

Ostkirche und Ökumene auf dem Weg nach Jakarta

VON REINHARD SLENCZKA

Mehrfach hat es in den letzten Jahren Anlässe zu Spannungen innerhalb der ökumenischen Bewegung und zu mitunter scharfer Kritik am Ökumenischen Rat der Kirche gegeben. Bezeichnend für diese Situation ist der Bericht des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Philip Potter, auf der Tagung des Zentralausschusses vom 22.—29. August 1973 in Genf. Vieles, was die ökumenische Arbeit und vor allem das Klima der kirchlichen Begegnung belastet, wurde in aller Offenheit ausgesprochen. Dazu gehören auch einige Ausführungen über das Verhältnis von Ostkirche und Ökumene. So heißt es: „In den letzten Jahren haben sich auch führende Persönlichkeiten in den orthodoxen Kirchen beunruhigt gezeigt; sie verlangen eine stärkere Hinwendung zu dem Ziel der kirchlichen Einheit, bemängeln die geschäftige Aktivität im sozialen und politischen Bereich und vermissen spirituelle und liturgische Tiefe im Leben und Wirken des Ökumenischen Rates. Trotz der verstärkten Heranziehung orthodoxer Theologen zur intensiven Mitarbeit im Rat wurde scharfe Kritik geübt an der Unfähigkeit der vorwiegend protestantischen und westlichen Organisation, Tradition und Zeugnis der orthodoxen Kirche ernsthaft zu berücksichtigen. Die Orthodoxen stehen auch der westlichen theologischen Denkweise sowie der — wie sie es nennen — theologischen Armut der Vertreter anderer Kulturen kritisch gegenüber. In den vergangenen Monaten haben mehrere unserer orthodoxen Freunde scharfe Erklärungen darüber abgegeben, was sie als bedauernswerte Tendenzen im Ökumenischen Rat betrachten. Ich bin der Meinung, wir sollten all diese Fragen offen anschneiden und sie ehrlich und mutig in Angriff nehmen. Dies ist angezeigt, gerade weil unsere ökumenische Gemeinschaft und mit ihr die Offenheit gewachsen ist, mit der wir nun miteinander sprechen können.“

Deutlicher, ja auch schärfer kann das gegenwärtige Verhältnis von Ostkirche und Ökumene kaum beschrieben werden. Damit ist auch das Ziel der folgenden Überlegungen genannt, nämlich die von orthodoxer Seite vorgebrachten Einwände vorzuführen, sie auf ihre Hintergründe zu untersuchen und die darin eingeschlossenen theologischen Probleme für die ökumenische Begegnung im allgemeinen sowie für die Arbeit

des Ökumenischen Rates im besonderen herauszustellen. Freilich ist von vornherein zu bemerken, was sich bei genauerem Zusehen herausstellen wird, daß es nicht einfach um die Vorbehalte aus einer bestimmten kirchlichen Tradition geht. Diese Katalogisierung würde die Probleme in unzulässiger Weise neutralisieren. Dem ökumenischen Gespräch, das ein Gespräch von lebendigen Kirchen ist, wäre damit ein schlechter Dienst erwiesen, und der Gesprächspartner würde nicht in angemessener Weise ernst genommen. Ob man die vorgebrachten Bedenken teilt oder nicht, sie werden zudem in ähnlicher Weise auch in anderen Kirchen laut. Sie sind in der römisch-katholischen Kirche vernehmbar, aber ebenso zeichnen sie sich deutlich in den Polarisierungen in den Reformationskirchen ab. Wo jedoch innerhalb der eigenen Kirchengemeinschaft die Fronten oft hoffnungslos erstarrt sind, mag der Blick auf eine andere Kirchengemeinschaft eine gewisse Hilfe bieten, und wenn sie nur darin besteht, daß man auf andere Stimmen hört, ohne gleich die Ohren zu verstopfen.

I.

Aus den von Dr. Potter erwähnten scharfen Erklärungen, die von den orthodoxen Freunden in den letzten Monaten abgegeben worden sind, greifen wir drei heraus, denen nach ihrem Inhalt wie auch nach ihrer Herkunft eine besondere Bedeutung zukommt.

