© V&R unipress GmbH, Göttingen

Kirche – Konfession – Religion

Band 60

Herausgegeben vom
Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes
unter Mitarbeit
der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
von
Walter Fleischmann-Bisten und Reinhard Hempelmann
in Verbindung mit
Hans-Martin Barth, Andreas Feldtkeller
und Gury Schneider-Ludorff

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Jürg Bräker

Kirche, Welt, Mission

Alexander Schmemann – Eine ökumenisch relevante Ekklesiologie

V&R unipress

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-8471-0113-0
ISBN 978-3-8470-0113-3 (E-Book)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Mechthild-Loewen-Fonds, des Ökumenischen Forschungsfonds des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) und des Fördervereins der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

© 2013, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.
Printed in Germany.
Titelbild: Michael V. Nesterov, Der Fuchs. http://www.art-nesterov.ru
Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Inhalt

Vorwort 11

I. Einleitung 13
I. 1 Biographische Notizen 14
I. 1.1 Familie, Kindheit und Jugend 14
I. 1.2 Institut De Théologie Orthodoxe Saint-Serge In Paris . 19
I. 1.3 Orthodoxie in Amerika 24
I. 1.3.1 Mission 24
I. 1.3.2 Autokephalie 26
I. 1.3.3 Ökumene und Soziales Engagement der Kirche in der Welt 30
I. 1.3.4 Lehrer und Dekan am St. Vladimir's Seminary 32
I. 2 Alexander Schmemanns Theologischer Entwurf 34
I. 3 Forschungsstand 38
I. 4 Lex Orandi, Lex Credendi – Primat der liturgischen Erfahrung über die Theologie? 50
I. 4.1 Hintergründe zur Liturgischen Theologie 50
I. 4.2 Definition und Methodik der Liturgischen Theologie . 55
I. 4.3 Bedeutungsveränderungen und Verengung des Begriffs der Liturgischen Theologie 61
I. 4.4 Ergebnisse 67
I. 5 Fragestellung, Methodik und Aufbau 68

II. Liturgie und Zeit: Verhältnis der Liturgie zur Zeit, in der sie gefeiert wird 77
II. 1 Dualismus der Zeiten anstelle eines Dualismus der Welten? . . 77
II. 2 Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit bei Schmemann, Dix und Cullmann 80
II. 2.1 Liturgie und Zeit 80

© V&R unipress GmbH, Göttingen

II. 2.2 Eschatologie und das Problem des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit 81
II. 2.3 Zeit und Ewigkeit bei Gregory Dix 83
II. 2.4 Dix und Schmemann: Ein erster Vergleich 87
II. 2.5 Zeit und Ewigkeit bei Oscar Cullmann 88
II. 2.6 Zirkulare und Lineare Zeit bei Schmemann 92
II. 3 Liturgie als die Aktualisierung des Reiches Gottes in dieser Welt 94
II. 3.1 Christus-Geschehen und Eintritt des Eschaton bei Schmemann 94
II. 3.2 Welt als Schöpfung, »diese Welt«, und das Kreuz 97
II. 3.3 Verhältnis der Zeit »dieser Welt« zum eingetretenen Eschaton 100
II. 3.4 Kirche als Präsenz des neuen Äon in dieser Welt 101
II. 3.5 Der Bezug der Liturgie zur Zeit, in der sie gefeiert wird 106
II. 3.6 Ergebnisse 107
II. 4 Konjunktion der Äonen in der Liturgie: Der Sonntag als Erster und Achter Tag 108
II. 4.1 Tag des Herrn und Sabbat 109
II. 4.2 Achter Tag und die Vorstellung einer zeitlosen Ewigkeit 110
II. 4.3 Erster und Achter Tag als Konjunktion der Äonen . . . 113
II. 5 Mysteriologische und eschatologische liturgische Frömmigkeit 115
II. 5.1 Kultverständnis in Liturgischer Frömmigkeit 116
II. 5.2 Unterschiedliche Bezugnahme der Liturgie auf das Christus-Geschehen 119
II. 5.3 Transformation von *alt* zu *neu* anstelle einer Unterscheidung zwischen *profan* und *sakral* 122
II. 6 Transformation dieser Welt und ihrer Zeit durch die Liturgie . 125
II. 6.1 Transformation der Zeit durch Liturgie als *contrasting conjunction* der Zeit des neuen mit der Zeit des alten Äon 125
II. 6.2 Der Dual der Äonen in der Erfahrung der Glaubenden: Präsenz aller Zeiten in Christus 128
II. 7 Anamnese als Überwindung des Zerbruchs der Zeit 136
II. 8 Ergebnisse 145

III. Symbol und Sakrament: Bezogenheit der Welt und die Immanenz des Geistes im Materiellen 153
III. 1 Leben des Lebens und die Sakramentalität der Welt 153

© V&R unipress GmbH, Göttingen

III. 2 Frühe Darstellungen: Schöpfung und Sakrament 155
III. 2.1 Transformation der Welt in der Danksagung des Menschen 155
III. 2.2 Auseinandersetzung mit dem Materialismus Feuerbachs 157
III. 2.3 Reduktion der Welt zu Materie und die Sünde des Menschen 161
III. 3 Lösungsangebote des Symbolbegriffs 167
III. 3.1 Früher Gebrauch – Symbolisch gegen Real? 168
III. 3.2 Sakramentale Korrespondenz: Ansätze zu einer Unterscheidung von Welt und Sakrament 174
III. 3.3 Welt als Symbol und Sakrament 178
III. 3.3.1 Unterscheidung zwischen Welt als Symbol und Sakrament 178
III. 3.3.2 Bezug von Symbol zur Symbolisierten Wirklichkeit 183
III. 4 Aus Wasser und Geist: Geist als Leben der Welt und Präsenz des Geistes im Sakrament 186
III. 4.1 Der Geist als Leben des Lebens und Offenbarer 186
III. 4.2 Materialität und Geist im Dämonischen 190
III. 4.3 Geist und die Überwindung der Dichotomien der Welt. 195
III. 4.3.1 Das Kreuz als Überwindung der Selbstverschlossenheit des Menschen 197
III. 4.3.2 Geistwirken in der Schöpfung und im Menschen, und die Dialektik des Kreuzes . . . 204
III. 5 Eschatologischer Symbolismus und die transformative Wirklichkeit der Liturgie 211
III. 5.1 Eschatologischer Symbolismus 211
III. 5.2 Gottesliebe durch Selbstliebe 214
III. 5.3 Abendmahlseinsetzung als Lebenshingabe 215
III. 5.4 Epiklese und Liebesgemeinschaft 219
III. 6 Schöpfung und Geistpräsenz in der Kosmologie Sergej N. Bulgakovs 222
III. 6.1 Schmemanns Interpretation Bulgakovs in *Trois Images*. 223
III. 6.2 Göttliche und kreatürliche Sophia in der Kosmologie Bulgakovs 227
III. 6.3 Begnadete Natur, Geistpräsenz und die Stellung des Menschen in der Schöpfung 234
III. 7 Ergebnisse 241

© V&R unipress GmbH, Göttingen

IV Die Missionarische Existenz der Kirche in der Welt 247
IV. 1 Säkularismus und Orthodoxie 248
IV. 1.1 Der Grundsatz: Inkarnation des Evangeliums in dieser Welt 248
IV. 1.2 Säkularismus, Religion und Kultur 251
IV. 1.2.1 Säkularismus und Religion 252
IV. 1.2.2 Säkularismus und die Prägung der Kultur durch Religion 255
IV. 1.3 Eschaton und die kulturelle Entzogenheit der Glaubenswirklichkeit 265
IV. 1.4 Ergebnisse 272
IV. 2 Präsenz der Welt in der Liturgie-Versammlung 274
IV. 2.1 Versammlung als Trennung von der Welt unter Mitnahme der Welt 275
IV. 2.1.1 Liturgie als Aszendenz in den Himmel und die Präsenz des neuen Äon in der Welt 275
IV. 2.1.2 Versammlung der Glaubenden, Auszug aus der Welt und der priesterliche Dienst an der Welt 276
IV. 2.1.3 Weitere Schritte in der Aszendenzbewegung . 280
IV. 2.1.4 Sammlung der Welt durch die Selbsthingabe der Gemeinde in den eucharistischen Gaben . 282
IV. 2.1.5 Liturgische Form als Rekonstruktion der dekonstruierten Welt 284
IV. 2.2 Liturgie-Versammlung als Konstitution des Leibes Christi 286
IV. 2.2.1 Konzelebration aller Glaubenden 286
IV. 2.2.2 Einheit der Gemeinde in Bezug von Leib und Haupt 287
IV. 2.2.3 Rekonstruktion der Beziehung unter den Gliedern des Leibes in Kommemoration . . . 291
IV. 2.2.4 Rekonstruktion der Beziehung unter den Gliedern des Leibes im Friedenskuss 294
IV. 2.2.5 Glaubensbekenntnis: Einheit aufgrund des Bekenntnisses zum Gekreuzigten 297
IV. 2.2.6 Epiklese und die Wahrung der Unterschiedenheit in der Einheit 300
IV. 2.3 Ergebnisse: Präsenz der Welt in der Liturgie-Versammlung 301

© V&R unipress GmbH, Göttingen

IV. 3 Mission als Bezeugung der Rekonstruktion der Welt in der Liturgie 305
IV. 3.1 Grenzen der Bezeugung durch die liturgische Transformation selbst 305
IV. 3.2 Bezeugung der transformativen Erfahrung durch die Kirche in der Welt 308
IV. 3.3 Gemeinschaftliche Bezeugung außerhalb der Liturgie-Gemeinschaft 315
IV. 4 Ergebnisse 318

V. Liturgische Theologie: Gewichtung der Ergebnisse und Ökumenischer Ausblick 323
V. 1 Die unterschiedlichen zentralen Denkstrukturen in der Beschreibung der missionarischen Existenz der Kirche in der Welt 324
V. 1.1 Struktur der Liturgie als Polykausaler Prozess 324
V. 1.2 Gewicht des Symbolbegriffs in der Bezeugung der eschatisch-liturgischen Existenz der Kirche in der Welt 331
V. 2 Liturgische Theologie als Öffentliche Theologie? 338
V. 3 Abschließende Bemerkungen zur Bedeutung der Theologie Schmemanns für eine mennonitische Ekklesiologie 344
V. 3.1 Liturgie und die systematische Einheit von Schmemanns Theologie 346
V. 3.2 Kirchliche Hierarchie und Priestertum aller Glaubenden 349
V. 3.3 Der Eigenwert nicht-menschlicher Schöpfung 355
V. 3.4 Pneumatologie 356

Abkürzungsverzeichnis 359

Literaturverzeichnis 361

Namensregister 377

Sachregister 381

© V&R unipress GmbH, Göttingen

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Vorwort

For the Life of the World – dieses schmale Bändchen fiel mir eher zufällig gegen Ende meines Studiums am Regent College, Vancouver, in die Hände. Es war meine erste Begegnung mit Alexander Schmemann. Seine Vision vom Wesen des Geistlichen entsprach dem, wonach ich damals im Studium von christlicher Spiritualität gesucht hatte; seine Wertschätzung des Sinnlichen und der Gesamtheit der Schöpfung verschaffte mir einen neuen Blick auf das Sakramentale. Die Schrift wurde mir zur wichtigen Wegleitung in meiner pastoralen Arbeit, in der ich so oft erlebte, wie das Wirken Gottes als Übernatürliches der natürlichen, profanen Welt gegenübergestellt wurde. Es wurde mir zum Anliegen, den Jugendlichen, die ich begleitete, Wege aufzuzeigen, wie sich das, was sie »geistliches Leben« nannten, mit ihrer Alltagswelt in Schule und Beruf verband. Schmemanns Vision der Welt als Sakrament schien mir hier einen hilfreichen Ansatz zu bieten.

Im Versuch, diesen Ansatz zu vermitteln, wurde mir klar, dass er nicht ohne die Grundannahmen zu verstehen war, auf denen Schmemann seine Vision aufbaute; diese sind aber in seiner wohl wirkmächtigsten Schrift nur teilweise zu erkennen. So entstand der Wunsch, das weitere Werk von Alexander Schmemann und dessen biographischen und historischen Hintergründe kennen zu lernen. Vor dem Hintergrund der Gemeindepraxis interessierte mich vor allem der Aspekt, wie sich Kirchesein in der Welt innerhalb dieses Ansatzes gestaltet. Ein weiterer Schwerpunkt meines Interesses lag in der Frage, ob Schmemanns Sakramentsverständnis Impulse bietet für eine Vertiefung täuferischer Ansichten zur symbolischen Präsenz Christi im Abendmahl. Schmemanns hohe Wertschätzung des gesamten Kosmos und die Hervorhebung der Gemeindeversammlung als tragende Säule dieser Präsenz schienen mir vielversprechend. Das Interesse von Prof. Dr. Dr. Michael Welker an einer entsprechenden Untersuchung und seine Bereitschaft, mich in dieser Forschungsarbeit zu begleiten, ermöglichten es, diesen Fragen im Rahmen eines Dissertationsprojektes zu tun. Ich entdeckte eine Ekklesiologie, die in vielen Bereichen Impulse vermittelt für das ökumenische Gespräch der Kirchen. Schmemanns Verständnis der Liturgie

© V&R unipress GmbH, Göttingen

vermittelt zwischen hierarchisch orientierten und kongregationalistischen Kirchenverständnissen. Sein Sakramentsbegriff leistet Widerstand gegen eskapistische Tendenzen, wie sie sich leicht finden, wo die geistig-eschatische Wirklichkeit der Kirche in Abgrenzung zur gegenwärtigen Welt betont wird. Ich erhoffe mir, dass diese Impulse mit dieser Darstellung Eingang finden in den theologischen Diskurs in Europa und Schmemanns Vision für das ökumenische Gespräch der Kirchen fruchtbar gemacht wird.

Die Dissertation wurde 2012 aufgrund der Gutachten von Prof. Dr. Dr. Michael Welker und Prof. Dr. Michael Plathow von der Universität Heidelberg angenommen. Für das vorliegende Buch wurde sie um einige Teile ergänzt, welche die ökumenischen Bezüge von Schmemanns Ekklesiologie deutlicher machen.

