschichte des christlichen Abendlandes zu den bekannten Fehlentwicklungen, die er durch die Termini *Romanismus* und *Protestantismus* charakterisiert und die in sich selbst den Bruch mit den Werten der Überlieferung tragen: „Warum verlor der Westen diese göttliche Tradition? Die Antwort ist ziemlich klar: Der germanische Protestantismus konnte diese Tradition nicht wiederherstellen, denn er war und ist nicht fähig, jemals etwas zu errichten - er konnte nur verwerfen und zerstören (...) Die ältere Form des Protestantismus - der Romanismus - konnte diese Tradition nicht bewahren, denn diese Tradition ist die vollkommenste Entwicklung der Einheit, die auf gegenseitige Liebe gegründet ist; demgegenüber war der Romanismus von seinem Ursprung her die Verneinung dieses Prinzips, eine Häresie gegen die lebendige Einheit der Kirche“ (28).

Von diesen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen ausgehend erscheint ihm also die Vision einer Rückkehr des Abendlandes zur Orthodoxen Kirche an bestimmte Voraussetzungen geknüpft, deren bedeutungsvollste, unbedingteste und daher auch vordringlichste die vorbehaltlose Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit sein müsste. Hier postuliert Chomjakov vor allem, den ursprünglichsten Grundlagen und Motivationen nachzuspüren, die zur Entzweiung der christlichen Welt führten: „Im 9. Jahrhundert maßte sich der Westen - nachdem er der kirchlichen Überlieferung untreu geworden war - das Recht an, das ökumenische [hier im Sinne von: allgemeingültige] Glaubensbekenntnis - ohne zuvor seine östlichen Brüder und Schwestern zu Rate zu ziehen - zu ändern (...) Was war die unvermeidbar logische Konsequenz dieser Annahme? Als das logische Wissensprinzip in der Darlegung des Glaubensbekenntnisses

Jenseits von Ost und West

von dem moralischen Liebesprinzip, das seinen Ausdruck in der Einmütigkeit der Kirche fand, getrennt wurde, ergab sich daraus protestantische Anarchie in der Praxis“ (29).

Diesen Voraussetzungen Rechnung tragend, die nicht alleine durch – sicherlich in einem gewissen Ausmaß auch bestehende – Divergenzen in „Kultur“ und „Mentalität“ zu erklären sind oder gar dadurch gerechtfertigt werden könnten, sieht Chomjakov die Notwendigkeit einer Hinwendung zu den Wurzeln christlicher Überlieferung und vor allem einer Besinnung auf ekklesiologische Grundlagen. Seine diesbezüglichen Ausführungen lassen indes keinen Zweifel aufkommen, dass diese Ursprünge trotz aller historisch-dogmatischen Wendungen und Erschütterungen eben auch im christlichen Abendland vorhanden sind. Diese müssten lediglich wieder ins Dasein gebracht werden, denn: *„Die Einheit der Kirche ist nicht vergänglich, nicht anders zu nennen, sondern wahrhaftig und wesentlich – so wie die Einheit der zahlreichen Glieder in dem einen Körper“ (30).*

Unter Berücksichtigung und gemäßer Würdigung dieser Tatsachen war es durchaus legitim, folgerichtig und notwendig, jene Kirche, die man eben auch als „orientalisch“ apostrophierte, dem Westen bekanntzumachen oder gar zurückzuerstatten. Gerade diese Einsicht veranlasste den russischen Universalgelehrten nun auch, dem anglikanischen Diakon Palmer Hinweise für die Herstellung der Gemeinschaft mit der Orthodoxen Kirche zu geben. Als auf diesem Weg bedeutsam erscheinen vor allem zwei Aspekte:

„1. Legen Sie direkt ein Glaubensbekenntnis ab; bekennen Sie in kurzen und prägnanten Worten, dass die Orthodoxe Kirche in jeglicher dogmatischer Hinsicht der alten Tradition und den 7 Ökumenischen Konzilien treu und eine jede Hinzufügung oder Veränderung seitens der abendländischen Bekenntnisse willkürlich und falsch ist.

2. Suchen Sie um bedingungslose Aufnahme – also ohne Zugeständnisse unsererseits – an“ (31).

Nach Chomjakovs Ansicht musste es also auch in Westeuropa ohne prinzipielle Schwierigkeiten möglich sein, in kirchliche Einheit mit der Orthodoxie zu treten. Alleine, es galt *eine* prinzipielle Forderung zu respektieren und zu erfüllen: Das vorbehaltlose Bekenntnis zur Rechtgläubigkeit, konsequenterweise mit der Wahrnehmung verbunden, dass die abendländischen Gemeinschaften den Charakter der kirchlichen Fülle einbüßten. Einzig die Rückkehr zur Orthodoxen Kirche würde dies alles wiederherzustellen vermögen. Nach welcher Tradition sich eine solche aus dem Anglikanismus entstandene Lokalkirche schlussendlich orientiert hätte, kann nur gemutmaßt werden. Bedenkt man Chomjakovs eigene Aussagen über Wert und Bedeutung alter abendländischer gottesdienstlicher Überlieferungen, hätte er selbst wohl die

Jenseits von Ost und West

Möglichkeit der Wiederenstehung einer *westlichen Orthodoxie* nicht ausgeschlossen, die authentische Maßgaben des ersten christlichen Jahrtausends berücksichtigt hätte.

Chomjakovs Kontakte sowohl mit anglikanischen als auch mit römisch-katholischen Kreisen waren im Hinblick auf den Ausdruck orthodoxen Selbstverständnisses von nicht zu unterschätzender Bedeutung – gerade auch aufgrund diverser, durchaus mit scharfer Polemik geführter Auseinandersetzungen. Sie zeigten allerdings auch, dass noch allzu viele für Fortbestand oder Erneuerung rechtgläubiger Überlieferung im Abendland durchaus entscheidende Fragen unbeantwortet blieben und einer endgültigen Klärung harrten. So würde sich eine umfassende Reintegration der Orthodoxen Kirche in die heterodoxen Gesellschaften Europas sicherlich nicht über Nacht vollziehen lassen. Es warteten auf diesem Weg noch zahlreiche Hindernisse theoretischer wie auch praktischer Natur darauf überwunden zu werden. In jedem Fall wies insbesondere die Korrespondenz mit dem anglikanischen Theologen Palmer auf die dringende Notwendigkeit hin, die Orthodoxie (zumindest im Rahmen weltanschaulicher Auseinandersetzungen) als Gesprächspartner wahrzunehmen und ihr durchaus mit respektvoller Haltung gegenüberzutreten. Nach solchen Vorstößen würde es schwierig sein, sie durch Ignoranz zu strafen oder ihre Relevanz in Abrede zu stellen.



Orthodoxe Pioniere westeuropäischer Herkunft

Wenngleich der Orthodoxen Kirche auch im 19. Jahrhundert noch immer in unverrückbarer Weise das Prädikat des „Byzantinismus“ – durchaus mit negativem Beigeschmack verbunden – anhaftete, hinderte dies jene Vertreter der abendländischen christlichen Konfessionen, die sich einen offenen Geist und eine tiefe Wertschätzung für alt ehrwürdige Überlieferungen bewahrt hatten, keineswegs daran, grundsätzlich eine Beschäftigung mit dem östlichen Erbe des Christentums ins Auge zu fassen, um sich auf diese Weise die Option einer umfassenderen wie auch profunderen Kontaktnahme mit der orthodoxen Welt vorzubehalten. In diesen Zusammenhang ist gleichfalls das vermehrte Interesse an den Kirchenvätern und die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte des ersten christlichen gemeinsamen Jahrtausends zu stellen. Doch blieb diese Hinwendung im Allgemeinen kleineren, meist in sich geschlossenen Kreisen vorbehalten, die mitunter – wie etwa das Beispiel des protestantischen Dogmengeschichtlers Harnack zeigt – bei der Beurteilung der Orthodoxie durchaus nicht frei von Gemeinplätzen und Vorurteilen waren (32).

Konkrete Erwartungen zur Realisierung einer „orthodoxen Renaissance“ des christlichen Abendlandes konnten beispielsweise nach 1850 genährt werden durch das Wirken zweier Persönlichkeiten, die als Zeitgenossen Chomjakows gelten können. Der eine Franzose, der andere Deutscher, konnten sie nach einer mehr oder minder langen Entwicklungsphase in ihrem jeweiligen Betätigungsfeld darauf hinwirken.

Beiden war die Suche nach den Quellen der authentischen Überlieferung gemeinsam, beide – ein jeder auf seine Weise geprägt durch die besonderen eigenen biographischen Umstände – trachteten auch danach, diese ideellen Vorgaben in Gemeinschaft mit der Orthodoxen Kirche zu verwirklichen. Die Grundintention beider Persönlichkeiten war, auf den einzig möglichen zukünftigen Weg der Kirche in Ost und West durch Aufzeigen der wesentlichen Analogien hinzuweisen. Das aber nur auf Basis der im orthodoxen Sinne stets klar apostrophierten Kontinuität und Unveränderbarkeit der christlichen Offenbarung von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Diesen ewiggültigen Auftrag wollten sie dem christlich-abendländischen Kulturbereich wieder vermitteln. Als sichtbare Frucht dieser Bemühungen sollte in den Ländern Westmitteleuropas die Einrichtung einer orthodoxen Ortskirche gelten. Der Weg zur Realisierung dieses Vorhabens war allerdings mit recht unterschiedlichen Schwierigkeiten verbunden.

Als wesentlicher Vordenker, klarer Wegbereiter und opferbereiter Erneuerer orthodoxen Denkens und Wirkens in der romanischen Welt ist Erzpriester Vladimir (René-Francois) Guettée (+ 1892) (33) zu nennen. Dieser ehemalige römisch-katholische Geistliche wurde im Jahre 1861 als Priester in die Orthodoxe Kirche (zur Jurisdiktion der russischen Synodalkirche zählend) aufgenommen. Nach über 8 Jahrhunderten war er der erste einheimische orthodoxe Kleriker Frankreichs. Sein Ausgangspunkt für die Begegnung mit der Orthodoxie war das intensive Studium und die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Kirchengeschichte. Es mag seltsam klingen, doch der ehemalige Abbé Guettée, ein Gelehrter von Rang, kam (nach eigenen Worten) zur Orthodoxen Kirche ohne zuvor ein einziges Buch über ihre Geschichte oder Theologie gelesen zu haben. Alleine die aus der Beschäftigung mit den aus historischen Gegebenheiten gewonnenen Erkenntnissen führten ihn dazu, diesen Schritt zu tun.

Ein im Hinblick auf seine spätere Entwicklung entscheidender Aspekt seines Wirkens und Forschens als römisch-katholischer Kleriker war in den Jahren zwischen 1839 und 1861 die Beschäftigung mit der vom 14. bis zum 19. Jahrhundert in Frankreich äußerst einflussreichen Bewegung des Gallikanismus. Deren erklärtes Ziel es war, nationalkirchliche Prinzipien im Hinblick auf eine (zumindest partielle) kirchliche Autonomie von Rom zu vertreten und durchzusetzen. Guettée schrieb später darüber: „*Der Gallikanismus behielt eine Vielzahl orthodoxer Prinzipien und sein System war im Grunde nur ein Überrest des westlichen Kampfes gegen die Angriffe von Seiten des Papsttums. Als aber der päpstliche Despotismus und seine falschen Lehren, die er in seinem Interesse verbreitete, schrittweise – selbst denen, die sie bekämpften – aufgezwungen waren, wurde der Gallikanismus zu einem widersprüchlichen System, das weder die wahren Anhänger des Papstes noch die Orthodoxen zufriedenzustellen vermochte*“ (34). Unter Berücksichtigung der Fakten seines späteren Lebensweges konnte wohl daraus klar abgeleitet werden, dass diese Denkrichtung letzten Endes keinesfalls seiner eigenen innersten Überzeugung entsprach und folglich auch kein praktikabler Weg für ihn selbst sein würde. Dessen ungeachtet geriet der Geistliche aufgrund der Verbreitung solcher und ähnlicher Anschauungen sehr bald in Konflikt mit seinen vorgesetzten Autoritäten. Als ein Resultat der verschiedenen Dissense wurde seine „Geschichte der Kirche Frankreichs“, erschienen zwischen 1847 und 1856, auf den sogenannten „Index der verbotenen Bücher“ gesetzt.

Ein weiteres unüberwindliches Glaubenshindernis elementarer Bedeutung war für Guettée das 1854 verkündete römisch-katholische Dogma der „unbefleckten Empfängnis“ der Gottesgebärerin, da es seiner Ansicht nach als offensichtlicher Traditionsbruch empfunden werden musste. Dieses Dogma findet keine (nach orthodoxer Auffassung verbindliche) Grundlegung in den

Jenseits von Ost und West

biblischen Offenbarungsschriften. Bezogen auf den Inhalt selbst ergeben sich in rechtgläubiger Perspektive Differenzen grundsätzlich theologisch-heilsökonomischer Natur. Die Gottesmutter wird hier – noch vor dem Erlösungswerk Jesu Christi – als „ohne Erbsünde“ (um die römisch-katholische Terminologie hier zu verwenden) gesehen und damit gleichsam zur „Miterlöserin“ (lateinisch „*corredemptrix*“) stilisiert. Aus dieser offenkundigen Vermischung der Begriffsbereiche und der Fehlinterpretationen der daraus abzuleitenden heilsökonomischen Konsequenzen würde – gemäß orthodoxer Sichtweise – der Stellenwert der Gottesgebärerin völlig verkannt. Dies bedenkend formulierte der Abbé seine Einwände in einem wohldokumentierten Traktat und wurde – nicht zuletzt auch deshalb – seiner lehramtlichen Funktionen enthoben, verblieb aber weiterhin im geistlichen Stand.

Die Begegnung mit dem russischen Erzpriester Vasilijev, der in Paris die orthodoxen Gläubigen betreute, brachte die entscheidende Wende. Ab 1855 erschien unter Federführung dieser beiden Persönlichkeiten die Zeitschrift „*L'Union Chrétienne*“, deren erklärte Absicht es war, ihren Lesern die authentischen Quellen ursprünglich-rechtgläubiger Überlieferung zugänglich zu machen. Auch sollte es nicht unerwähnt bleiben, dass sich eine Zeitlang der schon genannte Gelehrte Chomjakov mit eigenen Beiträgen beteiligte. Im Rahmen dieser seiner Tätigkeit wurden in einer noch deutlicheren Weise jene Grundintentionen, die Guettée an anderer Stelle schon so formuliert hatte, offenkundig: „*Der Osten war die Quelle, aus der sich das Christentum im Westen verbreitete. Die Kirche von Rom war die einzige, die von den Aposteln im Westen gegründet wurde (...) Alle Kirchen des Westens (...) sammelten sich um jene von Rom (...) um die einzige, die apostolisch war und die diese mit dem Osten in Kontakt bringen konnte (...) Die Bischöfe von Rom waren schon von Frühzeit an sehr stolz auf die herausragende Bedeutung ihres Sitzes. Dennoch übertraten sie während 7 Jahrhunderten niemals die Grenzen einer strengen Rechtgläubigkeit*“ (35). Der Abbé unterstrich mit diesen Aussagen die hervorragende Position, die das abendländische Patriarchat in der Vergangenheit bekleidete. Obwohl er dies nicht unmittelbar erwähnte, war für ihn die Verpflichtung der Rückkehr zu den Wurzeln und die Hinwendung des Abendlandes zur Orthodoxen Kirche die eindeutige Konsequenz und darüber hinaus ein nicht in Zweifel zu ziehender Auftrag.

An diese Vorgabe anknüpfend und im Bewusstsein der Traditionskontinuität mag man es als geradezu folgerichtig bezeichnen, dass sich Guettée in Kontakt mit orthodoxen Kreisen setzte. Er wurde in deren Sinne publizistisch tätig und aufgrund dieser – sowohl weitreichenden als auch tiefgehenden – Kontakte vermochte er seinen eigenen geistlichen Weg neu zu bestimmen und endgültig zu festigen. Die in gläubiger Schau einander ergänzenden Komponenten von Orient und Okzident wurden zu einem unerschütterlichen Funda-

Jenseits von Ost und West

ment für Guettées eigene Sicht der Dinge. Davon ausgehend vermochte er den universellen Charakter der Orthodoxie zu erkennen und ihre Werte als grundlegend sowohl für seine eigene Person als auch für die abendländische Zivilisation anzunehmen. Diesen Prinzipien folgend war es für den Abbé dann lediglich ein kleiner, doch sehr entscheidender Schritt, sich nach der Einweihung der russisch-orthodoxen Kathedrale in Paris im September 1861 mit folgenden Worten an den konsekrierenden Bischof zu wenden: „*Mein ganzer Wunsch ist es, der Orthodoxen Kirche Rußlands anzugehören; ich spreche jedoch kein Russisch und werde mich deshalb wohl nicht als nützlich erweisen*“ (36). Doch wurde dem Ansuchen schon wenige Monate später Folge geleistet und Abbé Guettée wurde als Vater Vladimir dem Klerus der Pariser Kathedrale zugeordnet.



Erzpriester Vladimir Guettée

Als Aufgabe seines neuen Tätigkeitsbereiches galt dem französischen Geistlichen im Laufe dreier Jahrzehnte vorrangig, apologetisch für die Orthodoxe Kirche zu wirken. Davon zeugt nicht nur die bereits genannte Zeitschrift, es fügten sich noch zahlreiche Publikationen in Buchform hinzu – so unter anderem „*Das schismatische Papsttum*“, „*Das häretische Papsttum*“, „*Darlegung der Lehre der Katholisch-Orthodoxen Kirche*“ oder „*Die Göttliche Liturgie unseres Vaters Johannes Chrysostomos. Übersetzung zum Gebrauch der Gläubigen, versehen mit Anmerkungen*“. Alle diese Werke wurden ausnahmslos in französischer Sprache abgefasst. Vater Vladimir selbst erschien dieser sein Glaubensweg, den er in Wahrung der Einheit von Fühlen und Denken beschritt, als geradezu natürlich gegeben. Seine unmittelbaren persönlichen Erfahrungen ließen ihn zu folgender Erkenntnis gelangen: „*Im Grunde bin ich immer orthodox gewesen*“. Im Hinblick auf sein Wirken zur Verbreitung und Verteidigung der Rechtgläubigkeit mag es deshalb vom kirchlichen Standpunkt her durchaus angemessen sein, ihn mit dem Ehrentitel *Apostel der Orthodoxie* zu schmücken (37).

In besonderer Weise gebührt Erzpriester Vladimir auch Anerkennung für die Wiederentdeckung und Wiederherstellung gottesdienstlich-spiritueller Traditionen, die das Leben der Kirche in den west- und mitteleuropäischen Gebieten im Laufe des ersten Jahrtausends prägten. In Ausübung des Priesteramtes vollzog er die gottesdienstlichen Handlungen nahezu ausschließlich gemäß der byzantinischen Tradition. Darauf Bezug nehmend merkte er an: „*Dieser Kult hat nichts Engherziges, Sinnentleertes oder auf moderne Erfindung Zu-*

Jenseits von Ost und West

rückgehendes an sich. Er ist so bewahrt wie er in den ersten Jahrhunderten der Kirche eingerichtet wurde“ (38). Allerdings ist auch bekannt, dass Vater Vladimir 1874 ein Liturgieformular des altgallikanischen Ritus (das späterhin von der russischen Synode offiziell approbiert wurde) rekonstruierte und im darauffolgenden Jahr diese Liturgie in der St. Petersburger Synodalkirche – wie auch später zu verschiedenen Gelegenheiten – selbst zelebrierte. Die Gottesdienstordnung altgallikanischer Tradition geht in ihren ersten Anfängen bis in das 4. Jahrhundert zurück, wobei sie wahrscheinlich auf noch älter datierbare Einzelemente aufbaut – möglicherweise bedingt durch kleinasiatischen Einfluss in der gallischen Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts. Im Vergleich zu den Liturgietypen des christlichen Ostens zeigen sich gewisse Analogien, woraus zu schließen ist, dass die Grundstruktur dieser Gottesdienstform in den Westen „importiert“ wurde und dort ihre definitive Ausformung erhielt (39). Wesentlich dabei ist, dass der altgallikanische Ritus gemäß seinem theologischen Gehalt zweifellos und im Vollsinn als zutiefst orthodox aufgefasst werden muss. Erzpriester Vladimir war sich bei seiner Editionsarbeit dieser Tatsache wohl bewusst.

Über dieses Wirken hinausgehend scheint er jedoch das Ansinnen einer konkret erfahrbaren und in der Folge auch in gemäßer Form praktizierten Wiederbelebung abendländischer orthodoxer Überlieferungen nicht mit allzu großer Beharrlichkeit verfochten zu haben. Jedenfalls gemessen an dem Eifer, den er sonst zur Verbreitung der rechtgläubigen Lehre zeigte und für den ihm die kirchlichen Autoritäten in Russland den Doktorgrad der Moskauer Geistlichen Akademie verliehen.

So wurden von seiner Seite weiterreichende Maßnahmen, die auf die Errichtung einer eigenständigen „westlich-orthodoxen“ Ortskirche hätten hindeuten können, nicht in Erwägung gezogen. Aller Wahrscheinlichkeit nach war auch die Zeit für ein solches Unterfangen noch nicht reif. Ungeschmälert bleibt jedoch seine Vorbildfunktion in der Umsetzung seines orthodox-apostolischen Wirkens. Erzpriester Vladimir Guettée eröffnete einer nach heterodoxen und zum Teil auch antichristlichen Maßstäben geprägten Gesellschaft eine neue Sichtweise auf das ursprüngliche gemeinsame geistlich-geistig-kulturelle Erbe. Den nachfolgenden Generationen würde es möglich sein, aus seiner Pionierarbeit die notwendigen Erkenntnisse zu gewinnen und nach Maßgabe der Möglichkeiten das Gebotene dann auch entsprechend in die Tat umzusetzen.

Eine etwas anders akzentuierte Ausprägung im Bemühen, der abendländischen Zivilisation Grundlagen der Orthodoxie nahezubringen und in ihr zu verankern, begegnet dem Betrachter im Wirken von Julian Joseph Overbeck (+1905) (40): Den gebürtigen Westfalen führte sein Lebensweg von einer Tätigkeit als römisch-katholischer Priester und Universitätsdozent über Konversion

Jenseits von Ost und West

zum Protestantismus, Heirat und Emigration nach England, wo er ab etwa 1865 mit orthodoxen Kreisen in Kontakt kam und schließlich im Jahre 1869 als Laie in die Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche aufgenommen wurde. Im Vergleich der Persönlichkeit Overbecks mit jener Guettées werden einige Parallelen augenfällig: Beide kamen ursprünglich aus römisch-katholischem Umfeld, beide galten als Intellektuelle (Overbeck war noch dazu polyglott: er beherrschte nach zeitgenössischen Zeugnissen mindestens 15 Sprachen), beiden war die Nähe zur Theologie der Kirchenväter gemeinsam. Overbeck erstellte eine Übersetzung kirchenväterlicher Schriften syrischer Provenienz. Schließlich wandte er sich (ähnlich wie Guettée) publizistischer Tätigkeit zu, da er ab 1867 auch eine Zeitschrift, *The Orthodox Catholic Review*, herausgab. Diese sollte anhand von (meist durch ihn selbst verfassten) apologetisch-polemischen Beiträgen Sinn und Ziel der von ihm angestrebten Mission darlegen.

Gerade die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Traditionstreue des christlichen Abendlandes wurde aber in unverkennbarer Weise zum wesentlichen Punkt seines Wirkens. Overbeck begnügte sich keinesfalls damit, die Orthodoxie in ihrer auch zur damaligen Zeit schon in westeuropäischen Ländern bekannten byzantinischen Ausprägung verbreitet zu sehen. Sein unmissverständliches Ziel war nichts weniger als die Wiedererrichtung einer Orthodoxen (Lokal-)Kirche westlicher Prägung, die in jeder Hinsicht die legitime Fortsetzung der abendländisch-rechtgläubigen Überlieferung des ersten Jahrtausends sein sollte und kraft dieser wiedergewonnenen Kontinuität die ungebrochene Authentizität des unverändert-unveränderlichen christlichen Glaubens vertreten musste.

Ein lebendiges Zeugnis und erste, vielleicht auch wichtigste Frucht all dieser Bestrebungen war denn auch die Petition an die russische Synode seitens jener Initiativgruppe, der der Theologe als „spiritus rector“ vorstand. In dieser Bittschrift aus dem Jahre 1870 wird unter anderem Folgendes zu bedenken gegeben: *„Obwohl nun aber die gegenwärtige bestehende Abendländische Kirche nicht die echte Katholische [=Allumfassende, Anm.] Kirche, sondern durch verderbliche Neuerungen und grobe Mißbräuche entstellt ist, so gab es doch eine Zeit, wo Morgenland und Abendland – beide gleich orthodox in Glauben und Kirchenverfassung – die große Katholische Kirche ausmachten und einander als die lebendigen Zweige des Einen Lebensbaumes anerkannten (...) Da also Einheit nicht gleich Einförmigkeit ist, so wenden wir uns an die Heilige Morgenländische [sic!] Kirche mit der Bitte, uns in ihre Kirchengemeinschaft aufzunehmen, ohne die Forderung an uns zu stellen, dass wir uns zugleich dem Morgenländischen Ritus zu fügen hätten, uns vielmehr zu helfen, die Orthodoxe Abendländische Kirche wieder aufzubauen, und uns Priester zu geben, die die Abendländische Liturgie feiern und die Sakramente nach Abendländischem Ritus verwalteten werden (...) Wir sind Abendländer und müssen Abendländer bleiben, ja Gottes*

Jenseits von Ost und West

Vorsehung gestaltete die echte Abendländische Kirche (...) gemäß dem Abendländischen Geiste und zeigte dadurch, dass es nicht wünschenswert ist, in ein fremdes Erdreich verpflanzt zu werden. Wir gehören zur Kirche der Heiligen Cyprian, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Leo, Gregor d. Großen und sind ebenso stolz auf sie und bleiben ihnen treu, wie unsere Morgenländische Schwester stolz auf ihre Heiligen Athanasius, die Cyrillus, Basilius, Chrysostomus, die Gregorius etc. ist und ihnen treu bleibt“ (41).