An erster Stelle in zeitlicher Reihenfolge steht die „Enzyklika der Bischofssynode der Orthodoxen Kirche in Amerika über christliche Einheit und Ökumene“ vom 21. März 1973¹. Diese Kirche unterstand bislang der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats. Am 10. April 1970 erhielt sie durch Beschluß des Synods des Moskauer Patriarchats die Autokephalie, und diese Entscheidung führte zu einem scharfen und noch nicht beigelegten Konflikt mit dem Ökumenischen Patriarchat über die rechtlichen Kompetenzen für die Bewilligung der Autokephalie sowie über die Jurisdiktion bei den sogenannten Auslandskirchen². Für die ökumenischen Beziehungen ist dies nicht ohne Folgen geblieben, aber es spielt bei der Enzyklika keine Rolle. Wichtiger ist vielmehr, daß zu dieser Kirche führende Vertreter der heutigen orthodoxen Theologie gehören, deren Ansehen auch in anderen orthodoxen Jurisdiktionen und in der ökumenischen Bewegung unbestritten ist. Vor anderen sind zu nennen John Meyendorff, derzeitiger Präsident der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, sowie Alexander Schmemmann; beide sind Professoren an der Fakultät von St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. In vielen Punkten stimmt die Enzyklika mit den Bedenken überein, die J. Meyendorff als Einführung in das Hauptthema bei der Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen im

August 1971 vorgetragen hatte³. Vor kurzem hat Meyendorff in einem Aufsatz noch einmal nachdrücklich an die Enzyklika vom vorigen Jahr erinnert⁴. Unbestreitbar ist der Beitrag, den diese aus der russischen Emigration hervorgegangenen Theologen für die Vermittlung und Verständigung zwischen östlicher und westlicher Theologie gerade auch in der ökumenischen Bewegung geleistet haben. Dieses theologische Potential ist auch in der Enzyklika unverkennbar.

Das zweite Dokument in zeitlicher Reihenfolge ist die „Botschaft des Patriarchen Pimen von Moskau und Ganz-Rußland und des heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche an den Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen“, datiert vom 7. August 1973⁵. Diese Botschaft wurde durch Metropolit Nikodim von Leningrad und Novgorod, dem Vorsitzenden der Synodalkommission für die Fragen der christlichen Einheit und der zwischenkirchlichen Beziehungen und früheren Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, übermittelt. Die Erklärung ist nicht sehr umfangreich. In ihrer Kritik ist sie zurückhaltend und beschränkt sich auf Bemerkungen zu den Arbeiten und Erklärungen der Weltmissionskonferenz von Bangkok vom 29.12.1972—8.1.1973.

Das dritte Dokument ist die „Erklärung des Ökumenischen Patriarchats zum fünfundzwanzigjährigen Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen“ vom 16. August 1973, die ebenfalls unmittelbar dem Zentralausschuß zu seiner Tagung übermittelt wurde⁶. Diese Erklärung ist so etwas wie eine Bestandsaufnahme der bisherigen Mitarbeit der Orthodoxie im Ökumenischen Rat. Sie zielt auf die Frage, welches die Ursachen für die Krisensituation des Ökumenischen Rates sind und welche Möglichkeiten bestehen, die vorherrschenden Polarisierungen, wie sie sich in der Auseinandersetzung um die Praxis und die Ziele des Rates ergeben haben, zu überwinden.

So verschieden diese Erklärungen nach Herkunft und Inhalt sein mögen, haben sie doch einige grundsätzliche Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen. Es sind Überlegungen, die nicht von außen an den Ökumenischen Rat herangetragen werden, sondern von Gliedkirchen, die sich ihrer Mitverantwortung bewußt sind und auf eine bis an den Anfang dieses Jahrhunderts zurückreichende Mitarbeit der Orthodoxie in der ökumenischen Bewegung verweisen können. Gemeinsam ist aber auch die Beurteilung der Situation des Ökumenischen Rates und die Kritik an seinem sozialpolitischen Engagement, hinter dem das Bemühen um theologische Übereinstimmung und kirchliche Einheit zurückzutreten scheint. Ganz direkt wird die Frage gestellt, ob in dieser Entwicklung nicht das ursprüngliche Ziel ökumenischer Arbeit durch andere Ziele verstellt oder gar ersetzt worden sei. In dieser Lage wird dann gemeinsam darauf gedrängt, bei allen notwendigen und nützlichen

Aufgaben der Kirche in der Welt, nicht die Gemeinschaft zu vergessen, die in Jesus Christus begründet ist und von der allein echte christliche Einheit getragen werden kann.

