

Aus der totalitären Welt

Die Erneuerung der Russischen Kirche im Spiegel der atheistischen Propaganda

Das Problem der Umstellung von Religion und Kirche auf die Bedingungen der Sowjetgesellschaft erregt seit Beginn dieses Jahrzehnts in starkem Maße das Interesse der atheistischen Propagandisten in der Sowjetunion. Gegen die Ansicht, daß in der Orthodoxie von keinerlei „aggiornamento“ die Rede sein könne und die Russische Kirche sogar verstärkt zu mittelalterlichem Mystizismus und Irrationalismus tendiere, scheinen sich diejenigen Autoren durchgesetzt zu haben, die eindringlich auf gewisse Erneuerungstendenzen, besonders in der Theologie, hinweisen zu können glauben. Innerhalb dieser Gruppe wiederum wird um den Charakter dieser „Erneuerung“ gestritten. Die herrschende Richtung verwirft die mittlerweile noch vertretene These, daß es dabei um eine opportunistische politische Adaptierung oder gar um einen betrügerischen Winkelzug der Geistlichkeit gehe. Dies wird als Nachhall der jetzt ad acta gelegten Theorie verworfen, nach der die Entwicklung und Existenz der Religion auf einen Betrug der Massen durch die Kultdiener zurückzuführen sei. Die politische Loyalität und Mitarbeit der Geistlichen sei vielmehr eine von der Vernunft eingegebene Position, die vom Staat gebührend gewürdigt werde. Doch folge aus dieser politischen Loyalität nicht, daß sich auch die religiöse Lehre in gleicher Weise fortschrittlich geändert habe.

Dem Wandel, der hier zu verzeichnen sei, gelten Beiträge von N. S. Gordijenko und P. K. Kurotschkin in der Zeitschrift „Wissenschaft und Religion“ und den beiden ersten Bänden einer neuen atheistischen Publikation „Fragen des wissenschaftlichen Atheismus“. Beide Autoren sind Kandidaten der philosophischen Wissenschaften, Gordijenko lehrt Marxismus-Leninismus an einem Leningrader medizinischen Institut, Kurotschkin ist stellvertretender Direktor des Instituts für wissenschaftlichen Atheismus an der Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU (N. S. Gordijenko, Von der Tradition zur Erneuerung, „Nauka i religija“, Nr. 12, 1965; Auf der Suche nach der konfessionellen Einheit, a. a. O., Nr. 1, 1966; Neue Folgerungen aus alten Dogmen, a. a. O., Nr. 2, 1966; ders., Neue Tendenzen in der orthodoxen Exegese, „Voprosy naučnogo ateizma“, Band 1, Moskau 1966; Elemente des Modernismus in der orthodoxen Glaubenslehre, a. a. O., Band 2, 1966; P. K. Kurotschkin, Zur Bewertung des Prozesses der Modernisierung der Religion unter zeitgenössischen Bedingungen, a. a. O.).

Wandlungen in der orthodoxen Dogmatik

Was hat sich im „ideologischen Arsenal“ der Kirche nun gewandelt? Kurotschkin nennt drei Gebiete: Annäherung an die *sozialen* Ideale des Kommunismus, Versuch einer Identifizierung der *moralischen* Ideale des Christentums und des Kommunismus sowie Abkehr vom *dogmatischen* Konservativismus. Nach Jahrhunderten „dogmatischer Stagnation“ spreche man jetzt auch in der Russischen Kirche von der Möglichkeit einer dogmatischen Entwicklung, die zwar nicht die Zahl und das Wesen der Dogmen antaste, aber ihre Erschließung und erläuternde Definierung vervollkommen könne. Wir betrachten die Thesen der atheistischen Autoren unter diesem letzten Aspekt.

Die Reformbestrebungen der orthodoxen Dogmatiker verfolgen nach Gordijenko unter anderem das Ziel, zu einem gemeinsamen Verständnis mit der übrigen Christenheit zu gelangen. „In dem Bestreben, die für die russische Orthodoxie traditionelle konfessionelle Abgeschlossenheit zu überwinden und . . . ihre Lage in der modernen Welt zu festigen, suchte das Moskauer Patriarchat verstärkt nach Annäherungspunkten mit den Vertretern der Heterodoxie, besonders mit den Protestanten aller Richtungen. Im Jahr 1961 schloß es sich der Ökumenischen Bewegung an. Als Endzweck seines Beitritts zum Weltrat der Kirchen bezeichnete es die Erreichung einer ‚konfessionellen Einheit‘ aller christlichen Glaubensbekenntnisse.“ Dahinter sei das weitere Ziel zu erkennen, eine gemeinsame Abwehrfront gegen den „nicht umkehrbaren Prozeß der geistigen Befreiung der Menschheit“ zustande zu bringen. Da man einsah, daß dies mit dem bisherigen Konservativismus und Traditionalismus nicht zu schaffen sei, habe sich die russische Kirchenführung „im Prinzip mit einer Modernisierung der orthodoxen Glaubenslehre einverstanden erklärt“.