Viele haben zum Entstehen dieser Arbeit beigetragen, ihnen möchte ich an dieser Stelle danken. Prof. Dr. Dr. Michael Welker hat in entscheidenden Momenten geholfen, den Fokus und die Fragestellungen der Arbeit zu schärfen; ohne seine kritische und zugleich mutmachende Beratung wäre diese Arbeit nicht zustande gekommen. Prof. Welker hat durch seine Kontakte auch meinen Aufenthalt an der St. Tichon Universität in Moskau möglich gemacht, wo ich wichtige Einblicke in orthodoxe Theologie und die Praxis des russisch-orthodoxen Gottesdiensten gewinnen konnte. Ebenso sei der EKD gedankt, welche diesen Aufenthalt mit einem großzügigen Unterstützungsbeitrag finanziell möglich machte. Prof. Dr. Yury Zudov hat mich mit großem Aufwand in diesen Monaten begleitet.

Ich danke Prof. Dr. John Behr für die Einladung, einige Wochen am St. Vladimir's Seminary in New York zu verbringen, und der Arbeitsgemeinschaft der Mennoniten, die diesen Aufenthalt sowie die vorliegende Veröffentlichung mit einem Beitrag aus dem Mechthild-Loewen-Fonds unterstützt hat. Elena Silk, Bibliothekarin an St. Vladimir's, die mir ihre Bibliographie der Werke Schmemanns zur Verfügung stellte und mir hilfreiche Hinweise zur Schmemann-Forschung gab. Prof. Dr. Fernando Enns für die Begleitung der mennonitischen Theologie Studierenden; dieses Forum ermöglichte es mir, Bezüge zwischen Schmemanns Ekklesiologie und mennonitischer Theologie auszuloten. Den Dozenten und Studierenden der St. Tichon Universität und von St. Vladimir's für ihre Gastfreundschaft und zahlreichen Gespräche, die mir Einblicke in orthodoxes Denken, Glauben und Leben ermöglichten. Dr. Martin Engel, Huberta Giulini-Segler und Ortrud Schmidtke (alle Heidelberg) für ihre kritischen Korrekturen des Manuskriptes.

Heidelberg, in der Woche von Estomihi 2013 Jürg Bräker

© V&R unipress GmbH, Göttingen

I. Einleitung

Alexander Schmemann baut seine Theologie um den johannäischen Dual,[1] dass die Kirche als Manifestation des Reiches Gottes *nicht von dieser Welt* sei, aber sich ihr Sein *in dieser Welt* manifestiert. Diesen Dual konfrontiert er mit der Auffassung, dass das Reich Gottes keine andere Welt ist, sondern die eschatisch[2] verwandelte Zukunft dieser Welt. Die Manifestation der Zukunft dieser Welt in dieser Welt vollzieht sich durch die Liturgie-Versammlung in dieser Welt. In dieser liturgisch zentrierten Ekklesiologie treffen Eschatologie als Betonung der Diskontinuität und Kosmologie mit der Betonung der Kontinuität von dieser Welt zur kommenden Welt des Reiches Gottes aufeinander. In dieser Arbeit untersuchen wir, wie die eschatologischen und kosmologischen Aspekte Schmemanns Theologie prägen, wie sie aufeinander bezogen sind. Unser besonderes Interesse gilt dem Sein der Kirche *in* dieser Welt, wie sie durch das Nicht-von-der-Welt das Reich Gottes als Zukunft *dieser* Welt bezeugt.

Die ekklesiologische Ausrichtung von Schmemanns Theologie hängt eng mit seiner biographischen Situation zusammen, in der sich das Milieu der russischen Emigration und die Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur begegnen. Aus ihr ergibt sich Schmemanns zentrale Frage nach der Bedeutung der Präsenz der Orthodoxie im Westen. Diese biographischen Zusammenhänge gilt es zunächst zu skizzieren, bevor wir dann den methodischen Ansatz dieser Arbeit im Rahmen des heutigen Forschungsstandes darlegen werden.

1 Joh 18, 36 / Joh 17,1 ff et al.

2 Wir verwenden in dieser Arbeit die Differenzierung zwischen dem Eschatischen als »den transzendenten, ewigen Erwartungshorizont betreffend« und dem Eschatologischen als »Gegenstand wissenschaftlicher Rede«, wie sie Markus Mühling vorschlägt (Markus Mühling, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, 46 f.) Schmemann kennt diese Differenzierung nicht, doch lässt sich im Kontext leicht erfassen, welcher Aspekt gemeint ist.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

I. 1 Biographische Notizen[3]

I. 1.1 Familie, Kindheit und Jugend

Alexander Schmemann wurde am 13. September 1921 in Tallinn geboren, wohin seine Familie zunächst nach der Oktober-Revolution geflohen war. Sein Urgroßvater Eduard Schmemann war Lutheraner, aus Lettland nach Russland gekommen und hatte eine Russin geheiratet.[4] Im zaristischen Russland wurden die Kinder russisch-orthodox erzogen, wenn ein Elternteil russisch-orthodox war; von diesem lutherischen Erbe ging kaum etwas auf Alexander über.[5] Für seine Mutter Anna war kirchliche Frömmigkeit ein natürlicher, tief verwurzelter Bestandteil des Lebens,[6] über sie wurde Schmemann erst einmal in dieses Leben einbezogen.

1928 zog die Familie Schmemann nach Paris, dem intellektuellen Zentrum der russischen Diaspora.[7] Die erste Zeit in Paris war für Alexander Schmemann und seinen Zwillingsbruder Andrej geprägt vom *Corps de Cadets*, einer russischen Militärschule. Diese Schule war getragen von der Vision, das kulturelle und ideelle Erbe des vorrevolutionären Russlands zu bewahren und im Exil die

3 Die französische vollständige Ausgabe der Tagebücher Schmemanns enthält eine ausführliche Chronologie seines Lebens, an der wir uns orientieren. Vgl. Alexandre Schmemann, Journal (1973 – 1983), Nikita Struve (Ed.), Anne Davidenkoff, Anne Kichilov et René Marichal (Trad.), Editions des Syrtes, Paris 2009 [=JOU], 863 – 867.

4 Vgl. Serge Schmemann, Echoes of a Native Land. Two Centuries of a Russian Village, Little, Brown & Co., London 1997, 15.

5 Felmys Bezeichnung der Schmemanns als »russifizierte baltische Familie« ist irreführend und nach drei vollständig russisch-orthodox erzogenen Generationen kaum mehr zutreffend. Vgl. Karl Christian Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der Russischen Theologie, Walter de Gruyter, Berlin 1984, 413. Wenn Paul Lazor in seinen Erinnerungen an Schmemann schreibt, dass dieser ihm zunächst als ein deutscher Konvertit vorgestellt wurde, so sagt das einiges aus über das Misstrauen, dem Schmemann aufgrund seines Namens manchmal in der russischen Diaspora begegnete, nichts aber über seinen wirklichen Familienhintergrund. Vgl. Paul Lazor, *Father Alexander Schmemann – A Personal Memoir.* Originally presented by Fr Paul Lazor at the 23rd annual Fr Alexander Schmemann Memorial Lecture at St Vladimir's Seminary, January 28 2007. http://www.schmemann.org/memoriam/2007.01.28.lazor.html [02. 02. 2009.]

6 Vgl. Juliana Schmemann, My Journey with Father Alexander, Montréal 2006, 16: »Daily life revolved around the church and church calendar. No services were ever missed, no feasts went unnoticed, no fasting periods left unobserved. […] participation in Church life was an organic and natural part of family life.«

7 Die russische Emigration nach 1917 verlief zunächst über die slawischen Länder, während sich auch Berlin zu einem Zentrum der russischen Intelligentsia entwickelte; N. Berdjaev gründete hier 1922 seine Religionsphilosophische Akademie, die dann 1924 nach Paris verlegt wurde. Vgl. Alexis Kniazeff, L'Institut Saint-Serge. De l'Académie d'Autrefois au Rayonnement d'Aujourd'hui, Éditions Bauchesnes, Paris 1974, 38, und Donald A. Lowrie, Saint Sergius in Paris. The Orthodox Theological Institute, S.P.C.K., London 1954, 4.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Überwindung des Bolschewismus vorzubereiten.[8] Aber Schmemann identifizierte sich nicht vollständig mit dieser Welt des russischen Exils, es trat zunächst die Welt der Theologie, dann die mondäne Welt des Lycées daneben:

> Quand je me rappelle ma vie, je sens plus que tout son »polycentrisme«. Jamais, dans aucun des »mondes« dans lesquels je vivais en même temps, je ne partais »tête baissée«, jamais je ne me suis intérieurement identifié avec l'un d'eux jusqu'au bout, j'en avais toujours un autre dans lequel à tout moment je pouvais me retirer. […] Comme si tout le charme de chacun de ces mondes est précisément que l'on peut en sortir, c'est à dire, pour citer Nabokov – »un autre, un autre, un autre…«. Ou selon Green, *tout est ailleurs**.[9]

Dieses Gefühl, sich keiner Sache ganz hingeben zu können, prägt seine späteren Jahre immer mehr; hier erscheint es noch als die Faszination, in der Vielfalt der Welten, in denen Schmemann als Kind aufwuchs (russisches Militär, Kirche, Theologie, Paris und der Westen), von einer in die andere wechseln zu können. Später verschob es sich zu einer inneren Einsamkeit; alles in dieser Welt blieb immer noch auf eine letzte, eschatologische Wirklichkeit bezogen, der allein er sich als der Wirklichkeit Christi völlig verpflichten konnte. So fühlte er sich nirgends ganz zugehörig. Die hier notierte Erinnerung legt es nahe, dass die Entwicklung seiner Vision des Reiches Gottes als eine die Weltwirklichkeit durchdringende, aber nicht in ihr aufgehenden Wirklichkeit, auch mit der Disparität der Welten, zwischen denen er sich als Kind bewegte, zusammenhing.

Eine Person aus der Zeit der *Cadets* blieb für Schmemann von eminenter Wichtigkeit: General Rimskij-Korsakov. Der Direktor der Schule führte Alexander ein in die russische Literatur, speziell die Poesie, und öffnete ihm darüber hinaus die weitere Welt der Literatur. Schmemann zählte die Begegnung mit Rimskij-Korsakov zu jenen vier, die sein Leben entscheidend prägten: »Chacun d'eux a vraiment ›mis‹ quelque chose dans ma conscience, tandis que les autres se sont contentés d'influer sur elle.«[10]

8 Vgl. JOU 25 fév. 1981 / 749: »Et comme cela nous était inculqué [eingehämmert] jour et nuit par nos éducateurs, comme toute notre existence quotidienne était imprégnée du symbolisme de ce service, de son caractère ›sacré‹ […] le but et le contenu de notre vie étaient absolument clairs et sublimes: *servir la Russie* et, bien sûr, *mourir pour elle*«.

9 JOU 14 déc. 1973 / 76. *zeigt Originalsprache an. Das Zitat Greens »tout est ailleurs» zieht sich wie ein Leitthema durchs gesamte Journal durch.

10 JOU 8 nov. 1974 / 162. Während Schmemann nur die Namen der drei andern nennt, ergänzt Juliana Schmemann: »Father Savva, who initiated me to church services and rituals; Professor Vladimir Weidlé, who was my mentor in pursuit of Russian literature and Italian art, and Professor Cyprian [Kern], who ›accompanied‹ me trough my theological studies at the St Sergius Institute in Paris and was primarily a friend.« The Journals of Father Alexander Schmemann 1973–1983, Juliana Schmemann (Ed. and Transl.), SVSP, Crestwood 2000. [=JFA], 53. Weidlé war Schmemanns Lehrer am russischen Gymnasium, in das er 1939 eintrat.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Der Tod des Generals 1933 wurde für Schmemann zu einem einschneidenden Ereignis. Dreimal erwähnt er den Todestag in seinen Journals. 1974 schreibt er:

> Sa mort fut ma première rencontre directe avec la mort et en outre très concrète. En raison de l'étroitesse du corridor qui menait à sa chambre, il était impossible de faire passer un cercueil et nous, les aînés des Cadets, le portâmes sur un drap […] l'odeur du cadavre était terrible, insupportable… Je pris conscience alors pour la première fois de la séparation, du vide laissé après la mort d'un être proche dans la vie, et la transparence de la vie elle-même.[11]

Zum ersten Mal wird ihm die Hässlichkeit des Todes bewusst, die Lächerlichkeit, der der leblose Körper in seinem Zerfall preisgegeben ist. Der unerträgliche Geruch des Leichnams wurde zur Metapher einer vom Gestank des Todes durchdrungenen Welt, mit welcher er später die Todesverfallenheit »dieser Welt« kennzeichnete.[12] Er erzählte Juliana oft »[about] the enormous effort it took to see the reality and the beauty of the kingdom beyond the sadness, fear and ugliness of death.«[13]

Dieser Tod wurde für ihn zum Auslöser seiner Suche nach dem, was hinter, jenseits der oberflächlichen Erscheinung des Lebens war; das aber doch mit diesem Leben zu tun haben musste, wenn nicht alles Leben in diese Lächerlichkeit des Zerfalls münden sollte. Im Laufe seines Lebens wurde *Kingdom,* das kommende Reich Gottes, zum Begriff für jene Realität, nach der er hier zu suchen begann.

Schmemann kam mit der illusorischen Russland-Romantik, welche die *Cadets* vermittelten, immer weniger zurecht und wechselte 1935 ins französische Lycée Carnot. Hier las er nun viel französische Literatur und Philosophie, er entwickelte ein Interesse, das sein Leben lang anhielt. Neben den russischen Literaten und den amerikanischen, die später dazu kommen, erwähnt er im *Journals* vor allem französische Autoren und Denker: Simone de Beauvoir, Henri Bremond, Mircea Eliade, Roger Martin du Gard, André Gide, Paul Léautaud, Alfred Loisy, François Mauriac, Henry de Montherland, Emanuel Mounier, Marcel Proust und immer wieder Jean-Paul Sartre. Wie ungewöhnlich diese intellektuelle Bildung für einen orthodoxen Priester damals war, zeigen die Begegnungen mit Dissidenten in New York, meist Agnostiker, für die Schmemann zu einem beliebten Gesprächspartner wurde.[14]

Ebenso intensiv wie Schmemanns Beschäftigung mit französischer Literatur

11 JOU 8 nov. 1974 / 161 f.

12 Vgl. z. B. die Bemerkungen zu *Lazarus Saturday* in Alexander Schmemann, Holy Week: A Liturgical Explanation for the Days of Holy Week, Orthodox Worship Nr. 3, Crestwood o. J. [=HW]; 6.