Der Grundtenor dieser Petition erweist nur allzu deutlich, dass Overbeck für die Realisierung seines Vorhabens in erster Linie im Geiste der rechtgläubigen, traditionsverpflichteten Kontinuität vorzugehen dachte und auf altehrwürdige Basiselemente der kirchenväterlichen Lehre verwies. Diesem zentralen Grundanliegen mit äußerster Konsequenz und Hingabe folgend legte er 1871 der russischen Synode sein – später gebilligtes – Projekt eines von ihm redigierten eucharistischen Gottesdienstformulars vor. Bei diesem Projekt handelte es sich in den wesentlichen strukturellen Grundzügen um die ehemalige durch das Konzil von Trient eingeführte und bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in Gebrauch stehende römische Liturgie, die – nach orthodoxen Prinzipien adaptiert – noch um das Trishagion („Heiliger Gott“) und eine Epiklese (Herabrufung des Hl. Geistes) erweitert wurde.

Von solchen Grundvorgaben ausgehend mochte es im Bewusstsein der überlieferten Werte nach Ansicht seiner Initiatoren wohl ohne größere Probleme möglich sein, der Entwicklung einer selbständigen abendländisch geprägten Orthodoxie zum Durchbruch zu verhelfen. Overbecks Pläne fußten auf der für ihn sehr konkreten Überlegung, dass eine jede westlich geprägte europäische Zivilisation ihre eigene Lokalkirche erhalten würde. Der Theologe entwarf und begründete seine diesbezüglichen Vorhaben vor allem aus der historischen Perspektive. Es sollte ja nichts Neues, noch nicht Dagewesenes erfunden, sondern bereits einmal Existierendes wieder ins Dasein zurückgeholt werden. Aus dieser Perspektive gesehen ist allerdings zu fragen, ob es im Rückbezug auf die Überlieferung nicht passender gewesen wäre, anstelle einer orthodoxen Bedürfnissen angepassten, ursprünglich jedoch gegenreformatorisch ausgerichteten Gottesdienstform, nach älteren Quellen zu forschen, die ihren Ursprung im ersten christlichen Jahrtausend hatten.

Was nun Overbecks persönliche Gesinnung anbelangte, so galt er seinen Zeitgenossen als ein „Orthodoxer des Dogmas“ (42), als jemand, der zwar bei Entwicklung und Darlegung seiner Pläne die polemisch-intellektuelle Auseinandersetzung suchte, dem jedoch seine Anliegen nicht aus träumerischen Sehnsüchten erwachsen waren, deshalb auch sehr konkrete Vorstellungen über die Machbarkeit seiner Vorhaben hatte und diese im Gesamtkontext rechtgläu-

Jenseits von Ost und West

biger Überlieferung begründet und verankert wissen wollte. Diesbezüglich richtete er gewisse Hoffnungen auf anglikanische und (gerade eben erst entstandene) altkatholische Kreise, doch musste er sehr bald erkennen, dass diese als ernstzunehmende Dialogpartner nicht in Frage kommen konnten. Sie konnten sein Ansinnen wohl nicht richtig verstehen und auch die Konsequenz und Ausschließlichkeit seines Vorgehens weder akzeptieren noch sein ständiges Verweisen auf die vorgegebenen Grenzen orthodox-kirchlicher Lehre (wie etwa das Beharren auf der Tradition der 7 Ökumenischen Konzilien, Ablehnung des „filioque“ oder die Definition kirchlicher Strukturen) nachvollziehen. Spätestens nach 1875 waren sämtliche Hoffnungen auf Verständigung oder gar Einheit zunichte gemacht.

Es erscheint im Hinblick auf diese genannten Fehlversuche geradezu als Ironie, dass es für Overbeck zu einer immer drängenderen Sorge werden sollte, seine Ideen in besonderer Weise der abendländisch geprägten Gesellschaft nahezubringen. Deutlich wird dies unter anderem in folgender Aussage: *„Die Kirche hat viele Verzweigungen (...) Innerhalb der Ostkirche gibt es eine Griechische und eine Russische Kirche. Im Rahmen der wiederhergestellten Orthodoxen Katholischen [=Allumfassenden, Anm.] Kirche wird es eine italienische, gallikanische, deutsche und anglikanische [im Sinne von ‚zu England gehörig‘, Anm.] Kirche geben. Eine jede Nationalität wird ihre eigene Allumfassende Orthodoxe Kirche gemäß ihren nationalen Gebräuchen haben; diese aber ist gegründet auf die allgemeine Allumfassende Lehre und die heiligen Kanones“ (43).*

Die solchermaßen vermittelte Botschaft war eindeutig - es war das erklärte Anliegen Overbecks und seiner Gefolgsleute, den in der universellen kirchlichen Gemeinschaft des ersten christlichen Jahrtausends ursprünglich vorhandenen Zustand eines Verbandes autonomer Ortskirchen wiederherzustellen, deren jede einzelne für sich die Fülle der Rechtgläubigkeit besaß. Allerdings mussten die Befürworter dieses an und für sich wertvollen und notwendigen Gedankengutes schon sehr früh erkennen, dass es gegen diese Pläne leider auch bedeutende innerorthodoxe Vorbehalte gab. Wohl in erster Linie aufgrund dieses Konfliktpotentials führte er in einem sehr polemischen Ton dazu aus: *„Wenn Ihr uns verweigert, Abendländische Orthodoxe zu sein, so traget auch die Schuld, dass Tausende sich in den Protestantismus stürzen, die Ihr in die Orthodoxie hätten leiten können, wenn Ihr nicht die ungerechte Forderung an sie gestellt hättet, ihre abendländische Kultur zu verleugnen“ (44).*

Der prinzipielle Beweggrund solcher und ähnlicher polemischer Ausführungen des Theologen erscheint im Lichte diverser Bemühungen um die Realisierung – im echten und umfassenden Sinne – missionarischen Wirkens klar. Immer wieder traten für Overbeck kaum zu verbergende Konflikte deut-

Jenseits von Ost und West

lich zutage, die auf die Weigerung bestimmter kirchlicher Kreise zurückzuführen waren, den Traditionsgrundlagen einer „westlichen Orthodoxie“ im Vergleich mit den Elementen der byzantinisch-östlichen Tradition dieselbe Gültigkeit und Wirkmächtigkeit zuzugestehen. „Orthodox“ – das musste für den „Westler“ in jedem Fall bedeuten, einen Bruch (auch) mit seiner persönlichen Geschichte zu vollziehen – und zwar in Umkehrung der obenerwähnten Worte Chomjakovs. Während dieser noch die Unwilligkeit von Seiten der Abendländer ins Treffen führte, sich der orthodoxen Weltansicht zu öffnen, postulierten Overbecks Gegner von vorneherein die Unvereinbarkeit zwischen Orthodoxie und abendländischer Kultur. Würde man nicht bereit sein, seiner eigenen westlichen Vergangenheit abzuschwören, könnte man nicht in die volle Kirchengemeinschaft gelangen, da nach der engherzigen Anschauung dieser Eiferer einzig die – ihrem ureigensten Wesen nach – sinnwidrige Definition einer „östlichen Orthodoxen Kirche“ Geltung besitzen sollte.

Die persönlichen Anstrengungen Overbecks um eine umfassende Anerkennung seines Planes führten ihn mehrmals nach Russland wie auch nach Konstantinopel. Alleine, es schien wohl, dass die Zeit noch nicht reif oder günstig war, seine Anliegen, in die er so große Kraft investiert hatte, zu einem guten Ende zu bringen. Im Grunde wurde (wenngleich es auch Teilerfolge zu verzeichnen gab) sein Ansuchen stets negativ beschieden. Der tragische Höhepunkt war 1884 erreicht, als der Einspruch der Synode Griechenlands die Projekte und ihre weitere Entwicklung endgültig zunichte machte. Das Königreich Hellas befand sich zu dieser Zeit in einem politischen Konflikt mit Großbritannien. Dies wirkte sich eben auch auf die Zukunft dieser in England zuerst entstandenen westlich-orthodoxen Bewegung, in unmittelbarer Form aus. Overbeck kommentierte dies mit gewiss berechtigter Verbitterung so: *„(...) empfohlen und unterstützt durch die Heiligen Synoden Russlands, Rumäniens und Serbiens; gebilligt durch die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandria und Jerusalem; jedoch - endgültig zerstört und vernichtet durch das Veto der Synode Griechenlands“* (45).

Solchermaßen mochte sich das Geschick seiner Bewegung in auswegloser Lage erfüllen. Schon in den Jahren zuvor schien es äußerst schwierig, einen geeigneten Geistlichen für die Gemeinde zu finden. Overbeck selbst konnte – aufgrund seiner unkanonischen Eheschließung nach der Weihe – nicht damit rechnen, jemals als orthodoxer Priester tätig sein zu dürfen. Darüber hinaus gab es auch Überlegungen, die um ihn versammelten Gläubigen letzten Endes einer Gemeinde, die sich an der byzantinischen Tradition orientierte, zuzuordnen. Overbeck und seine um ihn gescharten Anhänger hatten sich im Laufe von mehr als eineinhalb Jahrzehnten ständig gespannter Erwartung in Privathäusern Versammlungen und Gebetsstunden, bei denen vor allem das Stun-

Jenseits von Ost und West

dengebet gehalten wurde, organisiert. Diese Gruppen lösten sich nach dem definitiven Scheitern der Vorhaben auf und die Gläubigen wurden letztendlich doch veranlasst, sich einer kanonisch bestehenden orthodoxen Kirchengemeinde anzuschließen.

Was als Resümee all dessen schließlich bleibt, ist einerseits die Charakteristik Overbecks, dass er als „einer der leidenschaftlichsten Orthodoxen seiner Zeit“ gelten kann, der „auf seine Weise zu einem erhöhten Selbstbewusstsein der Orthodoxie (...) nicht unwesentlich beigetragen“ hat (46). Dies vor allem im Hinblick auf die vielgestaltige Auseinandersetzung mit den heterodoxen Konfessionen des Westens. Im Bemühen um die gesellschaftliche Emanzipation orthodoxer Anliegen scheute Overbeck in keinem Falle Polemik oder Konfrontation, war bereit für seine Überzeugungen fest einzustehen und persönlich Zeugnis abzulegen. Andererseits war sein Wirken ein wichtiger Schritt im Kontext einer (nach innen wie nach außen gerichteten) Neuorientierung der Orthodoxen Kirche innerhalb der abendländischen Zivilisation. Von nun an konnten im Rahmen einer ernsthaften Auseinandersetzung ihre Standpunkte wahrgenommen und die Relevanz ihres Beitrages in entsprechender Form gewürdigt werden. Als eine wesentliche Folge Overbecks wiederholter angestrebter Bemühungen, der Orthodoxie innerhalb der abendländischen Zivilisation einen ihr ohne Zweifel gebührenden Platz einzuräumen (beziehungsweise zurückzuerstatten), entwickelte sich ganz allmählich ein Bewusstsein für die ihrem Wesen eigene und grundgelegte Universalität. Deren Dimensionen und Wertmaßstäbe (gerade auch zur umfassenden Erfüllung des apostolischen Sendungsauftrages) sollten vor allem im Laufe des 20. Jahrhunderts deutlich erkennbar werden.



Zeugnisse orthodoxen Lebens in Tschechien und Polen

Wenn auch die in den genannten westeuropäischen Bewegungen zutage getretene unmittelbare Absicht, eine nach abendländischen Traditionen orientierte Orthodoxie wiederzubeleben, entweder schon in den ersten Entwicklungsphasen gescheitert zu sein schien oder nicht zu herausragender Bedeutung gelangen konnten, so ist dennoch unzutreffend dass entsprechende Pläne endgültig ad acta gelegt worden wären. Ganz im Gegenteil wurde die Suche nach den Grundlagen authentischer Überlieferung des Christentums mit großem Eifer in jenen Kreisen vorangetrieben, die – bewegt von der Sehnsucht, der Wahrheit nahe zukommen – in der Schärfung ihres orthodoxen Gewissens es unternahmen, jene Fundamente wieder auszugraben, die allzu lange verschüttet und dem Vergessen anheim gefallen waren. Diese Bestrebungen führten auch in zwei mehrheitlich vom römischen Katholizismus geprägten slawischen Ländern Europas zur Ausbildung diverser Initiativen orthodoxer Ausrichtung. Allen diesen Unternehmungen war eines gemeinsam: die aufrechte Sehnsucht, die rechthgläubige Basis wiederzufinden und darauf Strukturen erneuerten kirchlichen Lebens entstehen zu lassen.

In Tschechien entstand demgemäß schon im Laufe der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts eine nationalkirchliche Bewegung, die in ihrer Grundhaltung antikatholischer wie auch antihabsburgischer Ausrichtung war. Sie trachtete danach, zunächst und vor allem das geistig-religiöse Erbe der Slawenapostel Kyrill und Method wiederzubeleben. Darüber hinaus stützte man sich auch auf das Wirken des tschechischen Kirchenreformers Jan Hus, der katholischerseits 1415 als Häretiker verbrannt worden war, da er in seinen theologischen Ansichten von Elementen der damals gültigen römisch-katholischen Lehre abwich. Die von Hus vertretenen Überzeugungen näherten sich orthodoxen Positionen deutlich an. Zu ihnen zählten unter anderem die Spendung der Eucharistie unter beiderlei Gestalt auch an die Laien, die Aufhebung des Pflichtzölibates, die Wiedereinführung der Epiklese in der Liturgie und in ekklesiologischer Hinsicht die Gleichheit aller Glieder der Kirche unter dem einen Haupt Christus (und *nicht* dem Papst!). So konnte es nicht überraschen, dass eine Generation später seitens einiger seiner Schüler die Absicht deutlich wurde, deren vom Volk mit starkem Rückhalt getragene Bewegung der „Böhmischen Brüder“ in Gemeinschaft mit der Orthodoxen Kirche zu bringen. Man nahm konsequenterweise Kontakt mit dem Ökumenischen Patriarchat auf. Im Jahre 1451 hielt sich ein Priester der Hussitenbewegung in Konstantinopel auf. Späterhin wurden auch Geistliche tschechischer Herkunft durch einen orthodoxen Hierarchen kanonisch gültig geweiht. Allerdings verhinderten die be-

drohte Lage des byzantinischen Staates wie auch die Ereignisse des Jahres 1453 sowie die daraus entstandenen Folgen eine endgültig-konkrete Umsetzung einer möglichen vollen Vereinigung dieser Bewegung mit der Orthodoxen Kirche (47). Hus' Mitstreiter Hieronymus von Prag (+ 1416) ging während seines Aufenthaltes in Litauen und Weißrussland 1413 diesen konkreten Schritt einer direkten Annäherung konsequent weiter und wurde in die Orthodoxe Kirche aufgenommen. Die schriftliche Bestätigung seiner Taufe ist bis heute erhalten. So heißt es über ihn denn auch entsprechend: „*Er nannte die getrennte griechische Kirche (sic!) gute, rechthgläubige Christen, besuchte ihre Kirchen und gliederte sich ihren Gebräuchen und Riten an*“ (48). Schließlich kam auch er auf dem Scheiterhaufen zu Tode (49) – wie sein Freund Hus wegen angeblicher Ketzerei verurteilt.

Alle diese Bestrebungen können letztlich als entscheidender Grundimpuls und wesentliche Voraussetzung zur Bewusstwerdung der vorväterlichen geistlich-geistigen Traditionstreue zahlreicher Tschechen, die den Weg in die Orthodoxie fanden, gelten. Diesen Tatsachen Rechnung tragend kam es zu einer offiziellen Kontaktnahme mit der russischen Synode und als unmittelbare Folge zu einem bedeutenden Anstieg an Übertritten in die Orthodoxe Kirche. Um 1910 ging die Zahl orthodoxer Tschechen bereits in die Zehntausende. Allerdings erfuhr das kirchliche Leben im Zuge des Ersten Weltkrieges herbe Rückschläge, die unter anderem in der Konfiskation von Gotteshäusern ihren deutlich sichtbaren Ausdruck fanden (50). Was nun die Ausprägung der tschechischen Orthodoxie anbelangte, kann darauf verwiesen werden, dass bereits im Jahre 1898 mit dem Segen des für die Auslandsgemeinden zuständigen Metropoliten von St. Petersburg Strukturen für orthodoxe Gemeinden abendländischer Prägung eingerichtet wurden, deren gottesdienstliche Ordnung sich nach den von Overbeck erstellten und ungefähr drei Jahrzehnte zuvor seitens der Synode approbierten Schemata orientierten.

Auf diese Grundvoraussetzungen konnte nunmehr die ab 1920 tätig gewordene „Tschechoslowakische Kirche“ bauen – insbesondere jener Zweig, der sich der orthodoxen Überlieferung verbunden fühlte –, die in dem nach dem Ende der Habsburger Monarchie neuerrichteten Staat tätig wurde. Deren wohl herausragendster Vertreter war der ehemalige römisch-katholische Geistliche Matej Pavlik. Er veranlasste die Kontaktaufnahme und Errichtung einer kanonischen Gemeinschaft mit dem serbischen Patriarchat und wurde 1921 in Belgrad zum Bischof mit dem Namen Gorazd (jenes Schülers des Hl. Method, der besonders in Mähren wirkte) geweiht. Bischof Gorazd (+ 1942) (51) mühte sich im Rahmen der genannten nationalkirchlichen Bewegung darum, die Orthodoxie im Lande weiter zu verankern. Zum Teil geschah dies zunächst unter Verwendung abendländisch geprägter Gottesdienstformen. Im Jahre 1924 kam es zu internen Konflikten und einer daraus resultierenden Spaltung, da von ei-

Jenseits von Ost und West

nigen Repräsentanten unkanonische Eigenwege beschritten und daraus resultierend eine eigene Jurisdiktion errichtet wurde. Daraufhin band der Bischof seine Lokalkirche enger an das Patriarchat und man ging (wohl auch aus Loyalitätsgründen) zugleich ausschließlich zur byzantinischen Tradition über.

Bischof Gorazd verlor in Ausübung seines Hirtenamtes indessen niemals die für den Bestand und das Gedeihen dieser orthodoxen Ortskirche entscheidende kulturübergreifende Multidimensionalität rechtgläubiger Überlieferung aus den Augen. In Wort und Werk mahnte er zu ihrer treuen Bewahrung. All das fand gerade auch in seiner publizistischen Arbeit deutlichen Ausdruck. Aus seiner Feder stammen unter anderem Schriften zum kyrillomethodianischen Fragenkomplex, zu den Hussiten und zur dogmatisch-historischen Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus. Das von ihm geprägte Wort: „Die Heiligen Kyrill und Method zwischen Rom und Konstantinopel“ (52) konnte durchaus auch als ein zutiefst prägendes Motto seines eigenen Wirkens gelten. Das Vorbild des apostelgleichen Wirkens der Brüder aus Thessaloniki mochte ein wesentlicher Anreiz sein, die Sphären der christlichen Kulturwelten miteinander zu verbinden und im harmonischen Ausdruck der einander ergänzenden Traditionen auf die Fülle orthodox-kirchlicher Existenz hinzuweisen, deren im Abendland allzu lange verlorenen Grundwerte es eben wiederzubeleben galt.

In den Jahren zwischen 1930 und 1939 konnte Bischof Gorazd in vielfältiger Weise seine Wirksamkeit entfalten. Neben der geistlichen Verwurzelung seiner „Orthodoxen Mährisch-Schlesischen Eparchie“ waren es besonders organisatorische Aspekte und die Errichtung von Kirchengebäuden, die eine besondere, der jungen Ortskirche innewohnende Dynamik erkennen ließen. Dazu kam von Seiten des Bischofs auch die Übersetzung gottesdienstlicher Bücher ins Tschechische, wie auch die Abfassung eines orthodoxen Katechismus.

Die Okkupation der Tschechoslowakei durch Nazideutschland 1939 brachte entsprechende Einschränkungen mit sich. Unmittelbar betroffen wurde Bischof Gorazd im Sommer 1942, als ihn die Besatzer nach dem Attentat auf „Reichsprotektor“ Heydrich verhafteten und er schließlich nach einem Schauprozess im September desselben Jahres hingerichtet wurde. Die Begründung dafür war, dass den Attentätern wurde in der Krypta der orthodoxen Kathedra-



Bischof Gorazd

Jenseits von Ost und West

le in Prag Kirchenasyl gewährt worden war. Die Strukturen seiner Eparchie wurden zerschlagen, der Klerus verhaftet. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg konnte eine allmähliche Neustrukturierung in Angriff genommen werden, die sich – bedingt durch politische Entwicklungen nach 1945 – in mancher Hinsicht doch von den ursprünglichen Intentionen unterschied (53).

Von Seiten der Orthodoxen Kirche Tschechiens und der Slowakei wurden Leben und Wirken des Neomärtyrers Gorazd stets als vorbildhaft und prägend für Verbreitung und Verwurzelung des orthodoxen Ethos begriffen. Die entsprechende Anerkennung all dessen erfolgte schließlich durch seine Kanonisation im Jahre 1987. Er war nach mehr als einem Jahrtausend der erste orthodoxe Hierarch in seinem Land. Seine Mission gründete auf den Überlieferungen der *Einen, Ungeteilten Orthodoxen Kirche*. Obwohl bei der Wiederbelebung orthodoxer Identität schlussendlich auch den spirituellen Traditionsausprägungen byzantinischen Ursprungs gegenüber jenen des Abendlandes der Vorzug gegeben wurde, muss doch die Erneuerung und Grundlegung einer bis in die Gegenwart andauernden dynamischen Entwicklung rechtgläubiger Kontinuität in diesem mitteleuropäischen Land betont werden. Und das besonders in Kenntnis des historischen Kontextes, der der Bedeutung des orthodoxen Apostolates in diesen Regionen zugrunde lag.

Die Geschichte der Orthodoxen Kirche in Polen (54) findet ihre Anfänge bereits im 9. und 10. Jahrhundert – die Glaubensverkündigung erfolgte sowohl durch die Ausläufer der kyrillo-methodianischen Mission Großmährens als auch von Osten seitens der Kiever Rus'. Während im Mittelalter und der frühen Neuzeit war der kirchliche Bestand durch Zwangsunionen bedroht. Letztlich konnte erst ab dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts im östlichen Landesteil der orthodoxe Glaube (unter der Schutzherrschaft Russlands) gesichert werden. Die nach 1918 wiedergewonnene Eigenstaatlichkeit ließ das Dilemma offenkundig werden. Die Orthodoxie fand sich als Minderheit in einem mehrheitlich durch den römischen Katholizismus geprägten Staat. Der Kirche wurde im Jahre 1924 die zu diesem Zeitpunkt keinesfalls unumstrittene Autokephalie verliehen. Dadurch sollte sie vor allem gegenüber russischen Einflüssen unabhängig und zu einer „östlichen“ Kirche in einer mitteleuropäisch orientierten Gesellschaft werden. Allerdings erwiesen sich für sie die Jahre unmittelbar vor dem Zweiten Weltkrieg dennoch als eine überaus krisenhafte Zeit, da die Orthodoxe Kirche einerseits zum Objekt katholischer Missionsversuche wurde und andererseits aufgrund eines vom Vatikan aufgenötigten Konkordates in vollständige Abhängigkeit gegenüber dem Staat geriet.

Nicht zuletzt aufgrund dieser ungeklärten innenpolitischen Verhältnisse entstanden gleichfalls nach dem Ersten Weltkrieg diverse nationalkirchlich gesinnte Gruppierungen, deren Aktivität zunächst von staatlicher Seite unter

Jenseits von Ost und West

römisch-katholischem Einfluss massiv eingeschränkt wurde. Im Jahre 1926 gelangten diese schließlich in Kontakt mit orthodoxen Kreisen. Bald darauf wurden zwischen der sogenannten „Polnischen Nationalkatholischen Kirche“ und der eben erst für autokephal erklärten Orthodoxen Kirche des jungen Staates Verhandlungen aufgenommen, in die auch das Ökumenische Patriarchat und die im Exil lebende russische Hierarchie miteinbezogen waren. Diese hatten als Zielsetzung die Vereinigung der genannten Gruppierung mit der Orthodoxie. Unter gewissen Bedingungen gestattete man die Ausübung gottesdienstlicher Gebräuche, die sich an der römischen Tradition des tridentinischen Ritus orientierten. Diese Bedingungen waren etwa die Annahme des Glaubensbekenntnisses von Nikaia-Konstantinopel (des sogenannten *Symbolon*), des orthodoxen Kirchenrechtes sowie auch die Verwerfung des „filioque“. Dieser orthodoxen Kirche westlicher Prägung, die in Polen niemals mehr als 6 Gemeinden mit 5 Priestern und einem Bischof hatte, sollte allerdings kein langer Bestand beschieden sein. Bereits in den Jahren des Zweiten Weltkrieges wurden ihre Strukturen unter dem Besatzungsregime NS-Deutschlands vernichtet. In diesem Kontext ist zu erwähnen, dass sich 1986 in Hamburg eine Gemeinde orthodoxer Christen polnischer Herkunft, die ursprünglich aus altkatholischem Umfeld stammten, bildete. In ihrer Gemeinschaft wurden gottesdienstliche Feiern nach obenerwähnter, ursprünglich abendländischer Weise gepflegt (55), bis diese 1993 die byzantinische Tradition annahm. In polnischen nationalkatholischen Kreisen gibt es darüber hinaus – wie schon vor mehr als acht Jahrzehnten – seitens einiger ihrer Vertreter auch gegenwärtig Tendenzen, engere Kontakte oder gar Anschluss an die Orthodoxe Kirche zu finden. In welcher Form dies heute geschehen kann, bleibt indessen abzuwarten.

