

Visionen von der Kirche

Russisches theologisches Denken in der neueren Zeit

VON JOHN MEYENDORFF

Im Jahre 988 A. D. wurde der orthodoxe christliche Glaube, so wie er sich im östlichen Römischen Reich mit seinem Mittelpunkt in Konstantinopel (oder Byzanz) entwickelt hatte, zur offiziellen Staatskirche des Fürstentums Kiew. Seitdem ist die orthodoxe Kirche als ein wesentlicher Faktor für die kulturelle Identität der Russen die Hauptquelle einer in sich geschlossenen Weltsicht geblieben. In der Geschichte des Landes sind diese tausend Jahre durch vier große ausländische Invasionen gekennzeichnet gewesen: die mongolische (1238–1240), die polnische (1610–1612), die französische (1812) und die deutsche (1941–1944). Jede von ihnen hatte andere, aber entscheidende religiöse Auswirkungen. Hinzu kamen mehrere große innere Krisen, die auch von der religiösen Geschichte des Landes nicht zu trennen sind: die Spaltung des alten Rußland in „Großrußland“ (unter den Mongolen, dann unter dem Moskowitischen Reich) und die „Ukrainischen“ Nationalitäten (unter Polen); die Liquidierung der Feudalaristokratie durch Iwan IV. (1533–1584); die radikalen Reformen Peters I., im Sinne einer Verwestlichung (1682–1725); und in unserem Jahrhundert die Oktoberrevolution (1917). Darüber hinaus gab es eine Krise, die im wesentlichen religiöser Natur war (wenn auch nicht zu trennen von kulturellen und politischen Faktoren): das Schisma der „Altgläubigen“, das 1666/67 dann endgültig vollzogen war.

Einige dieser Ereignisse, vor allem die internen, bewirkten Veränderungen, die man im Rahmen der geschichtlichen Entwicklung des Landes vom Mittelalter zur Neuzeit als unvermeidlich betrachten könnte; doch sie lösten – zum größten Teil – ein furchtbares Ausmaß an unnötiger Brutalität und Blutvergießen aus. Nicht daß die russische Geschichte wirklich blutiger gewesen wäre als die des übrigen Europa (es genügt, hier die Herrschaft Heinrichs VIII., in England, Ludwigs XI., in Frankreich, die Religionskriege und den „Terror“ der Französischen Revolution ins Gedächtnis zu rufen); doch die verschiedenen kulturellen Umwälzungen in Rußland unterschieden sich davon durch ihre mehr persönliche und abrupte Art. Von daher erklärt sich ihr dramatischer und spektakulärer Charakter. Im Lichte dieser Ereignisse sind das Überleben und die wiederholten Neuerweckungen der Kirche um so beachtlicher. Die moderne russische Orthodoxie und die moderne

russische Theologie sind nicht zu verstehen, wenn man nicht zunächst die Reformen Peters des Großen und ihren Einfluß auf die Kirche ins Auge faßt. Es war ein bewußter Bruch mit der byzantinischen Vergangenheit, die er ganz persönlich haßte, als Peter das Patriarchat von Moskau aufhob und die Kirche der Verwaltung eines staatlichen Ausschusses von Geistlichen unterstellte, der von ihm ernannt wurde und die Bezeichnung „Heiliger Synod“ trug. Darin folgte er bewußt und bis ins Detail einem Modell, das er in den protestantischen Staaten Westeuropas (1720–1721) vorfand. Unberührt davon blieben die regionale Diözesanstruktur der Kirche und ihr liturgisches Leben. Was die intellektuelle Entwicklung betrifft, so führte Peter ein Schulsystem ein, in dem alle Mitglieder des Klerus, die er zu einer erblichen Kaste machte, zu studieren hatten. Ein personeller Wechsel zwischen den Kasten (z. B. vom Adel zum Klerus) wurde praktisch unmöglich. Das Schulsystem wurde aus dem Westen übernommen und mit westlich beeinflusstem ukrainischen Lehrpersonal besetzt, das in Kiew (unlängst von Polen annektiert) akademisch ausgebildet worden war. Die Lehrveranstaltungen fanden auf lateinisch statt, und die *curricula* waren zumeist die der Gegenreformation und folgten den von polnischen Jesuiten aufgestellten Plänen. Die Kombination eines protestantischen Modells der Kirchenregie- rung mit einer lateinischen Theologie in den Schulen ist eines der Paradoxe dieses Systems, das erst im 19. Jh. nach und nach verändert wurde, aber in mancher Hinsicht noch bis 1917 überlebte.