Wenn diese Stimmen zunächst fremd und befremdlich scheinen, so muß unbedingt darauf geachtet werden, daß es in allen drei Erklärungen um die bisherige und die zukünftige Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung geht. Es gibt freilich in der Orthodoxie auch Stimmen, die energisch jede Mitarbeit ablehnen, weil nach ihrem Verständnis Ökumene als Bemühen um kirchliche Einheit nur die Rückkehr von Abgefallenen in die eine Kirche bedeuten kann. Diese Stimmen kommen in den vorliegenden Erklärungen nicht zu Wort; aber man sollte sie aus dem Hintergrund auch mithören.

II.

Nach ihrem Inhalt sind die Erklärungen eine Kritik am Ökumenischen Rat; dies jedoch bedeutet nicht die Kritik an einer Institution, sondern an bestimmten Positionen und Tendenzen, die im Ökumenischen Rat in den letzten Jahren hervorgetreten sind oder auch die Oberhand gewonnen haben. Am ausführlichsten ist die Enzyklika der Bischofssynode der Orthodoxen Kirche in Amerika, und deshalb ist es am besten, von diesem Text ausgehend die Einwände und Bedenken darzustellen. Die Lage der ökumenischen Bewegung wird bezeichnet als eine „Krise in Geist und Ausrichtung“ (a crisis of spirit and orientation); diese Krise betrifft das Wesen und nicht nur Verfassung und Organisation. Mit drei Gefahren, denen die ökumenische Bewegung ausgesetzt ist, wird die Lage dann im einzelnen geschildert: die Gefahr des Relativismus, die Gefahr des Säkularismus und die Gefahr von falschen Methoden der Vereinigung.

In den Texten klingt manches an, was bereits mehrfach bis zur Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961 regelmäßig in den Sondererklärungen der orthodoxen Delegierten vorgebracht worden ist⁷. Auf diese Erklärungen wird auch ausdrücklich hingewiesen. Die in ihnen vertretene ekklesiologische Position wird gern als ein Ausschließlichkeitsanspruch verstanden, nach dem allein in der orthodoxen Kirche des Ostens die Identität und Kontinuität der alten ungeteilten Kirche der sieben ökumenischen Konzile gewahrt worden sei, während alle anderen Kirchen von ihr abgefallen sind. Einheit und Zertrennung der Kirche erscheinen unter dieser Voraussetzung gleichbedeutend mit Wahrheit und Irrtum, Orthodoxie und Heterodoxie. Eine Verständigung über dogmatische Unterschiede erscheint unter dieser Voraussetzung oft von vornherein als unmöglich. Obwohl bei allen drei Erklärungen auch mit dieser Grundposition gerechnet werden muß, wird sie in keiner apodiktisch formuliert. Eher wird sie einer anderen, in

der westlichen Theologie vorherrschenden Position konfrontiert, und die Differenzen werden an den in der kirchlichen Zusammenarbeit auftauchenden Problemen exemplifiziert. Damit ist von vornherein die kritische Auseinandersetzung auf die dogmatische Ebene und hier in den Bereich der Ekklesiologie gelegt. Mehr oder minder direkt werden die aufgezeigten Gefahren und Entwicklungen als unmittelbare und notwendige Konsequenzen ganz bestimmter dogmatischer Voraussetzungen aufgefaßt.

Relativismus heißt dann nach der amerikanischen Enzyklika: „Nach bestimmten philosophischen und theologischen Voraussetzungen, die der orthodoxen christlichen Tradition fremd sind, verwirft ein mächtiger Zug in der heutigen Ökumene die Grundbegriffe von Wahrheit, Kirchenordnung, sichtbarer kirchlicher und dogmatischer Übereinstimmung, als ob es sich dabei um Hindernisse für die christliche Einheit handle... Nach dieser relativistischen Betrachtungsweise erscheint die Kirche als eine rein menschliche Gemeinschaft, als menschliche Stiftung, die unausweichlich sündhaft und im Irrtum ist. Es wird kein Unterschied gemacht zwischen der Würde der Kirche und der Unwürdigkeit ihrer menschlichen Glieder.“

Mit diesem Stichwort des Relativismus wird also die historische und soziologische Betrachtungsweise der christlichen Kirche aufgegriffen, wie sie dem geschichtlichen Wandel und der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse unterworfen scheint. Daraus folgt dann auch, daß die Grundaussagen des christlichen Glaubens wie auch die Grundformen christlicher Praxis als Zeitprodukte verstanden werden, die nach den jeweiligen Umständen sich ändern, vergehen oder neu entworfen werden müssen. Der „Zeitgeist“ (spirit of the times) wird zur Norm.