13 J. Schmemann, Journey, 19.

14 J. Schmemann, Journey, 62.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

war in dieser Zeit sein Leben in der Kirche. Was er in der Alexander Nevskij Kathedrale[15] in der rue Daru erlebte, wurde für ihn zur Grundlage jener »Erfahrung von Kirche«, die er später intellektuell zu durchleuchten suchte und von der er forderte, dass sie Grundlage für alle Theologie sein müsse. Hier war er zuerst Altarjunge, dann Lektor und Subdiakon, bis er 1946 nach Abschluss seines Studiums zuerst zum Diakon, dann zum Priester geweiht wurde.[16] Er meint, dass sich hier etwas gebildet hat, das er sein Leben lang versuchte, mit Worten und Ideen einzufangen: »[…] rue Daru, le printemps, l'avenue Clichy, la jeunesse, le bonheur. C'est alors que m'a été donné la clé de tout. Devenu prêtre, ›théologien‹, ›auteur‹, ›conférencier‹, je ne fais que témoigner de cela.«[17]

Eine der wichtigsten Erfahrung von Kirche ordnet er nicht der Kathedrale in rue Daru zu, sondern der röm.-kath. Kirche in der rue Legendre, St Charles de Monceau. Fast täglich trat Schmemann für einige Minuten in die Kirche ein, in der immer eine stille Messe gelesen wurde. Die Stille und die Feier in der Kirche und der weltliche Lärm der rue Legendre – in scharfem Kontrast zueinander und doch beides Wirklichkeiten der einen Welt – dieser Kontrast wird nicht nur zum Symbol für das Doppelleben, das er in dieser Zeit lebt,[18] sondern wird zum Grundmuster für religiöse Erfahrung:

> c'est ce contraste qui a déterminé de l'intérieur mon expérience religieuse, cette intuition qui, au fond, ne m'a plus jamais quitté: la coexistence de deux mondes différents, la »présence« dans ce monde de quelque chose de totalement autre.[19]

Entscheidend war für ihn die Erfahrung, dass dieses »andere« der eucharistischen Wirklichkeit nicht einfach neben der lauten Welt der Straße stehen bleibt, sondern dass sich alles in der Welt auf dieses »andere« bezieht: Rue Legendre in ihrem Lärm, mit ihren Farben, bleibt die Wirklichkeit der Welt. Aber in dieser

15 Die Kathedrale war seit 1922 der Sitz des Metropoliten Evlogi Georgievski, welcher vom Moskauer Patriarchen Tichon noch vor dessen Gefangennahme durch die Sowjets zur Verwaltung der Erzdiözese Westeuropa eingesetzt worden war. Vgl. Gernot Seide, Geschichte der Russisch Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis in die Gegenwart, Harrassowitz, Wiesbaden 1983, 29 ff. Die Kirche wurde mehrheitlich von den Petersburger Russen besucht, darunter auch ehemalige zaristische Minister und Überlebende der Romanov-Familie. Vgl. S. Schmemann, Echoes 16. – Auf die komplexe Verwaltungsstruktur der russisch orthodoxen Kirche in Europa wird hier nicht eingegangen. Für einen Überblick, s. (neben Seide) Philip Walters, *The Russian Orthodox Church*, in: Pedro Ramet (Ed.), Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century, Duke University Press, London 1988, 61 – 91.

16 Seinen Dienst als Priester trat er in der Kirche seiner Frau Juliana an, in Clamart, wo er an der Seite von Cyprian Kern diente.

17 JOU 16 avril (Karfreitag) 1982 / 830.

18 »L'Occident chrétien: c'est pour moi une partie de mon enfance et de mon adolescence, quand je vivais une ›double‹ vie: d'un côté, très laïque et très russe, c'est-à-dire celle de l'émigration, et, de l'autre, secrète, religieuse.« JOU 10 déc. 1973 / 71.

19 JOU 10 déc. 1973 / 72.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Welt ist etwas, das die Dinge in ihr erst zusammenhält, mit Freude und Licht erfüllt, eine Gegenwart, die ihm sichtbar wird erst durch die stille Messe, die nebenan gefeiert wird:

> sentiment incroyablement fort de la vie, dans sa corporéité, son incarnation, sa réalité et l'unicité à jamais de chaque minute et du lien de tout à l'intérieur d'elle. Et, en même temps, cet intérêt était toujours enraciné précisément et exclusivement dans la relation de tout cela avec ce dont la messe basse par elle-même n'était pas tellement témoignage ou mémorial, que présence, manifestation, joie.[20]

Natürlich ist dieser Blick auf die Kindheitserinnerungen in der rue Daru und rue Legendre gefärbt und geschärft durch jahrelanges theologisches Arbeiten, doch ist für die Entwicklung von Schmemanns Theologie auch festzuhalten, dass er sich darin versteht als einer, der versucht, ein Erleben, eine Überzeugung, die ihn ergriffen hat, in Worte zu fassen; und dass diese Worte und Ideen das, was ihm da sichtbar wurde, nie vollständig erfassen: »Mais […] en quoi consiste donc cette ›relation‹? Il me semble que c'est précisément cela que je ne peux d'aucune façon expliquer et définir, alors qu'en fait je ne parle que de cela dans ma vie, je n'écris que cela (théologie liturgique).«[21]

Tagebucheinträge aus den Jahren 1936/37 weisen auf eine länger anhaltende Krise mit Glaubenszweifeln hin,[22] aus der heraus er eine Maxime formulierte, die später zu einer seiner hermeneutischen Grundüberzeugungen führte: »Il faut dire: ›Je commencerai par aimer et ensuite je comprendrai.‹«[23] Die Krise ist zum einen die intellektuelle Verarbeitung des Lebens in zwei Welten – die enge Verflechtung der russischen Emigrationskultur mit dem Glauben und die philosophisch-literarische französische Kultur seiner Gymnasialbildung, die dazu führt, dass er die Inhalte seines Glaubens heftig zu hinterfragen beginnt. Zum andern ist sie existentielle Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit. Mit 15 Jahren war Schmemann an einer lebensbedrohlichen Bauchfellentzündung erkrankt. Infolge erfährt er eine dauernde Präsenz des Todes mitten im Leben, immer bereit, alles zu verschlingen:

> La crise se résumait au sentiment de la mort. Non pas à la peur de la mort, mais précisément à son ressenti. Comment peut-on vivre, sachant que tout mourra et que tous mourront? […] Et s'est peut-être le seul temps de ma vie où j'ai prié pour de bon.[24]

20 JOU 10 déc. 1973 / 72.
21 JOU 10 déc.1973 / 72.
22 JOU 93 – 96; 101 – 103; 122 f.
23 JOU 11 déc. 1936 / 123. Hier deutet sich bereits an, dass für Schmemann die Erfahrung des Glaubens in der Liturgie dem intellektuellen Verständnis und theologischer Analyse vorausgehen muss. Lieben kann man nur, was man kennt, es geht dem Verstehen voraus.
24 JOU 3 oct. 1973 / 53.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Die Krise ging vorbei, ohne dass er je benennen konnte, was ihn aus dieser Schreckens-Starre vor dem Tod herausgeholt hätte. Sie war eines Tages vorbei und kam nie wieder.

In einem späteren Eintrag kommt Schmemann auf diese Krise zurück und schreibt:

> Depuis […] le monde est devenu pour moi, dans un certain sens, »transparent«, »bipolaire«, tel que, tout en vivant dans le monde, on peut le regarder de l'extérieur et, inversement, voir en lui »autre chose« (le »tout est ailleurs« de Julien Green.) Sans doute est-ce pourquoi je me souviens moins des »événements«, de ce qui se passait, que de »l'air« que l'on respirait, de la lumière, de la coloration – par le soleil, la pluie, les nuages – de ces jours-là.[25]

Hinter dieser Transparenz der Welt stehen zentrale Ansichten in Schmemanns Theologie, wie er sie auch mit dem Grotesken im Tod Rimskij-Korsakovs verbindet: dass Vorstellungen, welche Erlösung mit einer gänzlich anderen, jenseitigen Welt verbinden, das Leben in dieser Welt nur in den Tod laufen lassen und dem Leben darum keine Bedeutung zumessen können; dass darum Errettung immer auch auf die Errettung dieser Welt hinauslaufen muss; die Transparenz dieser Welt auf das durch Christus schon errichtete Reich Gottes hin, das wohl in ihr gegenwärtig, aber noch nicht ihre Wirklichkeit ist; und schließlich eine Sicht der Schöpfung, die für Schmemann in der Natur ihre Güte weitgehend bewahrt hat und in der das Licht der neuen, noch kommenden Schöpfung immer wieder durchscheint. Diese existentielle Frage, wie die Todesverfallenheit des Lebens überwunden werden kann, erscheint immer wieder in Schmemanns Theologie.

I. 1.2 Institut De Théologie Orthodoxe Saint-Serge In Paris

Vom Oktober 1940 bis Frühjahr 1945[26] studierte Schmemann orthodoxe Theologie am Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge in Paris, lehrte danach bis zu seinem Wegzug nach New York (1951) als Dozent für Kirchengeschichte und promovierte 1959 am Institut. In der Frage, was ihn zu diesem Studium bewegte, ist folgende Bemerkung interessant: Im Rahmen eines Vortrages in Oxford erwähnt er, dass er mit 16 an einer Konferenz der *Fellowship of St Alban and St Sergius* teilgenommen habe: »it was there, not in Paris but at the Fellowship conference in Britain, that I discovered the direction which my life

25 JOU 1 nov. 1979 / 648.

26 Vgl. JOU 08 oct. 1974 / 151, wo Schmemann erwähnt, dass er am 8. Oktober 1940 ins Institut eingetreten sei.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

was to take.«[27] Ziel der *Fellowship* war der Dialog zwischen Anglikanischer und Orthodoxer Kirche, durch den das Verständnis für die Orthodoxie im Westen vertieft werden sollte. Es mag denn der Dialog der Orthodoxie mit westlicher Kultur und westlicher Theologie gemeint sein, wenn Schmemann von der Richtung spricht, für die diese Konferenz bestimmend war.

In *Trois Images*, seiner Erinnerung an Sergej N. Bulgakov, erwähnt Schmemann zwei Werke, die ihn in den Jahren vor seinem Studium maßgeblich geprägt haben: *Der Brennende Dornbusch* von Bulgakov,[28] sowie Florovskys *Wege der Russischen Theologie*[29] hätten das innere Feuer entzündet, das ihn auf seinen Weg geführt habe.[30] Sie seien mit dafür verantwortlich gewesen, dass er den Weg aus der Sackgasse der nationalistischen Ideologie der russischen Emigrationskirche gefunden habe.[31] In Folge dürfte Schmemann auch Bulgakovs Predigtsammlung *Kirchliche Freude*[32] schon kurz nach deren Erscheinen gelesen haben.

Bulgakov und Florovsky hatten das Institut mit ihren unterschiedlichen Ansätzen jahrelang geprägt. Die eine Gruppe um Bulgakov orientierte sich an der russischen Religionsphilosophie und baute auf den Ideen von Vladimir S. Solov'ev auf. Sie wollte methodisch an die kreative Theologie der Kirchenväter anschließen, um ein umfassendes Denksystem zu finden, in dem die Aufspaltung zwischen Glauben und rationellem Denken, wie sie dem Westen attestiert wurde, zu einer Einheit finden würde. Dabei ging man davon aus, dass die Kirchenväter nicht alle Themen abschließend behandelt hatten und eine rein inhaltliche Rückkehr zu den Vätern den Ansprüchen der heutigen Zeit nicht genügen konnte.[33] Bulgakov meinte mit seiner Sophiologie ein solches System gefunden zu haben.

Obwohl Bulgakovs Ideen längst nicht von allen geteilt wurden, wurde das Institut doch stark mit ihm in Verbindung gebracht, seine Werke wurden durch Übersetzungen einer ökumenischen Leserschaft zugänglich gemacht.[34] Neben Florovsky war er der prominenteste Vertreter der russischen Orthodoxie in der

27 Alexander Schmemann, *Liturgy and Eschatology. The First Nicolas Zernov Memorial Lecture 25 May 1982*, in: Sobornost 7, 1985, 6 – 14; 6.

28 Sergej N. Bulgakov, The Burning Bush. On the Orthodox Veneration of the Mother of God, Thomas A. Smith (Ed. and Trans.), Eerdmans, Grand Rapids 2009. (1927)

29 Georges Florovsky, Ways of Russian Theology, Richard S. Haugh (Ed.), Robert L. Nichols (Transl.), Vol. V&VI Collected Works, Nordland, Belmont, 1979.

30 Šmeman, Aleksandr, *Tri Obraza*, in: Vest. RSKhD, 101/102, 1971, 9 – 24; franz: *Trois Images*, in: Le Messager Orthodoxe, Paris, 57:I 1972, 2 – 20; 5.

31 JOU 16 fév. 1976 / 334.

32 Sergej N. Bulgakov, Radost' Cerkovnaja, Paris 1938 = Churchly Joy. Orthodox Devotions for the Church Year, Eerdmans, Grand Rapids 2008. Schmemann hebt in seinem Exemplar tendenziell eher theologische Grundaussagen hervor, weniger die spezifischen Interpretationen Bulgakovs.