Die im westslawischen Raum aufgezeigten Entwicklungen sind für das orthodoxe Bewusstsein insofern von großer Bedeutung, als sie der weitverbreiteten Ansicht entschieden widersprechen, dass einzig süd- und ostslawische Völker im Hinblick auf ihr christliches Kulturverständnis von der Orthodoxen Kirche geprägt wären. Sie tragen den klar nachweisbaren historischen Fakten Rechnung, nachdem die Glaubensverkündigung des ersten Jahrtausends auch bei den Westslawen in unbezweifelbar orthodoxer Form erfolgte. Gerade weil aus der Geschichte bekannt ist, dass sich diese Völker in ihrem Wesen mehrheitlich als „westlich“ und „römisch-katholisch sozialisiert“ definieren, besitzt das orthodoxe Zeugnis in diesen Gebieten eine umso herausragendere Bedeutung und einen nahezu unschätzbaren Wert. Hinter all diesen Tatsachen vermag der aufmerksame Beobachter die erfolgreiche Suche nach eigener, ursprünglichster, im Laufe der Geschichte allerdings allzu oft verlorengegangener, Identität zu erkennen. Dies erwächst alles aus der Sehnsucht, den mit den ewiggültigen Werten des Glaubens aus der Vergangenheitserfahrung

Jenseits von Ost und West

durchaus konkret gewordenen Perspektiven mutig zu entsprechender Realisierung verhelfen.



St. Veits Dom, Prag

Die gallikanisch-orthodoxe Renaissance

Von besonderer Bedeutung für die zukünftige Entwicklung einer abendländisch geprägten Orthodoxie war die kirchliche Situation Westeuropas, insbesondere in Frankreich. Hier stellte sich ab etwa 1920 die Frage, ob die Orthodoxe Kirche einzig durch die „byzantinischen“ Form ihre gemäße Ausprägung fände, so wie man sie unter anderem innerhalb der durch die politischen Folgen des Ersten Weltkriegs ins Land gekommenen russischen Immigration kannte. Oder es doch möglich sein würde, auf abendländisch geprägte orthodoxe Traditionen zurückzugreifen, die in der Kirche Galliens und des frühen Frankenreiches wurzelten (56). Doch sollte und konnte es wohl alleine damit nicht sein Bewenden haben. Letztlich sollten eben nicht nur kirchliche Strukturen eingerichtet werden, die sich durch die rituellen Ausprägungen von der „östlichen Orthodoxie“ unterschieden. Im Bewusstsein historischer Tatsachen würde es nur konsequent sein, dem wiederbelebten Gefüge einen lokalkirchlichen Charakter im umfassendsten Wortsinne zuzugestehen. Das bereits erwähnte Wirken von Vater Vladimir Guettée trug in sich Grundzüge und Ansätze für einen – aus damaliger Perspektive – noch zu beschreitenden Weg. Inzwischen schien jedoch der Zeitpunkt gekommen, jene zum Teil langgehegten Vorhaben in die Tat umzusetzen.

Als Hauptrepräsentanten dieser Bewegung, die sich auf das frühkirchlich-altehrwürdige Erbe stützen wollte, um die orthodoxe Überlieferung gemäß ihrer abendländischen Ausprägung wiederzubeleben, galten zwei Männer, denen diese innere Mission zu einem Hauptanliegen ihres Wirkens wurde. Sie erkannten deutlich – ein jeder auf Basis eines persönlichen Hintergrundes – die Notwendigkeit zur konkreten Umsetzung unterschiedlicher Pläne und schritten dementsprechend zur Tat.

Louis Winnaert (+ 1937), ein ehemaliger römisch-katholischer Priester, seit etwa 1910 auf der Suche nach authentisch-grundlegenden Quellen der kirchlichen Überlieferung, entwickelte in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg Gedanken zur Herausbildung eines „freien Katholizismus“, der in strukturell entscheidenden Grundzügen orthodoxe Elemente (vor allem in Hinblick auf ekklesiologische Aspekte) beinhalten sollte. Seine diversen Kontaktversuche mit protestantischen, anglikanischen und altkatholischen Kreisen erwiesen sich im Wesentlichen als erfolglos. 1922 trat er der liberalkatholischen Kirche (der englische Zweig der Altkatholiken) bei, durch die er eine kanonisch nicht rechtmäßige Bischofsweihe erhielt. Bald jedoch trennte er sich auch von dieser Gruppe.

Im Jahre 1927 knüpfte Winnaert erste Kontakte mit der orthodoxen Bruderschaft „Saint Photius“ in Paris und in der Folge auch direkt mit Orthodoxen französischer Herkunft. Ab 1930 konkretisierte sich dann seine Absicht beim Ökumenischen Patriarchat um Aufnahme anzusuchen, doch zogen sich die Verhandlungen in die Länge und nahmen auch zunächst keine gute Wendung, vor allem für den Initiator selbst. So ließ man im Jahre 1935 von Seiten der Patriarchatssynode verlauten: „(...) diese Gruppe mag den westlichen Ritus behalten – doch soll Msgr. Winnaert erklären, davon Abstand zu nehmen, jene Funktionen, die dem priesterlichen Rang zukommen, innerhalb dieser Gruppierung auszuüben“ (57). Der Weg mit Konstantinopel schien unter diesen Gegebenheiten unmöglich. Durch die Vermittlung der genannten Bruderschaft wurde schließlich ein Kontakt mit dem Moskauer Patriarchat hergestellt.

Ein entsprechendes Dekret des Patriarchatsverwesers, Metropolit Sergij, definierte im Juni 1936 die Bedingungen einer Vereinigung von Winnaerts Gruppe mit der Orthodoxie (58). Louis Winnaert selbst – inzwischen schon todkrank – trat endlich im Dezember desselben Jahres als Priester in Gemeinschaft mit der Orthodoxen Kirche. Im Februar 1937 zum Mönch mit dem Namen Irenée (im Gedenken an Irenäus von Lyon) geweiht, erfolgte nur einige Tage darauf die Erhebung in den Rang eines Archimandriten. Wenige Tage vor seinem Tod war es ihm Anfang März vergönnt, selbst noch den Ritus der Aufnahme seiner zu ihm gehörenden Gläubigen in die orthodoxe Kirchengemeinschaft zu vollziehen. Dieser kollektive Übertritt konnte gewissermaßen als deutlich sichtbare Grundlage für die Einrichtung und Weiterentwicklung lokalkirchlicher Strukturen Geltung und Symbolkraft haben.

Die andere herausragende Gründerpersönlichkeit, Evgraf Kovalevskij (+ 1970), entstammte einer russisch-ukrainischen großbürgerlichen Emigrantenfamilie. Seit seiner Ankunft in Frankreich 1920 suchte er, der in zwar in traditionell orthodoxer Weise, doch auch mit kosmopolitischem Geist erzogen worden war, die rechtgläubigen Wurzeln des abendländischen Christentums zu entdecken. Für sein Bemühen um die Entdeckung ortskirchlich-rechtgläubiger Traditionen ist charakteristisch, dass er bereits als Jugendlicher den in Paris residierenden russischen Metropoliten Evlogij ersuchte, den Gedenktag der örtlichen Schutzheiligen Genoveva („Sainte Geneviève“), die im 5. Jahrhundert wirkte, in den orthodoxen liturgischen Kalender und das Synaxarion aufzunehmen. Während seiner Studienjahre beschäftigte er sich zunehmend mit den Traditionen des abendländischen Christentums – besonders jener vor dem Schisma von 1054, die eben als „orthodox“ galten. Hinzu kam in jenen Jahren auch eine Vertiefung der Grundlagenkenntnisse der abendländischen Spiritualität. Etwa zur selben Zeit entstanden gleichfalls enge Kontakte sowohl mit der Bruderschaft „Saint Photius“ als auch mit der ersten franko-

Jenseits von Ost und West

phonen orthodoxen Gemeinde in Paris, die beide auf ihn entscheidenden Einfluss ausübten, sich des verlorengegangenen abendländisch-orthodoxen Erbes Galliens und Frankreichs anzunehmen.

Obschon auch nach 1930 der Weg zu einer unmittelbaren Realisierung äußerst erschwert schien, gelangte das umfassende Projekt durch Kovalevskijs Begegnung mit Irénée Winnaert und das schon genannte Moskauer Dekret vom Sommer 1936 zu einer guten Entwicklung. Im März 1937 zum Priester geweiht, trat er damit Winnaerts Nachfolge als führende Persönlichkeit der Gruppierung an, wobei schon in diesen allerersten Zeiten einige Konflikte (deren die Bewegung noch viele zu bestehen hatte) offenkundig wurden. Vater Evgraf übte währenddessen in Nizza sein geistliches Amt aus, wo er eine durch große Effizienz und entsprechende Erfolge gekennzeichnete pastorale Arbeit zur Verbreitung der westlichen Orthodoxie leistete.

Vor allem in diesen ersten Tätigkeitsjahren wurden heftige Diskussionen um den gottesdienstlichen Ritus geführt, der von den abendländisch geprägten Gemeinden praktiziert werden sollte. Dazu kamen allerdings auch von Seiten der kirchlichen Obrigkeiten gewisse Bedenken im Hinblick auf die praktische Umsetzung. Diesen Bedenken verlieh man unter anderem folgendermaßen Ausdruck: *„Der westliche Ritus, der von uns gestattet wurde, soll als eine erste Erfahrung, die auf eine ziemlich übereilte Weise gemacht wurde, betrachtet werden (...) Sicher ist, dass es notwendig sein wird, die liturgischen Texte wie auch den Ritus zu modifizieren. Mit anderen Worten, die derzeitige Bearbeitung des westlichen orthodoxen Gottesdienstes (Texte, Riten und Gebräuche) können weder als definitiv fixiert noch als einzig mögliche betrachtet werden (...) Diese neue Version soll nur nicht auf irgendeine Weise improvisiert sein, sondern in klarer Weise einer authentischen kirchlichen Tradition entstammen...“* (59).

Aus dieser Verlautbarung wurde vor allem auch die Sorge um die Möglichkeit eventueller Verfälschung und missbräuchlicher Verwendung liturgischer Versatzstücke offenkundig. In der Tat unterzog man sich zwar schon von allem Beginn an den Mühen, die Gottesdienstordnungen gemäß altgallikanischer Überlieferung in akribischer Weise zu rekonstruieren. Vor allem durch das seit dem 8. Jahrhundert immer deutlicher gewordene, umfassend zerstörerische Eingreifen der nach Rom orientierten karolingischen Theologen wurde man mit der nicht immer unproblematischen Tatsache konfrontiert, in bestimmten Punkten zu Improvisationen Zuflucht nehmen zu müssen. Diese Punkte waren nicht mehr durch den Erweis dokumentarischer Belege zu untermauern und mussten im Wesentlichen Elementen der byzantinischen Tradition entnommen werden. Die Repräsentanten der abendländischen Orthodoxie Frankreichs stellten in der Folge umfangreiche liturgiegeschichtliche Nachfor-

Jenseits von Ost und West

schungen und Studien an, sodass nicht nur Liturgie und Tagzeitengottesdienste, sondern auch die einzelnen Feste und der gesamte Jahreszyklus rekonstruiert werden konnten (60). Allerdings verstummten auch in der Folgezeit niemals Vorwürfe, die genannten Gottesdienstordnungen wären in erster Linie Resultat freier Improvisationen und würden sich nur sehr bedingt an der in der Orthodoxie als verpflichtend empfundenen Traditionskontinuität orientieren.

Im Jahre 1946 nahm dann unter dem Omophorion des Moskauer Patriarchats die *„Eglise Orthodoxe de France“* im vollen Umfang ihre Tätigkeit auf. Zwei Jahre später wurde ihr in Frankreich die gesetzliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft zuteil. Schon 1944 waren das Institut Saint Denys (neben dem von der russischen Emigration ins Leben gerufenen Institut Saint Serge die zweite orthodoxe Fakultät in Paris) und die Gemeinde der französisch-orthodoxen Kathedrale Saint Irénée – beide mit Sitz in der französischen Hauptstadt – gegründet worden.

Sehr bald entbrannten abermals interne Konflikte, die sich im Wesentlichen auf Person und Wirken von Vater Evgraf Kovalevskij konzentrierten. Einer der immer wieder kolportierten Hauptvorwürfe war unter anderem die Kritik an seinem (vorgeblich zu nachsichtig-indifferenten) pastoralen Vorgehen – insbesondere bezüglich der Beichtpraxis wie auch beim Eucharistieempfang und der Spendung des Ehesakramentes. Sämtliche dieser Beschwerden konfrontierten Vater Evgraf in erster Linie mit dem Hauptvorwurf, er befände sich mit seiner Haltung im klaren Gegensatz zu den von der orthodoxen Tradition geforderten Prinzipien. Dem inzwischen zum Erzpriester Erhobenen wurden schließlich disziplinäre Maßnahmen – bis hin zur Suspendierung – angedroht. Im Januar 1953 spitzte sich die Lage auf das Äußerste zu und schließlich kam es zum definitiven Bruch mit dem Moskauer Patriarchat.

Ohne für die Weiterentwicklung der Ortskirche wesentlich greifbares Resultat blieb auch die Periode der Zugehörigkeit zur russischen Metropole in Paris im Range eines Exarchates in Gemeinschaft des Ökumenischen Patriarchats. Dieser Kontakt erstreckte sich über einen Zeitraum von etwa eineinhalb Jahren bis zum Herbst 1954. Während dieser Zeit wurden überdies sowohl die Kanonizität der von der französisch-orthodoxen Ortskirche praktizierten gottesdienstlichen Vollzüge als auch die mögliche Existenzgrundlage einer – zumindest formell – selbständigen orthodoxen Landeskirche abendländischer Tradition in Frage oder gar Abrede gestellt. In erster Linie beschäftigten die Obrigkeit jedoch verschiedene Fragen kirchenrechtlicher Ausprägung, vor allem im Hinblick auf den Status dieser Gemeinschaft. Obwohl die Patriarchatsynode von Konstantinopel grundsätzlich Bereitschaft zur Anerkennung erkennen ließ und auch eine mögliche Bischofsweihe von Erzpriester Evgraf

Jenseits von Ost und West

durchaus in Erwägung zog, scheiterten alle Vorhaben schließlich an der prinzipiell unverändert negativen Grundhaltung des russischen Exarchates (61).

Während der folgenden Jahre befand sich die „Église Orthodoxe de France“ in nahezu vollständiger Isolation. Neue Hoffnungen keimten auf, als Erzpriester Kovalevskij im November 1957 mit Erzbischof Ioann (Maksimovic) von der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland in Kontakt kam. Diesem Hierarchen schien die auf ursprünglich-abendländischen Überlieferungen basierende Form der orthodoxen Mission in Westeuropa ein unterstützenswertes Werk. Eben gerade deshalb setzte er sich vehement dafür ein, dass die Lokalkirche unter seinen persönlichen jurisdiktionellen Schutz gestellt werden konnte. Im Frühjahr 1960 erreichte der Erzbischof bei der Synode die Herstellung voller kirchlicher Gemeinschaft. Darüber hinaus erachtete man es als notwendig Wege zu finden, die innere Eigenständigkeit abendländischer Prägung kontinuierlich abzusichern und zu bewahren. Denn gerade die – fälschlich so genannte – „Auslandskirche“ hielt mit großer Wachsamkeit sowohl an der allgemein orthodoxen Überlieferung als auch im Besonderen an den in der russischen Tradition üblichen Gebräuchen fest. So ergaben sich beispielsweise gewisse Dissense bezüglich der Frage um die Festlegung des orthodoxen Osterdatums. Da sich die „Église Orthodoxe de France“ ihrer geistigen Ausrichtung nach eben auch als „westlich orientiert“ begriff, sahen ihre Vertreter prinzipiell auch kein Problem darin, das Fest der Feste nach dem gregorianischen Kalender zu begehen. Seitens der Synode wurde der Bitte nach Anerkennung dieser Berechnungsweise indes nicht stattgegeben.

Eine zusätzliche Erschwernis für eine weiterführende gedeihliche Entwicklung kirchlichen Lebens resultierte aus der Abberufung von Erzbischof Ioann 1963 in die USA. Auch gerade deshalb wurde es immer unumgänglicher, der französisch-orthodoxen Ortskirche einen eigenen Bischof zuzugestehen. So wurde trotz heftigen Widerstandes einiger Synodenmitglieder Vater Evgraf Kovalevskij im November 1964 schließlich zum ersten Hierarchen dieser Kirche geweiht. Bei der vorausgegangenen Einkleidung in den Mönchsstand erhielt er den Namen Jean Nectaire (nach den Heiligen Johannes von Kronstadt und Nektarios von Ágina), bei der Weihe selbst den Titel „Bischof von Saint Denis“. Obwohl Erzbischof Ioann dafür umfassend Sorge trug, die Anliegen der Gemeinschaft entsprechend würdig zu vertreten, kam es abermals zu



**Erzbischof Ioann
(Maksimovic)**

Jenseits von Ost und West

schweren internen Konflikten, die sich nach dem Tod des Hierarchen im Juli 1966 bis zum Äußersten verschärften – Ziel der Angriffe war einmal mehr Bischof Jean Nectaire. Im Herbst desselben Jahres traten bedeutende Meinungsverschiedenheiten offen zutage, die schließlich zum Ausscheiden der französischen Orthodoxie aus der Jurisdiktion der Auslandskirche führten. Ein weiterer Verbleib hätte zum damaligen Zeitpunkt unter Umständen die völlige Vernichtung der eben mit vielen Mühen errichteten Strukturen zur Folge gehabt.



Bischof Jean-Nectaire

Die erneute Suche nach einer kanonischen Obrigkeit erwies sich als äußerst schwierig. Diese Frage zu klären wandte sich Bischof Jean Nectaire zunächst mit folgenden Zeilen an die Gesamtheit der orthodoxen Kirchengemeinschaft: *„Dieser Bruch läßt uns jegliche Freiheit, uns an eine autokephale Kirche des Ostens zu wenden, um die allgemeine Kirchengemeinschaft wiederzuerlangen und um unsere kanonische Situation zu regeln (...) Unser brennender Wunsch an alle ist es, mit der universellen Orthodoxen Kirche in Gemeinschaft zu sein, ohne irgendeine politische Verpflichtung eingehen zu müssen“* (62). Im April 1967 reiste eine Delegation zum rumänischen Patriarchen Justinian. Bei dieser Gelegenheit bezeichnete dieser Bischof Jean Nectaire als „Haupt und hierarchisches Oberhaupt einer Schwesterortskirche“ und stellte wenig später in einem Schreiben die Möglichkeit kanonischer Beziehungen als konkrete Option in Aussicht (63). Dennoch kam es zu keiner kurzfristigen Lösung. Gespräche, die als erklärtes Ziel die Errichtung der kirchlichen Gemeinschaft haben sollten, zogen sich über einen für den Bischof zu langen Zeitraum hin. Er starb im Januar 1970, ohne dass ihm Gelegenheit gegeben worden wäre, den Status seiner Kirche definitiv geklärt zu sehen.

Ende April 1972 bestätigte das Patriarchat in Bukarest endlich die volle Gemeinschaft mit der französisch-orthodoxen Lokalkirche. Mit Germain Bertrand-Hardy wurde für die Lokalkirche endlich auch ein neuer Bischof geweiht. In einem entsprechenden Vertragswerk zwischen den französischen Orthodoxen und Vertretern des Patriarchats findet sich unter anderem folgender Passus: *„Die Katholische (hier: „Allgemeine, Umfassende“) Orthodoxe Kirche Frankreichs, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt aus einer einzigen Diözese besteht, ist eine autonome Kirche; es ist entsprechend der Notwendigkeit der Gegebenheiten ihre Aufteilung in mehrere Diözesen, die um Metropolen herum gruppiert werden könnten, vorgesehen. Aufgrund ihrer gegenwärtigen Lage muß diese Kirche – in Übereinstimmung mit der orthodoxen Tradition – in Be-*

Jenseits von Ost und West

ziehung mit einer vorgesetzten kirchlichen Autorität, die den Rang einer autokephalen Orthodoxen Kirche hat, treten“ (64).

Die aus dieser Übereinkunft abzuleitenden Grundbedingungen ließen folgerichtig zwar freies, eigenverantwortliches Handeln zu, steckten jedoch zugleich die Grenzen deutlich ab. Allerdings zeigte sich auch sehr bald, dass es in dieser Hinsicht für das Patriarchat Grund zur Klage geben sollte, so wurde vor allem das Prinzip der Autonomie von Seiten der französisch-orthodoxen Ortskirche wohl etwas zu freizügig interpretiert. Ein Schreiben vom Februar 1974 listete einige dieser zur Diskussion gestellten Punkte auf. Dazu zählten unter anderem:

1. der (zum wiederholten Mal) umstrittene Status der Kirche, die in jenem Text nunmehr lediglich als „Diözese“ bezeichnet wird,
2. die allzu selbständige Handlungsweise der Diözese,
3. die unkanonische Übernahme von orthodoxen Gemeinden in Italien – ohne vorherige Information der übergeordneten kirchlichen Autoritäten,
4. die Verehrung römisch-katholischer Heiliger, die nach dem Schisma von 1054 lebten.

Alle diese Sonderwege waren dazu angetan, innerorthodoxe Konflikte auf allen Ebenen hervorzurufen (65). Dazu kamen noch weitere Probleme, die vor allem die Person und das Wirken von Bischof Germain betrafen. Von Seiten der „*Église Catholique-Orthodoxe de France*“ (ECOF), wie sie sich in jenen Jahren offiziell bezeichnete, wurden diese Umstände allerdings auch als Versuch gesehen, diese Kirche in ihrer Gesamtheit in Misskredit zu bringen. Tatsächlich jedoch war man seitens vorgesetzter Autoritäten bemüht, zur Verteidigung und Bewahrung der Rechtgläubigkeit eines als „orthodox“ bezeichneten kirchlichen Organismus einen wesentlichen Beitrag zu leisten.

Im Laufe der folgenden Jahre wurde eine Tatsache allerdings immer augenscheinlicher. Die ECOF geriet aufgrund des unbeirrten Festhaltens an diversen ihr eigenen (um nicht zu sagen, eigentümlichen) Grundsätzen immer mehr in Isolation. Vorwürfe einer gewissen Laxheit, einer zu großen Kompromissbereitschaft gegenüber Maßgaben, die mit orthodoxen Wertvorstellungen nicht in Einklang zu bringen waren, einer Toleranz gegenüber Kreisen, die sich mit den Grundzügen christlicher Ethik nicht identifizieren konnten und wollten, konnten trotz aller gegenteiligen Bekundungen niemals ausreichend entkräftet werden. Dazu kamen – wie schon in früheren Jahren – Diskussionen über die Frage der Sakramentspendung an Nichtorthodoxe, über das eucharistische Fasten, über das Verhältnis von Beichte und Kommunionempfang sowie (im Hinblick auf die Entwicklung der Glaubensverkündigung und inne-

Jenseits von Ost und West

ren Mission) über die problematische Tatsache, dass Vertreter der ECOF auch Kontakte zu esoterischen Zirkeln unterhielten (66).

Für das Patriarchat in Bukarest schien daher im Laufe der Zeit dringender Handlungsbedarf gegeben. Die Wahl eines neuen Patriarchen im November 1986 wurde zum Anlass genommen eine Erklärung, mit folgenden (in den wesentlichen Aussagen bereits mehrmals mit großer Deutlichkeit apostrophierte) Anordnungen an die Adresse der ECOF zu richten:

1. in der Selbstbezeichnung den Titel „Kirche“ abzulegen und stattdessen die Bezeichnung „Diözese“ zu übernehmen,
2. in den gottesdienstlichen Feiern der byzantinischen den Vorrang gegenüber der gallikanischen Tradition zu geben und
3. jegliche Aktivitäten außerhalb Frankreichs zu unterlassen (67).

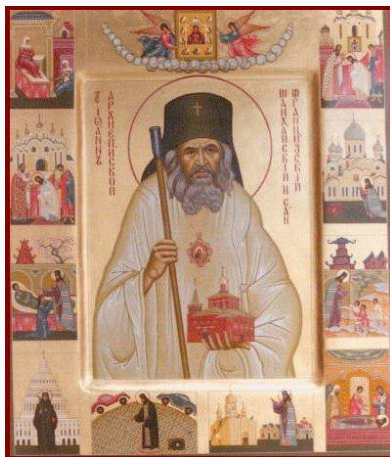
Es gab zu dieser Zeit unter anderem Gemeinden in Italien, Deutschland und den USA, die sich zur ECOF zugehörig hielten. Obwohl diese und noch zusätzliche Bedingungen für die Aufrechterhaltung der kirchlichen Gemeinschaft gestellt wurden, konnte schließlich keine endgültig alle Seiten befriedigende Übereinkunft erzielt werden. Diese zusätzlichen Bedingungen betrafen die Kirchenstruktur, gewisse Gebräuche in den Gottesdiensten und auch die Korrektur einiger theologischer Anschauungen von Bischof Germain. Das rumänische Patriarchat sah sich schließlich Ende 1993 veranlasst, sämtliche Kontakte mit der französisch-orthodoxen Ortskirche abzubrechen. Ein Teil dieser Diözese, entschied sich, der rumänischen Metropole in Frankreich beizutreten und wurde bei der Neuordnung mit dem Sonderstatus eines eigenen Dekanates versehen. Zehn Gemeinden verblieben bei Bischof Germain. Diese Letzteren nahmen im September 2004 mit dem serbischen Patriarchat Verhandlungen über eine mögliche Kirchengemeinschaft auf. Diese Gespräche werden vor allem den Zweck haben müssen, die „*Église Orthodoxe de France*“ (wie sie sich heute wieder nennt) in den Kreis der kanonischen Orthodoxie zurückzuführen mit dere Ermahnung, bei allen Unterschieden der jeweiligen Ausprägung den Grundsätzen authentischer Überlieferung zu folgen. Dass dies ein mühsames Unterfangen ist, erwiesen Konflikte, die bereits im Rahmen der ersten Konsultationen mit der Patriarchatsdelegation zutage traten.