Als Folge dieses Relativismus erscheint dann ein dogmatischer Minimalismus, der zwar sämtliche Erscheinungsformen des christlichen Glaubens und christlicher Tradition respektiert und sie auf einer weitgefaßten Basis eines Minimalkonsens' zusammenbringen kann, den die Enzyklika als „Nichtleugnung Christi“ beschreibt. Gleichzeitig werden die jeweiligen Erscheinungsformen und geschichtlichen Ausprägungen christlicher Kirche nicht mehr in ihrem Anspruch ernst genommen, und damit wird die Realität des Gegensatzes übersprungen.

Nach der Sache wird die Gefahr des Relativismus auch von der Erklärung des Moskauer Patriarchats aufgegriffen. Damit wird ein Fragezeichen angebracht an dem Dialog zwischen den verschiedenen Weltreligionen und Ideologien, für den ein biblisch begründetes Wahrheitskriterium fehle. Es wird hingewiesen auf den Geschichtsverlust, der in den Dokumenten der Bangkok-Konferenz sich abzeichne, und dazu wird das Wort des russischen Kirchengeschichtlers E. Akvilonov zitiert: „Die Kirche der Gegenwart, die

keine enge Verbindung zur Kirche der Vergangenheit und Zukunft hat, wird bald zu einer Kirche der Vergangenheit. Die künftigen Generationen werden sie ebenso vergessen, wie sie selbst die Kirche der Vergangenheit vergessen hat.“ Schließlich wird von einer großen, neuen Versuchung gesprochen, in der die ökumenische Bewegung sich heute befinde, „nämlich daß sie sich scheut, den gekreuzigten und auferstandenen Christus und Gottes Macht und Gottes Weisheit zu verkündigen, und daß sie dieser Versuchung erliegend und aus Furcht, als nicht mehr ganz zeitgemäß zu erscheinen und an Popularität zu verlieren, das Wesen seines Evangeliums stillschweigend übergeht“. Erinnert wird an Röm 1, 16 und Gal 1, 10, Worte, die weder wörtlich noch sinngemäß in den Konferenz-Dokumenten einen Widerhall gefunden hätten.

Säkularismus ist das Stichwort für die zweite Gefahr. Damit wird auf Tendenzen in einzelnen Kirchen und in der Arbeit des Ökumenischen Rates hingewiesen, die unter der Selbstbezeichnung des sogenannten „Säkularökumenismus“ zusammengefaßt sind. Die amerikanische Enzyklika formuliert: „Säkularistisches Christentum und gegenwärtige Ökumene bestimmen sich selbst unter den Begriffen der Einheit durch gemeinsames Handeln in den Angelegenheiten dieser Welt, als vereintes Bemühen, eine ‚bessere Welt‘ in sozialer Gerechtigkeit, Wohlstand und Frieden zu begründen.“ Kritisiert wird nicht allein die Behauptung, daß die Verbesserung der Lebensqualität durch direktes politisches, soziales und wirtschaftliches Handeln zur vornehmsten und wesentlichen Aufgabe der Kirchen gehöre. Vielmehr wird die Erwartung abgelehnt, daß durch solches Handeln die christliche Einheit zustande komme und der Welt die Einheit gebracht werden könne. Im Hintergrund steht das Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“, in dem programmatisch der Umschwung von der Theologie zur Anthropologie begründet und vollzogen wurde.