33 Vgl. Kniazeff, 64 f.

34 Vgl. Kniazeff, 120.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

beginnenden Ökumene. Laut Einschätzung von Kniazeff wurde die Generation von Theologen, die Saint-Serge bis 1945 durchlief, am stärksten von ihm geprägt.[35] Schmemann bestätigt dies in *Trois Images:* Sein Jahrgang war der letzte an der Schule, welcher noch den vollen Zyklus seiner Vorträge gehört hatte.[36]

Der prominenteste Vertreter der zweiten Gruppe war Florovsky. Er war überzeugt, dass eine Erneuerung der Theologie nur möglich war durch ein intensives Studium der präscholastischen Theologie. Er bemühte sich um eine Wiederentdeckung der Kirchenväter und deren Themen, löste intensive historische Forschungen aus und legte die Quellen frei, die vor der westlichen Überfremdung die Orthodoxie geprägt hatte. Auch Florovsky pflegte intensive ökumenische Kontakte, bereiste Europa von Griechenland bis Grossbritannien und erhielt 1937 den Ehrendoktor der University of St Andrews. Auch er nahm an den ersten ökumenischen Konferenzen der 30er Jahre teil. Seine Ideen setzten sich in Saint-Serge aber erst nach dem Tod Bulgakovs in der Nachkriegsperiode durch.[37]

Schmemanns Studienjahre fielen alle in die Kriegsjahre. Kriegsgeschehen, Okkupation und Deportationen durch das Nazi-Regime erscheinen nirgends in seinen Aufzeichnungen.[38] Die Kriegssituation bewirkte aber, dass der Lehrkörper in dieser Zeit reduziert war: Nikolaj Afanas'ev und Florovsky blieben bis nach Kriegsende im Ausland. Das bedeutet, dass jener Mann, der laut John Meyendorff den größten Einfluss auf Schmemann ausgeübt hat – Afanas'ev[39] – nicht zu Schmemanns Lehrern gehörte. Er begegnete ihm erst, als er schon Dozent am Institut war. Hingegen gehörten zwei von den Männer, denen Schmemann selbst den größten Einfluss zuschrieb,[40] zu den Professoren, die während der Kriegszeit unterrichteten – Cyprian Kern und Vladimir Weidlé, mit denen ihn tiefe Freundschaften verband. Schmemann erwähnt aber, dass der intellektuelle Einfluss durch Bulgakov größer gewesen sei.[41] In *Trois Images*

35 Vgl. Kniazeff, 67.

36 Vgl. Schmemann, *Trois Images*, 2.

37 Vgl. Kniazeff, 67 u. Lowrie, 24.

38 Eine der wenigen Notizen zu dieser Zeit erwähnt, dass er wohl die konstante Bedrohung wahrgenommen habe: »Les perpétuelles alertes, la peur, les queues, les rumeurs.« Trotz des konstanten Hungers und Entbehrungen erinnert er vor allem die Leichtigkeit der Zeit, in der nichts voraussehbar war: »Je me souviens que nous n'en finissions pas de danser et de nous amuser, que nous ne pensions presque jamais aux événements, que nous persistions dans l'optimisme béat de Stiva Obolenski – que »tout va rentrer dans l'ordre«. JOU 12 mai 1982 /841.

39 Vgl. John Meyendorff, *A Life Worth Living*, in: SVTQ 28, 1984, 3 – 10; 5.

40 Vgl. JOU 8 nov. 1974 / 162.

41 Vgl. JOU 8 nov. 1974 / 162. In JFA fehlt die Erwähnung Bulgakovs, die Stelle ist stark paraphrasiert, sodass die ursprüngliche Aussage verfremdet wurde. Gemeint ist, dass es in seinem Leben entscheidende persönliche Begegnungen gegeben habe, wie jene mit Rimskij-Korsakov, Weidlé und Kern, dass er aber deren Einfluss schwer benennen könne, während er

© V&R unipress GmbH, Göttingen

bestätigt er zwar dieses distanzierte Verhältnis, zeichnet aber ein differenzierteres Bild. Demnach sei ihm nicht so sehr die Lehre Bulgakovs in Erinnerung geblieben, sondern er als Mensch, dem er fast täglich begegnete.

Somit kann nicht einfach davon ausgegangen werden, dass Bulgakovs Sophiologie keinen Einfluss auf Schmemanns Entwicklung hatte.[42] Wir werden uns darum im Zusammenhang mit der Kosmologie im dritten Kapitel dieser Arbeit weiter mit Schmemanns Einschätzung Bulgakovs und eventuellen Einflüssen beschäftigen.

In seinem Studium konzentrierte sich Schmemann auf Kirchengeschichte, schloss 1945 mit einer Arbeit zur byzantinischen Theokratie ab[43] und begann am Institut Kirchengeschichte zu unterrichten. Die Nachkriegsgeneration fragte verstärkt nach der Position der orthodoxen Kirche im Westen, nach dem Wesen der Orthodoxie, wenn diese sich loslöste von der russischen Kultur, und ihre Stellung in der westlichen, zunehmend säkularen Gesellschaft. Mission wird zum Ausdruck davon, dass man sich zunehmend als Teil dieser Gesellschaft verstehen will und nicht mehr mit einer baldigen Rückkehr nach Russland rechnet. Sie richtetet sich zwar zuerst mehrheitlich an die russischen Emigranten und deren Nachkommen, zu denen nun neu auch solche kommen, die bereits unter dem atheistischen Regime aufgewachsen waren, zielt aber ebenso auf eine Auseinandersetzung der Orthodoxie mit der säkularen Gesellschaft. Auch hier ist Schmemann zusammen mit Meyendorff aktiv und organisiert Diskussionsgruppen unter russischen Studenten.[44]

Schmemanns Tätigkeit als Chefredaktor des *Messager ecclésial de l'Exarchat* (Cerkovnyj Vestnik), der Zeitung des russischen Exarchats in Westeuropa, welche er von 1946 – 1951 leitete, war für seine Entwicklung hin zur Ekklesiologie entscheidend.[45] Mit sechs z. T. längeren Artikeln verteidigte Schmemann die Rechtmässigkeit des Exarchats, wobei er sich auf das Wesen der Kirche

bei jenen, in deren Beziehung es keinen »roman« gegeben habe, viel klarer erkennen können, inwiefern sie ihn beeinflusst haben.

42 Ein Tagebuch-Eintrag von 1980 zeigt, dass er sich weiterhin mit Bulgakov beschäftigte und um eine Distanzierung von dessen Theologie bemühte. Hier lehnt er dessen Theologie ab als äußerlich der Orthodoxie übergestülpt. Vor allem fehle ihr die Demut: »Quel que soit le sujet abordé, Boulgakov aussitôt le modifie, le retaille, l'explique à sa façon. Il ne semble jamais ›se fondre‹ dans l'Église; il sent toujours son *moi*, non seulement dans l'Église mais par rapport à elle. » JOU 31 mars 1980 /699. Hervorhebungen sind, soweit nicht anders vermerkt, immer jene des zitierten Autors.

43 Vgl. Meyendorff, Life, 5.

44 Vgl. Kniazeff 109.

45 Die Informationen zu diesem Abschnitt sind dem Referat von Antoine Nivière, *Le Père Alexandre Schmemann, rédacteur du Messager de l'Exarchat* entnommen, gehalten am 14. Dezember 2008 am Kolloquium *L'héritage du Père Alexandre Schmemann* am Institut Saint-Serge, Paris, www.exarchat.eu/spip.php?article956 [10.10.2009.] Da sämtliche im Vestnik in dieser Zeit erschienen Artikel bisher nicht übersetzt wurden, verwenden wir Nivières Angaben.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

berief. So musste er sich notwendigerweise mit Ekklesiologie auseinandersetzen und stellt im Rahmen dieser Aufsätze seinen ekklesiologischen Ansatz erstmals öffentlich dar. »La canonicité se définit toujours, et seulement, par l'essence éternelle de l'Église, par sa mission éternelle.«[46] Auch wenn er sich hier noch sehr stark von Afanas'ev abhängig zeigt,[47] erscheinen hier doch schon Themen, die später zu Eckpunkten seiner Theologie werden: das Verhältnis von Kirche zu Nation und Kultur, in welchem ihre Zugehörigkeit zum Reich Gottes es der Kirche erlaubt, sie transzendierend zu transformieren und so das Wesen einer Kultur zu erhellen; die Betonung der Konziliarität der Kirche auch auf parochialer Ebene; der Bezug der Kirche zum geschichtlichen Kontext, in dem sie sich als Kirche immer wieder neu manifestiert, und damit die Notwendigkeit, Tradition als eine dynamische, lebendige Größe zu verstehen, welche es der Kirche erlaubt, die Una Sancta zu bleiben, während sie sich den »conditions qui nous ont été envoyées par Dieu«[48] anpasst, um weiterhin als Kirche *in* der Welt präsent zu sein. Dieses Engagement in der Kirchenpolitik dürfte für Schmemann entscheidend gewesen sein für die Hinwendung zur Ekklesiologie.

In diesem Kontext ist Schmemanns erste Monographie *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*[49] ein Übergangswerk, in dem er aus der geschichtlichen Entwicklung der Beziehung zwischen Kirche und Staat nach Orientierung für die Verwaltungssituation im Westen sucht und sowohl Strömungen kritisiert, welche die äußeren Strukturen für das Wesen der Kirche für irrelevant halten, wie auch solche, welche in Frage stellen, dass das Wesen der Kirche alle konkreten Machtstrukturen transzendiere.

Afanas'ev war 1946 aus Tunesien ans Institut zurückgekehrt.[50] Zusammen mit ihm und Kern suchte Schmemann nach einer Theologie, welche sich nicht nur inhaltlich, sondern v. a. im methodischen Ansatz an dem Erbe der Kirchenväter orientierte. Sie sahen die Theologie der Väter als im Leben und der Erfahrung der Kirche verwurzelt, welche sich in Feier der Liturgie ausdrückte. Dieser Neuansatz zu einer liturgischen Theologie entwickelten sie in Kontakt zur katholischen Liturgischen Erneuerung, zu der auch Jean Daniélou und Louis Bouyer[51] vom Institut Catholique zu zählen sind.[52]

46 Aleksanrdr Šmeman, *Cerkov, Emigracia, Nacional'nost'* (1948), in: Niviére, 6.

47 Z.B. die Betonung der Katholizität der Lokalkirche in der Versammlung um das eine Haupt, den Bischof, in welcher der Leib Christi in Fülle präsent ist.

48 Šmeman, Cerkov, in: Nivière, 7.

49 Alexander Schmeman, The Historical Road of Eastern Orthodoxy, SVSP, Crestwood ^{3}2003, Lydia W. Kesich (Ed. and Transl.) Russisch 1954. [=HREO]

50 Vgl. Kniazeff 88.

51 Bouyer promovierte 1946 am Institut Catholique und unterrichtete dort in den Folgejahren. Vgl. Grant Sperry-White, *Louis Bouyer. Theologian, Historian, Mystagogue*, in: Robert L. Tuzik, What Firm a Foundation. Leaders of the Liturgical Movement, Liturgy Training Publication, Chicago 1990, 96–104; 97. Wegen der intensiven Kontakte zwischen dem Saint-

© V&R unipress GmbH, Göttingen

I. 1.3 Orthodoxie in Amerika

Alexander Schmemann formulierte seine Theologie im Kontext der Orthodoxie in Amerika aus. Auf Einladung von Florovsky hin emigrierte er im Juni 1951 nach New York, um am St. Vladimir's Seminary zu unterrichten. Die Unterrichtstätigkeit und 1962 die Leitung des Seminars stehen bis zu seinem Tod 1983 im Zentrum seines Wirkens. Im folgenden sollen die Felder, in denen Schmemann seine Theologie entwickelte, skizziert werden.

I. 1.3.1 Mission

Gemäß John Meyendorff war einer der Hauptgründe für den Wechsel nach Amerika die Möglichkeit zur Mission. Schmemann teilte mit Florovsky die Vision, dass die Orthodoxie im Westen ihre Anbindung an die Nationalkirchen des Ostens überwinden müsse, um die Mission der Orthodoxie an der Kultur wahrnehmen zu können.[53] Die Orthodoxie in Amerika speist sich aus zwei unterschiedlichen Traditionen: Zum einen wird sie als Fortsetzung der Alaska-Mission der russisch-orthodoxen Kirche gesehen. Die Missionierung Alaskas bedeutete keine vollständige Russifizierung der Kultur. Auch wenn den Aleuten Russisch beigebracht wurde, wurden die liturgischen Bücher und Teile der Bibel auch in die aleutische Sprache übersetzt; es prägte sich eine eigene kulturelle Form der Orthodoxie aus.[54] Schmemann sah die orthodoxe Präsenz in Amerika in dieser Tradition.[55] Florovsky sah es als Ziel von St. Vladimir's, die theologischen und liturgischen Grundlagen dazu zu liefern, wie die orthodoxe Kirche in Amerika ihre Mission in dieser Kultur wahrnehmen konnte:

Serge und dem Institut Catholique in den Nachkriegsjahren kann man annehmen, dass sich Schmemann und Bouyer in Paris begegnet sind.

52 Meyendorff und (wohl in Abhängigkeit von ihm) W. Jardine Grisbrooke notieren, dass Daniélou und Bouyer Schmemann stärker beeinflusst hätten als seine Kollegen am Saint-Serge. Vgl. Meyendorff, Life, 6 und W. Jardine Grisbrooke, *An Orthodox Approach to Liturgical Theology: The Work of Alexander Schmemann*, in: StLit 23, 1993, 140 – 157; 141.