Das Dogma der Kirche

Zweifellos haben die atheistischen Autoren die in der orthodoxen Ekklesiologie als Reaktion auf das „challenge“ der Ökumenischen Bewegung einsetzende Bewegung erkannt. Den „nicht bis zu Ende erschlossenen“ Problemen der Ekklesiologie gilt heute in der Tat die besondere Aufmerksamkeit der Russischen Kirche, wie das Journal des Moskauer Patriarchats im Jahresüberblick 1965 schrieb (JMP, Nr. 1, 1966, S. 11). Ob die Atheisten das Wesen und die Bedeutung dieser theologischen Arbeit richtig erkennen, ist eine andere Frage. Westlichen christlichen Gemeinschaften zuliebe werden dabei, nach Gordijenko, folgende Konzessionen gemacht:

1. Die Aufgabe des Anspruchs der Orthodoxen Kirche, allein als die „wahre Kirche Christi“ zu gelten. Zur Illustrierung dient die Gegenüberstellung etwa folgender Aussagen. „Der Gedanke der Gleichwertigkeit aller christlichen konfessionellen Systeme ist natürlich häretisch und kann von der wahrhaft ökumenischen Orthodoxie nicht akzeptiert werden“ (Erzbischof Germogen vor der Moskauer Geistlichen Akademie zu Beginn des Studienjahres 1948/49; JMP, Nr. 12, 1948, S. 16). Dagegen Patriarch Aleksij im Jahre 1962: „Die Kinder lieben ihren Vater auf verschiedene Weise, doch der Vater liebt alle seine Kinder, d. h. alle christlichen Kirchen, auf gleiche Weise“ (JMP, Nr. 12, 1962, S. 30).

2. Im Zusammenhang damit die Aufgabe der Idee von der konfessionellen Überlegenheit der Orthodoxen Kirche. Hierzu der Bischof (später Patriarch) Sergij im Jahr 1903: „In ihrem Bewußtsein, die ökumenische Kirche zu sein, betrachtet unsere östliche Kirche auch das Lateinertum als außerhalb der kirchlichen Mauern stehend“ (Patriarch Sergij und sein geistliches Erbe, Moskau 1947, S. 127). Dagegen Metropolit Boris beim Empfang des Exekutivausschusses des Weltrats der Kirchen in Odessa am 10. Februar 1964: „Unseren Priestern und Gläubigen ist das Gefühl einer sich selbst genügenden Abgeschlossenheit durchaus nicht eigen. Sie glauben, daß der göttliche Oberhirte jedem Gläubigen nahe ist und daß zahlreiche göttliche Gaben auch den Kindern Gottes gesandt sind,

die, obwohl sie nicht zur Heiligen Orthodoxen Kirche gehören, doch intensiv nach der ersehnten christlichen Einheit suchen“ (JMP, Nr. 4, 1964, S. 17).

3. Die öffentliche Distanzierung von den früheren Beschuldigungen der Katholiken und Protestanten im Zusammenhang mit der Kirchentrennung und die Bereitschaft, einen Teil der Schuld der Orthodoxie anzurechnen. Bischof Sergij: „Es kann nicht die Rede von einer Trennung der Kirche sein; man kann lediglich vom Abfall einiger infizierter Glieder vom Leibe der Kirche sprechen“ (a. a. O., S. 126); dagegen A. Vedernikow, den Sinn einer Ansprache des Patriarchen Aleksij während seines Genfer Besuches im September 1964 wiedergebend: „Mehr oder weniger sind alle Christen am Verlust der Liebe Christi schuld und daher verantwortlich für die Trennung“ (JMP, Nr. 12, 1964, S. 22).

4. Die Aufgabe der Forderung, daß die westlichen Kirchen zur Herstellung der Einheit zur orthodoxen Position zurückkehren müssen: Der Heilige Synod der Russischen Kirche im Schreiben an den Patriarchen von Konstantinopel vom 25. Februar 1903: „Was unser Verhältnis zu den beiden großen Abzweigungen des Christentums, den Lateinern und Protestanten, betrifft, betet die Russische Kirche . . ., daß sie in den Schoß der Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche, zu ihrem einen Hirten zurückkehren werden“ (JMP, Nr. 5, 1962, S. 30). Dagegen L. Woronow zur Gebetsoktav für die christliche Einheit 1964: „Gehorsam der Wahrheit gegenüber bedeutet nicht Kapitulation eines Bekenntnisses vor dem anderen“ (JMP, Nr. 1, 1964, S. 49).

5. Die Rettung wird nicht mehr als Reservat für die Angehörigen der Orthodoxen Kirche betrachtet. Metropolit Sergij: „Nur die Orthodoxe Kirche empfängt alle für die Rettung notwendigen Gnadenkräfte, nur ihre Sakramente sind voller Gnade und heilswirkend“ (JMP, Nr. 2, 1931, S. 5). Dagegen N. Iwanow über „Theologische Probleme der Gegenwart“: „Nicht ein einziger wahrhaft orthodoxer Mensch würde . . . antworten, daß nur wir Orthodoxen auf die Rettung hoffen können, alle übrigen aber, die sich zwar Christen nennen, in Wirklichkeit aber außerhalb der Grenzen der wahren und heilswirkenden Kirche bleiben, keine Rettung haben werden“ (JMP, Nr. 8, 1962, S. 36).