Die Sonderbarkeit der Reformen hinderte jedoch die Kirche nicht daran, ihre Rolle als kulturelles Rückgrat des Volkes beizubehalten. Nur die oberen Klassen verloren nach und nach ihre bewußte Bindung an das orthodoxe Christentum. Doch es wurde weiterhin Mission unter den eingeborenen Völkern Asiens und „Russisch-Amerikas“ (Alaska) betrieben. Die monastische Tradition, die durch die strikten Beschränkungen und Kontrollen, denen Peter sie unterworfen hatte, anfangs etwas geschwächt worden war, trug ihre besten Früchte im 19. Jahrhundert und leitete eine christliche „Wiedereroberung“ der Intelligenzija ein. Das sonderbare lateinorientierte Schulsystem entwickelte sich zu modernen Theologischen Akademien (d. h. Hochschulen) und Seminaren. Innozenz Venjaminov, ein berühmter russischer Missionar in Alaska, konnte sich mit spanischen Jesuiten aus Kalifornien auf lateinisch unterhalten; und in der gleichen Sprache führten anglikanische Kirchenmänner Gespräche mit russischen Bischöfen und Theologen, wenn sie Rußland besuchten. Das Studium der Geschichte erfuhr eine solche Entwicklung, daß Adolf Harnack Wert darauf legte, Russisch zu lernen, nur um in der Lage zu sein, die gelehrte Studie von N. N. Glubo-

kowskij über Theodoret von Kyros zu lesen. Vielleicht wären die Beziehungen zwischen Ost und West heute in mancher Hinsicht einfacher, wenn Harnacks linguistischer Eifer mehr Nachahmer gefunden hätte . . .

1. Philosophisches Erwachen und Laientheologie

Deutsche Philosophie wurde sowohl an den Universitäten als auch an den kirchlichen Akademien gelehrt, vor allem nach den Bildungsreformen in den Jahren 1803–1804. Doch das wirkliche philosophische Erwachen geschah spontan in intellektuellen Kreisen, vor allem in Moskau, wo junge Männer, von denen viele zum Studium an deutsche Universitäten gingen, nach einer Weltanschauung Ausschau hielten, die den Empirismus überwindet und über den praktischen, vielfach vereinfachenden praktischen Reformismus und die Verwestlichung hinausgeht, die ein Erbe aus dem Zeitalter Peters des Großen waren. Die mystischen und esoterischen Neigungen, die am Hofe von Zar Alexander I. (1801–1825) verbreitet waren, trugen zu der Atmosphäre geistigen Schmerzes bei, die für die romantische Bewegung in der Literatur und im sozialen Denken allgemein kennzeichnend war. Der Einfluß des frühen Schelling wurde unter vielen Intellektuellen vorherrschend; insbesondere seine Philosophie der Kunst sprach junge Russen als ein besserer Weg zur Wahrnehmung der „absoluten“ Wirklichkeit an.

Kulturell losgelöst von der traditionellen orthodoxen Frömmigkeit waren sowohl die „Mystik“ des kaiserlichen Hofes als auch der Schellingianismus der intellektuellen Kreise von einer idealistischen religiösen Fragestellung beherrscht – eine vage, philosophische Religiosität, die man den trockenen dogmatischen Aussagen der orthodoxen Glaubenslehre und dem „blinden“ Glauben der bäuerlichen Massen gegenüber als überlegen ansah.