53 Vgl. Meyendorff, Life, 6.

54 Vgl. Vsevolod Rochcau, *St. Herman of Alaska and the Defense of Alaskan Native Peoples,* SVTQ 16:1, 1972, 17 – 39.

55 Vgl. Vgl. Schmemann, *To Love is to Remember,* in: Constance Tarasar, and John Erickson (Eds.), Orthodox America 1794 – 1974. Development of the Orthodox Church in America, The Orthodox Church in America, New York 1975, 11 – 13, 12. Schmemann betont hier, dass die alaskische Mission das »ultimate spiritual *criterion*« amerikanischer Orthodoxie sei (12) und führt damit auch die durch Immigration entstandene Kirche auf die Mission in Alaska zurück. Zur Entwicklung der Orthodoxie in Amerika, s. John H. Erickson, Orthodox Christians in America. A Short History, Oxford University Press, New York ^{2}2008; Thomas E. FitzGerald, The Orthodox Church, Greenwood Press, Westport 1995.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

> We need a school of prophets possessing a spiritual and intellectual strength. […] The message of Christ is eternal and always the same, but it must be reinterpreted again and again so as to become a challenge to every new generation, to be a message which may appeal to man in his concrete situation.[56]

Fragen nach der Essenz des orthodoxen Glaubens, unabhängig von der Kultur, in der er jeweils gelebt wurde, sollten geklärt werden, und Priester ausgebildet werden, welche nicht nur den Bedürfnissen der Immigranten dienen konnten, sondern den Glauben auch denen erklären konnten, die nicht in dieser Tradition aufgewachsen waren. Trotz des Bruchs mit Florovsky behielt Schmemann dies als Ziel bei.[57]

Die zweite Tradition bildete sich durch die Immigranten, die unterschiedlichen nationalen Mutterkirchen angehörten und diese Angehörigkeit beibehielten. Der kirchliche Kontext, in dem Schmemann sich bewegte, stand ganz im Zeichen dieser Immigrationskultur. In diesen Immigrationsgemeinschaften diente das kirchliche Leben der Bewahrung der ethnischen Identität und so bildeten sich diverse Verwaltungsstrukturen heraus, die je als Ausdehnung der entsprechenden Mutterkirchen in der Diaspora gesehen wurden. Komplizierend kam dazu, dass neben ökonomischen Gründen häufig auch politische Verfolgung Grund der Auswanderung war. In den kirchlichen Spaltungen spiegelten sich die unterschiedlichen politischen Parteiungen der jeweiligen Mutterländer wieder: Monarchisten vs. Sozialisten im Falle Griechenlands, Regimetreue vs. Dissidenten im Falle Russlands, mit je weiteren Splittergruppen. Die orthodoxe Kirche hatte in Russland sowie in den vielen im 19. und 20. Jh. neu entstehenden Nationalstaaten ein wichtige Funktion gehabt in der Ausbildung von nationaler Identität,[58] und diese Funktion erhielt im multiethnischen Staat der USA eine neue Bedeutung. Die meist städtischen Gemeinden bildeten keine missionarische Vision, sondern beschränkten sich darauf, den alten Glauben zusammen mit der nationalen Identität im Völkergemisch Amerikas zu bewahren.[59]

In dieser Konstellation hatte für Schmemann Ekklesiologie die Aufgabe, das Wesen der Kirche so zu formulieren, dass der katholische Anspruch des orthodoxen Glaubens sichtbar würde und das Wesen der Kirche als ihren ethnisch-

56 Georges Florovsky, *To the Orthodox People: The Responsibility of Orthodox Believers in America* (1949), in: Georges Florovsky, Ecumenism I. A Doctrinal Approach Vol. XIII Collected Works, Nordland, Belmont 1989, 174 – 179; 177.

57 Vgl. Alexander Schmemann, *Thoughts for the Jubilee*, in: SVTQ 13:1/2, 1969, 95 – 102. Aufgabe von orthodoxen Theologen sei es u. a., die westlichen Denkmuster zu verstehen, um die Orthodoxie dem Westen plausibel zu machen. Auch den Anspruch auf hohe akademische Anforderungen trug er mit, ebenso die pan-orthodoxe Ausrichtung.

58 Vgl. Pedro Ramet, *Autocephaly and National Identity in Church-State Relations in Eastern Christianity: An Introduction*, in: Ramet, 3 – 19; 7 ff.

59 Vgl. Miltiades B. Efthimiou, *A Brief History of Greek Orthodoxy in America 1880 – 2000*, in: GOTR 45, 2000, 193 – 216; 193 ff.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

kulturellen Horizont transzendierend zu zeigen. Nur in Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zu Kultur und Staat und in Abgrenzung zu diesen »natürlichen« Gemeinschaften ließ sich der Glauben der orthodoxen Kirche so formulieren, dass er in seinem Kultur und nationale Identität transformierenden Anspruch sichtbar würde.

I. 1.3.2 Autokephalie

Die Auffassung der meisten Mutterkirchen, dass die orthodoxe Kirche in Amerika als Diaspora-Kirche anzusehen sei, hatte zu diversen parallelen Verwaltungsstrukturen geführt. Unter Florovsky nahm St Vladimir's, das bei seiner Gründung zunächst hauptsächlich der Metropolia[60] als Ausbildungsstätte dienen sollte,[61] eine pan-orthodoxe Ausrichtung und zielte auf eine Überwindung dieses Zustands hin. Ekklesiologie war in diesem Kontext auch nach innen gerichtet und sollte der Kirche aufzeigen, warum eine friedliche Einordnung in die von Denominationalismus geprägten Kirchenlandschaft Amerikas für die Orthodoxie nicht möglich war. Das Nebeneinander von diversen Nationalkirchen gliederte aber die Orthodoxie faktisch als ein Nebeneinander von Denominationen ins religiöse Leben Amerikas ein, und deshalb beschränkte sich Schmemanns Tätigkeit nicht auf eine Entwicklung einer Ekklesiologie im Rahmen der amerikanischen Kultur; er setzte sich ebenso für die Autokephalie der Orthodoxie in Amerika ein.

Diese Aktivität war zunächst nicht primär auf die Autokephalie der russischen Metropolia gerichtet. Auf Betreiben des griechischen Erzbischofs Iakovos (Coucouzes) bildete sich ab 1960 die *Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in America* (SCOBA), in der sowohl Metropolia als auch das Moskauer Patriarchat vertreten waren. Es war zunächst eine informelle Organisation ohne irgendwelchen Anspruch auf Autorität über die teilnehmenden Jurisdiktionen. St Vladimir's Seminary war mit Schmemann und Meyendorff prominent in der *Study and Planning Commission* vertreten.[62] Mit der SCOBA verband sich aber

60 1924 erklärte die russische Diözese ihre vorläufige Unabhängigkeit vom Moskauer Patriarchat und nannte sich *Russian Orthodox Greek Catholic Church,* meist Metropolia genannt. Vgl. Erickson, Orthodox Christians in America, 61 f. Daneben baute die Karlovicer Synode, die *Russian Orthodox Church Outside of Russia* (ROCOR), zeitweise die *Living Church* und nach 1933 auch das Moskauer Patriarchat eigene Verwaltungsstrukturen auf. Vgl. Alexander Bogolepov, Toward an American Orthodox Church. The Establishment of an Autocephalous Orthodox Church, SVSP, New York, 2001 (rev. Ed.) (1963); 50 ff.

61 Vgl. FitzGerald 55 f.

62 Vgl. John Meyendorff, *The Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in America*, in: Tarasar 242 – 244, 242. Die enge Verbindung zu St. Vladimir's zeigt sich auch darin, dass 1962 eine Sitzung der SCOBA auf dem soeben neu bezogenen Campus in Crestwood, New York, stattfand.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

auch die Hoffnung auf eine einheitliche Kirchenleitung, unter der die verschiedenen Nationalkirchen in Amerika weiterhin ihre ethnische Identität bewahren konnten, aber administrativ als die eine Orthodoxe Kirche Amerikas auftreten würden. Von 1965 – 1968 wurde auf verschiedenen Treffen Entwürfe zu einer *Holy Synod of the Orthodox Church in America* diskutiert. Diese Synode sollte direkt dem ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel unterstellt sein. Dieser widersetzte sich aber allen Bewegungen, die auf eine Autokephalie der amerikanischen Orthodoxie hinauslaufen könnten, und ließ die Bemühungen ins Leere laufen.[63]

Auch das Moskauer Patriarchat widersetzte sich solchen Bestrebungen wegen der ungeklärten Verhältnisse zur Metropolia. Dies führte ab 1963 zu Verhandlungen, an denen Schmemann wesentlich als Vermittler beteiligt war, die schließlich 1970 dazu führten, dass das Moskauer Patriarchat die Metropolia in die Autokephalie entließ. Sie nannte sich fortan *Orthodox Church in America* (OCA).[64] Schmemanns Hoffnung war, dass die andern Verwaltungen nicht nur die Autokephalie anerkennen würden, sondern dass die andern Mutterkirchen dem Schritt des Moskauer Patriarchats folgen würden und so den Weg frei machten für eine einheitliche Verwaltung. Vor allem aus Angst, dass die russische Orthodoxie so in ihrem Führungsanspruch bestätigt würde,[65] erfolgte weder das eine noch das andere. Nicht alle autokephalen Verwaltungen anerkannten die OCA, nur wenige schlossen sich ihr an.[66]

In den ersten Jahren nach der Entlassung in die Autokephalie engagierte sich Schmemann noch in kirchenpolitischen Belangen, doch zunehmend zeigt sich eine Frustration darüber, dass sich die verfahrene Situation nicht lösen ließ. Ab 1975 zog er sich aus den administrativen Bereichen der Kirche zurück und trat in Opposition zur Kirchenleitung.[67] Auch innerhalb der OCA findet der erhoffte Vollzug eines Identitätswechsels weg von einer russisch geprägten Nationalkirche zu einer echt amerikanisch-orthodoxen Kirche nur mühsam statt, was bei

63 Vgl. Meyendorff, SCOBA, 243.

64 Vgl. Alexander Schmemann, *Autocephaly*, in: Tarasar, 261 – 264.

65 Vgl. Letter of Patriarch Alexis to Patriarch Athenagoras, March 17, 1970, in: SVTQ 15:1/2, 1971, 58 – 62; 59 f und *Encyclical Letter of the Great Council of Bishops To The Orthodox Faithful*, in: Tarasar, 276 f.

66 Zunächst vollzogen nur Georgien, Bulgarien und Polen die Bestätigung; Konstantinopel, Alexandria, Antiochien, Jerusalem, Serbien, Rumänien, Zypern und Griechenland verweigerten die Anerkennung. Nur die albanische und die bulgarische Erzdiözesen traten der OCA bei (die rumänische hatte sich schon 1960 der Metropolia angeschlossen.)

67 Vgl. JOU 13 nov. 1975 / 299: »J'ai pris la ferme décision de passer à une certaine forme d'opposition en quittant le Concile des métropolites et l'administration, pour sortir de l'impasse où s'est engagé et s'engage de plus en plus notre épiscopat en refusant de faire confiance à l'Église.« Juliana Schmemann schwächt den Protest ab und paraphrasiert. Vgl. JFA 97. Vgl auch JOU 14 mai 1977 / 494 f, wo er feststellt, dass das Projekt einer einheitlichen orthodoxen Kirche in Amerika endgültig gescheitert sei.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Schmemann auch zu einer inneren Distanz zu Teilen der OCA führt.[68] Zwar setzt sich Englisch als Liturgie-Sprache zunehmend durch,[69] aber die dadurch ausgelösten Spannungen bleiben bestehen.

So setzt nach 1973 eine zunehmende Skepsis gegenüber den kulturellen Ausprägungen innerhalb der Kirche ein. Während er in den 50er und 60er Jahren betont, dass das universelle Wesen der Kirche auch eine Inkarnation des Evangeliums in staatlichen und kulturellen und gesellschaftlichen Strukturen fordert, ergibt sich nun eine Gewichtsverschiebung zugunsten der Betonung der eschatologischen Existenz der Kirche. Schon 1974 notiert er:

> Je deviens, me semble-t-il, »allergique« à cette »appartenance ecclésiale«, à cette religiosité qui remplissent l'Église et la vie ecclésiale et qui m'apparaissent de plus en plus comme une très profonde altération du christianisme et de l'orthodoxie. Or, c'est autour de cela, c'est en cela que tient toute mon »activité«, c'est cela que viennent pomper les coups de téléphone interminables, les lettres, les entretiens, les réunions.[70]

Er meint hier nicht nur gewisse Aspekte des kirchlichen Lebens, sondern die gesamte Arbeit, die mit der Kirche in ihrer historisch-konkreten Gestalt zu tun hat. Auch Bemühungen um die rechte Form der Liturgie schließt er darin ein. Er kann sich nicht mehr mit dem identifizieren, was gemeinhin unter Orthodoxie verstanden wird: »Je crois que l'orthodoxie est la vérité et le salut, mais je tremble de ce que l'on propose sous le couvert de l'orthodoxie.«[71] Durch seine Überzeugung, dass sich das Endgültige in keiner Form in dieser Welt fassen lässt, weder als Idee noch in institutioneller Form, findet er sich immer wieder zwischen den Lagern und kann sich keiner Partei ganz zuordnen. Er findet sich oft Agnostikern näher, weil sie zurecht eine Kirche ablehnen, die in ihren Reduktionen die Wirklichkeit des Reiches Gottes mehr verdunkelt als manifestiert.[72]

> En tout ce que j'aime, que je tiens pour mien et avec quoi je m'identifie d'une manière ou de l'autre – la religion, l'Église, ce monde auquel j'appartiens par ma naissance, mon éducation, par mes goûts et mes certitudes -, je vois de manière aiguë la fausseté et les manques. Et dans tout ce que je n'aime pas et qui me répugne – le »gauchisme« dans toutes ses manifestation -, je vois la vérité, fût-elle relative. […] Tout ce qui est

68 Vgl. JOU 10 avril 1978 / 564 f.

69 Vgl. Mark Stokoe / Leonid Kishkovsky, Orthodox Christians in North America 1794 – 1994, Orthodox Christian Publication Center, New York 1995, 90. Stokoe erwähnt, dass die Debatte über die Liturgie-Sprache in der Metropolia/OCA von 1955 – 1975 gedauert habe, was darauf hindeutet, wie aufreibend der Einsatz in diesem für Schmemann zentralen Bereich gewesen sein muss.

70 JOU 23 jan. 1974 /90.

71 JOU 23 jan. 1974 /90.

72 Vgl. JOU 16 juin 1982 / 856.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

»achevé«, accompli et par suite n'est plus ouvert *à autre chose* m'apparaît comme pesant et autodestructeur.[73]

Es zeigt sich hier, wie schwierig es gewesen sein dürfte, innerhalb der Orthodoxie der Ostkirche, die als Glaubensform den Anspruch auf absolute Gültigkeit auch gegenüber andern christlichen Traditionen erhebt, gerade diese primär kritische, jede innerweltlich sich letztgültig setzende Affirmation hinterfragende Funktion, als Kern der Orthodoxie zu vertreten. Man dürfte fragen, ob er sich hier nicht einer Position nähert, die er Bulgakov vorwirft, dass er sich genötigt sieht, der Kirche zu erklären, was die wahre Kirche sei, und sich über die Orthodoxie in ihrer Erscheinungsform erhebt.[74] Umso dringender ist die Frage, wie sein Anspruch zu verstehen ist, dass er seine Theologie in der Erfahrung der Kirche verortet.