Ein zeitgenössischer Kirchenvater des orthodoxen Westens

Wenn auch der eben dargestellte Weg zu einer Orthodoxen Kirche abendländischer Tradition durch nicht geringe Schwierigkeiten und Versuchungen geprägt wurde, so war und ist das grundsätzliche Anliegen in seiner Bedeutung dennoch nicht zu unterschätzen. Das Vorhaben an sich entsprach durchaus den Möglichkeiten und Erfordernissen, die dem kirchlichen Leben in West- und Mitteleuropa entsprechen würden. Es bedurfte jedoch einer Symbolgestalt, einer Charismatischen Führungsgestalt, die das genannte Anliegen würdig und angemessen in der alles umgreifenden Einheit von Orthodoxie und Orthopraxie zu vertreten wusste. Zur Heranbildung und Reifung dieses kirchlichen Bewusstseins konnte eine Persönlichkeit kirchenväterlicher Dimension ihren entscheidenden Beitrag leisten. Ein solcherart handelnder Oberhirte allorthodoxer, wahrhaft universeller Prägung fand sich unter den Bischöfen der russischen Emigration.

In Nachfolge der großen Glaubensverkünder früherer Jahrhunderte erstrahlte unter den orthodoxen Hierarchen des 20. Jahrhunderts ein Heiliger unserer Tage, Erzbischof Ioann (Maksimovic) (+ 1966), der auf dem Balkan, in Südostasien, Westeuropa und Nordamerika wirkte und der in allen seinen Wirkungsbereichen den entscheidenden Grundimpuls der gottmenschlichen Erlösungsbotschaft zu vermitteln verstand (68). Als Resultat seiner verschiedenen eifrigen Bemühungen um die Verbreitung der rechtgläubigen Wahrheit wurde zur Zeit seines Episkopates im westeuropäischen Raum in den Jahren zwischen 1950 und 1963 der Versuch, das vergessene Erbe abendländischer Orthodoxie wiederzubeleben und diesen Reichtum weiteren Kreisen zu erschließen, von durchaus beachtlichem Erfolg gekrönt. Von Beginn seines bischöflichen Dienstes in diesen Ländern an setzte er sich mit aller Kraft für die Verwirklichung dieses Vorhabens ein. Der Erzbischof war auf das Eifrigste bemüht, den universalen Charakter der Orthodoxen Kirche aufzuzeigen und dafür eben auch auf lebendige Zeugnisse abendländischen Ursprungs zu ver-



Erzbischof Ioann (Maksimovic)

weisen. Auf diese Weise konnte eine orthodoxe Lokalkirche in ihrem vollen Umfange bestätigt werden und wiederentstehen.

Ein überaus deutliches Zeichen der aus diesen Quellen gespeisten Grundeinstellung des Heiligen war seine von tiefer Verehrung getragene Hinwendung zu den orthodoxen Heiligen, die vor dem Großen Abendländischen Schisma von 1054 im Westen Europas lebten. Gelegentlich einer Bischofsversammlung, die im September 1952 stattfand, regte Erzbischof Ioann an, insgesamt 15 Heilige des Abendlandes – unter ihnen Ansgar von Hamburg und Bremen (+ 865), Patrick von Irland, Hilarius von Poitiers und Martin von Tours – in das orthodoxe Synaxarion aufzunehmen. In einem zu diesem Anlass gehaltenen Referat führte er unter anderem aus:

„In den Biographien jener Heiligen, die zu den ältesten Zeiten lebten, werden auch diese Heiligen erwähnt, deren Gedenktag nun nicht mehr begangen wird und deren Lebensbeschreibungen nahezu unbekannt sind. Der vollständigste Heiligenkalender Rußlands (...) beinhaltet eine große Anzahl Heiliger des Ostens wie auch des Westens (...) Die Angelegenheit erwies sich im Westen als komplizierter: Hier wurde das Christentum schon in den ersten Jahrhunderten verkündet, an vielen Orten von den Aposteln selbst. Im Laufe vieler Jahrhunderte hatte die Orthodoxie einen festen Stand und so kamen auch östliche Bekenner hierher, um zur Zeit der Irrlehren Unterstützung zu suchen – wie etwa die Heiligen Athanasios (der Große, + 373, Anm.) und Maximos (der Bekenner, + 662, Anm.) (...) Man sollte feststellen, wer von den hier Verehrten nun tatsächlich als Säule und Heiliger erscheint. Solches sollte nicht einzelnen Forschern überlassen werden; das wäre eine Verpflichtung der Diözese, sie sollte sich darum kümmern. Die beratenden Empfehlungen der russischen Starzen bezüglich der Heiligenverehrung sind von da her keine Kanonisation, sondern eine Feststellung, dass man einen bestimmten Asketen – bis zum Abfall des Westens – als Heiligen verehrt und er als Heiliger, der von der Orthodoxen Kirche verehrt wird, gilt“ (69).

Bereits 1950 schrieb der Hierarch zu diesem Fragenkomplex: *„Die Gerechten Christi wirkten an verschiedenen Orten der Welt für denselben Gott, wurden aber durch denselben Geist geleitet und gemeinsam durch Ihn verherrlicht“ (70);* unter den allumfassenden Gesichtspunkten des gottmenschlichen Erlösungswirkens war es für Erzbischof Ioann nur konsequent und selbstverständlich, die unter Überschreitung aller von Menschen geschaffenen Begrenzungen universelle Dynamik der Heiligkeit, die Osten und Westen in der Rechtgläubigkeit einander verbindet und erhebt, wahrzunehmen und in angemessener Form zu verkünden.

Es ist unter anderem auch bekannt, dass Erzbischof Ioann – wo immer es möglich war – die Biographien und Abbilder abendländischer Heiliger der ersten Jahrhunderte sammelte und zu ihren Ehren auch Troparien oder Kontak-

Jenseits von Ost und West

kien verfasste, die bis heute größtenteils noch unveröffentlicht sind. Zu diesen Werken zählt unter anderem auch ein Gottesdienst zum Fest des Heiligen Augustinus von Hippo (71). Eine seiner Anordnungen, datiert vom 23. April 1953, in der er auf besondere Weise zur Verehrung westlicher orthodoxer Heiliger Stellung nimmt, führt dementsprechend aus: „*Da wir uns in (...) Ländern befinden, in denen seit alters her jene lebten, die bei Gott Wohlgefallen fanden, in asketischer Weise lebten oder durch ihre Leiden verherrlicht wurden – diese jedoch die Orthodoxe Kirche schon seit langer Zeit verehrt – ist es uns aufgetragen, sie in würdiger Weise zu ehren und sich an sie zu wenden (...) Wir rufen besonders die Priester dazu auf, bei den Gottesdiensten – Prozessionen und anderen Gebeten – der Gott Wohlgefälligen – die Beschützer jenes Ortes oder Landes, in dem der Gottesdienst stattfindet, sind – zu gedenken (...)*“ (72). Auf diese Weise beabsichtigte der Hierarch, die ungebrochene Kontinuität der Orthodoxie über die Zeiten hinweg zu betonen, wobei es ihm unter Bezugnahme auf ihr abendländisch geprägtes geistig-geistliches Erbe tatsächlich gelang, ihre neuerliche Präsenz in Westeuropa glänzend zu rechtfertigen. Im Rahmen seines pastoralen Wirkens für die Verbreitung der rechtgläubigen Lebensweise konnte er zu einem entscheidenden Impulsgeber werden. Erzbischof Ioann vermochte kraft seiner geistlichen Autorität und seiner Wirkmächtigkeit, scheinbare (historisch-kulturell bedingte) Gegensätze zu überwinden und in seiner Person das Mysterium der rechtgläubigen All-Einheit überzeugend zu vermitteln. Es ist durchaus nicht verfehlt, ihn als *Apostel und Lehrer der abendländischen Orthodoxie* wahrzunehmen, dessen Grundanliegen die Erleuchtung der von Apostasie bedrohten Industriegesellschaften des Westens durch Christi Licht war.

Ein in diesem Zusammenhang deutlich erkennbares Zeichen war die Entstehung der holländisch-orthodoxen Kirche, die 1954 ihre eigenen Satzungen und Strukturen erhielt. Unter Leitung und dem geistlichen Schutz von Erzbischof Ioann entfaltete sich eine kleine westeuropäische Lokalkirche zu einem Festpunkt der Rechtgläubigkeit. Zu ihrer Verwurzelung, nicht nur für das kirchliche Leben an sich, wurden grundlegende Strukturelemente wie Kirchengemeinden und Klöster errichtet. Im Jahre 1965 erhielt die Kirche durch Vermittlung des Hierarchen den ersten orthodoxen Bischof niederländischer Herkunft und erlangte so gewissermaßen den Status innerer Autonomie (73). Obgleich diese Gemeinden in der gottesdienstlichen Praxis nach der byzantinischen Tradition orientiert waren, gab es in ihnen dennoch einige spezifische Charakteristika, die eine (in gewissen kirchlichen Kreisen durchaus nicht immer unumstrittene) Anbindung an sogenannte „westliche“ Überlieferungen und Praktiken deutlich werden ließen. Dazu zählte nicht nur die Erstellung eines Kalenders, in die in großer Zahl abendländische orthodoxe Heilige eingefügt waren. Auch die (in diesem Fall mit synodaler Billigung erfolgte)

Jenseits von Ost und West

Verwendung der gregorianischen Zeitrechnung konnte als diesbezügliches Zeichen gewertet werden.

Die väterliche Sorge von Erzbischof Ioann für die „Église Orthodoxe de France“ wurde an anderer Stelle schon genannt. Aus den geistlichen Grundlagen seines fruchtbaren Wirkens ist zweifellos zu erkennen, dass er sich ohne Abstriche für die Wiedererrichtung einer kanonisch tragfähigen Orthodoxie nach abendländischen Traditionen einsetzen wollte. Der 8. Mai 1960 war in dieser Hinsicht ein bedeutender Tag für die Wiedergeburt dieser in Westeuropa ursprünglich beheimateten und verwurzelten Lokalkirche. Ein russischstämmiger Hierarch zelebrierte gemeinsam mit Klerikern westlicher Provenienz die Liturgie nach altgallikanischem Ritus und besiegelte auf diese Weise die Gemeinschaft, die ihn gleichsam offiziell zum Beschützer und Förderer dieser abendländisch-orthodoxen Kirche machte (74).

Erzbischof Ioann galt zeit seines Lebens und pastoralen Wirkens als Asket, Wundertäter und gottinspirierter Kirchenvater des postmodernen Zeitalters. Die Verehrung seiner Person – begründet unter anderem durch diverse, aufgrund seiner Fürbitte erwirkte Wunderereignisse – nahm nach seinem Entschlafen solche Ausmaße an, dass ihm schon bald der Charakter eines Heiligen zugemessen wurde. Die offizielle Kanonisierung des Hierarchen erfolgte schließlich im Juli 1994. Wenn auch im Rahmen dieser Abhandlung nicht der Platz ist, seine Persönlichkeit in allen Facetten entsprechend zu würdigen, so möge doch zumindest festgestellt sein, dass dieser zeitgenössische Kirchenvater im Hinblick auf seinen apostolischen Eifer für die Verbreitung orthodoxer Glaubenswahrheit – der gerade auch im Rahmen seines Bischofsdienstes in Westeuropa in vielfacher Hinsicht offenkundig wurde – mit vollem Recht als Patron der abendländischen Orthodoxie zu bezeichnen ist. Viele durch ihn in Angriff genommene Initiativen können als richtungsweisend für die Verbreitung und Einpflanzung der orthodoxen Lehre und Lebensweise in den nichtorthodoxen Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas gesehen werden.



Der amerikanische Weg

Die Existenz der Orthodoxen Kirche in der „Neuen Welt“ (75) ist naturgemäß in erster Linie europäischen Einflüssen zu verdanken. Aus diesem Grund scheint es durchaus passend, gewisse Aspekte in den Kontext der vorliegenden Abhandlung zu stellen. Was nun die Entwicklung orthodoxen Lebens auf dem amerikanischen Kontinent anbelangt, so sind die ersten Spuren kirchlicher Existenz auf das Jahr 1794 zu datieren. Vor allem seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kamen mit den Immigrantenströmen aus aller Welt auch Angehörige jener Völker, die sich in der Mehrheit traditionellerweise zur Orthodoxen Kirche bekannten nach Kanada und in die USA. Unter ihnen sind vor allem Griechen, Russen, Rumänen, Serben und Ukrainer, späterhin auch orthodoxe Araber zu nennen (76). Die Multiethnizität, die Frage nach der Koordinierung der Jurisdiktionsbereiche und die allmähliche Entfaltung der Orthodoxie auf dem amerikanischen Kontinent erforderten eine spezifische Hinwendung zu einer allgemein akzeptablen Lösung dieser Herausforderung. Ein möglicher Weg wurde mit der 1970 seitens des Moskauer Patriarchates mit der Autokephalie ausgestatteten *Orthodox Church of America (OCA)* aufgezeigt. Aus diesem Schritt resultierten jedoch diverse, kirchenrechtlich begründete und bis auf die Gegenwart noch nicht vollends behobene Differenzen mit dem Ökumenischen Patriarchat. Neben dieser (als apostrophiert „amerikanisch“ geltenden) blieben auch andere Jurisdiktionen weiterhin separat bestehen, so etwa die des Ökumenischen Patriarchates, des Patriarchats Antiochia, der serbischen Patriarchatskirche und der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland. Darüber hinaus war im Laufe der Zeit auch eine ständige Zunahme von Konvertiten „westlicher“ Herkunft festzustellen. Diese gehörten vor ihrer Aufnahme in die Kirche zum überwiegenden Teil abendländisch geprägten christlichen Gemeinschaften an. Bei näherer Betrachtung mochte sich aus dieser Tatsache nun auch die Option ableiten lassen, für die Einrichtung orthodoxer Gemeinden Sorge zu tragen, die sich nicht an der byzantinischen Tradition orientierten.

Während die Wiederbelebung der Orthodoxie nach abendländischen Traditionen in Europa seit ihren ersten Anfängen mit nicht zu unterschätzenden Schwierigkeiten verbunden war, schien die äquivalente Entwicklung in Nordamerika einen ungleich konstanteren und vor allem erfolgreicherem Verlauf zu nehmen. Schon 1890 trat eine französisch-schweizerische altkatholische Gemeinde in Kontakt mit der Orthodoxie russischer Ausprägung und erlangte seitens der Synode in St. Petersburg die Genehmigung, (unter Beachtung orthodoxer Grundsätze) nach im christlichen Abendland gebräuchlicher Form Gottesdienst zu halten. Es soll allerdings nicht verschwiegen werden, dass sich

diese Bewegungen auf einer ständigen Gratwanderung zwischen Orthodoxer Kirche und Altkatholizismus fanden. Allzu oft wandte man sich schlussendlich Letzterem zu, wobei im Jahre 1911 ein britischer altkatholischer Bischof den umgekehrten Weg beschritt und mit seiner gesamten Diözese (unter Beibehaltung abendländischer Gottesdienstformen) in Gemeinschaft mit der Orthodoxie trat.

Für den Beginn des 20. Jahrhunderts sind einige Initiativen, die sich durchaus günstig auf den Fortgang auswirkten, zu erwähnen. Eine der Wesentlichsten kam vom damaligen Vertreter der russischen Orthodoxie in den USA, Erzbischof Tichon (1917-1925 Patriarch von Moskau; als Bekenner kanonisiert), der im Jahre 1904 ehemalige Angehörige der Episkopalianer (d.i. der amerikanische Zweig der Anglikaner) in die Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche aufnahm. Auch in diesem Fall wurde mit dem Segen der russischen Synode der Auftrag erteilt, auf Basis des „American Book of Common Prayer“ eine Gottesdienstordnung westlicher Herkunft zu erstellen. Nach entsprechender Adaptierung der Tagzeitengottesdienste und vor allem der Liturgie an grundlegende orthodoxe Normen wurde schließlich der – heute so genannte – „*Rite of St. Tikhon*“ zugelassen. Während die Verbreitung dieses Ritus zur damaligen Zeit lediglich auf eine äußerst geringe Anzahl von Gemeinden begrenzt war, sollte er immerhin sieben Jahrzehnte später, als sich ehemalige episkopalianische Gemeinschaften der Orthodoxen Kirche anschlossen, in häufigeren Gebrauch kommen.



Mons. Aftimios Ofiesh

Ein anderer, durchaus im besten Wortsinne missionarisch geprägter Zugang wurde von dem syrischstämmigen Bischof Aftimios (Ofiesh) (+1966) vertreten, der seit 1917 unter der russischen Jurisdiktion tätig war. Er verfolgte mit der Gründung der späterhin durchaus nicht ohne Einfluss agierenden „Society of Saint Basil“ die Absicht, der Orthodoxie westlicher Provenienz in Nordamerika einen autonomen Charakter zu verleihen. Doch zeigten sich im Laufe der Zeit innerhalb der genannten Gesellschaft zu deutliche Bestrebungen nach vollkommener Selbständigkeit und direkt daraus folgenden unkanonischen Handlungsweisen, wie etwa die Errichtung einer selbständigen Jurisdiktion mit eigener Hierarchie. Erst 1961, nach Klärung der für den Bestand der Gruppe

Jenseits von Ost und West

entscheidender Fragen dogmatischen wie auch kirchenrechtlichen Charakters konnte diese als Gemeinde des westlichen Ritus in die Metropole des Patriarchates von Antiochia aufgenommen werden.

In der dem antiochenischen Patriarchat zugehörigen Metropole erkannte man bereits 1958 sowohl die Gelegenheit als auch die drängende Notwendigkeit, zahlreichen Konvertiten angloamerikanischer Herkunft eine geistige Heimat zu geben. Diese wollten orthodox sein, ohne dabei gezwungenermaßen eben „östlich“ werden zu müssen. Metropolit Anthony (Bashir) erließ im August des genannten Jahres das bis heute als Markstein diesbezüglich weiterführender Entwicklung geltende „*Edikt betreffend den westlichen Ritus*“, in welchem sich folgender, die Legitimität der Hinwendung zur Pflege des abendländischen Erbes der Orthodoxen Kirche betonender, Kernsatz findet: „*Der Glaube darf nur einer sein und er muss orthodox sein; dessen Ausdruck aber war immer den Völkern und Nationen, die Christus annahmen, angepaßt*“. Davon ausgehend konnte und sollte eine jegliche mit der rechtgläubigen Überlieferung korrespondierende Ausprägung der Gottesdienste wie auch der übrigen Ausdrucksformen abendländisch-orthodoxer Kirchlichkeit ihre entsprechende Billigung erfahren. Im Januar 1962 – nach Aufnahme der obenerwähnten Gruppierung in die orthodoxe Kirchengemeinschaft – wurde in der Metropole als sichtbarer Ausdruck dieser Bestrebungen offiziell ein Dekanat jener Gemeinden gegründet, die den westlichen Gebräuchen folgen würden.

Als Grundlage für die gottesdienstlichen Feiern dient den nach abendländischer Tradition geformten Gemeinden heute das sogenannte *Western Rite Service Book*, das die feststehenden Texte der Tagzeitengottesdienste, die Psalmen und vor allem auch zwei Liturgieformulare enthält. Zunächst die „*Liturgy of St. Tikhon*“, deren Ursprung eben auf die schon genannte Hinwendung episkopalianischer Kreise zur Orthodoxen Kirche zurückgeht. In der „*Liturgy of St. Gregory*“, benannt nach dem römischen Bischof Gregor dem Dialogen (+ 604), erkennt man jene Vorlage, die von J. J. Overbeck ausgearbeitet und 1870 seitens der russischen Synode zur Verwendung approbiert wurde. Das Bemühen um die Wiederbelebung rechtgläubiger Kontinuität vermittelt entsprechender gottesdienstlicher Ausdrucksformen wird denn auch folgendermaßen erläutert: „*Während des ersten Jahrtausends – noch bevor das Christentum das Große Schisma zwischen Ost und West erlitt – hatten die fünf großen Zentren oder Patriarchate – Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem – den orthodoxen christlichen Glauben gemeinsam; doch verwendeten sie unterschiedliche eucharistische Liturgien, um diesem Glauben Ausdruck zu verleihen. Als die Kirche Roms mit der orthodoxen Christenheit brach, nahm sie die alten Liturgien des ehemals orthodoxen christlichen Abendlandes mit sich (...) Nachdem Jahre vergangen waren, wurde die Liturgie des abendländischen Ritus fälschlicherweise mit den theologischen Irrtümern der*

Jenseits von Ost und West

Westkirche gleichgesetzt ...“ (77). Die in der abendländisch-orthodoxen Bewegung zum Ausdruck gebrachten Zielvorgaben sind durch solche Überlegungen klar definiert. Zunächst handelt es sich hier um die Bergung eines Schatzes, der tausend Jahre im Verborgenen lag, aus dem aber die Reaktivierung von Strukturen, die sich in unmittelbarer Weise an die Traditionen des ersten christlichen Jahrtausends fügen, möglich ist. Noch bedeutender könnten diese Überlegungen allerdings im Hinblick auf einen zukünftigen orthodoxen Sendungsauftrag werden. Angesichts solcher Überlegungen ist jedoch zum wiederholten Male zu fragen, ob dem vorgenannten Anspruch nicht eher mit der Revitalisierung verbürgt authentischer Traditionen der ersten Jahrhunderte – und nicht mit einer orthodoxen Adaptierung an sich nichtorthodoxer Gottesdienstformen – entsprochen worden wäre.

Innerhalb der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland entstanden 1968 drei Gemeinden abendländischer Tradition. Die solchermaßen überraschend positive Wahrnehmung einer nicht durch „östliche“ Grundlagen geprägten Orthodoxie mutet umso erstaunlicher an, als die Synode dieser Kirche das Wirken der „*Église Orthodoxe de France*“ nur zwei Jahre zuvor zu einem Ende bringen wollte. Den neuerrichteten Gemeinden wurde denn auch folgendes Ziel vorgegeben: „*Um der Orthodoxie neuerlich Ausdruck zu verleihen, müssen die abendländischen (gottesdienstlichen, Anm.) Formen durch das jahrhundertalte Erbe ununterbrochener Entwicklung in der Orthodoxen Kirche bereichert werden. Ihre Erfahrung (...) soll zu Eurer Erfahrung werden und soll in die abendländischen liturgischen Formen eingegliedert werden*“. In diesem Sinne musste und konnte es für diese Gemeinschaften hervorragendste Bestimmung sein, durch die Wiederbelebung längst verloren geglaubter oder zumindest verschütteter Überlieferungen unter allen Umständen das Prinzip der traditionsverpflichtet-rechtgläubigen Kontinuität und der kirchlichen Einheit zu bewahren. Das Bewusstsein der Rechtgläubigkeit mochte sich hier zum wiederholten Mal in kulturell grenzüberschreitender Weise manifestieren.

Auch wenn sich die Zahl orthodoxer Gemeinden abendländischer Tradition in den USA bis zum Ende der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts auf über 30 erhöhte – von denen die Mehrzahl der Jurisdiktion des Patriarchats von Antiochia untersteht –, so ist dies im Vergleich zu den byzantinisch geprägten Strukturen naturgemäß ein verschwindend kleiner Teil. Für die unvoreingenommene Wahrnehmung einer von westlichen Einflüssen geformten Orthodoxie wirkt sich auch erschwerend aus, dass die meisten Gläubigen aus nichtorthodoxem Umfeld – anglikanisch, reformiert oder römisch-katholisch – stammen. Die so entstandenen Gemeinden müssen sich einerseits nicht selten gegen die „angestammt-ursprünglichen“ Orthodoxen behaupten, die sich als „östlich-rechtgläubig“ (bedauerlicherweise oftmals alleine aufgrund ihrer eth-

Jenseits von Ost und West

nischen Herkunft) wahrnehmen. Andererseits erscheint gerade im amerikanischen Kontext die Verbindung von „Orthodoxie“ und „Westen“ und die daraus folgende persönliche Identifikation der Gläubigen als offenkundiger gesellschaftlicher Widerspruch.

Ein etwas anderer Zugang zur Orthodoxie erfolgte seitens einer Bewegung amerikanischer Evangelikaler, die nach einer inneren Entwicklung und geistig-geistlichem Bemühen um Wahrheitserkenntnis von mehr als einem Jahrzehnt im Frühjahr 1987 mit über zweitausend Personen in Gemeinschaft mit der Erzdiözese des antiochenischen Patriarchats traten (78). Für diese Gruppierung war die Suche nach authentischer Überlieferung im buchstäblichen Sinne „*the phantom search for the perfect church*“ (79). Im Bewusstsein der Unzulänglichkeit eigener Geisteshaltungen setzte man sich mit Geschichte, Dogma und Tradition des Christentums auseinander und fand (nach den Worten der ehemaligen Evangelikalen) auf diese Weise in der Orthodoxen Kirche eine konkrete Antwort und darüber hinaus eine geistige Heimat im umfassendsten Sinn des Wortes. Obwohl die genannte Bewegung aus dem freikirchlichen Protestantismus stammte und ihrem Wesen nach sehr von Grundsätzen der US-amerikanischen Zivilisation geprägt war, entschied man sich, die Gemeinden gemäß der byzantinischen gottesdienstlichen Tradition zu führen. Dennoch verblieb ihnen als Beiname „*Orthodox Evangelicals*“ (nicht zu verwechseln mit der unkanonischen „*Evangelical Orthodox Church*“!). Wohl auch deshalb stellen sie gewissermaßen eine perfekte Synthese dar, die ihren Bestand jenseits aller geographisch-kulturell bedingten Begrenzungen sichert.