Hierzu wird an den grundlegenden Unterschied von Reich Gottes und Welt erinnert, so heißt es: „Wir erblicken in vielen ökumenischen Aktivitäten heute, nicht ausgeschlossen solche, die von amtlichen ökumenischen Organisationen und Stellen unternommen werden, eine völlige Verletzung der traditionellen Grundsätze für das Verhalten des Christen zum Leben der säkularen Welt. Nicht allein ist da der Versuch, Christen zu vereinigen und die Einheit der Kirche durch säkulares Handeln zu manifestieren, sondern es findet sich auch die bewußte Wahl von bestimmten sozialen, politischen und ökonomischen Programmen (policies) und Aktionen, von denen behauptet wird, sie allein seien vereinbar mit dem christlichen Glauben. Eine derartige Wahl ist nicht nur parteilich und einseitig — und dies unver-

meidlich —, sondern sie ist auch nicht selten mehr von rein weltlichen Ideologien inspiriert, und zwar gewöhnlich von einer radikalen, linken Art, als von dem Evangelium von Christus und der vollen Lehre der Apostel und der Propheten der christlich-biblischen Überlieferung.“

Die Politisierung der Kirche und der ökumenischen Bewegung ist die unvermeidbare Folge des Säkularismus bzw. des Säkularökumenismus. Dies erscheint völlig unvereinbar mit dem wahren Wesen christlicher Ökumene, ja mit dem christlichen Glauben selbst.

Die Erklärung des Moskauer Patriarchats verweist in dem entsprechenden Themenkreis auf eine Verlagerung der ökumenischen Arbeit vom „Vertikalismus“ zum „Horizontalismus“, wobei die Sorge um das ewige Heil hinter das Bemühen um das irdische Wohl zurücktrete: „Es ist nur recht und billig zu sagen, daß jeder Mensch ein angeborenes Recht auf günstige Lebensbedingungen hat, um in seinem Streben nach einem erfüllten Leben Vollkommenheit zu erlangen; und wir glauben, daß wahre Erfüllung ihre Krönung darin findet, daß der fleischgewordene Gottessohn Menschengestalt annahm. Aber man kann sich der Ansicht nicht anschließen, daß man dort, wo menschenwürdige Lebensbedingungen nicht gegeben sind, heute auch nicht vom Heil der Welt sprechen kann. Denn das Heil ist nicht eine ‚Beigabe‘ zum Dasein, kein ‚Extra‘ für die, die ohnehin schon unter günstigen Bedingungen leben, sondern es ist ein Weg für den Menschen zur Erfüllung, ganz gleich, unter welchen Bedingungen er lebt.“

Bestimmte *Methoden kirchlicher Vereinigung* werden als dritte Gefahr gesehen, und auf diesen Punkt konzentriert sich sowohl in dogmatischer wie in praktischer Hinsicht die Kritik. Vor allem geht es um die oft erörterte Frage, ob es Kirchengemeinschaft ohne Sakramentsgemeinschaft bzw. Sakramentsgemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft geben könne. Die Trennung von Sakraments- und Kirchengemeinschaft wird sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht abgelehnt, weil auf diese Weise die historische Kontinuität wie die gegenwärtige Identität kirchlicher Einheit aufgehoben werden. Damit wird zugleich protestiert gegen die mit dem dogmatischen Relativismus und dem Säkularökumenismus verbundene Tendenz, die ökumenische Bewegung als solche bereits als eine Art von universaler Kirche aufzufassen, „in der Personen und Gruppen eher auf der Grundlage ihrer eigenen Bedingungen als auf der Basis der absoluten, ewigen und unveränderlichen Bedingung des Evangeliums von Christus und des Reiches Gottes verbunden sind“.

Wo die amerikanische Enzyklika ins Grundsätzliche geht, macht die Erklärung des Ökumenischen Patriarchats auf praktische Aspekte der Ekklesiologie aufmerksam. Verwiesen wird auf die Gefahr, die daraus

erwächst, „bestimmte Bewegungen oder religiöse Vereinigungen oder außerkirchliche Gruppen mit einzuschließen, die ganz eindeutig keine ekklesiologischen Qualifikationen vorzuweisen haben“. Dagegen tritt man nachdrücklich für eine Aufnahme der römisch-katholischen Kirche in den Ökumenischen Rat ein. Vermieden werden soll jedoch die in der neueren Entwicklung sich abzeichnende Auflösung von Kirche und Kirchen in ein allgemeines und undifferenziertes Christentum. Einheit und Wahrheit gehören untrennbar zusammen, und daher muß auch für die Gliedkirchen des Ökumenischen Rates gelten, „daß aus der Pluralität ihrer Lehren die Einzigartigkeit der in Christus offenbarten Wahrheit gewonnen werden kann, wie sie sich in der Heiligen Schrift und der Heiligen Tradition kundtut. Auf diese Wahrheit allein muß jede Form der Einheit, um die man sich innerhalb des Rates bemüht, errichtet sein“.