„Wie wir sehen“, schreibt Gordijenko, „gibt es zwischen der traditionellen Auslegung der dogmatischen Lehre von der Kirche und ihrer heutigen Auslegung sehr große Differenzen . . ., so daß man allen Grund hat, von einer gründlichen Modernisierung der orthodoxen Lehre von der Kirche zu sprechen.“

Das Dogma von der Erlösung

Auch eine Revision der traditionellen Auffassung dieses Dogmas werde erwogen. Noch 1952 verteidigte I. Ajwazow nachdrücklich die schulmäßige Auffassung der Erlösung als eines „Loskaufs“ des Menschengeschlechts durch Christi Versöhnungsoffer und Genugtuungstod gegen die „modernistische“, ethisch-subjektive Auffassung der Erlösung als einer Tat der „mitleidenden Liebe“ Christi mit dem gefallen Menschen. Wenn der Mensch seine ursprüngliche moralische Vollkommenheit allein durch Annahme des von Christus gewiesenen „ethisch-subjektiven“ Ideals wiederherstellen und durch eigene Kraft dieses Ideal in seinem Leben verwirklichen könne, dann wäre das Christentum eine rein menschliche, wenn auch geniale Lehre. Hinfällig wäre damit auch das Dogma

von der Kirche, deren heilswirkender, sakramentaler Rolle der Mensch nicht mehr bedürfe.

Seit einiger Zeit, hebt Gordijenko hervor, gebe es nicht mehr solche Stellungnahmen gegen die modernistische Konzeption. „Jeder Christ muß sich vom Bewußtsein durchdringen lassen“, sagte V. Sarytschew vor einer Delegation griechischer Theologen, „daß sein Heilswissen nur durch eine tätige Verwirklichung der christlichen Ethik gerechtfertigt werden kann.“ Und wenn er die Ausmerzungen westlich-scholastischen Einflusses in der Moraltheologie forderte, war sicherlich auch die Lehre von der Erlösung anvisiert (JMP, Nr. 9, 1962, S. 74).

Für einen gewissen Wandel in der orthodoxen Theologie spricht es auch, daß eine im Jahr 1952 wegen scharfer Urteile über die juristische Theorie und den Katechismus des Moskauer Metropoliten Filaret (1782—1867) abgelehnte Magisterdissertation des Priesters P. Gneditsch, „Die russische theologische Literatur über das Dogma der Erlösung in der Periode von 1893 bis 1944“ zehn Jahre später angenommen wurde (JMP, Nr. 8, 1962, S. 12). Gneditsch identifizierte seine Bestrebungen mit dem von ihm in der russischen Theologie aufgewiesenen doppelten Prozeß einer Befreiung vom Einfluß der westlichen Theologie und einer verstärkten Zuwendung zur Vätertradition. Dies steht nicht im Widerspruch zur Behauptung Gordijenkos, daß die Reformbestrebungen der orthodoxen Theologen einem gemeinsamen Verständnis mit der übrigen Christenheit gelten. Gneditsch meint nämlich den westlichen Einfluß in der älteren russischen Schultheologie. Denn gerade im Rückgang auf die Väter erhoffen sich die Orthodoxen eine Begegnung mit der heutigen westlichen Theologie, wie ihre Mitarbeit in der Ökumenischen Bewegung seit langem zeigt.

Das Verhältnis zur Welt

„Wenn Christus nach der Auferstehung nicht auf Erden blieb, sondern gen Himmel fuhr, so folgt daraus, daß die Erde, die irdischen Bedürfnisse und Interessen etwas für den Menschen Zeitliches und Vorübergehendes darstellen . . . Der Mensch auf Erden muß für den Himmel leben . . . seine Gedanken, Gefühle und Bestrebungen müssen vorwiegend dem Himmel gelten.“ Ähnlich diesen Aussagen von L. Parijskij in einem Aufsatz „Die sittliche Bedeutung des Dogmas der Himmelfahrt“ (JMP, Nr. 5, 1947, S. 33) habe es lange in der kirchlichen Presse und in Predigten geklungen, versichert Gordijenko. Aber jetzt scheine es den orthodoxen Theologen angemessener, mit solchen „direkten Folgerungen“ aus der Lehre von Auferstehung und Himmelfahrt hinterm Berge zu halten. Jetzt spreche man von „bedauernswerten Übertreibungen“ dieser Lehre, die zu Passivität und Geringschätzung des irdischen Lebens und gerechterer menschlicher Existenzbedingungen führten, so daß „alle Vorstellungen vom Glück und von einem lichten Leben des Menschen ins zukünftige Leben projiziert wurden“ (J. Savin, Die Heilsordnung und die Früchte der Auferstehung des Herrn, Referat in JMP, Nr. 10, 1963, S. 76). In der Osternacht 1964 predigte Metropolit Nikodim in der Leningrader Kathedrale: „Im Glanz des in dieser Nacht . . . aufgegangenen Lichts der Gottheit Christi erhielt das irdische Leben einen neuen Sinn und tiefe Bedeutung. Es wurde zum Wirkungskreis eines ununterbrochenen Vervollkommnens und Aufsteigens von Kraft zu Kraft“ (JMP, Nr. 7, 1964, S. 34).