Jenseits von Ost und West

Ein Wüstenvater der Postmoderne

Man sollte nicht über die Entwicklung der nordamerikanischen Orthodoxie im 20. Jahrhundert sprechen, ohne eine für ihre geistliche Prägung außerordentlich bedeutsame Persönlichkeit zu erwähnen, die das Traditionskontinuum östlicher und westlicher Prägung der Orthodoxen Kirche ganz im Geiste des bereits erwähnten Erzbischofs Ioann begriff. Dieser in jeglicher Hinsicht ungewöhnliche Mann



Vr. Seraphim Rose

war Priestermonch Seraphim Rose (+ 1982) (80), der ein authentisches Zeugnis der Rechtgläubigkeit ablegte, da er sowohl über eine umfassende intellektuelle Bildung als auch über eine an die Vätertradition anknüpfende spirituelle Reife verfügte. Im Jahre 1961 zur Orthodoxen Kirche gekommen und 1970 zum Mönch geweiht, lebte er bis zu seinem Hinscheiden in der von ihm mitbegründeten monastischen Gemeinschaft des Heiligen German (Herman) von Alaska in den Bergen Nordkaliforniens. Durch seine dort entfalteten Tätigkeiten erlangte er bald über die Grenzen der USA hinaus in der orthodoxen Welt große Bekanntheit. Vater Seraphims Ziel war es – neben in erster Linie pastoral-missionarisch geprägtem Wirken – durch Katechese, Seminartagungen und Publikationen die Grundwahrheiten orthodoxer Weltanschauung, wie sie durch Leben und Wirken der Heiligen und Kirchenväter reflektiert ist, den in postmoderner Gesellschaft Lebenden nahezubringen.

Vater Seraphim, der sich selbst gottesdienstlich an die byzantinische Tradition hielt, war es im Rahmen seiner apostolischen (vor allem auch publizistischen) Tätigkeit stets ein besonderes Anliegen, auf die unbezweifelbare Rechtgläubigkeit sämtlicher abendländischer Überlieferungen des ersten christlichen Jahrtausends hinzuweisen. In diesem Sinne vermochte er zu schreiben: „*Die Länder des Westens – von Italien bis Britannien – kannten sowohl die Predigt der Apostel als auch die Werke der Märtyrer; hier wurde der christliche Same so tief eingepflanzt, dass der Westen sofort und in enthusiastischer Weise antwortete, nachdem er zum ersten Mal von den großen Asketen Ägyptens und des Ostens gehört hatte*“ (81). Die Bewusstmachung dieses inneren geistig-geistlichen allumfassenden Kontinuums von Ost und West läßt ihn schließlich zu dieser Feststellung gelangen: „*Die äußere Form christlichen Gottesdienstes – Kirchenstrukturen und Ausstattung, Ikonographie, Gewänder, Gottesdienstformen – erlangten nach*

Jenseits von Ost und West

jahrhundertelanger Entwicklung im Wesentlichen jene Form, die sie heute in der Orthodoxen Kirche bewahren. Im Westen änderten sich all diese Dinge – besonders nach dem endgültigen Schisma der Kirche Roms im Jahre 1054. Der traditionsbewusstere Osten ist durch die Tatsache, dass er – selbst in äußeren Formen – so wenig änderte, natürlicherweise dem frühen christlichen Westen näher...“ (82). Im Lichte authentischer Traditionsvermittlung schließen diese Tatsachen gleichsam von vorneherein eine Bewertung der Orthodoxie als „abstrakt“ oder „unpassend“ für die abendländische Zivilisation aus. Es sollte im Gegenteil alles darangesetzt werden, dieses verlorengegangene rechtgläubige Erbe wiederzuentdecken und entsprechende Konsequenzen für das kirchliche Leben in Gegenwart und Zukunft daraus zu ziehen.

Priestermonch Seraphim, der (obwohl noch nicht kanonisiert) mit vollem Recht als „Heiliger und Ehrwürdiger“ bezeichnet und verehrt wird, mühte sich stets darum, ein glaubwürdiges Zeugnis – in Zusammenspannung von orthodoxia und orthopraxia – abzulegen. Aus den Fakten, die über sein Leben und Wirken bekannt wurden, erweist es sich, dass er dies in einer wohlausgewogenen Mischung aus rechtgläubigem Eifer und angemessener geistlicher Nüchternheit vermochte. Besonders deutlich wurde dies durch seine vielfältigen (zum Teil erst posthum) erschienenen Publikationen. Titel wie „*The Soul After Death*“, „*Nihilism*“, „*Orthodoxy and the Religion of the Future*“, „*Heavenly Realm*“ oder „*Genesis, Creation and Early Man*“ geben entsprechendes Zeugnis seiner Bemühungen, einer postmodern-hochtechnisierten Gesellschaft, die sich am Rande der Apostasie bewegt, die rechtgläubige Wahrheit der gottmenschlichen Heilzuwendung aufzuzeigen und weiterzugeben. In seinen Darlegungen orthodoxer Weltansicht verwies Vater Seraphim gerade auch auf das Kontinuum der rechtgläubigen Traditionen der Kirche in Ost und West. Leider geschah es aber auch, dass sogenannte selbsternannt-„rechtgläubige“ Kreise diese seine Sichtweise als – wenn nicht häretisch so doch zumindest verirrt – abtun wollten. Jenen galt einzig der „christliche Osten“ (und dieser nur unter spezifischen Aspekten) als legitime Quelle der Orthodoxie. Ein jeglicher westlicher Einfluss, mochte er auch noch so unverdächtig Quelle entspringen, würde von vorneherein die Reinheit der Rechtgläubigkeit trüben. Als eine Frucht solcher Entwicklungen (und als zugleich Apologie der kirchlich-orthodoxen Denkweise) erschienen dann Vater Seraphims Abhandlungen über den Heiligen Augustinus wie auch über die traditionskonforme Rezeption der Kirchenvätertheologie. Darüber hinaus folgte er den Spuren seines geistlichen Vaters, Erzbischof Ioann, in den Bemühungen, Namen orthodoxer Heiliger des Abendlandes durch Herausgabe eines entsprechenden kalendarischen Verzeichnisses zusammenzufassen und auf diese Weise auch die abendländisch-rechtgläubige Überlieferung bekanntzumachen.

Jenseits von Ost und West

Als bedeutsam und in diesem Zusammenhang charakteristisch erscheint gerade auch Vater Seraphims Hinwendung zu den Kirchenvätern und ihren Lehren, die der Priestermonch niemals in abstrakter, akademisch-distanzierter Form darbot, sondern stets mit Blick auf die Verkündigung authentisch orthodoxer Theologie in der Spannung zwischen Rechtgläubigkeit und daraus resultierendem Lebensvollzug erfasste. Ein späterhin kreiertes Schlagwort einer orthodoxen *theology above fashions*, wie sie der Priestermonch zu verkünden trachtete, kommt diesem Ansinnen schon sehr nahe (83). Dementsprechend kritisch vermochte er sich zu gewissen innerkirchlichen Strömungen, die einer rein theoretisch begründeten, zeitgeistigen Interpretation das Wort redeten, verhalten: „*Die Ohnmacht der Orthodoxie (...) zeigt sich zweifellos als Resultat größter Verarmung und des Fehlens an Ernsthaftigkeit im heutigen Leben. Die Orthodoxie ist heute, zusammen mit ihren Priestern, Theologen und Gläubigen, weltlich geworden (...) Als Gegensatz zu dieser verweichlichten Atmosphäre vollziehen sich eine naturgemäße orthodoxe Erziehung und eine naturgemäße Überlieferung der Orthodoxie in jener Atmosphäre, die früher als naturgegeben orthodox begriffen wurde – im Kloster (...) in einer normalen Kirchengemeinde (...) sogar in den theologischen Schulen, wenn sie vom alten Typus sind und nicht nach dem Vorbild säkularisierter westlicher Universitäten gebildet; wie gäbe es dort doch die Möglichkeit eines lebendigen Kontaktes mit wahrhaftig orthodoxen Gelehrten, die wirklich aus dem Glauben leben und im Einklang mit der „alten Schule“ des Glaubens und der Frömmigkeit denken*“.

Vater Seraphims Kritik richtet sich in diesem Kontext auch an die vom Zeitgeist erfassten „*Theologen mit der Zigarette*“ und die „*Theologen mit dem Weinglas*“, „*(...) deren Worte keine Kraft haben, denn sie selbst sind ‚aus dieser Welt‘ und wenden sich an weltzugewandte Menschen in weltlicher Atmosphäre – aus all dem resultiert keine christliche Askese, sondern nur eitle Gespräche und unnütze, aufgeblasene Phrasen*“ (84).

Wahrhaftige, echte und ungekünstelte orthodoxe Theologie musste sich an vollends anderen Maßstäben orientieren. Mit der Feststellung, dass das „*große Problem unserer zeitgenössischen Orthodoxie (wo sie versucht, ernsthaft und traditionstreu zu sein) – zuviel Berechnung und zuwenig Herz*“ wäre (85) lag es auf der Hand, dass sich ein solches Erscheinungsbild nicht gerade günstig auf ihren Sendungsauftrag auswirken würde. Der berechtigte Ruf: „Zurück zu den Ursprüngen!“, wodurch gerade im Laufe des 20. Jahrhunderts die Orthodoxie die Besinnung auf die Theologie der Kirchenväter zu einem Hauptanliegen machte, konnte sich keinesfalls in akademischen Diskursen erschöpfen. Die unmittelbare Folge musste eine lebendige Umsetzung all dessen sein. Dementsprechend konnte Vater Seraphim schreiben: „*Theologie ist in erster Linie keine Sache des Argumentierens, der Kritiken, der Beweise und Gegenbeweise; sie ist vor al-*

Jenseits von Ost und West

lem das Wort der Menschen über Gott, entsprechend der von Gott offenbarten Lehre der Orthodoxie. So ist ihr primärer Zweck, immer zu inspirieren, das Herz zu erwärmen, über die kleinlichen irdischen Sorgen zu erheben....“ (86). Diese gottmenschlich-synergische Dimension der Theologie fand Priestermonch Seraphim in besonderer Weise in den Schriften der Kirchenväter reflektiert. Es konnte für ihn kein Weg sein, sich diesem geistlichen Erbe in allzu oberflächlicher Form (beispielsweise nach historischen oder philologischen Gesichtspunkten) zu nähern. Die in diesen Werken offenbar gewordene Rechtgläubigkeit verlangte eine besondere Zuwendung in gläubiger Sicht:

„Natürlich ändert sich die Orthodoxie nicht von einem Tag auf den anderen (...) Wenn wir auf die römisch-katholische oder protestantische Welt schauen, so können wir sehen, dass bestimmte geistliche Schriften aus der Mode kommen (...) Mit unseren orthodoxen heiligen Schriften ist das nicht der Fall. Wenn wir einmal das gesamte orthodoxe christliche Erscheinungsbild haben (...) das von Christus und den Aposteln bis in unsere Zeit überliefert ist, wird alles zeitgenössisch. Du liest beispielsweise die Worte des Heiligen Makarios, der in der ägyptischen Wüste des 4. Jahrhunderts lebte - und er spricht zu Dir gerade jetzt (...) Das Gleiche gilt für alle Väter, von der damaligen Zeit bis in unser Jahrhundert, wie zum Beispiel der Heilige Johannes von Kronstadt. Alle sprechen dieselbe Sprache, eine Sprache, die Sprache des geistlichen Lebens, in die wir eindringen müssen“ (87).

Bereits aus diesen nur wenigen Anmerkungen läßt sich Vater Seraphims grundsätzliches Streben nach Authentizität und Reinheit der orthodoxen Überlieferung erkennen. Dieser Weg war für ihn klar vorgegeben; es durften keine Abweichungen – bei allen möglichen sachlichen Differenzen – hingenommen werden. Seine unvergleichliche Bedeutung für die Sendung der Orthodoxen Kirche im postmodernen Zeitalter resultiert unter anderem aus dem Bemühen, der Wesenhaftigkeit orthodoxen Lebensvollzuges in einer dem Materialismus verfallenen Gesellschaft deutlich Ausdruck verliehen zu haben. Aus dieser Sicht war es für ihn geradezu konsequent, auf die Kontinuität der Orthodoxie jenseits aller Begrenzungen geistig-zivilisatorischer Natur hinzuweisen und im Bewusstsein der Grundwerte des rechtgläubigen Ethos das Zeugnis für die Wahrheit der gottmenschlichen Offenbarung abzulegen. Doch war sich der Priestermonch gerade in diesem Zusammenhang durchaus besonderer Probleme geistlicher Dimension bewusst: *„Eine große Gefahr unserer Zeit und unserer Bewegung für jene, die zur Orthodoxie kommen, ist (...) das Phänomen der ‚geistlichen Paviane‘ - das heißt, der Menschen, die äußerlich orthodox sind und selbst stolz darauf sind, in ihrer Orthodoxie sehr korrekt zu sein, doch sich tief in ihrem Inneren nicht wirklich gewandelt haben, sich in der Orthodoxie nicht weiterentwickeln und sehr ein Teil der modernen Welt, die im Antichristentum verwurzelt ist, bleiben (...) eine Be-*

Jenseits von Ost und West

kehrung zur wahren Orthodoxie muß vollkommen sein; sie muß sich auf alles auswirken (...) Orthodoxie ist genau gesagt die Wahrheit, die das Leben verändern soll. Um nun diese vollkommen orthodoxe Weltanschauung zu haben, muß man sich unausgesetzt selbst erziehen...“ (88).

Betrachtet man Vater Seraphims Leben und Wirken unter diesen Gesichtspunkten, zeigt sich sein klares Bestreben, den orthodoxen Glauben eben nicht in akribisch-(seelenlos) korrekter Form zu erhalten. Es ist durchaus angebracht, sein Streben nach einer *Orthodoxie des Herzens* zu erkennen, denn: *„Wahres Christentum bedeutet nicht, lediglich die richtige Meinung über das Christentum zu haben – das reicht nicht aus, jemandes Seele zu retten (...) Das Bewahren und Bekennen orthodoxer Dogmen kann immer im wahren Glauben an Christus gefunden werden, doch findet man den wahren Glauben an Christus im Bekenntnis der Rechtgläubigkeit durchaus nicht immer ... Die korrekte Kenntnis der Dogmen liegt im Verstand und ist oft fruchtlos, arrogant und stolz ... Der wahre Glaube an Christus ist im Herzen, ist fruchtbringend, demütig, geduldig, liebevoll, barmherzig, mitleidsvoll, nach Gerechtigkeit hungernd und dürstend...“*(89). Gerade diese Elemente christlicher Ethik mochten als Kennzeichen rechtgläubiger Lebenshaltung von ungeheurer Bedeutung sein. Für diesen Asketen unserer Tage lag darin wohl auch die immer wieder zu stellende Frage nach Bedeutung und Auftrag orthodoxer Existenz in nichtorthodoxen Gesellschaften – gerade auch im Hinblick auf ein entsprechend glaubwürdiges Zeugnis: *„‘Orthodox‘ zu sein, aber kein Christ – das ist ein Zustand, der im christlichen Sprachgebrauch eine besondere Bedeutung hat: Dies bedeutet, ein Pharisäer und so sehr dem Buchstaben der Kirchengesetze verhaftet zu sein, sodaß man den Geist, der ihnen Leben gibt – den Geist des wahren Christentums – verliert“* (90)

Vater Seraphims eigenes Lebenszeugnis – sein Wirken zur Verbreitung authentischen orthodoxen Gedankengutes, seine ureigensten Bemühungen, in einer hochtechnisierten, einem fragwürdigen „Fortschritt“ ergebenden Welt christliche Lebensführung im Geiste der frühen Wüstenväter zu verkörpern – wird gegenwärtig gerade in jenen Gesellschaften, die nach einer inneren Erneuerung orthodoxer Prägung suchen, mit großer Hochachtung und aufrichtiger Verehrung aufgenommen. Besonders zu erwähnen seien hier Russland und Serbien. In diesem Sinne verbindet dieser zeitgenössische Mönchsvater die Welten. Sein geistig-geistliches Erbe mag für die zukünftige Gestaltung der Orthodoxen Kirche in Europa und auf dem amerikanischen Kontinent noch wesentlich an Bedeutung gewinnen. Die so oft apostrophierte *Erneuerung aus dem Geist der Väter* kann gerade im Rückbezug auf seine Botschaft zu einer echten Verwurzelung und reichen Entfaltung orthodoxer Kirchlichkeit führen.

Orthodoxe Kirche im Westen - abendländische Orthodoxie?

Bereits aus dem Titel dieses nun folgenden Abschnittes mag der Leser die Grundproblematik, die es zu lösen gilt, erkennen. Sie kreist im Wesentlichen um die Frage, ob die Orthodoxe Kirche in ihrer gegenwärtigen Situation innerhalb der ihrer Prägung nach heterodoxen Gesellschaften Westmitteleuropas und Nordamerikas ihren entsprechenden Platz zu finden vermag oder darüber hinaus sogar im vollen Umfang integriert werden kann. Sollte dies der Fall sein, fügt sich daran ein weiterer Fragenkomplex, der vor allem den Blick auf Einzelaspekte ihrer Präsenz in einem nichtorthodoxen Umfeld gerichtet hält: Ist nicht mit vielleicht noch viel größerer Berechtigung ein ähnlicher Schritt innerhalb der Orthodoxen Kirche auf dem europäischen Kontinent zu vollziehen? Kann es mit Blick auf eine mögliche Zukunftsrolle dieser Kirche der letzte Schluss sein, die allumfassende Bandbreite rechtgläubiger Überlieferung zu bedenken, um daraus mögliche Konsequenzen wirksam werden zu lassen? Welche Aufgaben hat sie dann zu bewältigen? Wie vermag sie für die Rechtgläubigkeit ein ihrem Würdeanspruch gemäßes Zeugnis abzulegen und auch sämtlichen – sowohl von außen an sie herangetragen, durchaus aber auch in ihrem Inneren entstandenen – Abgrenzungen einer religiös-nationalen Ghettosituation zu entkommen, um, wie es ihre ureigenste Bestimmung sein sollte, für die allumfassende Gültigkeit der Glaubenswahrheiten einzustehen? Kann es also gelingen, eine ihrer Grundlegung nach selbständige orthodoxe Lokalkirche ins Leben zu rufen, die einerseits durch Rückgriff auf altehrwürdige Traditionen des christlichen Abendlandes, andererseits aber auch durch Eingliederung bereits bestehender Strukturen ihre Existenz rechtfertigt? Welche Voraussetzungen müssen dafür gegeben sein? Welche Rolle vermag sie in einer säkularisierten Welt zu spielen? Wird es letztendlich möglich sein, ihre ureigenste Mission in jenen Ländern, die sich mit gewissem Stolz als „freiheitlich-demokratisch“ deklarieren und somit dem Gebot der Toleranz verpflichtet sind in umfassender Weise zu erfüllen?

Diesen Fragenkomplex zu beantworten, mag man sich zunächst der Tatsache bewusst werden, dass die Orthodoxe Kirche, nach zum Teil über einem Jahrtausend, heute wieder in nahezu alle europäischen Länder zurückgekehrt ist und dort zumeist über entsprechende Strukturen verfügt, ihrer Sendungsbestimmung – der Mission im engeren Wortsinne – nachkommen zu können. Dieser historisch nicht gering belastete Terminus sollte/darf gerade im vorliegenden Kontext keineswegs als Versuch interpretiert werden, die nichtorthodoxe Welt durch Zwangsbekehrung an sich zu binden. Hier sollte es vielmehr grundsätzliche Bestrebung sein, vor der Welt ein lebendiges Zeugnis der Rechtgläubigkeit abzulegen und auf dieser Basis wahrhaftige apostolische Ar-

beit zu leisten. Ein wesentlicher Ansatz – gerade im Hinblick auf die Reintegration der Orthodoxen Kirche in die sogenannte „westliche Welt“ – findet seinen äquivalenten Ausdruck gemäß der Idee, zu den Ursprüngen zurückzukehren, in der Erwartung und Perspektive des russischen Theologen und Religionsphilosophen Leon Zander (+ 1964), „(...) auf eine bessere Zukunft der westlichen Orthodoxie zu hoffen (...). In dieser Hinsicht scheint es (...) dass die Westliche Orthodoxie ihre Anregungen bei den Formen des Urchristentums sucht. Sie befreit sich von der rein formalen, die Worte der alten Riten einfach nachplappernden Frömmigkeit (...). Sie strebt nach dem klaren Licht der Orthodoxie...“ (91). Diese Aussage kann zweifellos als Widmungsspruch für das zukünftige Wirken der Kirche – im Kleinen wie im Großen – verstanden werden. Sie fordert geradezu im Sinne eines kategorischen Imperativs dazu auf, den Glauben an die Erlösungswahrheit der gottmenschlichen Synergie konsequent furchtlos und unter Berücksichtigung der ihr innewohnenden Dynamik zu bekennen. Durch einen solchen, das Ganze im Auge behaltenden Zugang, wird eben auch die Gefahr von vorneherein gebannt, der Versuchung einer formalen Pseudokorrektheit ohne tiefere Sinnhaftigkeit zu erliegen.

Daraus folgt nun als herausragende, alles überstrahlende Aufgabe des kirchlichen Sendungsbewusstseins, auch in der Welt von heute die Rechtgläubigkeit in universeller Weise unverfälscht zu verbreiten. Bei aller Wertschätzung altehrwürdiger Traditionen muss es die Kirche jedoch in jedem Fall vermeiden, in museale Erstarrung zu verfallen, sondern sich wie schon oft im Laufe der Geschichte auf das Wagnis einlassen, mutig Herausforderungen unterschiedlichsten Charakters zu begegnen. Entsprechende Anlässe dazu gibt es gerade im Zeitalter der Globalisierung genug. Die Rolle der Orthodoxie kann und darf sich nicht darauf beschränken in steril-isolierter Geisteshaltung zu verharren, sondern muss fähig sein, im Rückgriff auf die von ihr durch die Jahrhunderte treu bewahrten Überlieferungen ein von Glaubenswerten zutiefst durchdrungenes Gegenbild zu zeitgeistig beeinflussten Tendenzen zu entwerfen. Gerade die Erkenntnis, dass die christliche Weltanschauung *eben „nicht von dieser Welt“ ist*, eröffnet dem kirchlichen Sendungsbewusstsein neue, weitergefasste Perspektiven, die es insbesondere jenen, die in materialistischen Ideologien ihr vorgebliches Heil suchen, zu vermitteln gälte. Viel zu oft wird die Orthodoxe Kirche auch heute noch als eine im ethnischen Sinne geschlossene Organisation wahrgenommen. In den westlichen Industriegesellschaften, die zudem an einem massiven Verlust der aus dem christlichen Glauben resultierenden Wertmaßstäbe kranken, rechtfertigt sie bedauerlicherweise ihre Existenz viel zu häufig als eine mit eigentümlichen, religiös verbrämten Gebräuchen ausgestattete Vereinigung denn als eine Kirchengemeinschaft im vollen Sinn des Wortes. Zu einem wesentlichen Teil dafür verantwortlich ist eine ei-

Jenseits von Ost und West

genartige Wechselwirkung, wodurch die Orthodoxie innerhalb der abendländisch geprägten Zivilisationen zuweilen in eine bestimmte Nische gedrängt wird, in der sie allerdings auch viel zu oft Zuflucht zu suchen scheint, möglicherweise aufgrund eines unbewussten, die Grenzen eigener Existenz akribisch auslotenden „Sicherheitsbedürfnisses“. Die sie auf diese Weise umgebende Sphäre des Exotischen ruft bei außenstehenden Beobachtern dann mitunter Erstaunen und Neugier hervor, festigt aber bei von völlig anderen geistigen Grundlagen Geprägten auch die Überzeugung, dass die Orthodoxe Kirche für diesen Kulturkreis nicht die mindeste Relevanz haben könne.

Eine solche Grundhaltung wird allerdings jene Seite noch zusätzlich bestärken, die das im Prinzip völlig irreführende Wort einer „*orthodoxen Diaspora*“ im Munde führt. Dieser Anschauung folgend erweckt man den grundsätzlich falschen Eindruck, wonach die Orthodoxe Kirche einzig in ihren heute „angestammten“ Regionen Südost-, und Osteuropas das Recht auf die Fülle ihrer Existenz haben solle. Eine solche Auffassung widerspricht allerdings jeglichen Prinzipien orthodoxer Ekklesiologie. Tatsächlich manifestiert sich doch die allumfassende Fülle der Kirche in allen Gemeinden, die eine lebendige eucharistische Gemeinschaft in Verbindung mit der Hierarchie und so mit der apostolischen Sukzession bilden und so dem durch die Schrift vermittelten grundsätzlichen Auftrag entsprechenden Ausdruck verleihen. In dieser Hinsicht spielen Volk, Staat und Kulturkreis (wenn überhaupt!) als kirchlich-strukturelle Existenzgrundlage nur eine sehr untergeordnete Rolle. Eine „*Zerstreuung*“ (so die wörtliche Bedeutung des Wortes „*Diaspora*“), wie sie etwa aus der historischen Entwicklung des Volkes Israel bekannt ist, das immer wieder veranlasst war, sich fern von seinem kultischen Zentrum Jerusalem zu erhalten, kann und darf mit der Tatsache der Verbreitung orthodoxen Lebens in ganz Europa und darüber hinaus auch über alle anderen Kontinente, keinesfalls gleichgesetzt werden. Dies alles bedenkend wird evident, dass es die universelle Bedeutung der gottmenschlichen Erlösung niemals gestattet, einer Abgrenzung nach rein menschlich-irdischen Kriterien das Wort zu reden. Das fundamentale Prinzip der Rechtgläubigkeit „Einheit im Glauben, Vielfalt in den Traditionen“ spiegelt das einzig wertbeständige Kriterium kirchlicher Existenz wider; alleine nach diesen Grundsätzen gilt es, sich zu orientieren.