Dies begann sich Anfang der 1840er Jahre mit dem zunehmenden Einfluß des Hegelianismus zu ändern. Wie in Deutschland so kam es auch in Rußland über der Frage der Religion zu einer Spaltung unter den Hegelianern. Einige verwarfen jede Form von „Theologie“ und projizierten ihren Atheismus auf ihre soziale Analyse. 1847 schrieb Belinskij an Gogol: „Das russische Volk ist zutiefst atheistisch . . .“ Andere machten sich eine andere Betrachtungsweise zu eigen. Die als „Slawophilismus“ bekannte Bewegung trat als eine Gruppe in Erscheinung, die die hegelianische Philosophie mit dem orthodoxen Christentum zu versöhnen suchte.

Das russische Denken konnte kein bloßer Ableger des deutschen Idealismus sein und war es auch nicht. Das aus Deutschland kommende Gedan-

kengut wurde dazu gebraucht, der intensiven Auseinandersetzung unter den Russen über die historische Rolle und das Schicksal ihres Landes Gestalt zu verleihen. Die Auseinandersetzung wurde durch den Sieg über Napoleon angespornt (1812) und darüber hinaus durch die Veröffentlichung der berühmten „Geschichte des Russischen Staates“ von Kazamzin (1816–1829) gefördert. „Westler“ wie Tschaadajew (1794–1856) bestritten, daß die russische *Vergangenheit* auch nur irgendeinen Beitrag zur Weltzivilisation geleistet hätte, und behaupteten, daß Rußland nur durch die Integration in westliche Kultur und westliches Christentum eine *Zukunft* haben könnte. Dagegen stand der „Slawophilismus“ als eine Bewegung für die Idee, daß die russische Vergangenheit einen Wert habe und ihr wertvollstes Vermächtnis das orthodoxe „Ethos“ sei. Für dieses Vermächtnis sei Rußland in der Gegenwart und für die Zukunft verantwortlich.

Das offensichtliche Faktum, dem die Slawophilen sich stellen mußten, um ihren Schwerpunkt zu verteidigen, war dies: das orthodoxe Christentum war in seiner Liturgie, seinen Traditionen und auch in seinen Glaubensüberzeugungen bewahrt geblieben, und zwar durch das Volk und nicht durch den Staat oder die gesellschaftlichen Eliten. Seit den Reformen Peters waren der Staat und die Eliten entwurzelt und von den eigentlichen Realitäten des russischen Lebens abgeschnitten. Zum Slawophilismus gehörte eine scharfe Kritik der zeitgenössischen sozialen Wirklichkeit. Diese Kritik kam vornehmlich von A. S. Chomjakow (1804–1860) und wurde verständlicherweise von den offiziellen Regierungsstellen als subversiv angesehen, so daß die Schriften Chomjakows zunächst im Ausland und auf französisch veröffentlicht wurden. Andererseits fand Chomjakow willkommene Unterstützung durch eine berühmte Enzyklika der östlichen Patriarchen (1848), die als Antwort auf die Enzyklika *In suprema apostoli sede* von Papst Pius IX. veröffentlicht worden war und in der es heißt, daß in der Orthodoxie der verantwortliche Hüter des wahren Glaubens nicht irgendein sichtbares Oberhaupt oder eine Institution sei, sondern „das Volk Gottes“, d. h. die ganze Kirche, Geistliche und Laien. Indem die Kirche ihre „Rezeption“ der Erklärungen von Konzilien oder irgendeiner anderen Autorität bekundet, erweist sie sich als treu der *sobornost* (*sobornost* kommt von der slawischen Übersetzung des Adjektivs „katholisch“, mit dem im Glaubensbekenntnis die Kirche definiert wird, und bedeutet auch soviel wie „konziliar“). Chomjakow hat in seinem Denken immer wieder betont, daß die Tradition der Kirche nicht durch juristisch definierbare „Autoritäten“ bewahrt wird, sondern durch das Leben der Kirche als einer Gesamtheit, in der letztlich alle Glieder frei und für die Unversehrtheit des wahren Glaubens verantwortlich sind.