Diese Entfremdung von der äußeren Gestalt der Kirche hat nie seine Zugehörigkeit zur Orthodoxie in Frage gestellt; immer wieder notiert er über die Erfahrung der Liturgie, dass dies der Ort sei, an dem er ganz zuhause sei.[75] Aber er stellt gegen Ende seines Lebens die Frage, ob nicht sein gesamter Lebenseinsatz für die Kirche an dem vorbei gegangen sei, was ihn in seiner ursprünglichen Erfahrung der Kirche angezogen hat: »J'ai parfois le sentiment que mon rêve d'enfant, mon expérience d'une ›*existence autre*‹ qui m'ont conduit au *service* de l'Église sont aujourd'hui obscurcis plus que par toute autre chose – par ce même service.«[76]

Die Ausformung des Glaubens der Kirche in konkrete Formen kirchlichen Lebens wurde ihm immer mehr zum Rätsel. Inwieweit diese Ausformung auch die Texte der Liturgie betraf und wie das Geschehen der Liturgie unabhängig von diesen Texten zu fassen war, beschäftigte ihn bis zuletzt.[77] Durch diese Position kommt in seine Kommentare zu den historischen Formen der Kirche, auch zur OCA, oft eine pessimistische Note hinein. Dennoch dringt auch in den letzten Jahren immer wieder die Freude als Grundton der Präsenz der Kirche in dieser Welt durch. Eine Distanzierung von der Kirche war für Schmemann trotz aller Schwierigkeiten mit seiner Kirche nie eine Option.

73 JOU 20 sept. 1974 / 142.

74 Vgl. JOU 31 mars 1980 / 699: »Il lui explique (à l'Eglise) *ce qu'elle est*, ce dont elle a *besoin*…« Vgl. Kap. I. 1.2, Anm. 42 / S. 22.

75 Vgl. z. B. JOU 31 mai 1977 / 506: »Debout au milieu de ›l'agitation liturgique‹ d'une célébration pontificale […], je me disais encore et encore que je me sentais ›chez moi‹ dans l'Église, et cela malgré le désaccord souvent si pénible avec la réalité ecclésiale.«

76 JOU 29 fév. 1980 / 683 f.

77 Vgl. JOU 2 mars 1982 / 813 f: »L'orthodoxie orientale reste et ne peut que rester étrangère à cet Occident qui englobe aujourd'hui le monde entier. Le rencontre avec l'Occident, la conversion de l'Occident ne peuvent se faire que sur le terrain de la Bible et de l'Eucharistie, et non point, aucunement, sur celui de la ›mystériologie‹ byzantine.«

© V&R unipress GmbH, Göttingen

I. 1.3.3 Ökumene und Soziales Engagement der Kirche in der Welt

In den ersten beiden Jahrzehnten in Amerika war Schmemann auch im Bereich der Ökumene tätig. Als Redner war er in diversen Universitäten und Kirchen, auch protestantischer Konfession, zu Gast, setzte aber auch Grenzen, wenn er die Klarheit seines Bekenntnisses zur orthodoxen Kirche gefährdet sah.[78] Er nahm als Gast-Beobachter im Oktober 1963 am II. Vatikanischen Konzil teil[79] und trat schon sehr früh dafür ein, dass die Orthodoxe Kirche das Konzil als Möglichkeit nutze, in einen eigenständigen Dialog mit der röm.-kath. Kirche zu treten und ihre Position nicht nur von der Position des ÖRK bestimmen zu lassen; er glaubte, dass die Neuaufnahme eines Dialogs Chancen hätte, auch auf dogmatischer Ebene zu neuen Ergebnissen zu führen.[80] Er war Mitglied der *Faith and Order Commission* des ÖRK und nahm an den Versammlungen von Amsterdam, Lund, Evanston, Oberlin und Montreal teil, an den letzten beiden als Delegierter der Russian Church in America.[81] Diese Arbeit im ÖRK war prägend für seine Wahrnehmung eines religiösen Säkularismus. Die Replik zum vorbereitenden Report zu Uppsala zeigt eine scharfe Kritik einer Weltsicht, in der eine transzendentale Bestimmung der Welt zu wenig Gewicht hat.[82] Die Ausrichtung der Aktivität der Kirche auf sozialpolitische Bereiche, der Kampf für eine ökonomisch gerechtere Welt kritisierte er scharf als eine Unterordnung der Theologie unter sozialistische Ideologien. Sein wohl bekanntestes Werk *For the Life of the World* stellt für ein ökumenisches Publikum einen Gegenentwurf dar, in dem die Welt in ihrer Bestimmung zum Sakrament erläutert und der Zusammenhang von materialistischer Reduktion und Sünde in »dieser Welt« aufgezeigt wird. Ebenso wie die Unterordnung der Kirche unter innerweltliche Ziele kritisiert er eine innerkirchliche Frömmigkeit, welche religiöses Leben als inneres spirituelles Leben vom Leben in dieser Welt ausnimmt.

78 Vgl. JOU 2 nov. 1977 / 525. Er tritt als Honorar-Domherr der St John the Divine Cathedral (Episcopalian) zurück, weil in diesem Kreis auch Frauen, Rabbiner und Zen Buddhisten sind.

79 Vgl. o.Vf., *Seminary News*, in: SVSQ 7:4, 1963, 211; JOU 10 déc. 1973 / 73 und JOU Chronologie 866. Wegen der ungeklärten Beziehungen zum Moskauer Patriarchat war er wohl kaum als offiziell delegierter Beobachter, sondern als Gast-Beobachter vom Vatikan eingeladen worden. Anzunehmen ist, dass er als den Metropoliten Nikodim von Minsk begleitet hat, der am 15. September 1963 von Papst Paul VI empfangen wurde. (Vgl. Augustin Bea, Der Ökumenismus im Konzil. Öffentliche Etappen eines überraschenden Weges, Herder, Freiburg 1969, 97.) Nikodim war zuvor in New York gewesen, nahm an einer Konferenz der SCOBA teil und hatte St Vladimir's Seminary besucht.

80 Vgl. Alexander Schmemann, *Rome, the Ecumenical Council and the Orthodox Church. Possibilities and Impossibilities*, in: SVSQ 3:2, 1959, 2 – 5.

81 Vgl. Alexander Schmemann, *Report on Oberlin,* in: SVSQ 2:1 1958, 36 – 49, und o.Vf., *Seminary News* in: SVSQ 7:2, 1963, 99.

82 Vgl. Alexander Schmemann, *Theology or Ideology?*, in: Ronald H. Preston (Ed.), Technology and Social Justice, SCM, London 1971, 226 – 236. s. Kap. IV. 1.2.2.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Die Abgrenzung von sozialistischen Ideologien ist auf dem Hintergrund von Schmemanns über 30jähriger Tätigkeit als Redner auf *Radio Svoboda* zu sehen. Im Laufe der Jahre verfasste er über 3000 15 minütige Radiosendungen.[83] Zuerst waren es Predigten, die wöchentlich am Sonntag Abend gesendet wurden, später kamen Sendungen mit literarischen Themen dazu. In diesen kommentierte Schmemann nicht nur russische Literatur, sondern auch westliche Denker wie Theilhard de Chardin, François Mauriac oder Jean-Paul Sartre.[84]

Schmemanns Sendungen waren nicht nur als Ermutigung an die verfolgte Kirche gedacht, sondern setzten sich direkt mit dem Kommunismus und seiner Philosophie auseinander. Eine systematische Auswertung dieser Sendungen fehlt noch, doch lässt sich mit den zahlreichen Verweisen im *Journal* sagen, dass er den Sozialismus als atheistische Philosophie vollständig ablehnte.[85] So sah er auch keinen Raum dafür, dass die Kirche Kritik und Zielsetzungen des Sozialismus übernehmen könnte, weil diese auf einem Progress-Denken beruhten und die Transformation der Welt zu Reich Gottes nicht in den Blick nahmen. Schmemanns Ansprachen erzielten eine hohe Wirkung. In einem Artikel des Magazins *Kontinent* wird er der wichtigste Sprecher zu religiösen Themen genannt, der explizit auch Atheisten anspreche.[86]

In diese Auseinandersetzung mit dem Sozialismus ist auch Schmemanns Freundschaft mit Alexander Solschenizyn einzuordnen. 1968 rezipiert er in *The »Orthodox World«, Past and Present* dessen Auffassung, dass das Phänomen der Revolution und der Bolschewiken zutiefst dem russischen Wesen widerspreche und einer Entfremdung der russischen Intelligenzija von der Russischen Idee durch westliche Einflüsse entspreche.[87] Er erwähnt Solschenizyn als einen der russischen Intellektuellen, die zu den geistlichen Wurzeln des wahren Russlands

83 Vgl. Aleksandr Šmeman, Besedy na Radio »Svoboda« [Ansprachen auf Radio Svoboda], St. Tichon Universität, 2009 Moskau. s. auch S. Schmemann, Echoes, 16 f.

84 Vgl. J. Schmemann, Journey, 68.

85 Vgl. JOU 20 sept. 1974 / 142; 6 mai 1977 / 489; 13 avril 1982 / 829 f; 6 mai 1982 / 838 f. Differenzierter 10 fév. 1978 / 553 f, wo er Sozialismus als auf sich selbst bezogenen Glauben ablehnt, zu dem er durch seine atheistische Grundlage wird. Ohne dieser Erhebung zur absoluten Ideologie könnte er in ihm einen gültigen Kritikansatz zum Kapitalismus sehen.

86 Vgl. JOU 15 oct. 1981/ 782. Als Schmemanns Sohn Serge 1980 als Korrespondent der New York Times nach Moskau reist, stellt er fest, dass die Bekanntheit seines Vaters ihm den Zugang zu den russischen Dissidenten erleichtert. Viele Russen bemerken ihm gegenüber, wie wichtig für sie die wöchentlichen Ansprachen von »Vater Alexander« waren, weil sie ihnen versicherten, dass es dem Kommunismus nicht gelungen war, die russische Kultur und Spiritualität auszulöschen. Vgl. S. Schmemann, Echoes, 18. Der Chef der TASS gibt Serge gegenüber zu, dass er sich die wöchentlichen religiösen Ansprachen seines Vaters anhöre. Vgl. JOU 20 oct. 1980 / 721.

87 Vgl. Alexander Schmemann, *The »Orthodox World,« Past and Present* (1968), in: Ders., Church, World, Mission. Reflections on Orthodoxy In the West, SVSP, Crestwood 1979 [=CWM], 25 – 66; 55 – 58.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

zurückkehren. Schmemann verfasst mehrere Artikel zu dessen Werk und hält Vorträge, um dieses bekannt zu machen.[88] Nach seiner Ausweisung trifft Schmemann ihn im Mai 1974 in Zürich; es ist der Beginn einer Freundschaft, die Schmemann trotz aller Differenzen bis an sein Lebensende aufrecht erhält. Nach einer anfänglichen völligen Faszination von der Person Solschenizyns[89] setzt sich Schmemann zunehmend kritisch mit ihm auseinander. In der Abgrenzung davon, was Solschenizyn als das wahre Russland bezeichnet,[90] schärft Schmemann seine Ekklesiologie, indem er den Bezug zwischen dem Wesen der Kirche und einer von der Präsenz dieses Wesens in ihr geprägten Kultur genauer fasst.[91]

I. 1.3.4 Lehrer und Dekan am St. Vladimir's Seminary

Von seiner Ankunft in New York 1951 bis zu seinem Tod 1983 lehrte Schmemann am St. Vladimir's Seminary, dem er ab 1962 als Dekan vorstand. Das Unterrichten betrachtete er als seine wichtigste Aufgabe, die einzige Tätigkeit, mit der er sich vollständig identifizieren konnte. Gegen Ende seines Lebens notiert er:

> Je ne suis »chez moi«, »moi-même« que quand je fais mes cours. […] je suis sincère, je ne force pas ma pensée, parce qu'une voix en moi les prononce et souvent mon discours me surprend moi-même: oui, c'est cela, voilà ce qu'est la foi, voilà ce qu'est la doctrine de l'Église… Il m'arrive de vouloir me lever pour déclarer à haute voix: »Frères et sœurs! Tout ce que j'ai à dire, tout ce dont je peux témoigner, tout cela est dans mes cours. Je n'ai rien d'autre à offrir, et donc, je vous en prie, ne me demandez rien d'autre.« Car dans tout le reste, sans vraiment mentir, je ne sens pas cette »onction« […] qui est nécessaire pour être authentique.[92]

88 Vgl. John. B. Dunlop (Ed.), Aleksandr Solzhenitsyn: Critical Essays and Documentary Materials, Nordland Company, Belmont 1973.

89 Vgl. JOU, Rencontre en Altitude [das Treffen fand auf dem Sternenberg im Zürcher Oberland statt], 28 – 30 mai 1974 / 132 – 137.

90 Vgl. JFA January 20, 1975 / 61: „For him there is only Russia. For me, Russia could disappear, die, and nothing would change in my fundamental vision of the world." Der Eintrag fehlt in JOU und könnte auf Juliana Schmemann zurückgehen. In JOU 17 jan. 1975 / 189 ff gibt er einen ausführlichen Bericht über das Treffen mit Solschenizyn in Paris, an dem Juliana dabei war. Auch die Bezeichnung „Solzhenitsyn and his idolizing obsession with Russia" in JFA March 4, 1975 / 67 fehlt an der entsprechenden Stelle in JOU 216 und ist wahrscheinlich eine Ergänzung Juliana Schmemanns. Dass Schmemann Solschenizyns Beschränkung seines Denkens auf Russland als Problem ansah, steht außer Zweifel; ob er es aber als Idolisierung Russlands bezeichnete, lässt sich aus den Tagebüchern nicht belegen.