Diese alles umgreifende Suche sollte eben nicht nur die – allerdings nicht um jeden Preis zu forcierende – Möglichkeit mit einschließen, authentisch-orthodoxe gottesdienstliche Überlieferungen des Abendlandes wiederzubeleben. Sie berührt auch in besonderer Weise die Frage nach der Gestaltung der Kirchenstrukturen in jenen Staaten, die keine autokephalen oder autonomen Jurisdiktionen aufweisen, wovon der Großteil der Länder Mittel-, und Westeuropas betroffen ist. Angesichts der Tatsache, dass hier kirchliche Zu-

Jenseits von Ost und West

ständigkeitsbereiche in aller Regel einander überschneiden, widerspricht die heutige Situation innerhalb dieser Regionen in vieler Hinsicht den kirchenrechtlichen Bestimmungen: Betrachtet man etwa die gegenwärtige Handhabung des seit dem 4. Jahrhundert gültigen Grundsatzes „*Ein Bischof in einer Stadt*“, so wird man oftmals feststellen dass die unterschiedlichen orthodoxen Jurisdiktionen gerade in den Metropolen dieses Kontinents jeweils für sich ihren eigenen Bischof entsenden und dadurch diese an sich allgemeingültig verbindliche Rechtsnorm durchbrochen und missachtet wird. Abgesehen von der so zum Faktum gewordenen unkanonischen Situation entsteht eben auch der Eindruck einer gewissen inneren Zerrissenheit. Die Fülle der Kirche zerfällt auf diese Weise in einzelne, anscheinend nach dem der Orthodoxie immer wieder zum Vorwurf gemachten „nationalkirchlichen“ Prinzip strukturierte Fragmente. Die Lösung dieses Fragenkomplexes, der in besonderem Ausmaß für die Errichtung einer orthodoxen Lokalkirche Westmitteleuropas von zentraler Bedeutung sein muss, wird ein wesentlicher Punkt im Rahmen des zukünftigen Großen Panorthodoxen Konzils sein. Dies vor allem im Hinblick auf die Ausfaltung der sogenannten „*orthodoxen Ökumene*“, die jurisdiktionelle Dissen- se dem schwesterkirchlich Gemeinsamen unterordnet. Eine enge Zusammenarbeit der diversen Jurisdiktionen ist vor allen Dingen auch ein deutliches Zeichen der Geschlossenheit und Stärke der Orthodoxie, die sich dann selbst in Minderheitensituationen nicht scheuen muss, ihre Anliegen klar zu formulieren und mit angemessener Festigkeit öffentlich zu vertreten.

In der Absicht, eine Lösung für diese doch zunehmend problematisch gewordene Lage der Kirche zu finden, wurde schon im Jahre 1977 (zunächst nur für Frankreich) ein Vorschlag ausgearbeitet, demnach die dort bestehende interorthodoxe bischöfliche Kommission in den Rang einer Provinzialsynode erhoben werden könnte. Diese Synode könnte zukünftige Bischöfe wählen, die dann einer territorial genau definierten Diözese im Range einer Metropole innerhalb des Ökumenischen Patriarchates zugeordnet würden (92). Gelegentlich einer Tagung der Interorthodoxen Kommission zur Vorbereitung des Großen und Heiligen Konzils, die im September 1993 stattfand, wurde ein Projekt zur Errichtung regionaler bischöflicher Kommissionen ins Gespräch gebracht (93), die in Europa nach folgenden Regionen unterteilt werden sollten: Großbritannien, Frankreich, Belgien und Niederlande, Österreich und Italien, Deutschland). Von diesen Gliederungen ausgehend könnten sich Möglichkeiten zur Bildung ortskirchlicher Strukturen ergeben, die letztendlich in eine autonome oder autokephale Orthodoxe Kirche dieser Gebiete münden würden. Darüber hinaus wurde bereits im Frühjahr 1988 ein Vorschlag präsentiert, der eine zukünftige Neueinteilung in jenen europäischen Territorien, die außerhalb bereits bestehender autonomer oder autokephaler Kirchenstrukturen liegen, zum In-

Jenseits von Ost und West

halt hatte. Dieses Thesenpapier ging zunächst von der Schaffung zweier Großdiözesen aus, die nach geographisch-kulturellen Gesichtspunkten gegliedert werden sollten und die wiederum in sich unterteilt würden; dies wären

1. die *Nordwesteuropäische Diözese* mit den Dekanien der Britischen Inseln, Germaniens (Deutschland, Österreich, Niederlande, Luxemburg, Elsass, Teilen der Schweiz und Belgiens) und Skandinaviens (Island, Norwegen, Schweden und Dänemark) sowie

2. die *Südwesteuropäische Diözese* mit analogen Strukturen für Gallien (Großteil Frankreichs, französische Regionen Belgiens und der Schweiz), Iberien (Spanien und Portugal) sowie Italien (Festland, Inseln inklusive Korsika und italienische Schweiz).

Diese Dekanien könnten dann in einem weiteren Schritt den Rang selbständiger Diözesen erlangen, die in einem Synodalverband zusammengefasst wären. Auf diese Weise würde es dann möglich sein, die ursprünglichen Strukturen der Orthodoxen Kirche in den genannten Gebieten wiederherzustellen (94), ohne sich dabei in fruchtlosen Diskussionen über ihren möglichen Status zu verlieren. Das Problem der vollkommenen „Verselbständigung“ einer solchen Lokalkirche durch Verleihung der Autonomie oder Autokephalie scheint im Kontext der erwähnten Überlegungen immer wieder auf. Die weiter oben genannte interorthodoxe Vorbereitungskommission stellte hierzu ekklesiologische, kirchenrechtliche, pastorale und praktische Fragenkomplexe zur Diskussion. Dies geschah vor allem im Hinblick auf die Klärung des durchaus nicht immer unumstrittenen Rechts der Autokephalieverleihung sowie einer endgültigen Festlegung der sich daraus ergebenden Vorgehensweise, unter Würdigung der Stellung der jeweiligen Mutterkirche wie auch der Rolle des Ökumenischen Patriarchats in diesem Rahmen (95).

Eine spezielle Erschwernis für die wiederherstellende Erneuerung abendländisch-orthodoxer Traditionen und entsprechender Kirchenstrukturen ergibt sich aus der nahezu allgemeingültigen Wahrnehmung, dass all diese Bestrebungen zunächst und vor allem von einer Orthodoxie byzantinischer Prägung ausgehen und folglich sämtliche Bemühungen und Pläne der Pioniere des Wiedererstehens einer abendländischen Orthodoxen Kirche (wie sie durch Guettée oder besonders von Seiten Overbecks beabsichtigt war) anscheinend beiseite gelassen werden. Als einer der evidenten Gründe dafür mag vor allem seit der Anknüpfung diverser ökumenischer Kontakte eine gewisse Rücksichtnahme zu nennen sein: Die bereits genannten abendländisch-orthodoxen Bewegungen, vor allem die „Église Orthodoxe de France“, wurden unter anderem eines „umgekehrten Uniatismus“ beschuldigt. Sie würden mit der Wiederbelebung abendländisch-christlicher Traditionen des ersten Jahrtausends

Jenseits von Ost und West

und dem daraus abzuleitenden Treuebekenntnis zur authentischen Überlieferung den Versuch unternehmen, die Unzufriedenen mit gewissen Entwicklungen innerhalb des Katholizismus oder des Protestantismus auf ihre Seite zu ziehen: Es hieße auch den Bewegungen keinesfalls gerecht zu werden, würde man diese lediglich unter dem Gesichtspunkt „liturgischer Experimentierfreudigkeit“ betrachten. Hier ist vor allem das Bemühen um Wiederherstellung alt-ehrwürdiger Traditionen als Wesensbestandteil eines lokalkirchlichen Geschichtsbewusstseins, das den elementaren Ansprüchen der Rechtgläubigkeit genügen will, als Grundintention zu erfassen; entsprechend dem Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche, Hüterin und Bewahrerin der ursprünglichsten Überlieferungen zu sein. Zu all diesem gehört eben die umfassende Gesamtheit gottesdienstlicher, spiritueller und theologischer Zeugnisse des christlichen Westens bis zum Großen Abendländischen Schisma von 1054 (96). Diesen Anforderungen so gut als möglich gerecht zu werden fanden beispielsweise auch in einigen Jurisdiktionen, die der byzantinischen Tradition folgen, mittlerweile zahlreiche orthodoxe Heilige abendländischer Herkunft in das kirchliche Kalendarium Eingang. Diese Tatsache darf all jene, die ein umfassendes Wiederaufleben einer „westlichen Orthodoxie“ erstreben, durchaus mit berechtigter Hoffnung auf eine vertieftere Erkenntnis ihrer Überlieferung und daraus folgende Umsetzung dieser Werte erfüllen. Es sollte in diesem Zusammenhang auch nicht verschwiegen werden, dass es innerhalb der Orthodoxen Kirche Westeuropas und Nordamerikas eine zum Teil heftig geführte polemische Auseinandersetzung um die Legitimität des „westlichen Ritus“, seine Grundlegung und Praxis gab und gibt, die in ihrer derzeitigen Form keine Verankerung in der authentischen Tradition der Kirche zu finden vermag. So verleiht etwa Bischof Kallistos (Ware) der nicht von der Hand zu weisenden Befürchtung Ausdruck, dass Gemeinden abendländisch-orthodoxer Ausrichtung in eine gewisse Isolation geraten könnten. Ein für das antiochenische Patriarchat (das im Übrigen Gemeinden abendländischer Tradition in seiner Jurisdiktion einrichtete!) in den USA wirkender Bischof erließ vor einigen Jahren für seine Kleriker ein Konzelebrationsverbot mit den „westlichen Orthodoxen“. Diese und ähnliche Probleme warten noch auf eine umfassend-angemessene Klärung (97).

Ein weiterer, wesentlicher Schritt zur angemessenen Wahrnehmung abendländisch-orthodoxer Überlieferung müsste in einer durch die Kirche angeregten breit angelegten Wissensvermittlung über dieses geistlich-geistige Erbe bestehen, das in allen seinen Erscheinungsformen eben auch zur Tradition unserer Kirche gehört. Eine diesbezügliche Erweiterung des orthodoxen Gesichtskreises kann besonders in der heutigen Zeit als eine Grundvoraussetzung für das Gelingen des kirchlichen Sendungsauftrages betrachtet werden. Gerade

Jenseits von Ost und West

in diesem Kontext mag es gleichfalls angezeigt sein, im Rückgriff auf die durch die Lehre der Heiligen Väter geprägte und auf sie gestützte Tradition existentielle, den Menschen bedrängende Fragen im Lichte des Glaubens zu beantworten (98). Schon vor einigen Jahrzehnten reflektierten orthodoxe Kreise die Frage einer „abendländischen Mission“ der Kirche, die sich in erster Linie folgenden Personengruppen zuwenden sollte:

1. den durch ihre Konfessionen Enttäuschten,
2. den in den Formen einer „modernen Gnosis“ (Anthroposophie etc.) vergeblich nach Beantwortung elementarer Seinsfragen Suchenden und
3. den sich in den säkularisierten westlichen Gesellschaften nach religiöser Festigung Sehrenden (99).

Im Bewusstsein der sowohl in geistiger wie auch in materieller Hinsicht krisenhaften Situation der abendländischen Zivilisationen ist dieser Anspruch an die Orthodoxe Kirche nicht verfallen. Es ist in der Tat angezeigt aus dem Glauben entspringende weltanschauliche Alternativen zu bezeugen und konsequenterweise auf die unveränderliche Aktualität orthodoxen Lebens und Denkens hinzuweisen, ungeachtet veränderter gesellschaftlicher Parameter.

Die Notwendigkeit, der modernen und postmodernen Gesellschaft eine durch die gottmenschliche Offenbarung gestützte und im kirchlichen Ethos reflektierte Antwort zu vermitteln, erkannte auch der russische Religionsphilosoph Ivan Kireevskij (+1856). Wenn er also feststellt, dass „*die Orthodoxe Kirche ihre Einsicht nicht auf das in einem Zeitalter Geltende beschränkt (...) sondern die gesamte Christenheit aller Zeiten in Vergangenheit und Gegenwart bildet für sie eine unteilbare, ewig lebendige Gemeinde der Gläubigen, welche durch ein einheitliches Bewusstsein und die Gemeinschaft im Gebet miteinander verbunden sind*“ (100), so verweist er damit auf den eigentlichen, allumfassenden Charakter der Orthodoxie, den Kireevskij und sein Mitstreiter Chomjakov durch den Begriff der *sobornost'* (101) kennzeichneten. Das Universelle der rechtgläubigen Denkweise und des aus ihr entspringenden Lebensvollzuges, diese vollkommene Einheit, wird so zur Grundvoraussetzung und zur glaubwürdigen Manifestation des orthodoxen Zeugnisses in der Welt. Dies alles ist nun auch Kireevskij bewusst, der die Herausbildung einer aus dem Glauben kommenden und in ihm verwurzelten Kultur und Philosophie – gerade auch einer nichtorthodoxen und entchristlichten Welt gegenüber – postuliert. Wenn sie auch selbst nicht mehr im vollen Umfange gegenwärtig sind, so gilt doch immerhin dies: „*Ihre Spuren (...) leben weiter in den Schriften der orthodoxen Kirchenväter als glimmende Funken, bereit, bei der ersten Berührung mit der gläubigen Vernunft wieder aufzuflammen und als Fackel und Wegweiser der Wahrheit dem Denken voranzuleuchten*“ (102). Dem

Jenseits von Ost und West

orthodoxen Menschen muss also sein besonderer Auftrag in dieser Welt bewusst sein, steht er doch nicht alleine, weiß sich auch eingebunden in den Rahmen der ehrwürdigen Überlieferung, erkennt in den Kirchenvätern jene Persönlichkeiten, die durch ihr eigenes Lebenszeugnis ein deutliches Zeichen für die Unverletzlichkeit und Ewiggültigkeit orthodoxen Glaubens ablegten und so Beispiel und Vorbild wurden. Das weitgespannte Kontinuum der Vätertradition – vom 2. bis zum 20. Jahrhundert reichend – möge dementsprechend seine praktische Umsetzung im Leben der gesamten Kirche wie auch in der Existenz des einzelnen Gläubigen erfahren. „Orthodoxie“ bedeutet letztendlich eben auch, einem rein passiven und reproduktiven Festhalten an überkommenen Wertvorstellungen zu entgehen, um – gestärkt aus der Erfahrung des Vergangenen – der Bewältigung des Zukünftigen entgegenzusehen und so den zeitübergreifenden Dimensionen der authentischen Überlieferung gerecht zu werden. Doch mag man nicht vergessen, dass es – bei aller Beachtung und Wertschätzung altehrwürdiger Traditionen – den Vätern ein Anliegen war, eben auch die Dynamik unmittelbarer Glaubenserfahrung und lebendiger Vermittlung der gottmenschlichen Erlösungsbotschaft deutlich werden zu lassen. Es ist eine wesentliche Aufgabe der Kirche, diesen Impuls in ihrem Wirken auch heute zu zeigen.



Orthodoxe Perspektiven – zwischen Traditionstreue und Zukunftsgestaltung

Die Wahrnehmung orthodoxer Kirchlichkeit in der Welt von heute führt nicht selten dazu, diese mit dem Vorwurf der Inflexibilität und des engherzigen Konservativismus zu konfrontieren. Bereits gewisse äußerliche Formen würden demnach den Eindruck einer unzeitgemäßen Strenge vermitteln, die von mancher Seite mit der besonderen kulturellen und historischen Entwicklung der südost- und osteuropäischen Länder begründet wird. Als wesentliche Quintessenz dieser Kritik mag dann die Erkenntnis gelten, dass dieser Glaube in Zivilisationen, die sich in der überwiegenden Mehrheit nach freiheitlich-demokratischen Grundsätzen orientieren, in gewisser Weise sogar deplaziert erscheint. Doch ist es nicht eher so, dass orthodoxes Leben und Denken gerade in der zeitgenössischen Gesellschaft, die sich in mancherlei Hinsicht einer „Diktatur der Beliebigkeit“ mit leider allzu großer Bereitschaft auszuliefern bereit ist, ein feststehend-authentischer Garant zur Vermittlung jener Wertvorstellungen sein könnte, die in ihrer überweltlichen Grundlegung alle von Menschen entwickelten Denksysteme bei Weitem übertreffen? Ist es aus dieser Perspektive völlig unmöglich, die einander ergänzenden Dimensionen von *theoria* und *praxis* im gewaltigen Erlösungsmysterium des Gottmenschen Jesus Christus, das eine neue, unendlich erweiterte, allumfassende Sichtweise eröffnet, wahrzunehmen und daraus Impulse zur glaubhaften Zeugenschaft in der Welt zu erlangen?

Das Bekenntnis zur gottmenschlichen Synergie ist jene Dynamik, die der orthodoxen kirchlichen Existenz stets zugrunde liegen soll. Sie ist das absolute, einzig gültige Kriterium, nach dem sich Lehre und Leben dieser Institution organischer Einheit zwischen Schöpfer und Schöpfung orientieren. In der Wahrnehmung und Manifestation der Rechtgläubigkeit, im Bekenntnis zu den ewiggültigen Glaubenswahrheiten, ist die Kirche daran gehalten, die Erlösungsbotschaft unverkürzt weiterzugeben – gleichgültig an welchem Ort, zu welcher Zeit. Einzig die Übereinstimmung mit den Grundlagen der Überlieferung muss wesentlich und entscheidend sein. Es ist für das kirchliche Bewusstsein eine unbestreitbare Tatsache, dass die Fülle orthodoxer Zeugnisse – mögen diese beispielsweise nun aus Byzanz, Russland, den Balkanländern oder eben auch Nordamerika, Japan sowie Schwarzafrika stammen – einzig nach der Relevanz ihrer Glaubensaussage und niemals nach anderen, oberflächlichen Kriterien bewertet sind. Einzig der Gradmesser ihrer Rechtgläubigkeit läßt es zu, wahrhaftige Universalität deutlich zu machen. All das hat gerade auch für die Präsenz der Orthodoxen Kirche im Kulturbereich des sogenannten „christlichen Abendlandes“ seine ganz spezifische Bedeutung. Kraft ihrer eigenen Sen-

zung vermag sie ihrer Aufgabe gerecht zu werden, eine stets wache und besorgte Mahnerin zur Bewahrung grundlegender, aus dem Glauben kommender Haltungen zu sein. Infolgedessen mag es aber auch geschehen, dass der Orthodoxie der Vorwurf des „Fundamentalismus“ erwächst – insbesondere dann, wenn kirchliche Kreise den zeitgeistigen Strömungen, die sich nicht mit der aus dem Glauben erwachsenden Ethik in Einklang bringen lassen, eine klare Absage erteilen. Für das orthodoxe Bewusstsein ist indessen klar, dass die Suche nach den authentischen Quellen, die von echter *paradosis – traditio – Überlieferung* künden, eine der vornehmsten Aufgaben zu sein hat. Einzig auf dieser Grundlage mag es möglich sein, der Rechtgläubigkeit im vollen Umfang den ihr zukommenden Ausdruck zu verleihen – und dabei zeitgemäße Antworten auf drängende Gegenwartsfragen zu finden.

Das Problem einer möglichen Integration bereits bestehender orthodoxer Strukturen in die zivilisatorischen Rahmenbedingungen des christlichen Abendlandes mag in allzu großem Ausmaß – sowohl bei den heterodox geprägten Bekenntnissen als (leider) auch in manchen Kreisen der Orthodoxen Kirche selbst – eine gewisse Unsicherheit auslösen, die nicht selten als Missbehagen zu interpretieren ist. Eine noch immer unter dem Begriff der „branch theory“ verbreitete Ansicht (schon seit dem 19. Jahrhundert vor allem in anglikanischen Kreisen) fußt auf der Überzeugung, dass dem geographischen Westen Europas die entsprechende „Variante“ des Christentums – wie etwa der Katholizismus oder die aus der Reformation entstandenen Gemeinschaften – zuzuordnen wäre, während im Osten eben die Orthodoxie ihren angestammten Platz finden sollte. Sämtliche dieser „Erscheinungsformen“ seien jedoch letzten Endes komplementär zueinander stehende Teile der *einen* christlichen Kirche, wie sie in ihrer Fülle nur im ersten Jahrtausend existierte. Von diesen Überlegungen ausgehend ist unschwer zu erkennen, dass eine Orthodoxe Kirche, die sich infolge dieser gedachten Voraussetzungen an ihr somit eigentlich nicht zukommenden aus dem Abendland stammenden Überlieferungen orientiert, zumindest als ungewohnter Störfaktor begriffen werden könnte. Im Bemühen um eine gedeihliche Weiterentwicklung der orthodoxen Strukturen in West- und Mitteleuropa mag denn auch die Überlegung Platz greifen, dass die Errichtung von Kirchengemeinden (sicher fälschlicherweise!) als gewisse Provokation und unterschwelliger Missionierungsversuch zum Nachteil der „westlich“ sozialisierten christlichen Konfessionen aufgefasst werden könnte. Dies vor allem angesichts der Tatsache, dass in den europäischen Industriegesellschaften sowohl der römische Katholizismus als auch die protestantischen Denominationen im Laufe der letzten Jahrzehnte einen deutlichen Mitgliederschwind zu verzeichnen haben, während die Orthodoxe Kirche dieser Bereiche (in unterschiedlichem Ausmaß) expandiert. In jedem Fall muss dieser

Jenseits von Ost und West

äußerst delikate Themenkomplex im Blick auf die zukünftige Stellung der Orthodoxie innerhalb der europäischen Zivilisationen Beachtung finden, wobei er nicht überstürzt herbeigeführten Lösungsversuchen überlassen werden sollte. Problembeladene Erfahrungen orthodoxer Kreise aus den Entwicklungen der letzten Jahrhunderte lehren gerade hier, dass Geduld, Beharrlichkeit und Einfühlungsvermögen aller an solchen Entstehungsprozessen Beteiligter als oberste Prinzipien des Handelns zu gelten haben.

Was nun die Frage nach den Konsequenzen der Wiederentdeckung orthodoxer Wurzeln des christlichen Abendlandes anbelangt, so steht diese Entwicklung eines (vermutlich relativ langen) zukünftigen Denkprozesses erst an ihrem Anfang. Wesentlich für seinen gedeihlichen Fortgang und sein endgültiges Gelingen ist, dem Bemühen das Streben nach absoluter Authentizität, die eine hervorragende Quellenkenntnis voraussetzt, zugrunde zu legen. Dies alles mit gebührender Seriosität zu verwirklichen muss ein wichtiges Werk der Kirche sein. In diesen bedeutenden Entstehungsprozess sind gerade auch die eigenen Gläubigen mit einzubinden. Ihnen wird in erster Linie zu vermitteln sein, dass in orthodoxer Perspektive die Kultur des christlichen Westens generell nicht unbedingt mit den Begriffen „römisch-katholisch“ oder „protestantisch“ zusammenhängt oder zu identifizieren ist, sondern der Rückbezug auf das ursprünglich vorhandene geistig-religiöse Erbe des Abendlandes einen bedeutenden Schritt zur Wiedererweckung, Einpflanzung und Entfaltung orthodoxer Kirchenstrukturen in diese Zivilisationen darstellt. Von solchen und ähnlichen Vorgaben ausgehend, mag auch folgender Widmungsvorspruch aus einer Publikation über (west- und mitteleuropäische) Heilige des „in der Orthodoxie vereinten Europa“, die lediglich als eine Frucht der Beschäftigung mit dieser vielgestaltigen Aufgabe entstand, leichter nachzuvollziehen sein: „Dem zweifelbeladenen Bürger Europas als Erinnerung an seine Vergangenheit und für seine Berufung: Ein Wegweiser für die Rückkehr zur Orthodoxen Kirche (...) die seine Kirche einmal war und wieder werden sollte...“ (103).

In diesem Kontext gilt es indessen, eine absolut feststehende Tatsache niemals aus den Augen zu verlieren. Die wachsende Präsenz des orthodoxen Christentums auf dem europäischen Kontinent bringt in der Tat nichts mit sich, wovon es sich furchtsam in Acht zu nehmen gälte. Die Kirche fordert als wesentlichstes Kriterium das umfassende Bekenntnis der Rechtgläubigkeit von ihren Gläubigen ein, appelliert an sie, die Wahrheit der Offenbarung unverkürzt anzunehmen und auf dieser Grundlage der Fülle einer durch den Glauben gefestigten Existenz mit gebührendem Selbstbewusstsein zu vertreten. Von herausragender Bedeutung ist diese Haltung im Rahmen der apostolischen Arbeit, wobei unbedingt darauf zu achten sein wird, dies niemals mit den üblen Absichten vorsätzlicher Proselytenmacherei auf eine Stufe kommen zu lassen. Das

Jenseits von Ost und West

gebieten auch die von der Kirche vertretenen Grundsätze der ethischen Freiheit des Menschen!

Es ist allerdings eine vordringliche Aufgabe orthodoxer Sendung, die immer wieder apostrophierten Grundwerte des Glaubens den Menschen nahezubringen – davon zeugen die zahlreichen missionarischen Gestalten, die im Laufe der Geschichte zu Vertretern der Rechtgläubigkeit wurden. Es sei gestattet, hier lediglich an drei Heilige der Neuzeit, von denen zwei griechischer und einer bulgarischer Herkunft ist zu erinnern:

Kosmas von Ätolia (+ 1779),
Nektarios von Ägina (+ 1920) und
Sofronij von Vraca (+ 1813).