Für die antireligiösen Propagandisten hat diese „Erneue-

zung des Dogmas der Auferstehung eindeutig den Zweck, der Orthodoxie „den Schein einer Ideologie zu verleihen, die mit der Gegenwart völlig im Einklang steht“. Im Zusammenhang damit habe man sich auch von der „offenen Apologie des Leidens“ abgewandt. Die bisherige Lehre, daß jeder Christ sein Kreuz zu tragen habe, werde jetzt zur „sinnlosen Apotheose des Leidens um seiner selbst willen“ erklärt. „Was den Arbeitern am Bau des Reiches Gottes als gnadenvolle Hilfe diene, wurde zur widernatürlichen Forderung verunstaltet, daß es nötig sei, jede Verhöhnung des Menschen ohne Murren zu erdulden, und es sei „ganz natürlich“, meinte vielsagend Metropolit Nikodim in einem Referat „Friede und Freiheit“ auf einer Friedenstagung in Holland, „daß fortschrittliche Männer des öffentlichen Lebens, besonders solche mit atheistischer Weltanschauung, diese Entstellungsschönungslos anprangerten“ (JMP, Nr. 1, 1963, S. 41). Der hier erkennbare Versuch, „die ernüchternde Wirkung der wissenschaftlich-atheistischen Kritik auf die Gläubigen zu neutralisieren“, stützt sich nach Gordijenko auf die „notorisch falsche These“, daß das Christentum unter dem „Tragen des Kreuzes“ im Grunde von jeher eine aufopferungsvolle Tätigkeit zum Wohl des Menschen auf Erden verstanden habe und für die „sinnlose Apotheose des Leidens“ nicht die Kirche, sondern „Mächte des Bösen“ verantwortlich seien, die nichts mit dem Christentum zu tun hätten.

Ebenso stehe es mit dem Problem des asketischen Ideals, dessen traditionelle Interpretation mit ihrem „offensichtlichen Antihumanismus“ den „Ideologen“ der heutigen Orthodoxie nicht mehr genüge. Noch 1950 schrieb der bekannte sibirische Missionar, Bischof Warfolomej, in Auslegung von Kol. 3, 1—4, das Sterben für alles Irdische sei das eines Christen würdige „gute Leben“ (JMP, Nr. 1, 1950, S. 45). Aber Metropolit Nikodim warnte vor der Auffassung des Asketismus als einer „erniedrigenden Passivität angesichts des sozialen Unrechts“. Nur eine pseudochristliche Predigt habe von jeher die völlige Abwendung des Christen von der Welt gefordert, um vom Kampf für soziale Gerechtigkeit abzulenken. Unter ihrem Einfluß seien ganze Generationen „enger Fanatiker mit einer verunstalteten Vorstellung vom Christentum“ herangezogen worden (JMP, Nr.1, 1963, S. 40 f.).

Zu „neuen“ Tendenzen in der Exegese

Besondere Aufmerksamkeit widmen die beiden atheistischen Autoren der Biblexegese der Orthodoxen. Obwohl man in kirchlichen Kreisen natürlich daran festhalte, daß alle biblischen Aussagen „absolut“ und nach der ein für allemal gegebenen Anleitung der Väter zu verstehen seien und die Orthodoxe Kirche allein die Bewahrerin der Vätertradition sei, seien doch gewisse Symptome für eine „modernistische“ Strömung auch hier vorhanden, deren Vertreter Anleihen bei der westlichen historisch-kritischen Methode machen. Geradezu epochemachend erscheint ihnen eine im 2. Band der vom Moskauer Patriarchat herausgegebenen „Theologischen Arbeiten“ (1961) erschienene Rezension von E. Karmanow (Redaktionssekretär des JMP) über das Buch von E. Galbiati und A. Piazza, *Pagine difficili della Bibbia. Antico Testamento*. Mailand 1956, 5. Aufl.). Dieses Buch, urteilt Karmanow dort, zeige, daß die historisch-kritische Methode immer mehr in die katholische Exegese eindringt. In der protestantischen Theologie des vergangenen Jahrhunderts weit verbreitet, sei sie bei Katholiken und Orthodoxen ver-

ständiglicherweise auf Opposition gestoßen. „Die richtige Anwendung der historisch-kritischen Methode . . . hat jedoch ausgezeichnete Ergebnisse. Das Buch überzeugt von der Ergiebigkeit und den Aussichten dieser Methode“ (Bogoslovskije trudy, Band 2, S. 216). Gordijenko unterstreicht, daß keine einzige These der katholischen Autoren von Karmanow kritisiert wird und mithin sowohl dieser als auch die Redaktion der „Theologischen Arbeiten“ im rezensierten Buch nichts erblickten, was prinzipiell unannehmbar für die heutige Orthodoxie sei. In der Tat, Karmanow sagt, es sei keine ungerechtfertigte Neuerung, wenn man etwa in den sechs Schöpfungstagen eine künstlerisch-literarische, der alten Literatur des Ostens eigene Ausdrucksweise sehe, da die patristischen Schriften dafür Präzedenzen lieferten. Gordijenko kommt es aber darauf an, einen Gegensatz zur traditionellen orthodoxen Auffassung herauszustreichen. Er zeige sich insbesondere hinsichtlich des Problems der biblischen Chronologie. Bekanntlich richtete man sich in Rußland bis zum Jahr 1699 in der Zeitrechnung nach der biblischen Chronologie, und noch bis zur Revolution von 1917 hielt man in Kompendien, die an den kirchlichen Lehranstalten in Gebrauch waren, am Jahr 5508 vor Christus als dem Jahr der Weltschöpfung fest. Karmanow aber übernimmt die Thesen Galbiatis und Piazzas. Das Alter der Erde und des Menschen könne nicht nach der Bibel bestimmt werden, da die hier enthaltene Genealogie eben keine Chronologie sei. Der rumänisch-orthodoxe Autor P. Savin versicherte, die biblische Chronologie sei weder von den Vätern noch von offizieller kirchlicher Seite jemals für verbindlich erklärt worden. Das Datum der Weltschöpfung stehe in keinem inneren Zusammenhang mit der Heiligen Schrift. „Den gläubigen Menschen interessieren nicht die Jahre, die seit Erschaffung der Welt vergangen sind, sondern die Weltschöpfung als solche, die für ihn ein Werk von Gottes Hand ist“ (JMP, Nr. 10, 1961, S. 76 f.).