91 Zur Beziehung zwischen Schmemann und Solschenizyn, s. Nikita Struve, *Le Père Alexandre et Soljenitsyne*, Vortrag 11. Dezember 2008 am Kolloquium *L'héritage du Père Alexandre Schmemann* am Institut Saint-Serge, Paris. http://schmemann.conference.free.fr/Enregistrement_Schmemann-conference_en.html

92 JOU 17 mai 1981 / 764.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Schmemann erlebte das Formulieren von Theologie in der Rede zu andern als ein Offenbarungsgeschehen, in dem ihn etwas ergreift und zu dessen Sprachrohr er wird. Diese Erfahrung beschreibt er mehrmals: »Toujours la sensation que le lus important se révèle à moi pendant que je donne le cours.«[93] – »ce n'est qu'en parlant aux autres qu'on comprend ce que l'on dit et qu'on y adhère.«[94] Für Schmemann kommt die theologische Arbeit dort zum Höhepunkt, zu ihrer Erfüllung, wo sie sich unmittelbar als Rede an andere richtet. Er sieht Theologie nicht so sehr als Ausdruck dessen, was er selbst sieht, sondern als eine Übersetzungsaufgabe:

> Chose étonnante et qui me frappe chaque fois par son évidence: en théologie je ne découvre pas, je n'exprime pas mon »moi«, je ne transmets pas quelque chose qui est déjà *en moi*, que je *connais*, qui *m'appartient*, mais, à l'inverse, c'est quelque chose qui se découvre à moi, qui s'offre *à moi* et tout mon »travail« consiste uniquement à transmettre cette chose aux autres le plus fidèlement, le plus pleinement, avec le plus de conviction possible.[95]

Diese Wahrnehmung wirkt sich in seinem Schreiben so aus, dass er selten Rechenschaft darüber ablegt, welches die Quellen seines Denkens sind, wie er diese weiter entwickelt und wo er sich davon abgrenzt. Er untersucht kaum, was seine theologische Vision speist, was sich in die »innere Stimme« einbringt. Zwar verortet er sich in den Darstellungen seiner Konzeption einer Liturgischen Theologie auch im theologischen Diskurs seiner Zeit, doch fehlen differenzierte Analysen anderer theologischen Darstellung weitgehend. Die Quellen seiner Vision dürften weit über die Theologie im engeren Sinn hinausgehen, angesichts seiner weiten Lektüre und der Rolle, die er der russischen Literatur beimisst. Die Rolle, die er der Intuition zuschreibt, relativiert auch sein Bemühen um eine Methodik der Liturgischen Theologie; ebenso können diese Aussagen aber als Reaktion auf die Schwierigkeit gelesen werden, seine Vision der Liturgie methodisch abzustützen.

Die Arbeit an seinen schriftlichen Publikationen ist weit mehr von Unsicherheit begleitet. Er bewertet seine Vorlesungen und Vorträge höher als seine schriftlichen Veröffentlichungen: »À quoi ›suis-je appelé‹? À faire des cours, à prêcher, peut-être à écrire – comme prolongement de mes cours et de mes homélies (et non pas à faire de la recherche).«[96] Eine Veröffentlichung seiner Vorlesungen steht noch weitgehend aus, doch wären sie gemäß dieser Aussage eine wichtige Interpretationsgrundlage für seine Monographien. Die Priorität der Vorlesungen ist aber nicht überzubewerten; dass er den Schreibprozess

93 JOU 30 mars 1973 / 31.
94 JOU 10 sept. 1979 / 624.
95 JOU 16 juin 1982 / 855 f.
96 JOU 4 mai 1977 / 487.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

weniger fließend und inspiriert als seine Lehrtätigkeit erlebt,[97] deutet auch darauf hin, dass er seine Worte sehr genau wählt. Wenn er mit einigen Kapiteln über Jahre hinweg ringt und sie mehrmals überarbeitet,[98] kann das auch bedeuten, dass er hier seine Theologie präziser formuliert. Trotzdem: Sein intuitiver Stil ist auch in seinen Werken zu finden. Das wirft die Frage auf, wie stark jeweilige Aussagen zu belasten sind. Doch das bedeutet nicht, dass sein Werk nicht auch auf Kohärenz hin überprüft werden kann.

I. 2 Alexander Schmemanns Theologischer Entwurf

In dem hier skizzierter Umfeld entwarf Schmemann eine Ekklesiologie, welche die Kirche als transformative Existenz in dieser Welt beschreibt, eine Transformation, welche sie in ihrer Liturgie-Feier vollzieht und in welcher diese Welt zur in Christus verwirklichten eschatischen Wirklichkeit des Reiches Gottes wird. Er steht damit in einer Reihe mit Theologen wie Nikolaj Afanas'ev, Georges Florovsky, Cyprian Kern und Sergej N. Bulgakov,[99] welche allesamt Lehrer und/oder Kollegen Schmemanns am St. Sergius Institut in Paris waren. Herausgefordert durch die Veränderungen, welche die russisch-orthodoxe Kirche durch die russische Revolution von 1917/18 erfuhr, insbesondere aber durch die ungewohnte Position, in der sich die orthodoxe Kirche im Westen im Verhältnis von Kirche zu Staat und Gesellschaft wieder fand, beschäftigen sich diese Theologen mit der Frage nach dem in allen Zeiten gleichbleibenden Wesen der Kirche, und mit dem Verhältnis des Wesens der Kirche zur empirischen Wirklichkeit der Kirche wie z. B. die rechtliche Institution, die Gottesdienst feiernde Gemeinde oder die Gesamtheit aller getauften Christen.[100]

Afanas'ev hat auf die disparate Situation der Kirchenverwaltung im Westen mit einer Neudefinition der Katholizität der Kirche reagiert. Die katholische Kirche zeichnet sich nicht durch die Addition aller ihr zugehörigen Gläubigen

97 Vgl. JOU 12 mars 1975 / 220 f.; 15 mai 1975 / 234; 9 jan. 1981 / 736; 11 oct. 1981 / 780.

98 Vgl. z. B. *Sacrament of the Holy Spirit* in: Alexander Schmemann, Sacrament of the Kingdom, Paul Kachur (Transl.), SVSP, Crestwood 1987. Russisch 1984. [=EU] Erster Eintrag JOU 27 oct. 1980 / 723, am 4. Dezember 1981 beschließt er einen vollständig neuen Aufbau (JOU 798 f), im Sommer 1982 arbeitet er daran (JOU 5 sept. 1982 / 858), und nimmt die Arbeit im Oktober (nach der Diagnose des Gehirntumors) wieder auf (JOU 4 oct. 1982 / 861.) Dieses Kapitel bildet allerdings die Ausnahme. Die andern Kapitel, die zwischen 1973 und 1980 entstanden sind, erschienen in halbjährlichem bis jährlichem Abstand im *Vestnik* der Russischen Christlichen Studentenbewegung. s. Anm. 250 u. 251 / S. 74 f.

99 Einen Überblick über die ekklesiologischen Entwürfe aus theologiegeschichtlicher Perspektive bietet Felmy, Deutung, Kapitel X, 390 – 456.

100 Die Unterscheidung zwischen verborgener und sichtbarer Kirche wäre eine vorausgreifende Annahme, die nicht allen Modellen der genannten Theologen gerecht würde.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

und Einzelgemeinden aus.[101] Katholizität ist ein qualitatives Merkmal, welches sich aus der Anwesenheit Christi ergibt. Christus ist als Ganzer in Brot und Wein in der Eucharistie anwesend; die Gemeinde, welche sich zur Eucharistie versammelt, wird durch ihre Anteilnahme an dieser Präsenz zu Leib Christi.[102] Jede lokale Eucharistie-Versammlung ist somit im Vollsinn Kirche. Das Wesen der Kirche manifestiert sich in der konkreten Versammlung und nicht in einer wie auch immer gefassten Institution, welche die Summe aller Einzelgemeinden umfasst. Der Leib Christi als organische Einheit ist in jeder lokalen Eucharistie-Versammlung zu fassen und nicht in einer additiv gefassten Universalkirche.[103]

Die Frage, ob eine Versammlung Kirche ist, entscheidet sich somit bei Afanas'ev in der Gültigkeit des Vollzugs der Eucharistie. Sie kann nur dort vollzogen werden, wo in der versammelten Gemeinde ein ordinierter Vorsteher den Platz Christi gegenüber der Gemeinde wahrnimmt.[104] Daher wird bei Afanas'ev das Verhältnis des Priestertums aller Gläubigen zum hierarchischen Klerus zu einem weiteren Schwerpunkt seiner Theologie.

Schmemann behandelt die Unterscheidung zwischen qualitativer und quantitativer Katholizität ausführlich in *La Notion de Primauté dans L'Ecclésiologie Orthodoxe.*[105] Grundlegend für seine Interpretation ist, dass er zwischen dem Wesen der Kirche und ihrer institutionellen Erscheinung ein Verhältnis von Offenbarung setzt: »la structure organisée, visible, de la communauté ecclésiale

101 Vgl. Nicolas Afanassieff, *L'Eglise qui préside dans l'Amour*, in: La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe, Borth. Bd. 1 1960, 6 – 64; 11. Vgl. auch Peter Plank, Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893 – 1966), Augustinus, Würzburg 1980, 50 – 62.

102 Afanas'ev orientiert sich an den Aussagen im I Korintherbrief (I Kor 6,15 – 20; 10,16 – 33; 11,17 – 12,31) in denen Paulus den Leib-Christi-Begriff sowohl auf die Gemeinde-Versammlung als auch auf den eucharistischen Brotlaib bezieht. Vgl. Afanassieff, L'Eglise, 27.

103 Das Konzept einer additiven Universalkirche sieht Afanas'ev primär in der röm.-kath. Kirche verwirklicht, doch sei es unbesehen von der orthodoxen Kirche übernommen worden. Röm.-kath. Theologen stellen zurecht in Frage, ob sie auch der Ekklesiologie des Vatikans entspricht. Vgl. Jerome J. Holtzman, *Eucharistic Ecclesiology of the Orthodox Theologians,* in: Diakonia (New York) 8:1, 1973, 5 – 21; 16. Allerdings ist in Betracht zu ziehen, dass Afanas'ev seine Ekklesiologie noch vor dem II. Vatikanischen Konzil entwickelte, welches die Eucharistie-Versammlung um den Bischof stärker betonte.

104 Hans-Jürgen Ruppert weist daraufhin, dass nur der Aspekt der Eucharistie als gemeinsame Handlung der Gemeindeversammlung paulinisch ist, während die Vorstellung, ein Vorsteher repräsentiere in der Eucharistiehandlung der Gemeinde Christus gegenüber der Gemeinde, nicht paulinisch ist und somit Afanas'evs Ekklesiologie doch unmittelbarer auf Ignatius von Antiochien abstützt. Vgl. Hans-Jürgen Ruppert, *Das Prinzip der Sobornost' in der russischen Orthodoxie*, in: KO 16, 1973, 22 – 56; 42 Anm. 22.

105 Alexandre Schmemann, *La Notion de Primauté dans l'Écclésiologie Orthodoxe*, in: La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe, Borth. Bd. 1 1960, 119 – 150. Er geht hier der Frage nach, ob es in der Kirche eine Macht gebe, welche dem Bischof übergeordnet ist. Obwohl formal der Primatsanspruch des Papstes behandelt wird, bildet der Hintergrund der Machtanspruch des Moskauer Patriarchats auf die Exilgemeinden.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

n'est autre que la révélation et l'actualisation du Corps du Christ.«[106] Das heißt, dass diese äußere Wirklichkeit dem Wesen der Kirche als Leib Christi entsprechen muss und nicht beliebig ist, auch wenn sie in geschichtlicher Form sich in den Gegebenheiten der jeweiligen Zeit ausdrückt und damit wandelbar ist. Eine Trennung zwischen einer sichtbaren, fehlbar-menschlichen Kirche und einer himmlisch-unsichtbaren lehnt er ab,[107] ohne dabei die sichtbaren Strukturen zu verabsolutieren. Sie sind als Offenbarung des Wesens auf dieses bezogen, ohne mit diesem zusammen zu fallen.[108]

In *Theology and Eucharist* bestimmt Schmemann dieses Offenbarungsverhältnis genauer: »[Eucharist is] the act which ever makes the Church to be what she is – the People of God, the Temple of the Holy Spirit, the Body of Christ, the gift and manifestation of the new life of the new age.«[109] Das könnte zunächst einfach als *nota ecclesiae* gelesen werden, ein Akt, welcher die Kirche in ihrem Sein definiert. Dass aber etwas anderes gemeint ist, wird in *For the Life of the World* deutlich. Dort bezeichnet er die Eucharistie als ein Akt der Kirche, »the sacrament by which it ›becomes what it is.‹«[110] Hier wird stärker betont, dass die Kirche durch den Eucharistie-Vollzug zu etwas *wird*. Aber etwas, was sie – offensichtlich in anderer Form oder auf einer anderen Ebene – bereits ist. Die Liturgie und in ihr die Eucharistie ist ein Akt der Kirche, der gleichzeitig etwas mit der Kirche vollzieht. In *Eucharist* zeigt er sie als eine transformative Existenz, welche die Welt in kosmologischer wie auch eschatologischer Hinsicht transformiert: »she manifests in this world the genuine world of God, as he first created it.«[111] Sie ist eschatische Transformation, weil sie die in Christus erreichte und offenbar gewordene Bestimmung der Welt in dieser Welt manifestiert.[112] Die Kirche ist so »the fulfilment of the invisible in the visible, the heavenly in the earthly, the spiritual in the material.«[113]

106 Schmemann, Notion de Primauté, 123.

107 Vgl. Schmemann, Notion de Primauté, 126.

108 Schmemann stimmt hier ganz mit Bulgakov überein, einzig in der Art und Weise, wie sich die Offenbarung vollzieht und sich auf die unsichtbare Kirche bezieht, bestehen Unterschiede. Vgl. Sergej N. Bulgakov, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, in: IKZ 47, 1957, 168 – 200; 168 ff. Da dieser Offenbarungsbegriff auf der chalcedonensischen Inkarnationslehre mit der Untrennbarkeit der Naturen beruht (Bulgakov nimmt explizit Bezug darauf, vgl. Bulgakov, Lehre von der Kirche, 177), müsste man fragen, ob Schmemann ähnlich wie Bulgakov eine Art ekklesiologisches Extracalvinisticum annimmt, sodass die Kirche in keiner historischen Form die Fülle der gesamten himmlischen Kirche ausdrückt. Vgl. Sergej N. Bulgakov, Die Orthodoxie: Die Lehre der Orthodoxen Kirche, Thomas Bremer (Übers. u. Einl.), Paulinus Verlag, Trier 1996, 18 f.