Sie alle vermittelten den Menschen die Wahrheit gottmenschlicher Heilswendung, wurden aber auch zu Mahnern des orthodoxen Ethos und begründeten ein aus dem Glauben entspringendes, umfassendes Bildungsideal. Die aus solchen Grundlagen resultierende Weltsicht war auch für den russischen Erzpriester Aleksandr Men' (+ 1990) maßgeblich, der sich zu sowjetischen Zeiten um die Vermittlung christlicher Grundwerte mühte und nicht müde wurde, einen Dialog der Orthodoxen Kirche mit der „Welt“ zu postulieren. Seine Vision einer orthodoxen Kultur, die aus zwei Quellen – den Evangelien und der asketischen Tradition – gespeist wird, sollte zu einer vollkommenen Harmonie führen. Er selbst sah aufgrund der historischen Erfahrung Russlands durchaus Probleme bei der Verwirklichung, denn:

„In unserer eigenen nationalen Kultur trafen diese beiden (...) aufeinander, der Zusammenstoß wuchs sich jedoch zum Widerstreit aus. Für die gebildete Gesellschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde dieses Christentum, das in einer anderen (asketisch-mönchischen, Anm.) Welt lebte, mit der Orthodoxie identifiziert. Und – mehr noch – orthodoxe Kreise verfielen selbst dieser Identifikation. Deshalb wurde nahezu alle Initiative der säkularen Welt überlassen. Soziale Gerechtigkeit, gesellschaftliche Strukturfragen (...) das alles wurde dem Staat überlassen und von der Kirche nicht beachtet. Diese Dinge schienen für die Christen nicht von Bedeutung zu sein. Von da her rührt die Indifferenz, die Apathie den Dingen der vergänglichen Welt gegenüber und von da her ist die bittere Spaltung.“

Der Verweis auf die Vätertradition – im Kontext werden Basilios der Große, Johannes Chrysostomos und Augustinus genannt – macht dagegen deutlich, dass die Kirche sehr wohl in ihrer Grundlegung des Glaubenszeugnisses gesellschaftliches Engagement mit einbezog (104). Obwohl Vater Alexander seine Wahrnehmungen auf dem Hintergrund des sowjetischen Gesellschaftssystems machte, ist sein Grundanliegen durchaus auch auf die Gegenwart zu übertragen. Das tätige Zeugnis orthodoxer Christen sollte unter

Jenseits von Ost und West

diesen Voraussetzungen ohne Weiteres zu einem sichtbaren Kennzeichen der Rechtgläubigkeit werden können und so zur Verwirklichung des kirchlichen Sendungsauftrages einen unverzichtbaren Beitrag leisten.

Bei allen kirchlichen Manifestationen und Aufgabenstellungen ist indessen die Rolle des Kirchenvolks in keiner Weise geringzuschätzen (105). Wenn auch bei nur oberflächlich-flüchtiger Betrachtung der Eindruck entstehen könnte, die Orthodoxe Kirche sei eine nach absolutistischen Prinzipien strukturierte und dem Klerikalismus fest verhaftete, geschlossene Gesellschaft, so entspricht dies keinesfalls den Tatsachen. Den sogenannten Laien (von „*laos*“ = „*Volk*“) wurde seit jeher eine bedeutende Rolle zugeschrieben. So waren sie unter anderem in den ersten Jahrhunderten mit wesentlicher Stimme an der Bischofswahl beteiligt und wurden ebenso als Berater zu Synoden und Konzilien gerufen. Wenn auch ein Großteil solcher durchaus exponierter Aufgabenstellungen, vor allem im Laufe des zweiten Jahrtausends, allmählich zurückgedrängt wurde, gab und gibt es seit Beginn des 20. Jahrhunderts verschiedentlich doch deutliche Tendenzen, ihnen diesen Rang zurückzuerstatten. Darüber hinaus erhielten sich wichtige „Funktionen“ des gläubigen Volks in der Orthodoxen Kirche bis auf den heutigen Tag. So ist ein jedes Glied der Kirche nach rechtgläubiger Überzeugung im Vollsinn dazu berufen, Repräsentant und verantwortlicher Bewahrer der authentischen Überlieferung zu sein. Dies resultiert aus der ihnen im Mysterion von Taufe und Myronsalbung verliehenen dreifachen Würde des Königtums, des hohenpriesterlichen Standes und der Prophetenberufung. Von diesen Vorgaben ausgehend kann die Rolle der Laien in der Erfüllung des kirchlichen Sendungsauftrages – gerade in den zeitgenössischen säkularisierten Industriegesellschaften – von größter Wichtigkeit sein. Als besonders bedeutend können in diesem Zusammenhang Aktivitäten auf dem Gebiet der Katechese oder der Sozialarbeit genannt werden, wodurch die orthodoxe Synthese von *actio* und *contemplatio* deutlich bezeugt würde. Die Grundlegung und die daraus folgende Orientierung einer Gesellschaft an den Prinzipien des rechtgläubigen Ethos kann auf diese Weise eine mögliche Option zur Sichtbarmachung ihres lebendig-unmittelbaren Glaubenszeugnisses sein. Daraus erwächst allerdings auch die Verantwortung, einen solchen einmal eingeschlagenen Weg konsequent weiter zu beschreiten. Der Laie ist durch seine kirchliche Verwurzelung in der Tat *Christusträger*, er ist dazu berufen, es den Glaubenszeugen der Kirche, wie es sie in allen Jahrhunderten gab, gleichzutun. Jedoch versteht es sich auch, dass dieser Auftrag in den unterschiedlichen europäischen Zivilisationen, die sich heute zu einem Gutteil lediglich nominell zu Werten religiöser Prägung bekennen, mit nicht geringen Komplikationen verbunden sein kann.

Jenseits von Ost und West

Eine unmissverständlich klare Rechtfertigung dieser lebendigen zeitgenössischen *martyria* ergibt sich vor allem auch durch die umfassende Wahrnehmung ekklesiologischer Grundvoraussetzungen, gemäß denen die Orthodoxe Kirche strukturiert ist. Sie begreift sich – der Lehre des Apostels folgend – als der Leib Christi, der gleichsam durch die Zeiten „erweitert“ existiert. Gerade hier ist auch ihr besonderer Missionsauftrag zu sehen – die Bestätigung der durch das Heilswirken des Gottmenschen Jesus Christus erfolgten Integration der gesamten Schöpfung in den Erlösungsprozess. Dieser Prozess umfasst alle Welten und Zeiten, sodass in Übereinstimmung mit der durch die Heilige Schrift und die Väterzeugnisse geformte Tradition (unter Voraussetzung des zeitübergreifenden Konsensus ihrer Lehren) die Verkündung der Gegenwart der göttlichen Gnade und Erlösungswahrheit (sowie die aus dieser Tatsache für die Entwicklung einer aus dem Glauben kommenden Ethik abzuleitenden Konsequenzen) einen zentralen Platz einnimmt. Ein solch herausragender Auftrag, der gerade im Hinblick auf eine zukünftige Entfaltung orthodoxen Lebens und Denkens von unschätzbare Bedeutung ist, gestattet es keinesfalls, die Kirche als ein Experimentierfeld eigensüchtiger Absichten zu missbrauchen, da sie doch eine lebendige und dynamische Institution bildet, in der die Aspekte von Kontinuität und Wandel in äußerst harmonischer Weise aufeinander abgestimmt sind. Wenn Repräsentanten der Orthodoxen Kirche nicht müde werden, die besondere Standhaftigkeit und daraus folgende Traditionsverbundenheit zu allen Zeiten zu betonen, so schöpft der gottmenschliche Organismus aus dieser Verankerung ohne Zweifel entsprechende Kraft, den an ihn im Laufe der Zeiten herangetragenen Herausforderungen angemessen und unerschütterlich zu begegnen. Im Hinblick auf ihre Strukturen wäre es nach orthodoxer Sicht völlig unpassend, die Kirche lediglich als Machtinstrument zu begreifen und daraus die Vorzüge eines „unstrukturiert-freien Bekenntnischristentums“ abzuleiten, in dem zwangsläufig sektiererische Elemente deutlich werden (106). Tatsächlich ist sie durch ihre Anbindung an den Gottmenschen Jesus Christus in allumfassender Weise die klare Manifestation von Gottes Reich auf Erden und ihrem Wesen nach bestimmt, in den eschatologischen Erlösungsprozess integriert zu werden.

Diese grundlegenden Voraussetzungen orthodox-kirchlicher Gesinnung sollten sich in besonders deutlichem Ausmaß durch die gottesdienstliche Praxis manifestieren. Durch sie wird die Kirche als *koinonia* zwischen Gott und Mensch in unübertrefflicher Weise deutlich. Im Laufe dieser Abhandlung wurde zwar wiederholt auf die Versuche, abendländisch-orthodoxe Gottesdienstformen wiederzubeleben, verwiesen, doch ist bei der Umsetzung derartiger Vorhaben größtes Feingefühl gefordert. Die Orthodoxe Kirche ist – um an dieser Stelle ein doch relativ weit verbreitetes, immer wieder vernommenes Vorur-

Jenseits von Ost und West

teil in Abrede zu stellen – eben keine bloße „Kultkirche“, die lediglich auf möglichst präzise gestaltete rituelle Vollzüge absoluten Wert legt und so gleichsam die „Form“ über den „Inhalt“ stellen würde. Eine jegliche gottesdienstliche Handlung besitzt für das kirchlich geformte Bewusstsein wahrhaft dogmatischen Charakter, da in ihr die grundlegenden Glaubenswahrheiten deutlich werden, die in Offenbarung und Heilzuwendung Gottes an Mensch und Welt ihren herausragenden Ausdruck finden. Dies gilt in besonderer Weise für die Feier der Göttlichen Liturgie, deren Inhalt die wahre *mystagogia* in der Hinwendung zu den Erlösungsmysterien deutlich vor Augen führt. Nicht zufällig betonen diesen Aspekt jene Liturgieerklärungen, die besonders die mystisch-symbolische Dimension des Geschehens unterstreichen. Dazu zählen beispielhaft die Abhandlungen des Patriarchen Germanos von Konstantinopel (8. Jahrhundert), des spätbyzantinischen Mystikers Nikolaos Kabasilas (15. Jahrhundert) und des ukrainisch-russischen Dichters Nikolaj Gogol (19. Jahrhundert). Nach orthodoxer Auffassung konstituiert sich in der liturgischen Versammlung – der *synaxis* – die Kirche in ihrer überzeitlichen und überweltlichen Fülle, die in der eucharistischen Teilhabe die Vollendung ihrer gottmenschlichen Grundlegung erfährt. Es muss ein wesentliches Anliegen orthodoxen Wirkens in der Welt sein, das damit verbundene Glaubenszeugnis in allen seinen Ausprägungen als *verlängerte Liturgie* zu begreifen. In diesem Kontext mag erwähnt sein, dass zu Sowjetzeiten ein russischer Bischof – von nichtorthodoxer Seite gefragt, welche „Aktivitäten“ die Kirche angesichts offenkundiger Bedrängungen denn entfalten könnte – antwortete: „Wir feiern die Liturgie!“. Gerade in dieser Aussage wird also deren unvergleichliche Bedeutung für das Glaubensleben klar. Indem sie tatsächlich Himmel und Erde miteinander verbindet (wie auch der Inhalt der liturgischen Texte zu erkennen gibt), wird die Liturgie zum Bezugs- und Ausgangspunkt jeglicher rechthgläubiger geistlicher Existenz. Für den orthodoxen Menschen sind Liturgie und Eucharistieempfang keinesfalls eine „Privatsache“. Er ist in die große, allumfassende Kirchengemeinschaft eingebunden und wird so in mehrfacher Hinsicht zum Teilhaber an den Mysterien des Gottmenschen Jesus Christus. Wenn in den Väterschriften die Eucharistie als *Brot des Lebens* oder auch *Brot des Himmels* bezeichnet wird, so erweist sich daraus ihr Stellenwert für das geistliche Leben der Gläubigen. Durch sie wird der Gläubige noch mehr an die Kirchengemeinschaft gebunden, sie wird ihm zur wesentlichen Nahrung seiner geistlichen Existenz. Eine orthodoxe Spiritualität kann ohne die Teilhabe an den (wie der kirchliche Sprachgebrauch es so treffend zum Ausdruck bringt) *lebensschaffenden Mysterien* niemals zu ihrer Vervollkommnung gelangen. Einzig die bewusste *koinonia – communio am Tisch des Herrn* legt den Grundstein zu einer weiteren Reifung und möglichen geistlichen Vollendung. Durch den Zu-

Jenseits von Ost und West

gang mit *Gottesfurcht, Glaube und Liebe* sollte dann das eucharistisch-liturgische Geschehen auch in sein Leben hineinwirken und in weiterer Folge zu einem zentralen Bestandselement gelebter orthodoxer Identität werden. Es sollte niemals vergessen werden, dass der Begriff *orthodoxia* auch der wesensbestimmenden Dimension Raum gibt, Gott den *rechten Lobpreis* entgegenzubringen. Diese synergische Ausrichtung einer jeden gottesdienstlichen Handlung zeigt sich als unverzichtbare Grundlage echter, umfassender Gemeinschaft zwischen Schöpfer und Schöpfung.

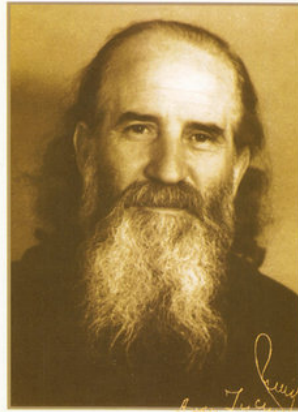
Ein weiterer Aspekt, den es – besonders im Hinblick auf die Sendung der Orthodoxen Kirche in Gegenwart und Zukunft – zu bedenken gilt, betrifft ihre oftmals mit Stereotypen überfrachtete Wahrnehmung seitens der Umwelt. Hier werden Begriffswelten kolportiert, die allzu oft ein eher romantisiert-unrealistisches Bild zeichnen. Die Kirche wird gerade auch dadurch auf einen Außenseiterplatz innerhalb der postmodernen Industriegesellschaft verwiesen, wobei sie dann in letzter Konsequenz als in diesem Kontext irrelevant begriffen wird. Dies sollte ein wesentlicher Ansporn sein, ihr wesenhaftes Grundprinzip, durch das der Homogenität des Glaubens in der Heterogenität des kirchlichen Lebens Bedeutung verliehen wird, noch eindeutiger zu bezeugen und fassbar werden zu lassen. Natürlich ist dies alles auch mit der Frage nach den jeweiligen Möglichkeiten, rechthgläubigen Lebensvollzug zur Geltung zu bringen, verbunden. Die orthodoxe Weltansicht sucht nicht nach einander ausschließenden oder gar verneinenden Antithesen, sie hat im Gegenteil das Ideal der gottmenschlichen Synthese, die sich in Jesus Christus vollendete, im Blick. Dies bedenkend wird klar, dass gemäß der Lehre der Heiligen Väter der orthodoxe Christ als „Himmelsbürger“ begriffen wird, der buchstäblich zwischen beiden Welten lebt und kraft seines Glaubens veranlasst ist, das Irdische zum Himmlischen hin zu erheben und zu verklären. Gerade in einer Welt, die ihr Sinnen und Trachten vornehmlich auf materielle Aspekte ausrichtet, mag das rechthgläubige Zeugnis, das ein positives „Gegenbild“ zu jenen Bestrebungen darstellt, von herausragender Bedeutung und drängender Notwendigkeit sein – gerade weil sich in den orthodoxen Konzepten von Mensch und Welt die gottmenschliche, alles integrierende Dynamik in herausragender Weise offenbart.

Der entscheidende Grundimpuls, durch den Glauben veränderte und erneuerte Perspektiven zu erlangen, resultiert nach orthodoxer Überzeugung vor allem aus der Auferstehung des Gottmenschen Jesus Christus – aus der Kraft jenes Ereignisses, das ein Kirchenvater unserer Zeit, Archimandrit Justin Popovic (+ 1979), mit folgenden Worten charakterisierte: „*Christi Auferstehung ist ein Umsturz, der erste radikale Umsturz und eine Revolution in der Geschichte der Menschheit (...) Die Auferstehung Christi ist eine Wasserscheide der Menschheitsgeschichte – bis zu Ihm war ein wahrhaftiger Fortschritt nicht möglich, von Ihm an wird*

Jenseits von Ost und West

er möglich“ (107). Dies alles wird auch in der Auferstehungssikone bildhaft vor Augen geführt: In dynamischer Bewegung steigt der Gottmensch zu den Erstgeschaffenen Adam und Eva hinab, ergreift sie, zieht sie zu sich und ersteht von den Toten triumphierend auf den zerborstenen Pforten der Unterwelt stehend. Das so offenbar gewordene Mysterium wird seitens der Kirchenväter (vor allem durch Irenäus von Lyon und Athanasios dem Großen) in die Worte „Abstieg Gottes, Aufstieg des Menschen“ gefasst. Diese Wahrheit zu verkünden mag zu keiner Zeit einfach gewesen sein, sie ist allerdings ein absolutes Postulat des kirchlichen Sendungsauftrages. Eingedenk dieser Gegebenheiten muss das mutige, unerschütterliche und unverfälschte Bekenntnis zu Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch für die Orthodoxie – gerade auch in den genannten Minoritätssituationen – *der* entscheidende Impuls ihres Wirkens in Wort und Tat sein. Diese Heilstatsachen werden seit alters in der kirchlichen Überlieferung reflektiert und gelebt. Es ist weithin bekannt, dass die Orthodoxe Kirche das *Fest der Feste* mit unvergleichlicher Freude und Feierlichkeit zu begehen weiß; das rechtgläubige Bewusstsein ist durch das Ostergeschehen zutiefst geprägt. „Christus erstand von den Toten, da er den Tod durch den Tod zertrat und denen in den Gräbern das Leben gab“ – diese Wahrheit, die so prägend und charakteristisch für die Sinnggebung orthodoxer Kirchlichkeit in allen ihren Ausformungen ist, rechtfertigt es, von ihr in besonderer Weise als *Kirche der Auferstehung* zu sprechen. Bedenkt man ihre oft leidvollen historischen Erfahrungen, wurde ihr die Notwendigkeit, aus diesem Glauben und dieser Überzeugung zu leben, umso einprägsamer vor Augen geführt. Hierin liegt auch die Stärke orthodoxer Sendung in Gegenwart und Zukunft: das glaubwürdige, unerschrockene und vorbehaltlose Glaubenszeugnis, das entscheidend durch Zuversicht und Gewissheit der Erlösung gespeist ist. Darüber hinaus ist das Bekenntnis zum auferstandenen Herrn nach orthodoxem Verständnis zugleich das einzig entscheidende Kriterium, demnach christliche Existenz in allen ihren Dimensionen vor der Welt unumschränkte Geltung haben kann – in allen Kulturen, zu allen Zeiten.

Die aus dem gottmenschlichen Erlösungsmysterium resultierende, von den Vätern und der kirchlichen Lehre als rechtgläubig erkannte Wahrnehmung der Einheit von Dies- und Jenseits, findet besonders im geistlich-asketischen



Vr. Justin Popovic

Jenseits von Ost und West

Leben, als dessen höchstes Ziel die mystische Einheit mit Gott – vermittelt umfassender Teilhabe an Seinen Energien – zu erlangen ist, ihren vollendeten Ausdruck (108), wobei als unmittelbare und wesentliche Frucht dieser Bemühungen alles Sein in der *umgekehrten Perspektive geistlicher Schau* wahrgenommen wird. Diese Auffaltung einer wahrhaft umfassenden *Unterscheidung der Geister*, derer gerade die Welt von heute so dringend bedarf, sollte als wesentlicher Beitrag orthodoxer Ethik zur gesellschaftlichen Mitgestaltung nicht zu unterschätzen sein. Die facettenreiche Frage der Sinnsuche, die angesichts eines veritablen „Jahrmarktes der Weltanschauungen“ vielerlei Belastungen ausgesetzt ist und allzu oft in völliger geistiger wie auch geistlicher Verunsicherung endet, sollte gerade für das orthodoxe Bewusstsein von herausragender Bedeutung sein. Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurden die europäischen Zivilisationen durch zahlreiche, in zerstörerischer Weise wirkende Ideologien geprägt – unzählige Relativismen erlangten so den Charakter absoluter Wahrheit. Letztendlich jedoch scheiterten sie alle, da sie keine endgültige Antwort auf drängende existentielle Fragen zu geben vermochten; Mensch und Welt verblieben weiterhin im Dunkel der Unwissenheit. Gewissermaßen als offensichtliche Antithese zu sämtlichen vergeblichen Erklärungsversuchen verkündet die Orthodoxe Kirche das Mysterium der Verklärung, der Erhebung und Wandlung allen Seins im Göttlichen Ungeschaffenen Licht, um so auch dem Faktum einer daraus folgenden Gotteskindschaft der Gläubigen (und mithin aller Menschen) besondere Bedeutung beizumessen. Diese grundsätzlich positive Hinwendung mag gerade für die orthodoxe Präsenz im Abendland von zentraler Bedeutung sein – vor allem auch unter dem Gesichtspunkt, dass in diesen Zivilisationen das Christentum allzu oft in den Ruf kam, eine grundsätzlich pessimistische Haltung gegenüber der „Welt“ einzunehmen. Demgegenüber vermag die Orthodoxie in der Tat integrierend zu wirken und so diese für den Abendländer scheinbar festgeschriebenen Gegensätze zu einem gemeinsamen Ganzen zusammenzufügen. Die Erlösung von Geist *und* Materie, wie sie in der orthodox-kirchlichen Lehre verkündet wird, zieht eine wahrhaft ganzheitliche Sicht der Dinge nach sich. Hieraus sind in weiterer Folge Ansätze zu gewinnen, die durchaus auch zur Bewältigung von Krisen und Problemen dienen könnten gerade für die der Rechtgläubigkeit entfremdeten abendländischen Gesellschaften, die zum Großteil in ihrer Hypertechnisierung aller Lebensbereiche erstarren. Davon sollten gegenwärtig beispielsweise Fragen der Ökologie oder Bioethik betroffen sein, die im Lichte orthodoxer Offenbarung und Erfahrung dargelegt würden. Grundlagen orthodoxer Anthropologie und Kosmologie sowie die Entfaltung allgemein-ethischer, durch den Glauben geprägter Verhaltensnormen können dazu dienen, die Perspektiven zukünftigen Handelns

Jenseits von Ost und West

entscheidend zu erweitern und sich so mit entsprechendem Verantwortungsbewusstsein den damit verbundenen Herausforderungen zu stellen (109).

Unter Berücksichtigung dieser Prämissen scheint es somit keineswegs verfehlt, auch innerhalb jener Zivilisationen, die sich schon vor langer Zeit durch historisch bedingte Entwicklungen und „Brüche“ von der Fülle ursprünglicher Rechtgläubigkeit entfernten, den Bestand einer orthodoxen Kultur zu postulieren und sich entsprechend zu ihr bekennen. Dazu möge allerdings auch eine oftmals missverstandene Sache klargestellt sein: Das Wirken der Orthodoxen Kirche in heterodoxen Gesellschaften birgt in sich einen sowohl spezifischen als auch vielfältigen Sendungsauftrag – infolgedessen sieht sie sich auch veranlasst, klar für ihre Überzeugungen Zeugnis abzulegen. Sie ist in ihrer Gesamtheit dazu gerufen, dabei Festigkeit und Unerschrockenheit walten zu lassen, obwohl die Verkündung der gottmenschlichen Erlösungsbotschaft nicht selten Anstoß erregt oder gar Widerstand herausfordert. Im ganzen genommen ist die Unverwechselbarkeit und Einzigartigkeit des orthodoxen Glaubens eine unerschütterliche Tatsache. Er stellt eben keine beliebig-austauschbare Weltanschauung oder gar Ideologie dar, sondern vermittelt die vielgestaltige, alle Zeiten umfassende Offenbarung Gottes Selbst. Eine heiligväterliche Persönlichkeit der Moderne, der serbische Bischof Nikolaj Velimirovic (+ 1956) definierte auf dem Hintergrund historisch-geistesgeschichtlicher Erfahrungen des Balkans den Wert der Orthodoxie. Bei näherer Betrachtung scheint es, dass seine Worte gerade auch für eine zukünftige Rolle unserer Kirche in mehrheitlich nichtorthodoxen Gesellschaften von großer Wichtigkeit sind: „Welche ideelle Macht rettet den Balkan, dass er nicht auch in geistiger Hinsicht nur irgendwo dazwischen ist, sondern sich über Osten und Westen erhebt? Das ist der orthodoxe Glaube und nur der orthodoxe Glaube! Alle übrigen Faktoren – wie etwa die geographische Lage, Kultur, Wissenschaft, der Islam, Politik, irdische Sehnsüchte und Erwartungen – halten den Balkan zwischen Osten und Westen fest. Jedoch der orthodoxe Glaube – und nur der orthodoxe Glaube – erhebt ihn über Ost und West!“ (110).



Bischof Nikolaj Velimirovic

Dieser für die Bestimmung orthodoxer Identität grundsätzlich-wesentlichen Feststellung folgend, ist es nur folgerichtig, sich eine in der heutigen Zeit wesentliche Frage zu stellen: Welche Rolle und Aufgaben vermag die Orthodoxe Kirche in einem Europa wahrzunehmen, das (zumindest in poli-

Jenseits von Ost und West

tisch-ökonomischer Hinsicht) immer mehr zusammenzurückziehen scheint. Wie kann sie sich auf eine Weise, die auch über ihre Grenzen hinaus wahrgenommen wird, Gehör und Autorität verschaffen?