Chomjakow war den „westlichen Konfessionen“ gegenüber polemisch bitter. Für ihn war der Papst „der erste Protestant“, weil er versucht hatte, seine persönlichen Anschauungen gegen die allgemeinen, „konziliaren“ Lehren der Gesamtkirche durchzusetzen. Sein Denken wurde schließlich weitgehend – vor allem seine Lehre über *sobornost* – als eine authentische Stimme der orthodoxen Tradition anerkannt.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß die antiwestliche konfessionelle Polemik Chomjakow nicht daran hinderte, westlichen theologischen Tendenzen gegenüber offen zu sein. Der Einfluß, den J. A. Möhlers Buch *Die Einheit der Kirche* (1825) auf ihn ausübte, ist ein typisches Beispiel und ein Hinweis dafür, daß die religiöse Gärung in Rußland den Beginn eines echten Dialogs mit dem Westen anzeigte.

Das Verdienst der Slawophilen lag in ihrer Wiederentdeckung der Kirche als eines lebendigen Leibes und dessen, was man auf russisch „den kirchlichen Geist“ (*tserkovnost*) zu nennen begann. Ihr positiver Einfluß führte zu einer Wiederbelebung der kirchlichen Praxis unter den gebildeten Klassen. Für viele Intellektuelle wurde es wieder respektabel, in die Kirche zu gehen, die Bedeutung der Liturgie zu verstehen, am sakramentalen Leben der Kirche teilzunehmen und der Ordnung des Kirchenjahres zu folgen. Aber die Slawophilen waren auch der Kritik ausgesetzt, vor allem im Blick auf ihre Methode. Was in ihrem Denken nicht immer klar war, war die Unterscheidung zwischen „dem Volk Gottes“ (d. h. der Kirche) und „dem Volk“ im allgemeinen, zwischen „Kirche“ und „Gesellschaft“, zwischen der „Gemeinschaft“ (der neutestamentlichen *koinonia*) und der Ordnung des Landbesitzes (*zemstvo*). Ihre Bewunderung für das russische bäuerliche Ethos unterschied sich nicht immer deutlich von ihrem theologischen Denken.

In Wirklichkeit trifft diese Kritik bei den *frühen* Slawophilen nur in sehr begrenztem Maße zu, nämlich auf die Methodologie und nicht so sehr auf die Substanz. Da sie Amateurtheologen waren und für ein breites Publikum schrieben, fehlte es ihnen gelegentlich an methodischer Genauigkeit. Doch wenn man Chomjakows ekklesiologische Schriften liest, besteht kein Zweifel daran, daß er sehr deutlich den Unterschied zwischen der Kirche Gottes als dem Tempel des Geistes und der russischen bäuerlichen Gemeinschaft sah. Sein Freund und Schüler Iwan Kirejewskij (1806–1850), der sich unter dem Einfluß seiner Frau bewußt vom Schellingianismus zum orthodoxen Christentum bekehrt hat, erhielt im berühmten Kloster von Optina und bei der Übersetzung der griechischen Kirchenväter seine Inspiration. Auch entdeckte er in seiner Erkenntnistheorie den Begriff der „personalen

Gemeinschaft“ *zwischen den Wissenden* als eine Voraussetzung zur Erlangung der Wahrheit, ein authentisch christlicher, biblischer und patristischer Begriff, der für die Ekklesiologie wesentlich ist. Ein ebenso starkes Bewußtsein von der Kirche zeigt sich in den Schriften von J. Samarin (1819–1876) mit seiner Kritik der lateinischen und protestantischen Versuchungen in der russischen Kirche des 18. Jhs. und mit seinem Versuch, die orthodoxe Alternative zu rechtfertigen, indem er eine „organisch“ hegelianische Betrachtungsweise der Geschichte anwandte.

Erst in seiner späteren Geschichte wurde der Slawophilismus zum „Panlawismus“, eine Bewegung, die als Reaktion gegen die durch die Reformen Peters des Großen bewirkte Säkularisierung der Gesellschaft begann. Zur offiziellen Staatsideologie erhoben – vornehmlich unter der Herrschaft Alexanders III. – erhielt er einen nationalistischen und politischen Inhalt, der seinen Begründern eher fern lag.