109 Alexander Schmemann, *Theology and Eucharist*, in SVSQ 5, 1961, 10 – 23; 12.

110 Alexander Schmemann, For the Life of the World, Crestwood, ^{2}1973 (rev. und erw. Ed. / ^{1}Ed. 1963.), 26. [=FLW]

111 EU 35.

112 Vgl. EU 35.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Das Wesen der Kirche ist nicht in einer übernatürlichen, jenseitigen oder rein geistigen Wirklichkeit lokalisiert, sondern ist für Schmemann dadurch bestimmt, dass sie in ihrem Wesen der kommenden Welt des Reiches Gottes angehört: »the Church as *institution* exists in order to reveal – in ›this world‹ – the›world to come‹, the Kingdom of God, fulfilled and manifested in Christ. She is the *passage* of the ›old‹ into the ›new‹«.[114] Als Institution gehört sie »dieser Welt« zu. Somit versucht Schmemann die Kirche hier mit dem Begriff der *passage* zu fassen, der Vollzug eines Übergangs von dieser Welt in den kommenden Äon. Verwandelt wird die gesamte Schöpfung, während die Kirche Mittel zur Verwandlung derselben ist.[115] Offenbarung hat also für Schmemann eine stark zeitlich-eschatologische Dimension, andererseits ist auch ohne eine entsprechende Kosmologie nicht zu fassen, was mit dem Vorgang einer *passage* gemeint ist.

Mit dieser Betonung von *passage* oder dem Werden von etwas, das bereits ist, stellt sich die Frage, in welcher Form der neue Äon als schon vorhanden gedacht wird. Handelt es sich um etwas, was in der Kirche als Institution bzw. in der Versammlung der Glaubenden als Potentialität vorhanden ist – was heißen würde, dass die transformative Kraft in der Synaxis der Gemeinschaft verortet ist – oder hat Schmemann eher die Vorstellung, dass diese Wirklichkeit latent in der Welt vorhanden ist und durch die Eucharistie als Wirklichkeit sichtbar und erfahrbar wird? Was ermöglicht dieser Transformation? Es ist auch zu fragen, zwischen welchen Wirklichkeiten sich diese *passage* vollzieht. Ist die Eucharistie-Feier insgesamt Präsenz des Eschaton oder vollzieht sich die *passage* als transformativer Prozess auch innerhalb des Liturgie-Geschehens?

In dieser Ausdeutung der Liturgie-Versammlung durch den Einbezug von Eschatologie und Kosmologie geht Schmemann über Afanas'evs Entwurf hinaus und legt andere Betonungen, die nicht so sehr von kirchenrechtlichen Fragestellungen, sondern vom Bezug der Kirche zu säkularistischen Weltanschauungen geleitet sind. Afanas'evs Lokalisierung der Katholizität der Kirche in der Liturgie-Versammlung wird dabei aufgenommen, aber diese wird von Schmemann in eine weltweite Konziliarität der Kirche eingegliedert. Die Notwendigkeit dieser Eingliederung ergibt sich für Schmemann aus der missionarischen Existenz, die eine Inkarnation der Kirche in spezifischen Kulturen notwendig macht, die ihren katholischen Anspruch verdecken kann.[116]

In dieser Skizze von Schmemanns Ekklesiologie spannen sich die theologischen Fragestellungen auf, denen wir in dieser Arbeit nachgehen: Wie ist die

113 EU 35.

114 Schmemann, Theology and Eucharist, 15.

115 Vgl. ebd.

116 Vgl. Schmemann, Notion Primauté, 133 – 143. Wir werden unter Kap. IV. 3 weiter auf diese Verbindung von universaler Konziliarität und missionarischer Existenz eingehen.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Kirche mit der Welt verbunden, die in ihr transformiert wird? Wie sind sie beide je in der andern gegenwärtig? Zudem ist auch das Verhältnis zwischen der Eucharistie feiernden Gemeinde und der Anwesenheit Christi in Brot und Wein zu klären. Was macht die Versammlung der Gemeinde zu Leib Christi bzw. wie begründet sich die Sakramentalität von Brot und Wein in der Versammlung? Die ökumenische Relevanz dieser Frage zeigt sich z. B. in den Formulierungen der anglikanisch-orthodoxen Moskau-Erklärung. Zur Kirche als eucharistischer Gemeinschaft wird dort unter Abs. 24 festgehalten:

> Durch die Eucharistie wird die Kirche vergegenwärtigt. Die christliche Gemeinschaft hat einen grundlegend sakramentalen Charakter. Die Kirche kann als eine »synaxis« oder »ecclesia« beschrieben werden, die ihrem Wesen nach eine gottesdienstliche und eucharistische Versammlung ist. Die Kirche wird nicht nur durch die Eucharistie auferbaut, sondern sie ist auch eine Voraussetzung für die Eucharistie.[117]

Das Verhältnis zwischen versammelter Gemeinde und Eucharistie, welche sie trägt und von der sie getragen wird, wird aber nicht genauer geklärt. Schmemanns Kirchenbegriff hängt wesentlich von drei Elementen ab: zum einen von seinem Sakramentsbegriff, in welchem sich die Frage stellt, wie die Welt, in der die Kirche steht, in ihr zum Sakrament wird; zum andern vom Verhältnis des Reiches Gottes als dem kommenden Äon zu »dieser Welt«: Die Kirche als Institution gehört »dieser Welt« an, während sie in ihrem Wesen die Präsenz des kommenden Äon ist. In beiden ist drittens die Kosmologie ein bestimmendes Element, denn das Verhältnis der Kirche zur Welt trägt sowohl den Sakramentsbegriff wie auch Schmemanns Verständnis des Eschaton. Diese drei Dimensionen sind so zueinander in Beziehung zu setzen, dass sichtbar wird, wie sich der Anspruch einer missionarischen Kirche in der Existenz in dieser Welt als das »Nicht-von-Dieser-Welt« erfüllt.

I. 3 Forschungsstand

Die bisherige wissenschaftliche Rezeption Schmemanns war im deutschsprachigen Raum gering. 1973 setzte sich Hans-Jürgen Ruppert mit Schmemanns Verständnis von Sobornost' im Kontext von Bulgakovs und Afanas'ev Ekklesiologie auseinander; er beschränkt sich aber auf eine Analyse zweier Artikel Schmemanns: *Der Begriff des Primates in der Orthodoxen Ekklesiologie*[118] und

117 »Moskau-Erklärung« der Gemeinsamen Anglikanisch/Orthodoxen Theologischen Kommission 1976, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 1, 1931 – 1982, Harding Meyer / Damaskinos Papandreou et al. (Hg.), Bonifatius, Paderborn ^{2}1191; 85.

118 = Schmemann, Notion de Primauté. Der Artikel erschien 1960 in Englisch und Französisch, 1961 in Deutsch.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Towards a Theology of Councils,[119] ohne Berücksichtigung des weiteren theologischen Kontextes.[120] Karl Christian Felmy ordnete Schmemann gedankengeschichtlich in die Tradition der theologischen Interpretation der Liturgie von Florovsky, Bulgakov und Afanas'ev ein, 1984 in *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der Russischen Theologie,*[121] 1990 in *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart.*[122] 1984 würdigt er, dass Schmemann die historische Entwicklung der Liturgie für die Liturgie-Interpretation bedeutsam macht[123] und dass Schmemanns Ekklesiologie jene von Afanas'ev aufgreift, aber in wesentlichen Punkten darüber hinausgeht.[124] Er zeigt auf, wie Schmemann die Bestimmung des Kosmos zum Sakrament von Bulgakov übernimmt, aber eine eigene Begründung dazu liefert,[125] sieht aber die eschatologischen Aspekte, welche in Schmemanns *Introduction to Liturgical Theology* zentral sind, in seiner Liturgie-Deutung weniger ausgeprägt.[126] Während ich dieser Einordnung grundsätzlich zustimme, ist dem letzten Punkt zu widersprechen. Felmys Ansicht, dass Schmemanns *Eucharist* die Liturgie-Versammlung als Grundlage hervorhebe, ist zu ergänzen durch Aspekte, welche die letzten Kapitel der Monographie prägen und die Synaxis einordnen in ein Gesamtverständnis der Liturgie.[127] Hier ist die Bedeutung von Schmemanns Verständnis der Liturgie als transformativen *Prozess* stärker hervorzuheben.

Die Schrift von 1990 hat stärker darstellenden Charakter und geht nicht wesentlich über die Analysen von 1984 hinaus. Felmy würdigt die Ausweitung des Sakramentsbegriffs, wie er sich in den Titel-Überschriften von *Eucharist* zeigt, geht aber nicht auf den Prozess-Charakter der Liturgie ein.[128] Er folgt Schmemanns *Of Water and the Spirit*[129] zur Darstellung des orthodoxen Taufverständnisses, analysiert aber die Problematik des Verhältnisses von Geist und Materie nicht.[130]

119 Alexander Schmemann, *Towards a Theology of Councils*, in: SVSQ 6:4, 1962, 170 – 184.
120 Vgl. Ruppert, Sobornost'.
121 Felmy, Deutung, 390 – 455.
122 Karl Christian Felmy, Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart: Eine Einführung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990.
123 Vgl. Felmy, Deutung, 420.
124 Vgl. Felmy, Deutung, 428.
125 Vgl. Felmy, Deutung, 443 f.
126 Vgl. Felmy, Deutung, 435.
127 Felmy hat die finale Form von EU, 1984 erschienen, noch nicht vorgelegen, sondern rezipiert es in Form der Artikel, die ab 1973 in VRSChD erschienen. Die frühen Kapitel, auf die sich Felmy bezieht, wurden noch einmal wesentlich überarbeitet; hier erscheinen die eschatologischen Elemente wesentlich prominenter.
128 Vgl. Felmy, Theologie der Gegenwart, 174.
129 Alexander Schmemann, Of Water and the Spirit. A Liturgical Study of Baptism, SVSP, Crestwood 1974. [=OWS]
130 Vgl. Felmy, Theologie der Gegenwart, 182 – 187.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Felmys Einordnung Schmemanns in die russische Ideengeschichte bleibt gültig und wurde bisher von keinen entsprechenden Untersuchungen eingeholt; in der nordamerikanischen Schmemann-Rezeption ist sie kaum berücksichtigt worden.[131] Sie lässt aber viele Gebiete noch unberücksichtigt. Felmys Untersuchung erwähnt zwar auch Einflüsse durch Theologen, die nicht der östlichen Orthodoxie zuzurechnen sind, aber untersucht sie nicht weiter. Zudem liefert er unter seinem ideengeschichtlichen Blickwinkel auch keine theologische Untersuchung, welche die unterschiedlichen Elemente, die Schmemanns Theologie prägen, zueinander in Beziehung setzt und innerhalb seines Ansatzes wertet. Beides versuchen wir hier für einige Aspekte Schmemanns Theologie zu leisten.

Felmys Arbeit ist mittlerweile in einigen Aspekten ergänzt worden, wobei keine dieser Arbeiten auf Felmy zurückgreifen: Job Getcha hat den Bezug zur eucharistischen Theologie von Cyprian Kern ausgeleuchtet; er erwähnt zwar Felmys Analyse nicht, aber ergänzt die zu sehr auf Afanas'ev ausgerichtete Darstellung.[132] Auch die Arbeit von David R. Fox kann dem ideengeschichtlichen Spektrum zugeordnet werden.[133] Er betrachtet Schmemanns Theologie unter einem geschichtsphilosophischen Blickwinkel und ordnet ihn in die Säkularismus-Debatte der 1960er Jahre ein. Er zeigt auf, dass Schmemann sein Geschichtsbild in Abgrenzung zu Adolf von Harnacks Einschätzung der Orthodoxie entwickelt hat und wie Schmemann durch die Kritik an Harnacks These, die Hellenisierung der Kirche in Byzanz hätte durch ihre Hellenisierung zu einer Paganisierung der Kirche geführt, zu einer differenzierten Sicht des Verhältnisses von Kirche und Welt kommt. Dies ermöglichte ihm wiederum eine differenzierte Einschätzung des Einflusses des Säkularismus innerhalb der Kirche und der Funktion der Kirche in einer säkularen Gesellschaft, als dies z. B. Harvey Cox leistete.[134] Durch die enge Fokussierung auf Harnack und Florovskys These einer Christianisierung des Hellenismus lässt Fox weitere Hintergründe zu

131 Keine der nachfolgend besprochenen Dissertationen führt seine Schriften auf. Robert F. Taft, welcher den bisher erschöpfendsten Überblick über die Schmemann-Rezeption gibt, erwähnt ihn, aber ohne inhaltliche Würdigung. Vgl. Robert F. Taft, *The Liturgical Enterprise Twenty-Five Years After Alexander Schmemann: The Man and His Heritage*, in: SVTQ 53:2/3, 2009, 139 – 177; 160. Athanasios N. Papathanasiou, welcher der griechischen Orthodoxie zuzuordnen ist, nennt ihn, geht aber nicht auf seine Rezeption Schmemanns ein. Vgl. Athanasios N. Papathanasiou, *The Church as Mission: Fr. Alexander Schmemanns Liturgical Theology Revisited*, in: POC 60:1/2, 2010, 6 – 41; 18, Anm. 30.

132 Vgl. Job Getcha, La Notion de Théologie Liturgique chez le Père Cyprian Kern et le Père Alexandre Schmemann, Vortrag 12. Dezember 2008 am am Kolloquium *L'héritage du Père Alexandre Schmemann* am Institut Saint-Serge, Paris. http://schmemann.conference.free.fr/Enregistrement_Schmemann-conference_en.htm; http://abbaaw.blogspot.com/2009/02/notion-of-liturgical-theology-in-kern.html

133 Vgl. David R. Fox, Beyond Secularism: The Theological Vision of Alexander Schmemann, Drew University 2006. UMI 3256076.

134 Vgl. Fox, Beyond Secularism, 84 – 87.

© V&R unipress GmbH, Göttingen