Erinnert man sich gewisser, noch vor wenigen Jahren (zu Zeiten des Bürgerkrieges in Ex-Jugoslawien) von Seiten westlicher Medien verbreiteten Ansichten, so musste man angesichts der so kolportierten Verzerrungen unweigerlich den Eindruck gewinnen, die Orthodoxe Kirche wäre im Prinzip nichts anderes als eine „balkanische Stammesreligion“, der – verglichen mit den abendländischen Bekenntnissen – ein gewisses Quentchen an „Primitivität“ innewohnen würde. Gründe dafür waren bald gefunden: Humanismus, Aufklärung und Moderne seien an dieser Kirche und der durch sie geprägten Zivilisationen nahezu spurlos vorübergegangen. Als Ergebnis dieser Über-



Olivier Clément

legungen vertrat man wiederholt vehement die Ansicht, dass die Orthodoxie in einem „Europa von morgen“ wohl nur schwerlich einen passenden Platz finden würde. Unbestritten für den Stellenwert der Kirche (zwischen den festgefügt kolportierten Kategorisierungen christliches „Abendland“ gegenüber islamischem „Morgenland“) ist allerdings ihre unzweifelhaft religiös, kulturell und geistesgeschichtlich prägende Rolle auf dem europäischen Kontinent, die in gewisser Weise eine Brückenfunktion erfüllt. Der französische orthodoxe Theologe Olivier Clément brachte 1992 in einem Kolloquium dieses, der Orthodoxen Kirche eigene Spannungsverhältnis folgendermaßen zum Ausdruck: „Es gibt zwei Europas (..) das erste ist aus dem christlich-lateinischen Geist, aus Rom geboren und teilte sich im 16. Jahrhundert in Katholiken und Protestanten auf. Das ist die augenblickliche Europäische Gemeinschaft. Das zweite entstand aus dem christlichen Hellenismus, aus Byzanz – es reicht von Athen bis St. Petersburg“ (111). Aus der inzwischen wesentlich gewandelten geopolitischen Lage Europas ist ein deutliches Zusammenrücken der genannten Bereiche zu erkennen. So sind heute in sieben Staaten der Europäischen Union orthodoxe Kirchenstrukturen, die autokephalen oder autonomen Status haben, vorhanden. Mit dem Beitritt Rumäniens und Bulgariens 2007 kommen weitere hinzu. Diese Tatsachen könnten entsprechender Anlass zu einer umfassenden europäischen Bewusstseinsweiterung sein. Angesichts dieser Entwicklungen wäre es nicht unpassend, den integrativen Charakter der Orthodoxie und ihrer Kultur (den der Byzanti-

Jenseits von Ost und West

nist D. Obolensky so treffend als *Byzantine Commonwealth* bezeichnete) gerade auch innerhalb Europas gebührend zu beachten. Die für das historische Werden der europäischen Völker verbindende Klammer ist unbestritten die christliche Kulturgemeinschaft – allerdings keineswegs nur in ihrer westlich-abendländischen Ausprägung. Orthodox sozialisierte Zivilisationen sollten in diesem Kontext als im vollem Umfange gleichberechtigt begriffen werden. Die Geschichte Europas ist eben auch ihre Geschichte, ihr zivilisatorischer Beitrag dazu sollte denselben Bewertungskriterien unterworfen werden. In diesem Sinne ist das Wort von der *orthodoxen Ökumene* von großer Bedeutung: Das Bekenntnis zu den Grundwerten der Rechtgläubigkeit vereint und verbindet alle Glieder der Kirche – unabhängig von sämtlichen staatlichen, politischen oder kulturellen Abgrenzungen. Das wahre Wesen der Orthodoxie wird gerade in dieser Universalität offenkundig, die allerdings ein Berücksichtigen partikulärer Eigenheiten nicht ausschließt.

Demgegenüber steht fälschlicherweise der Vorwurf des *Phyletismus* – des religiös verbrämten Nationalismus – mit dem orthodoxe Kreise konfrontiert werden, im Raum: Es ist sicher richtig, dass in mehrheitlich orthodox geprägten Gesellschaften die Kirche ihren Gläubigen zu allen Zeiten Hilfe leistete, Krisen – gleich welcher Art – abzuwenden, doch bemaß sie dabei religiöses und nationales Gedankengut niemals nach gleicher Weise. In einer Zeit, die das Schlagwort einer „globalisiert-multikulturellen Gesellschaft“, die es in Europa zu errichten gälte, im Munde führt, mag zudem die zum Teil harsche Kritik an diesen Vorhaben seitens einiger Hierarchen und namhafter Theologen der Orthodoxen Kirche, den aus ihrer vorgeblich nationalistischen Ausrichtung gewonnenen Eindruck unzeitgemäßer Konservativität nur noch bestärken (112). Indessen gilt es, ein erweitertes Begriffsverständnis zu beachten: Wenn im kirchlichen Sprachgebrauch das *orthodoxe Volk* apostrophiert wird, so ist hier nicht national-begrenzter Argumentation das Wort zu reden. Dieser Terminus bezieht sich in der Tat auf die Gesamtheit der orthodoxen Gläubigen – ohne dabei einen Unterschied bezüglich Herkunft oder Kulturzugehörigkeit einzuräumen. Diese allumfassend-erweiterten Dimensionen legen gerade eben die Universalität des Glaubens an die gottmenschliche Erlösung, die in der Orthodoxen Kirche ihren herausragendsten Ausdruck findet, zugrunde: Dementsprechend entwickelten sich im Laufe der Geschichte ein eigenes Selbstbewusstsein, eine neue Identität und eine damit eng verknüpfte spezifische Weltsicht. Unter bestimmten Gesichtspunkten könnten nun sämtliche dieser Faktoren (angesichts diverser, politisch, ökonomisch und zivilisatorisch motivierter Versuche globaler Vereinheitlichung) als Ausdruck klarer Abgrenzung verstanden werden, doch hieße dies auch, einer Missinterpretation des kirchlichen Sendungsauftrages das Wort zu reden. Die Botschaft des

Jenseits von Ost und West

Gottmenschen Jesus Christus *allen Völkern* zu verkünden: So lautet der von Ihm Selbst an die Apostel erteilte Auftrag. Die Orthodoxe Kirche ist dazu gerufen, Folge zu leisten und sich der Welt und den Menschen zu öffnen – dies alles jedoch im Bewusstsein der Einzigartigkeit der von ihr vertretenen Überzeugungen, die es ohne falsche Kompromisse zu vertreten gilt.

Wenn auch der Weg zu einer wirklich unvoreingenommenen Wahrnehmung orthodoxer Existenz in Europa noch relativ lang und steinig zu sein scheint – die Annäherungen pendeln je nach persönlichem Standpunkt zwischen völligem Unverständnis und romantisierender Verklärung – so steht ihre Relevanz für diesen Kontinent (und darüber hinaus) doch außer Frage. Der lapidaren Aussage des deutschen Kulturphilosophen Oswald Spengler: „*Dem Christentum Dostojewskis gehört das nächste Jahrtausend*“ (113), die sich im Kontext des Gesagten auf die kulturprägende Kraft der Orthodoxie für das Geschick Russlands bezieht, ist durchaus weiterreichende Bedeutung beizumessen. Diesem Wort ist auch eine klare Berufung zur tätigen Mitverantwortung beigegeben: Der orthodoxe Mensch möge seiner Stellung in der Welt bewusst werden und seinen Beitrag zur Vervollkommnung des Mangelnden in allen Lebensbereichen leisten. Gerade in Zivilisationen, die religiöse Institutionen von vorneherein primär nach ihrem „sozialen Wert“ bemessen, kann dies von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein. Perspektiven des Christlichen in einem immer säkularer werdenden Umfeld (wieder)zufinden und aufzuzeigen – in dieser Aufgabe sollte die Orthodoxe Kirche, inspiriert durch das Beispiel der Heiligen und Kirchenväter aller Jahrhunderte, einen besonderen Auftrag ihrer Sendung (vor allem auch in mehrheitlich nichtorthodoxen Gesellschaften) sehen. Gerade im Sinne besonderer Authentizität des orthodoxen Zeugnisses sollte es daher ein Anliegen sein, innere Einheit und Geschlossenheit zu zeigen und so nach den Worten Chomjakovs das Beispiel des ersten christlichen Jahrtausends vor Augen haben: „*Zur Zeit ihrer Gründung durch die Apostel gab es eine Kirche. Diese Einheit, die die gesamte zur damaligen Zeit bekannte Welt umfasste, die britischen Inseln und Spanien mit Ägypten und Syrien verband, wurde niemals zerstört*“ (114). So ist es der Auftrag an die Orthodoxe Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends, die Einheit der Rechtgläubigkeit in Wort und Tat zu bewahren und daraus folgend ein Beispiel zutiefst christlichen Lebens und Denkens zu geben. Auf diese Weise vermag ihr durch die Zeiten immer wieder erneuertes Treuebekenntnis zur Tradition eine vertieft-glaubwürdige Bestätigung erfahren.

Der geschichtliche Werdegang unserer Kirche in Ost und West, Nord und Süd verweist immer wieder auf ihre kulturübergreifende und alles integrierende Universalität. Es gilt sich dieser Tatsache bewusst zu sein und in gläubiger Zuversicht ihre die dies- und jenseitige Welt verbindenden Dimen-

Jenseits von Ost und West

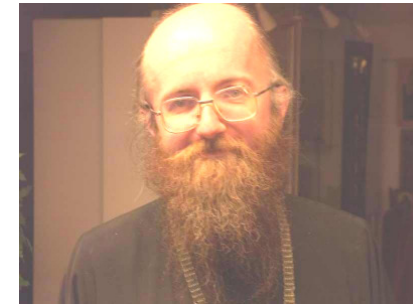
sionen wahrzunehmen, um aus der so offenbar gewordenen All-Einheit des gottmenschlichen Organismus die Einheit des orthodoxen Glaubens zu verkünden und nach dem aus ihm resultierenden Ethos gestaltend zu wirken. In diesen Manifestationen befestigt und verdeutlicht sich ihr unvergleichlicher Charakter, erweist sie ihre Bedeutung, die nichts an Aktualität eingebüßt hat und unterstreicht sie ihre herausragendste Eigenschaft – sie ist *die* von Christus Selbst gegründete *Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche*. Zu ihr bekannten sich in den ersten Jahrhunderten Christen aus Orient *und* Okzident. Wenngleich das Große Abendländische Schisma auch einen Traditionsbruch in der Geschichte des christlichen Westens verursachte, kehrte die Orthodoxe Kirche schließlich doch in das Abendland zurück, um der Offenbarungswahrheit den ihr gebührenden Raum zu geben. In diesem Zusammenhang möge ein zentrales Anliegen die Aufgabe aller orthodoxer Christen sein – die Bezeugung der Rechtgläubigkeit in Wort und Tat. Dies ist der einzige und sicherste Weg, die wahrhaft *orthodox-katholische* Gestalt der Kirche auf dem Weg durch die Zeiten konkret erfahrbar werden zu lassen und ihrer Botschaft universelle Bedeutung zu verleihen.



Jenseits von Ost und West

Zum Autor:

P. Peter Huber ist 1967 in Salzburg geboren. Er kam Mitte der 80er-Jahre mit der Orthodoxie in Kontakt. Er studierte von 1988 bis 1994 am St. Serge Institut in Paris und beendete sein Studium mit dem Lizentiat. Er wurde am 16. April 1995 zum Priester geweiht. Er untersteht dem Erzbischof der orthodoxen russischen Gemeinden in Westeuropa, Erzbischof Gabriel von Komana (Paris), Ökumenisches Patriarchat.



Veröffentlichungen:

P. Peter Huber: Die Bedeutung der hll. Väter für das Orthodoxes Leben und Denken der Gegenwart, Sonderheft zur 100. Ausgabe des St. Andreas-Boten November 2002 und Stimme der Orthodoxie 1/2003

Nektarios von Ägina, Leben und Wirken eines Kirchenvaters der Moderne, Salzburg 2005

Anmerkungen

- (1) T. Ware, *The Orthodox Church*, Harmondsworth (6. Aufl.) 1987, S. 192
- (2) so beispielweise auch in Buchtiteln: Metropolit Seraphim, *Die Ostkirche*; V. Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*
- (3) Vincentius von Lerinum, *Commonitorium II*, 3
- (4) G. Florovskij, *Christianstvo i civilizacija*, Sankt - Peterburg 2005, S.538 ff.
- (5) Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses*, Prologus 3
- (6) dazu bei I. S. Romanides, *Rhomiosyni - Romania - Roumeli, Thessaloniki* (3. Auflage) 2002, S. 63 - 179
- (7) F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1941, S. 3 - 185
- (8) hierzu besonders J. H. A. Ebrard, *Die iroschottische Mönchskirche des 6., 7. und 8. Jahrhunderts*, Gütersloh 1873 (Reprint Hildesheim 1971); G. Vopatný, *Keltska cirkev prvnioho tisíciletí a její spiritualita*, Brno 2002; N. Chadwick, *The Age of the Saints in the Early Celtic Church* (1961), Felinfach (Reprint o. J.); A. Walloschek, *Glaubensboten unserer Vorfahren*, St. Ottilien 1988
- (9) als Literatur möge gelten: F. Grivec, *Konstantin und Method - Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960; A. - A. Tachiaos, *Kyrillos kai Methodios, Thessaloniki* 1997
- (10) P. N. Trembelas, *Leitourgikoi typoi Aigyptou kai Anatolés*, (2. Auflage) Athénai 1993, S. 55 – 72 und 106 - 116
- (11) Heiler, *Altkirchliche Autonomie*, S. 127
- (12) Heiler, a. a. O. , S. 185
- (13) entsprechend ihrer Eigendefinition „*Orthodox-Katholische Kirche des Morgenlandes*“
- (14) A. Diomedes Kyriakos, *Geschichte der Orientalischen Kirchen von 1453 - 1898*, Leipzig 1902, S. 125 - 130
- (15) E. Benz, *Wittenberg und Byzanz*, München 1971, S. 94 - 128; N. Thon, *Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche*, Trier 1983, S. 440 - 454; Diomedes Kyriakos, *Geschichte*, S. 91 - 95
- (16) zu Chomjakovs Leben und Werk: A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile* (2 Bände), Paris 1939; N. Berdiaev, *Khomiakov*, Lausanne 1988; V. Koselev, *Aleksej Stepanovic Chomjakov*, Moskva 2000

- (17) R. Mammana, *Not a Harmony of Discords*; in: ed. V. Tsurikov, A. S. Khomiakov – Poet, Philosopher, Theologian, Jordanville 2004, S. 98 - 128; hier: S. 103 ff.
- (18) A. Khomiakov, *First Letter to William Palmer*:
www.geocities.com/trvalentine/orthodox/khomiakov_palmer01.html
- (19) aus diesem Grund auch seine polemischen Auseinandersetzungen mit römisch-katholischen und protestantischen Kreisen um Neuinterpretationen oder Verfälschungen ursprünglicher Lehrinhalte – besonders im Hinblick auf das Kirchenverständnis
- (20) A. Khomiakov, *Second Letter to William Palmer*:
www.geocities.com/trvalentine/orthodox/khomiakov_palmer02.html
- (21) A. Khomiakov, *Third letter to William Palmer* in: ed. B. Jakim/ R. Bird, *On Spiritual Unity. A Slavophile Reader*, Hudson 1998, S. 150/151
- (22) *Third Letter*, S.152
- (23) *Third Letter*, S.153
- (24) A. Khomiakov, *Sixth Letter to William Palmer*:
www.geocities.com/trvalentine/orthodox/khomiakov_palmer06.html
- (25) A. Khomiakov, *Eighth Letter to William Palmer*:
www.geocities.com/trvalentine/orthodox/khomiakov_palmer08.html
- (26) A. S. Chomjakov, *Cerkov' odna*, Moskva 2005, S. 56
- (27) A. Khomiakov, *Some Remarks by an Orthodox Christian*; in *Spiritual Unity*, S. 85
- (28) Khomiakov, *Some Remarks*, S. 86
- (29) *Some Remarks*, S. 68
- (30) Chomjakov, *Cerkov' odna*, S. 3
- (31) A. Khomiakov, *Eighth Letter to William Palmer*:
www.geocities.com/trvalentine/orthodox/khomiakov_palmer08.html
- (32) Thon, *Quellenbuch*, S. 473 f.
- (33) hierzu J.-P. Besse, *Un précurseur - Wladimir Guettée 1816 - 1892*, Lavardac 1992
- (34) W. Guettée, *Histoire de l'Eglise. Tome 3*, Lavardac (o. J.), S. IX
- (35) W. Guettée, *Histoire de l'Eglise. Tome 2*, Lavardac (o. J.), S. XXIX - XXXI
- (36) Besse, *Un précurseur*, S. 118
- (37) Besse, a. a. O., S.115
- (38) Besse, a.a. O., S. 116

Jenseits von Ost und West

- (39) F. J. Mone, Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert, Frankfurt am Main 1850, S. 2ff. und 53 ff.;
L. Duchesne, Christian Worship - Its Origin and Evolution, London (5. Auflage) 1923, S.90 ff.
- (40) hierzu gilt W. Kahle, Westliche Orthodoxie. Leben und Ziele Julian Joseph Overbecks, Leiden - Köln 1968
- (41) Kahle, Westliche Orthodoxie, S. 57/58
- (42) Kahle, a. a. O., S.163
- (43) Kahle, a. a. O., S. 117/118
- (44) Kahle, a. a. O., S. 68
- (45) Kahle, a. a. O., S.88
- (46) Kahle, a. a. O., S. 253
- (47) Biskup Gorazd, Z DÍla, Praha 1988, S. 160;
R. Popovic, Pravoslavlje na raskrscu vekova, Beograd 1999, S. 246
- (48) J. A. Helfert, Mistr Jan Jus aneb počátkové církevního rozdvojení v Cechách, Praha 1857, S. 165
- (49) zu Leben und Wirken: J. Putna, Mistr Jeronym Prazský, Praha 1916;
A. Molnár, Hieronymus von Prag, Kassel 1987;
Poggius Florentinus, Todesgeschichte des Johannes Huss und des Hieronymus von Prag, Konstanz 1957
- (50) Popovic, Pravoslavlje, S. 247
- (51) zur Biographie: J. Suvarský, Biskup Gorazd, Praha 1979
- (52) Biskup Gorazd, Z DÍla, S. 74
- (53) diese Entwicklung beschreibt G. Vopatrný, Pravoslavná Církev v Československu v letech 1945 - 1951, Brno 1998
- (54) siehe dazu A. Svitic, Pravoslavnaja Cerkov' v Polsce i ee avtokefalija, Buenos Aires 1959; Popovic, Pravoslavlje, S. 229 - 242
- (55) R. Thöle, Orthodoxe Kirchen in Deutschland. Bensheimer Hefte 85, Göttingen 1997, S. 55
- (56) dies beschreibt ausführlich M. Kovalevsky, Orthodoxie et Occident. Renaissance d'une Eglise locale, Suresnes 1994
- (57) Kovalevsky, Orthodoxie et Occident, S.57
- (58) Kovalevsky, a. a. O., S. 395 - 400
- (59) Kovalevsky, a. a. O., S. 79
- (60) Kovalevsky, S. 313 - 395 - Rekonstruktion des Ritus

Jenseits von Ost und West

- (61) a. a. O., S. 169 - 189
- (62) a. a. O., S. 226
- (63) a. a. O., S. 227 - 229
- (64) a. a. O., S. 401/402
- (65) a. a. O., S. 415/416
- (66) a. a. O., S. 426 - 442
- (67) a. a. O., S. 443/444
- (68) zu Leben und Werk. ed. S. Rose, Blessed John the Wonderworker, Platina (3. Auflage) 1987; ed. P. Perekrestov, Man of God, Richfield Springs 1994; hg. V. Dimitrijevic/J. Srbulj, Sveti Jovan Sangajski, Beograd 1998; hg. A. Lendej/ V. Lukjanov, Svjatitel' ruskogo zarubez'ja. Vselenskij cudotvorec Ioann, Moskva 1998
- (69) Blessed John, S. 99 - 102; Sveti Jovan, S. 186 - 188
- (70) Sveti Jovan, S. 185
- (71) der Text des Gottesdienstes in: S. Rose, The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church, Platina (2. Auflage) 1996, S. 117 - 138
- (72) Sveti Jovan, S.373; Svjatitel' ruskogo zarubez'ja, S. 592/593
- (73) Blessed John, S.158 - 161
- (74) Kovalevsky, Orthodoxie et occident, S.196
- (75) nach folgenden Webseiten: www.orthodoxwiki.org/Western_Rite;
http://occidentalis.blogspot.com/2004_09_01_occidentalis_archive.html;
www.religioscope.com/info/articles/013_orthocci_5.htm
- (76) historischer Überblick bei M. Stokoe/L. Kishkovsky, Orthodox Christians in North America, Washington 1995;
J. H. Erickson, Orthodox Christians in America, Oxford 1999
- (77) Western Orthodox Service Book, Whittier 1996, S.4
- (78) dazu ausführlich: P. E. Gillquist, Becoming Orthodox, Ben Lomond (2. Auflage) 1992
- (79) Gillquist, Becoming Orthodox, S. 9 ff.
- (80) zu Leben und Wirken: Hieromonk Damascene (Christensen), Father Seraphim Rose. His Life and Works, Platina 2003; Hg. V. Dimitrijevic, Svetlost za Zapada, Beograd 2004
- (81) S. Rose, A Prologue of the Orthodox Saints of the West; in: St. Gregory of Tours, Vita Patrum. The Life of the Fathers, Platina 1988, S. 18
- (82) S. Rose, Introduction to Orthodox Gaul; in: Vita Patrum, S. 69

Jenseits von Ost und West

- (83) Damascene, Father Seraphim Rose, S. 906
- (84) S. Rose, Sveti oci i savremena teologija; in: Svetlost za Zapada, S. 345/346
- (85) Damascene, Father Seraphim Rose, S. 909
- (86) Damascene, a. a. O., S. 919
- (87) Damascene, a. a. O., S. 467
- (88) a. a. O., S. 619
- (89) a. a. O., S. 825/826
- (90) a. a. O., S. 828
- (91) L. A. Zander, Die westliche Orthodoxie, München 1959, S. 10
- (92) A. Jensen, Die Zukunft der Orthodoxie, Zürich - Einsiedeln - Köln 1986, S.143
- (93) D. Papandreou, Zur Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils; in: Hg. W. Nyssen/H.-J. Schulz/P. Wiertz, Handbuch der Ostkirchenkunde. Band III, Düsseldorf 1997, S. 283
- (94) www.orthodoxengland.binternet.co.uk/oewesteu.htm
- (95) V. Pheidias, Kanonsko pravo - bogoslovska perspektiva, Beograd 2001, S. 154/155
- (96) hierzu: M. Keiser, Children of the Promise. An Introduction to Western Rite Orthodoxy, Bloomington 2004
- (97) siehe unter anderem: www.holy-trinity.org/modern/western-rite/johnson.html; www.holy-trinity.org/modern/western-rite/ware.html; www.holy-trinity.org/modern/western-rite/news-encyclical.html
- (98) in diesem Sinne wirken und publizieren gegenwärtig unter anderen Bischof Atanasije (Jevtic) aus Serbien, Metropolit Ioannis (Zizioulas) und Georgios Mantzaridis aus Griechenland sowie Erzpriester Stanley Harakas aus den USA
- (99) Zander, Die westliche Orthodoxie, S. 28
- (100) Hg. N. v. Bubnoff, Russische Religionsphilosophen - Dokumente, Heidelberg 1956, S. 54
- (101) die wesentlichen Kriterien dieses Begriffes definieren die All-Einheit der Kirche, die als der Eine Leib Christi in der Einheit des Heiligen Geistes existiert und dadurch Ganzheit und Fülle in besonderer Weise erlangt
- (102) Bubnoff, Russische Religionsphilosophen, S. 61
- (103) G. E. Piperakis, E en Orthodoxia énomené Europé, Athéna 1997, S. 7

Jenseits von Ost und West

- (104) ed. E. Roberts and A. Shukman, Christianity for the Twenty-First Century. The Prophetic Visions of Alexander Men, New York 1996, S. 155 und 159
- (105) dazu ausführlich in: P. Trembelas, Oi laikoi en té Ekklésia, Athéna 1976
- (106) hierzu auch: I. Troickij, Christianstva njet bez Cerkvi, (2. Auflage) Montréal 1986
- (107) J. Popovic, Filososfske urvine, Beograd 1987, S. 38
- (108) G. Mantzaridis, Pagkosmiopoiésé kai pagkosmiotéta, Thessaloniki 2001, S. 197
- (109) zum orthodoxen Standpunkt ökologisch-ethischer Dimension: E. Oikonomou, Theologiké oikologia, Athéna 1994; P. Sherrard, Human Image: World Image, Ipswich 1992; ed. Ecumenical Patriarchate, So That God's Creation Might Live, Constantinople 1992; E Orthodoxia kai to periballon - The Orthodox Church and the Environment, Athéna 1992; J. Breck, The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics, Crestwood 1998; S. Harakas, Wholeness of Faith and Life: Orthodox Christian Ethics I - III, Brookline 1999
- (110) Vladika Nikolaj, Izabrana dela u 10 knjiga. Knjiga II, Valjevo 1996, S. 289
- (111) M. Zinovieff, L' Europe orthodoxe, Paris 1994, S. 18
- (112) dazu besonders: Mantzaridis, Pagkosmiopoiésé; sowie: Anastasije, Globalizam i Pravoslavlje, Beograd 2002
- (113) O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, München (13. Auflage) 1997, S. 794
- (114) Chomjakov, Cerkov' odna, S. 80

IC XC
NI RA