Zwielicht der Propaganda

Die Atheisten können nicht daran vorbeisehen, daß die orthodoxen Bestrebungen, wenn sie auch Erneuerung anstreben, wesentlich auch einer Rückkehr zur Vätertradition gelten. Diese Tendenz hat allerdings nach Gordijenko vor allem die Bedeutung eines Palliativs gegen Kritiken aus dem konservativen Lager. „In der Befürchtung, daß die Suche nach einer allseits annehmbaren Formel des Dogmas der Erlösung von den Gläubigen als Verrat an der ‚hl. Tradition‘ ausgelegt wird“, heißt es bei ihm unter anderem, „suchen die modernen orthodoxen Theologen fieberhaft in den Werken ihrer Vorgänger nach solchen Aussagen . . ., die man der Herde als Präzedenz vorsetzen kann. Das brauchen sie unbedingt, um vor den Gläubigen nicht als religiöse Neuerer zu erscheinen, die um heutiger Interessen der Kirche willen von den alten orthodoxen Traditionen abgehen, sondern im Gegenteil als besorgte Restaurateure des ‚heiligen kirchlichen Altertums‘.“ Hartnäckig bemühen sich die atheistischen Autoren, die dogmatische Schultheologie und den veralteten naiven Realismus in der Biblexegese als die echte orthodoxe Norm darzustellen. Die Spaltung der Orthodoxie in ein traditionalistisches und modernistisches Lager entspricht dabei offenbar durchaus ihrer Wunschvorstellung. Recht deutlich spekuliert Kurotschkin auf Spaltung der Kirche: „Der Rückzug der Kirchenleute von der bisherigen Position ruft Zweifel und Bedenken bei der Herde hervor . . .“

Die Geistlichkeit sieht diesen für den Glauben gefährlichen Aspekt, der die Modernisierung der Religion begleitet... In der wissenschaftlich-atheistischen Arbeit mit den Gläubigen muß dieser Frage mehr Aufmerksamkeit als bisher zugewandt werden.“ In dem ständigen Hinweis auf Erneuerungstendenzen in der Kirche sehen die antireligiösen Propagandisten die Chance, die kirchlichen Traditionalisten zu provozieren und erneut die Auseinandersetzungen zwischen diesen und den fortschrittlichen Erneuerern (obnovlency) in die Kirche zu tragen, womit die Sowjets schon Anfang der zwanziger Jahre den Versuch machten, der Kirche den Todesstoß zu versetzen.

Auch in anderer Hinsicht fordert Kurotschkin von den Atheisten, daß sie sich die für die Kirche „zerstörerischen Folgen“ ihrer Modernisierung zunutze machen. Wenn die Geistlichkeit gezwungen sei, unter dem Druck der historischen Umstände „ein für allemal gegebenen göttlichen Wahrheiten“ einen neuen Sinn zu geben, könne man dies als Argument für den irdischen Ursprung dieser „Wahrheiten“ ins Feld führen. Insbesondere könne man sich die „zerstörerische Logik des Modernismus“ zunutze machen, insofern er die Autorität der Heiligen Schrift untergrabe. „Wenn man schon das Buch der Genesis für ein symbolisches hält, muß man dann die evangelischen Erzählungen über Christus buchstäblich verstehen?“

Wenn also das Phänomen der „Erneuerung“ nicht etwa als ein Ausdruck der Lebenskraft der Religion, sondern ihres „gesetzmäßigen Verfalls“ verstanden werden müsse, so hat es doch eine gefährliche Kehrseite für die Atheisten. Insofern die „Erneuerung“ bei den Gläubigen die Illusion der Nähe der religiösen Lehre zu den kommunistischen Idealen hervorrufe, den „antiwissenschaftlichen“ Charakter dieser Lehre maskiere, den Glauben durch eine bewußtere Rezeption festigen und gegen die atheistische Kritik widerstandsfähig machen solle, sei sie zugleich ein Protest gegen den Verfall der Religion, eine Form ihrer Notwehr in schwerster Krise und damit ein „Faktor, der die Abkehr der Werktätigen von Religion und Kirche verzögert“.

Hier wird man gewahr, daß der beharrliche Hinweis der Atheisten auf eine Erneuerung der Orthodoxie letztlich der Effektivität der antireligiösen Propaganda dienen soll. „Die kritische Analyse des Prozesses der Modernisierung der Religion bereichert das Arsenal der wissenschaftlich-atheistischen Erziehungsmittel... Die durch die Erneuerungstendenzen bedingte Erschwerung des Kampfes gegen die religiöse Ideologie muß durch die Auffindung effektiver Mittel zur Abwehr gegen die verfeinerten Formen der Religion kompensiert werden.“ Und mit Recht bezieht sich Kurotschkin hierbei auf die Leninische Warnung vor der noch weit größeren Gefahr, die von einer Religion drohe, die sich von verstaubten Traditionen „gereinigt“ hat.