Wir haben damit zunächst versucht, die wichtigsten Punkte der Kritik der Orthodoxie an der Ökumene zu hören, ohne jedoch die Berechtigung der Einwände zu prüfen. Noch einmal sei unterstrichen, daß diese Kritik an der Ökumene als Kritik innerhalb der ökumenischen Bewegung und im Ökumenischen Rat aufzufassen ist. Man darf also auch nicht von einer Infragestellung der ökumenischen Bewegung als Ganzer sprechen, sondern man wird diese Äußerung als einen Beitrag zur ökumenischen Bewegung ernst nehmen müssen. Für die Art, in der die Einwände und Bedenken vorgebracht werden, ist auch bezeichnend, daß dies nicht in einem konfessionalistischen Sinne geschieht, sondern sämtliche Erklärungen verweisen ausdrücklich und nachdrücklich auf das Evangelium von Jesus Christus und die Botschaft vom Reich Gottes, wie dies in der Schrift begründet, von der Kirche verkündigt und so als Maßstab der Kritik und der Warnungen angelegt wird. Es wird also an das appelliert, was gemeinsamer Grund aller christlichen Kirchen sein sollte und was schließlich auch in der Basis des Ökumenischen Rates die Gliedkirchen untereinander verbindet und verpflichtet. So wird es auch in der Auseinandersetzung mit dieser Kritik nicht genügen, an bestimmte soziale und politische Notwendigkeiten zu appellieren. Vielmehr geht es um die Frage nach der gemeinsamen Basis, auf der man in der Kirche und in der Gemeinschaft der Kirchen steht.

III.

Die Erklärungen sind eine kritische Stellungnahme zur Arbeit und Politik des Ökumenischen Rates. Doch das ist nur eine Seite. Auf der anderen Seite sind diese Erklärungen nämlich auch ein Symptom für zum Teil überaus scharfe Auseinandersetzungen innerhalb der orthodoxen Kirchen um eine weitere Mitarbeit und Mitgliedschaft in der ökumenischen Bewegung. Dage-

gen hat es zu allen Zeiten große Vorbehalte gegeben, doch hat sich bisher mit wenigen Ausnahmen immer die Richtung durchsetzen können, die für ökumenische Beziehungen ist. Daß die Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung Grenzen hat, ist aber auch durch die orthodoxen Delegierten auf ökumenischen Konferenzen sowie durch verschiedene offizielle kirchliche Verlautbarungen unmißverständlich deutlich gemacht worden. So erinnert jetzt auch das Ökumenische Patriarchat in seiner Erklärung nicht nur an die Enzykliken von 1902 und 1920, die zur Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung aufrufen, sondern, ohne inhaltliche Angabe, auch an die Enzyklika von 1952, in der nachdrücklich der Standpunkt vertreten worden ist, daß man über Dogmen nicht diskutieren dürfe, daß eine wie auch immer geartete liturgische Gemeinschaft gegen die kirchlichen Kanones verstoße und allenfalls auf praktischer Ebene eine Zusammenarbeit möglich sei.

Die Vorbehalte in den orthodoxen Kirchen gegenüber einer vorwiegend westlich und protestantisch bestimmten ökumenischen Bewegung sind stark und dürfen nicht unterschätzt werden. Zudem sind sie nicht nur dogmatisch, sondern auch historisch begründet in bitteren Erfahrungen von Geschichte und Gegenwart, die in dem schweren Vorwurf des Proselytismus zusammengefaßt werden. Dieser Vorwurf richtet sich in der eigenen Kirche leicht auch gegen solche, die sich für die ökumenische Bewegung einsetzen. Freilich sind dabei theologische, historische, politische und auch psychologische Motive sehr eng miteinander verbunden — aber wo sollte gerade hier eine saubere Trennung möglich sein? Im folgenden soll nur an einzelnen Beispielen auf diese internen Auseinandersetzungen im Hintergrund der Mitarbeit der Orthodoxie in der ökumenischen Bewegung hingewiesen werden.