2. „Sophiologie“ – W.S. Solowjew und seine Nachfolger

Während seines relativ kurzen Lebens (1853–1900) übte W.S. Solowjew, ein weiterer „Laientheologe“, einen größeren Einfluß auf das russische Denken aus als irgendein anderer intellektueller Geist seiner Zeit. Seine Schriften enthielten viele Elemente, die aus zahlreichen Quellen entlehnt waren, die hier nicht aufgezählt werden können. Er war ein begeisterter Anhänger des Sozialismus in seinen jungen Jahren; ein „Pan-entheist“ Schellingscher Prägung und ein Anhänger der Schellingschen Lehre von der „Weltseele“; ein Dichter und ein Seher, der nach einem letzten und einenden Sinn der Wirklichkeit suchte; ein Bewunderer der frühchristlichen gnostischen Systeme (Valentinus) und des Platonismus des Origenes; ein Vertreter des romantischen Universalismus, der eine politisch-religiöse Vereinigung zwischen dem römischen Papst und dem russischen Zaren anstrebte, doch, enttäuscht über die Undurchführbarkeit eines solchen Planes, zu einer apokalyptischen Vision Zuflucht nahm, wo alle Christen – römische Katholiken, Protestanten, Orthodoxe – sich angesichts des kommenden Antichrist vereinen würden. Hinter all diesen nicht differenzierten Intuitionen kreist das Denken Solowjews um die Idee der „Alleinheit“ (*vsedinstvo*): Gottes eigenes Wesen und das Wesen der Welt sind letztlich *eins*. Um dieses Einssein zu beschreiben, das – wie im Falle des Origenes – den biblischen Gedanken der Schöpfung der Welt „aus dem Nichts“ im wesentlichen zunichte macht, da Gott letztlich die Welt aus sich selbst heraus erschafft, brauchen Solowjew und seine Schüler das Bild der *Weisheit (Sophia)*. Bei

Solowjew wird Sophia zu einer personalisierten, weiblichen und mütterlichen göttlichen Wirklichkeit; in ihr sieht er die grundlegende Quelle und den letzten Sinn aller Dinge jenseits der drei göttlichen Personen selbst; und in ihr findet er die metaphysische „Rechtfertigung des Guten“ (*Opravdanie Dobra, der Titel eines seiner Bücher*), die Grundlage der sozialen und personalen Ethik.

Es war zum Teil auf den Einfluß der Slawophilen zurückzuführen, daß Solowjew sich für die Kirche interessierte und sich ihr verpflichtet wußte. Doch sein System und seine gesamte Betrachtungsweise der Religion waren eher gnostisch als traditionell orthodox. Seine Begeisterung für den römischen Katholizismus, die nur für einen Teil seines Lebens kennzeichnend war und ihm den Anschein eines „Westlers“ gab, muß im Lichte seiner Philosophie der „All-einheit“ verstanden werden und ist keine große Hilfe für einen echten Ökumenismus. Seine größte Leistung besteht vielmehr darin, daß er zum Hauptsprecher einer religiösen Reaktion gegen das „säkulare“ hegelianische und marxistische Denken wurde, das spätestens Ende des letzten Jahrhunderts einen Großteil der russischen Intelligenzija beherrschte. Es besteht kein Zweifel daran, daß sein Denken und sein Einfluß eine wichtige Rolle bei der Veröffentlichung einer Artikelsammlung mit dem Titel „Wegweiser“ (*Vekhi*) spielte, die die Bekehrung bedeutender Marxisten zum „Idealismus“ oder faktisch zum Christentum signalisierte. Zu dieser Gruppe gehörten Männer wie N. Berdjajew, S. Bulgakow und P. Struve. In den Jahren vor der Revolution beherrschte eher die „religiöse Philosophie“ als der Marxismus die Atmosphäre unter den bedeutendsten russischen Intellektuellen. Es schien zu einer echten Versöhnung zu kommen zwischen einer religiösen Tendenz, die von den frühen Slawophilen ausgehend zum orthodoxen Traditionalismus führte – und dies zuweilen durch Dostojewski –, und den Anhängern des deutschen Idealismus, die dabei waren, die marxistischen Varianten des Hegelianismus zu verwerfen. Und was noch bedeutsamer war: das offizielle theologische Ausbildungssystem der orthodoxen Kirche öffnete Vertretern der „Laientheologie“ seine Türen.