Einen „echten“ Wandel der christlichen Glaubenslehre kann es freilich nicht geben — darin sind sich die orthodoxen Theologen und ihre atheistischen Kritiker durchaus einig. Welche Veränderungen beispielsweise die orthodoxe Lehre von der Erlösung auch immer erfahre, warnt Gordijenko seine Leser, so bleibe dieses „reaktionäre und antihumane“ Dogma für die Bürger einer sozialistischen Gesellschaft völlig unannehmbar, da es den Menschen zur Realisierung seiner sozialen und sittlichen Ideale auf eine übernatürliche Hilfe verweise. Der Unterschied sei nur der, daß sein reaktionärer Charakter bei der traditionell-orthodoxen Interpretation mehr, bei der modernistischen

weniger in die Augen falle. Ein wirklicher Wandel der christlichen Glaubenslehre muß schon deshalb abgestritten werden, um konkurrierenden christlichen Ideen auf ethisch-sozialem Gebiet zu wehren. Im JMP (Nr. 5, 1962) hieß es bei der Erörterung theologischer Probleme der Gegenwart: „In der Abschaffung der Sklaverei, der Liquidierung des Kolonialsystems und der kapitalistischen Verhältnisse unter den Menschen, in der Vernichtung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen erblickt die Kirche eine Annäherung der Menschheit an die vom Evangelium verkündeten Ideale.“ In solchen Aussagen wittern die Atheisten Gefahr, zeigen sie doch, „daß die kommunistische Gesellschaft nach der ‚modernistischen‘ Ansicht der religiösen Ideologen eine *niedere*, die ‚irdische‘ Phase des Reiches Gottes darstellt“. Bei allen Hinweisen auf Modernisierungstendenzen in der Kirche ist man daher genötigt, gebührend die keinerlei Wandel unterliegende, „antiwissenschaftliche“ christliche Grundposition zu brandmarken, „die vom Gläubigen verlange, daß er ans Übernatürliche glaube und sich seiner Machtlosigkeit und Nichtigkeit bewußt werde“.

Die innerorthodoxe Problematik

Der von Gordijenko und Kurotschkin herausgestellte Gegensatz zwischen Traditionalismus und „Modernismus“ läßt sich bei der geringen Information über die theologische Arbeit in der Russischen Kirche schwerlich verifizieren. Die gesamte speziell theologische Publikation der Russischen Kirche umfaßt bisher — d. h. seit Wiederaufnahme des theologischen Studiums am Ende des zweiten Weltkriegs — nur drei Bände von je 180—200 Seiten fast ausschließlich kirchen-, dogmen- und liturgiegeschichtlichen Inhalts. Die Leitfäden für den Unterricht an den geistlichen Seminaren und Akademien und die dort verfaßten Arbeiten, aus denen Gordijenko und Kurotschkin zitieren, sind nicht veröffentlicht. Nur die oben wiedergegebenen Hinweise auf die theologischen Aufsätze, die in verhältnismäßig geringem Umfang im Journal des Moskauer Patriarchats erscheinen, sind überprüfbar. Aber hier sind die als „modernistisch“ bezeichneten Gedanken meist nur am Rande enthalten. Das mehrmals von Gordijenko erwähnte „theologische Programm“ V. Sarytschews (Referat vor den griechischen Theologen: Die Aufgaben der russischen geistlichen Schule, in JMP Nr. 9, 1962, S. 70 bis 78) enthält im wesentlichen die Aufforderung zu einer gründlichen christlichen Neubesinnung, ein Programm der „Vergeistlichung“ und „Verkirklichung“ aller theologischen Disziplinen im Geiste der östlichen Patristik, dem nicht deshalb „Untreue“ gegenüber der orthodoxen Tradition nachgesagt werden kann, weil hier zweifellos die Tendenz zur Überwindung der rationalistisch geprägten orthodoxen Schultheologie zu erkennen ist.

Die atheistischen Autoren sehen sich deshalb zu der einschränkenden Feststellung gezwungen, daß die Erneuerungstendenzen zunächst eher persönlicher Initiative entspringen, wenn es auch gleichwohl bemerkenswert sei, daß ihr in kirchlichen Veröffentlichungen Raum gegeben wird. Aber angesichts dieser innerkirchlich und geschichtlich zu verstehenden Problematik bemühen sich die antireligiösen Propagandisten heute, wenn sich hier und da ein gewisser Erneuerungsprozeß durchzusetzen scheint, diesen im Lichte einer im Hinblick auf die „Sowjetwirklichkeit“ aufgenötigten Anpassung und einer Verfälschung der „echten“ orthodoxen Tradition — aus den oben genannten Gründen — darzustellen.

Ein schematisches Gegenüberstellen einzelner aus ihrem Zusammenhang gerissener Aussagen könnte leicht in die Irre führen. Ebenso an der Oberfläche bleibend könnte man — etwa hinsichtlich der Ekklesiologie — auch auf ein umgekehrtes Verhältnis zwischen früheren und neueren Aussagen hinweisen und damit eine Versteifung der orthodoxen Position zu beweisen suchen. So gehört das im Sinne ökumenischer Weite und Öffnung der Russischen Kirche oft zitierte Wort, daß die Scheidewände zwischen den christlichen Gemeinschaften nicht bis zum Himmel reichen, bekanntlich schon dem Kiewer Metropoliten Platon Gorodeckij (1779—1857). Andererseits wurde gerade in der jüngsten Nummer des Journals des Moskauer Patriarchats die ekklesiologische Position des Patriarchen Sergij anlässlich seines 100. Geburtstages in Erinnerung gerufen. Als Erzbischof hielt dieser im Studienjahr 1899/1900 eine Akademievorlesung über das Verhältnis zur Heterodoxie, in der er den Katholizismus und Prote-