Besonders im griechischen Bereich der Orthodoxie sind die Vorbehalte gegenüber Gesprächen und einer Zusammenarbeit in der ökumenischen Bewegung immer schon sehr groß gewesen. Mit großen Bedenken und sogar Protesten hat man die ökumenische Aktivität des verstorbenen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras begleitet, was so weit ging, daß z. B. der Metropolit Polykarp von Siatista und andere es ablehnten, den Patriarchen weiterhin im Gottesdienst zu commemorieren. Die Kritik an seinem „Unionismus“ wurde nicht zuletzt auch durch die eindrucksvollen Begegnungen des Ökumenischen Patriarchen mit dem Papst genährt. Inzwischen gibt es eine griechische Zeitschrift „Orthodoxos Typos“ und zahlreiche weitere Publikationen, in denen von einer kirchenpolitisch in Griechenland sehr einflußreichen Gruppe der Ökumenismus aufs schärfste verurteilt wird. Es gibt ablehnende Erklärungen von Theologen, und das Buch des Archimandriten Ch. D. Vasilopoulos über den „demaskierten Ökumenismus“ hat 1972 in zweiter Auflage eine sehr weite Verbreitung gefunden.

Nicht zu Unrecht wird oft darauf hingewiesen, daß für die orthodoxen Kirchen in den sozialistischen Ländern das Interesse an der ökumenischen Bewegung schon deshalb wesentlich stärker sei, weil die Auslandsbeziehungen eine Stärkung der innenpolitischen Situation bedeuten können. Ohne Frage hat auch die Intensität der orthodoxen Mitarbeit seit Ende der fünfziger Jahre erheblich zugenommen, als die zahlenmäßig großen orthodoxen Kirchen aus den Ostblockstaaten die Möglichkeit zum Eintritt in den Ökumenischen Rat erhielten. Damit ist die frühere Minorität auch in den ökumenischen Gremien zu einer Majorität geworden, und so wird man auch kaum mehr die theologischen Stellungnahmen mit wohlwollendem Respekt übergehen können, wie das bisher meist geschehen ist.

Von den internen theologischen Debatten in diesen Kirchen bekommt man freilich nur sehr wenig zu hören, da allein schon die sehr begrenzten Publikationsmöglichkeiten eine öffentliche Diskussion nicht zulassen. So ist man auf verstreute Hinweise angewiesen, an denen es jedoch auch nicht fehlt. Einige Dokumente sind auch über das „Samisdat“ im Westen publiziert worden, und sie zeigen, welch scharfer Kritik etwa auch die Mitarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche in der ökumenischen Bewegung im eigenen Land ausgesetzt ist. Besonders interessant ist ein Flugblatt, das auf dem Russischen Landeskonzil, das vom 30. Mai bis zum 3. Juni 1971 in Sagorsk tagte und den neuen Patriarchen wählte, verbreitet worden ist. Denn in der theologischen Kritik, die hier vorgebracht wird, begegnen manche Gedanken, die mit denen der offiziellen Erklärungen zur ökumenischen Bewegung übereinstimmen⁸. Den Befürwortern und Vertretern der ökumenischen Arbeit wird der Vorwurf des „theologischen Modernismus“ gemacht. Sie meinen, so heißt es, daß die Begründung eines universalen Friedens auf Erden als messianisches Ereignis gewertet werden könne, und sie huldigten der Vorstellung, technische Entwicklungen und Verbesserungen der Lebensverhältnisse seien eine Vollendung der Schöpfung Gottes und die Verwirklichung des Evangeliums in menschlicher Gesellschaft. Es geht also auch hier um die Vermischung von Heil und Wohl, und es wird ein Heilsuniversalismus kritisiert, der das gesamte Menschengeschlecht als potentielle Kirche betrachtet und die Scheidung zwischen Glauben und Unglauben auf dem Weg zum Gericht am Ende der Zeit unbeachtet läßt. Vor allem wird jene der Friedenstheologie wie dem Säkularökumenismus gemeinsame These von einer alle „Menschen guten Willens“ umschließenden Einheit abgelehnt. Denn dieser Gedanke, „der Friede Christi könne umschließen auch die, die Christus ablehnen, ... steht im Widerspruch zu den klaren Worten des Heilands an die heiligen Apostel: ‚Geht hin in alle Welt und verkündigt das Evangelium aller Kreatur. Wer glaubt und getauft wird, der wird

gerettet; aber wer nicht glaubt, der wird verurteilt werden' . . ." Im Grunde läuft diese Kritik in dem Vorwurf des Chiliasmus zusammen, d. h. in der Vorstellung von einem tausendjährigen Reich unter der Herrschaft der Frommen vor dem Weltende und der allgemeinen Totenaufstehung. Diese Vorstellung ist bekanntlich in der christlichen Geschichte immer wieder aufgetaucht als eine ständige und nur schwer abzuwehrende Versuchung.