In den Jahren 1901–1903 führte Bischof Sergej (Stragorodskij), Rektor der Theologischen Akademie und später Patriarch (1943–1944), den Vorsitz bei den „religiösen und philosophischen Versammlungen“, die D. Mereschkowskij in St. Petersburg eingeführt hatte. Die offizielle Zeitschrift der Theologischen Akademie von Moskau (*Bogoslovsky Vestnik*) wurde mehrere Jahre lang von Vater Paul Florenskij herausgegeben, einem Hauptvertreter der „sophiologischen“ Schule, der der Fakultät der Akademie beigetreten war. Nach der Revolution leistete Florenskij, während er

Priester blieb, wesentliche Beiträge zur Wissenschaft und zur Energieerzeugung. Nichtsdestoweniger wurde er inhaftiert und starb 1943 in einem Konzentrationslager. Seine posthume Rehabilitation macht heute die Veröffentlichung seiner Werke möglich. Das hatte zur Folge, daß er für die heutigen Intellektuellen zu einem entscheidenden Symbol für die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion geworden ist.

Schlußbemerkungen: das bleibende Potential

Eine der negativsten Folgen der Reformen Peters I. im 18. Jh. war die Entfremdung zwischen der Kirche, die gesellschaftlich an den Rand gedrängt und strengen Kontrollen unterworfen wurde, und der gebildeten Gesellschaft, in der die intellektuellen und literarischen Aktivitäten nach und nach von religiösen Fragen beherrscht wurden. In den Jahrzehnten vor der Revolution ging es deutlich auf eine Versöhnung zu. Auf diese Versöhnung sind weitgehend die bemerkenswerten Ergebnisse des ersten allgemeinen Konzils der russischen Kirche zurückzuführen, das in den Jahren 1905–1907 vorbereitet worden war und in den heißesten Jahren der Revolution (1917–1919) in Moskau zusammentrat. Das Konzil war beseelt vom Gedanken der *sobornost*. Zu den stimmberechtigten Mitgliedern des Konzils gehörten Bischöfe, Geistliche und Laien. Es stellte nicht nur das Patriarchat wieder her, indem es einen sehr weisen und heiligen Mann, Tichon (Belawin, gest. 1925), in dieses Amt berief, sondern legte auch Verfahrensweisen für die Wahl der Bischöfe durch ihre Diözesen und die Wiederherstellung des Gemeindelebens fest. Viele dieser Reformen konnten aufgrund der Einführung des Sowjetregimes nicht durchgeführt werden; doch das innere geistliche *aggiornamento*, zu dem es auf dem Konzil gekommen war, ist zweifellos eines der Elemente, das das Überleben der Kirche in den darauf folgenden tragischen Jahren erklärt.

Was die theologische Entwicklung betrifft, so wurden infolge der Revolution jede systematische Ausbildung und alle Veröffentlichungen unterbunden, so daß das gesamte Potential russischer Theologie verlorenzugehen drohte. Im Westen hatte man nur eine relativ beschränkte Kenntnis der russischen Theologie und wußte nicht, daß sie einem Dialog dienen könnte. Damals war die ökumenische Bewegung im Entstehen. Auch wenn deren Augenmerk zunächst anderen Fragen galt, war die Rolle, die einige emigrierte Intellektuelle wie Nikolai Berdjajew, Sergej N. Bulgakow, Georgij W. Florovskij und andere als Sprecher der Orthodoxie oder der russischen „Religionsphilosophie“ im ökumenischen Kontext spielten, alles andere als unbedeutend.