stantismus nicht so sehr als konkrete Institutionen, sondern als Lebens- und Denkprinzipien charakterisierte, die der menschlichen Seele in einem gewissen Zustand eigen seien. „Daher können die Glieder der Orthodoxen Kirche und die Vertreter der orthodoxen theologischen Wissenschaft mitunter katholisch oder protestantisch sprechen, denken und schreiben. Der Unterschied zwischen der Kirche (sic) und den westlichen Konfessionen (sic) ist in dieser Hinsicht nur der, daß dieser sittliche Zustand und damit diese Anschauungsweise nicht die eigentlich kirchlichen Anschauungen zum Ausdruck bringen, nicht von der Kirche akzeptiert werden, wiewohl sie vielen ihrer Glieder eigen sind.“ (JMP Nr. 1, 1967, S. 68). In diesen Sätzen, deren Aktualität das JMP angesichts der heutigen Ökumenischen Bewegung unterstreicht, gibt der spätere Patriarch Sergij einen weiteren Hinweis zum richtigen Verständnis der Spannweite orthodoxer Aussagen.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

BETZ, Otto. *Confirmatio, Pastorale und religionspädagogische Überlegungen über das Firmalter*. In: Der katholische Erzieher Jhg. 20 (April 1967) S. 121—126.

Der gegenwärtige Wandel im Sakramentsverständnis schreibt dem personalen Glauben die Bedeutung einer unabdingbaren Voraussetzung für den sakramentalen Vollzug zu. Es sei darum unhaltbar, bei der Taufe von einer Mitteilung des Heiligen Geistes zu sprechen im Sinne eines anteilhaften, materiellen Besitzes. Geistmitteilung bedeute im biblischen Sinne ein Geschehen, dem sich der Mensch im Glauben öffnen müsse. Von hier aus und auf Grund der wachsenden Bedeutung des personalen Glaubens für die christliche Substanz kirchlicher Zukunft erscheine es angemessen, die Sakramente im Voll-sinn dem Erwachsenenalter zuzuordnen. Ehe, Priesterweihe, Firmung und Buße seien ausschließlich Sakramente der Erwachsenen. Die Firmung erhalte für den jungen Erwachsenen ihren Sinn in dem Augenblick, da er sich für einen bestimmten Dienst in der Gesellschaft entscheide. Hier sei der Ort der Wirksamkeit des Geistes. Eine Spendung der Sakramente an Kinder setze eine lebendige Erwachsenengemeinde voraus.

BLANQUART, Paul. *Chrétiens et marxistes, pour un débat théorétique*. In: Signes du temps (Mai 1967) S. 23—26.

Vor der Notwendigkeit einer praktischen Zusammenarbeit zwischen Christen und Marxisten erscheine die Überwindung theoretischer Schwierigkeiten auf beiden Seiten als unausweichlich. Man dürfe sich dabei nicht mit einer gegenseitigen Überbietung an humanistischen Idealen begnügen, sondern nach den gemeinsamen geistigen Grundlagen fragen. Sofern der Marxismus Mittel und Wege suche zum positiven Aufbau der Gesellschaft, stehe er nicht im Gegensatz zum Glauben. Der Marxismus zeige seinerseits heute Ansätze, dem Christentum insofern eine Existenzberechtigung einzuräumen, als er zu einer weltanschaulichen Konkurrenz mit ihm bereit sei. Verzichte man auf seiten des Christentums auf das Festhalten an der Notwendigkeit des Privateigentums, wenn es dem Gemeinwohl widerspreche, und auf die Verurteilung des Marxismus, sofern er sich nicht zu einer totalitären Ideologie erhebe, so sei ein „sozialistisches“ Engagement des Christen in Politik und Wissenschaft durchaus mit dem Glauben vereinbar, zumal es auch nicht Aufgabe der Kirche sein könne, eine Soziallehre im Sinne eines politischen oder wirtschaftlichen Konzeptes zu erstellen.

BRÄNDLE, Max. *Mußte das Grab Jesu leer sein?* In: Orientierung Jhg. 31 (15. Mai 1967).

In der Frage nach dem Verständnis des Osterereignisses kommt dem biblischen Bericht des leeren Grabes eine besondere Bedeutung zu, besonders durch seine enge Verknüpfung mit dem traditionellen Auferstehungsglauben, der das leere Grab als historischen Beweis für die leibliche Auferstehung Jesu heranzieht. Tatsache ist, daß im urchristlichen Kerygma das leere Grab keine Rolle spielt, sondern ursprünglich von den Zeugen die Rede ist, die den Auferstandenen gesehen haben. Die Frage nach der Bedeutung des leeren Grabes hängt mit dem urchristlichen Verständnis des Auferstehungsleibes zusammen. Bei Paulus wird der Auferstehungsleib als ewige Behausung dem Fleischsleib als irdische Hütte gegenübergestellt, d. h. der Leib der erneuerten Existenz stammt nicht aus dem Grabe, ist nicht der wiederbelebte Leichnam, sondern stammt aus dem Himmel, ist eine Neuschöpfung Gottes. Für den Auferstehungsglauben des Paulus mußte das Grab also nicht leer sein. Das bedeutet zumindest, daß der biblische Bericht überfordert wäre, wollte man von ihm historische Beweiskraft für eine leibliche Auferstehung Jesu fordern.

DURAND, Gilbert. *Le statut du Symbole et de l'imaginaire aujourd'hui*. In: Lumière et vie Jhg. 16 Heft 81 (Januar/April 1967) S. 41—72.

Auch im Zeitalter der Wissenschaft und Technik sei eine Bilderfahrung des Menschen möglich. Grundlegend für die Erneuerung einer modernen Symbolik sei die anthropologische Erkenntnis des Menschen als animal symbolicum, d. h. die Erkenntnis der integralen Funktion des Bildes für das

menschliche Denken, Selbstbewußtsein und religiöse Tun. Nicht Technik und Wissenschaft stünden einer modernen Symbolik im Wege, sondern eine Entwertung des Bildes zum pragmatischen informativen oder suggestiven Funktionsträger, die historisch aus einem aufklärerischen Inkonoklasmas herühre, der die Bildbedeutung verdünnt habe zum bloßen metaphysischen Begriff oder zur theologischen Didaktik dogmatischer Beweisführung. Ein schöpferisches Wiedererleben des Bildlichen gerade im religiösen Bereich könne sich ereignen unter der Bedingung, daß man der fundamentalen anthropologischen Bedeutung und der inhaltlichen Fülle des Bildes zustimme und es in seiner Unmittelbarkeit hermeneutisch zur Geltung bringe. Die Liturgiekonstitution des Konzils habe die Notwendigkeit einer Erneuerung des spirituellen Sensus vom Symbol her zur Kenntnis genommen und könne Wege eröffnen zu einer gesunden Spiritualität.

VAN EYDEN, R. J. A. *Die Frau im Kirchenamt*. In: Wort und Wahrheit Jhg. 22 Heft 5 (Mai 1967) S. 350—362.

Der Aufsatz heißt im Untertitel: „Plädoyer für die Revision einer traditionellen Haltung.“ Die traditionelle Haltung ist der Ausschluß der Frauen von den kirchlichen Ämtern. Hier wird versucht zu beweisen, daß alle Gründe für diese traditionelle Haltung kulturgeschichtlich interpretiert werden müssen und deshalb keine theologische und schon gar keine dogmatische Durchschlagkraft besitzen. Die Frage des weiblichen Amtsträgers stehe in der Heiligen Schrift gar nicht zur Diskussion. Deshalb können die bekannten Stellen, wie das „mulier taceat in Ecclesia“ nicht zum Beweis herangezogen werden. Dagegen lehrt die Schrift klar die Gleichheit der Geschlechter in Würde und Recht.

FORRISTAL, Desmond. *Communication in Church*. In: The Furrow Vol. 18 Nr. 5 (Mai 1967) S. 239—244.

Ein in der Fernscharbeit erfahrener Priester bietet in diesem Beitrag anregende Überlegungen über die Rolle der Predigt. Während noch vor wenigen Jahrzehnten die Sonntagsansprache das Ereignis der Woche darstellte, erfährt sie heute nur noch untergeordnete Beachtung. Radio und Fernsehen, die akademische Bildung breiterer Bevölkerungskreise und die gewandelte Einstellung dem priesterlichen Amt gegenüber haben die Bedeutung der Predigt erheblich herabgesetzt. Die traditionelle, nach klassischen Prinzipien gegliederte Predigt ist zu einem „Anachronismus“ geworden, einen gewissen Erfolg hat nur noch die von der Persönlichkeit des Priesters getragene kurze Ansprache. Aber auch die liturgischen Änderungen haben die Rolle der Predigt gewandelt: durch die Einführung der Muttersprache wirkt bereits der Meßtext selbst als Verkündigung. Die Predigt wird nicht mehr als eine Unterbrechung der Eucharistiefeier empfunden, sondern Gottesdienst und Kommunikation bilden eine Einheit.

GIBSON, Elsie. *Protestants and Penance*. In: Cross and Crown Vol. XIX Nr. 1 (Januar/März 1967) S. 51—59.

Der Bereich von Sünde und Sündenvergebung stößt zwischen Protestantismus und Katholizismus immer noch auf erhebliche Unterschiede und Mißverständnisse. Dieser Beitrag einer Protestantin zu diesem Fragenkomplex läßt das ökumenische Anliegen erkennen. Es wird versucht, die dem protestantischen Denken weitgehend fremden Unterscheidungen zwischen schwerer und läßlicher Sünde auch mit nichtkatholischer Begrifflichkeit erklärbar zu machen. Die die Sündenvergebung betreffenden Begriffe wie Reue, Buße, Wiedergutmachung, Sündenbekenntnis und Absolution werden mit viel Verständnis für die katholische Denkweise dargelegt, und es wird aufgezeigt, wo sich die unterschiedlichen Begriffe der Konfessionen der Sache nach decken und wo die nachtridentinische Polemik unnötige Unterschiede gebracht hat.

GRELOT, Pierre. *Réflexions sur le problème du péché originel*. In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 99 (April 1967) S. 337 bis 375.

In seinem Versuch einer Neuformulierung der Erbsündelehre geht der Verfasser von der Grundlage der Schrift aus, auf der das Dogma selbst beruht, das als Äußerung des Lehramtes die Absolutheit des Wortes intendiert, aber