Nach einer auferlegten geschichtlichen Unterbrechung von mehreren Jahrzehnten taucht die russische Theologie heute langsam wieder als ein höchst bedeutsamer Faktor auf dem ökumenischen Schauplatz auf. Es muß natürlich viel wiederhergestellt oder an dem Punkte aufgenommen werden, wo die Dinge 1918 stehengeblieben waren. Die Kirche, in der in den vergangenen Jahrzehnten sehr wenig *sobornost* praktiziert werden konnte, hat wieder etwas von der bürokratischen Starrheit angenommen, die vor dem Konzil von 1917–1919 herrschte. Doch die Grundsätze und Ideen der frühen Slawophilen sind nach wie vor lebendig. Die christliche Botschaft der großen klassischen Schriftsteller (Gogol und vor allem Dostojewski) üben einen unglaublichen Einfluß aus. Eine zeitweilig übertriebene und romantische Begeisterung für die mittelalterliche russische Tradition ist weitverbreitet. Die jungen russischen Theologen entdeckten die in den alten Theologischen Akademien geübte Gelehrsamkeit wieder und träumen davon, ihr nachzueifern. Es gibt dabei eine große Vielfalt von Betrachtungsweisen: einige zeigen ein großes Interesse für die „Sophiologie“ der Solowjewschen Schule, andere stehen ihr (berechtigterweise) im Namen der von G. Florovskij vertretenen patristischen Tradition kritisch gegenüber. Das Fehlen jeglicher Publikationen und damit der freien Diskussion und Kritik bleibt ein Haupthindernis für den Fortschritt des theologischen Denkens; doch die Zahl junger und eifriger Intellektueller nimmt rapide zu, wenn dies auch für Außenstehende nicht immer erkennbar ist, weil bisher nur eine kleine Minderheit von ihnen auf dem internationalen Schauplatz erscheint.

Die Feier des tausendjährigen Bestehens des Christentums in Rußland kann dazu beitragen, mehr Türen und Möglichkeiten für ein unvermeidlich langsames, aber wohl auch nicht aufzuhaltendes Wiederauftauchen der russischen Theologie im ökumenischen Dialog zu öffnen.

Übersetzung aus dem Englischen von Helga Voigt

BIBLIOGRAPHIE

Zur Geschichte

Fairy v. Lilienfeld, Tausend Jahre Kirche in Rußland. Die Geschichte der russischen Orthodoxie, in: Tausend Jahre Kirche in Rußland. Katalog zur Ausstellung. Hg. von der Evangelischen Akademie Tutzing mit Beiträgen von Fairy v. Lilienfeld, Karl Christian Felmy, Georg Kretschmar u. a., Tutzing 1987, 17–41, vgl. a. S. 99–141.

Albert Ammann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien 1950.

Konrad Onasch, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte, Göttingen 1967 = Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von K. D. Schmidt und E. Wolf, Bd. 3, Lieferung M (1. Teil).

Erich Donnert, Das Kiewer Rußland. Kultur und Geistesleben vom 9. bis zum beginnenden 13. Jahrhundert, Leipzig – Jena – Berlin 1983.

Igor Smolitsch, Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988–1917, Würzburg 1953.

Igor Smolitsch, Geschichte der russischen Kirche. 1700–1917, Bd. 1, Leiden 1964, in: Studien zur Geschichte Osteuropas, hg. von W. Philipp, P. Scheibert IX.

Zu Theologie und Geistesgeschichte

Georges Florovsky, Ways of Russian Theology I-II (1937), engl. Übers. von Robert L. Nichols, in: Collected Works of Georges Florovsky, ed. Richard S. Haugh, vol. V. Belmont Mass. 1979; VI. Belmont Mass. 1987.

Dmitrij Tschizewskij, Russische Geistesgeschichte, 2. erw. Auflage, München 1974.

Peter Hauptmann (Hg.), Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte, Göttingen 1988.

Östliches Christentum. Dokumente. In Verbindung mit N. v. Bubnoff hg. von H. Ehrenberg, Bd. 1. Politik, München 1923; Bd. 2. Philosophie, München 1925.

Paul Evdokimov, Christus im russischen Denken, Trier 1977 = Sophia. Quellen östlicher Theologie. Hg. v. J. Tyciak (†) und W. Nyssen, Bd. 12.

Martin George, Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs, Göttingen 1988 = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 54.

Hans-Jürgen Ruppert, Vom Licht der Wahrheit. Zum 100. Geburtstag von P. A. Florenskij, in: Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre, Göttingen 1982, 179–214.

Karl Christian Felmy, Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, hg. von K. A. Fink (†) u. a., 94 Bd. (Vierte Folge XXXII, 66–82).