Wer freilich die namentlich in diesem Dokument genannten Hierarchen und Theologen der Russischen Orthodoxen Kirche persönlich und in ihrem theologischen Denken kennt, wird für sie diese Vorwürfe als unzutreffend zurückweisen. Eine Distanzierung gegenüber solchen Vorwürfen enthalten allerdings auch die offiziellen kirchlichen Erklärungen zur ökumenischen Bewegung. Damit werden aber offenbar die innerhalb der orthodoxen Kirchen aufgetauchten Bedenken und Einwände an eine andere Adresse weitergegeben.

Vielleicht wird aus diesen ganz begrenzten Hinweisen deutlich, wie sehr die Mitarbeit und unter Umständen sogar die Mitgliedschaft der orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat gefährdet sind. Darauf kann man jedoch nicht mit Überlegungen aus Gründen der Opportunität reagieren, sondern diese Infragestellung muß in ihrer grundlegenden dogmatischen Relevanz erkannt und beantwortet werden. Ja, es wäre sogar verheißungsvoll, wenn man sich an dieser Stelle nicht so sehr um eine Rettung der ökumenischen Gemeinschaft als um eine theologisch fundierte Weiterführung des ökumenischen Gesprächs bemühte, dessen Aufgaben und Möglichkeiten sich von neuem abzuzeichnen beginnen.

IV.

Was an Einwänden und Bedenken aus der orthodoxen Kirche und ihrer Theologie in die ökumenische Bewegung eingebracht wird, findet sich mit geringen Unterschieden auch in anderen, nichtorthodoxen Kirchen. Schon deshalb ist nachdrücklich davor zu warnen, diese Bedenken allein auf dem Hintergrund einer bestimmten kirchlichen und theologischen Tradition zu sehen oder sie mit einer bestimmten spirituellen Prägung zu verbinden. Indem wir hier die Neutralisierung der Position durch den Hinweis auf historische und kulturelle Differenzen ablehnen, muß aber gleichzeitig die orthodoxe Theologie darauf aufmerksam gemacht werden, daß auch die von ihr kritisierten Positionen nicht als ausschließlich und typisch westlich und reformatorisch angesehen werden dürfen. Freilich ist es schwer, dafür Verständnis zu wecken und zu finden. Ein Beispiel dafür sind die „westlichen“ Stellungnahmen zu dem Vortrag von John Meyendorff in Löwen, die von John Gatu und José Miguez-Bonino abgegeben wurden —

beides Theologen aus Ländern, die unter den Konflikten stehen, mit denen sich die ökumenische Bewegung praktisch beschäftigen will⁹. Die Fragen und Einwände setzen an der entscheidenden Stelle ein, wenn es dann z. B. heißt: „Alles in allem scheint diese Theologie für einen Menschen möglich zu sein, der außerhalb von Konflikten und Spannungen lebt, der über Geschichte und Welt schwebt, und der Menschen und Geschichte gelassen sub specie aeternitatis betrachtet¹⁰.“ Oder: „Christliche Freiheit muß sowohl im Sinne des Transzendierens angesehen werden als auch als wirkungsvolles Mittel zur Veränderung der Unterdrückung, die der Mensch über seine Mitmenschen ausübt. Befreiung muß daher sowohl geistig als auch physisch sein¹¹.“ Meyendorff hatte demgegenüber die These vertreten, daß das Reich Gottes vom Menschen nicht zu bauen, sondern zu erwarten sei, und er hatte außerdem gesagt: „Die Eucharistie ist ja keineswegs eine Flucht vor der Realität, sondern eine Flucht aus der Sklaverei, vor den sogenannten ‚Notwendigkeiten‘ der Welt, vor dem ‚Determinismus‘ der Rationalität; daher ist sie auch ein Sieg über die ‚Mächte und Gewalten‘¹².“ Außerdem hatte er im Anschluß an den russischen Religionsphilosophen N. Berdjajev von der „geistigen Bourgeoisie“ gesprochen und zitiert: „Der Geist der Bourgeoisie gewinnt immer dann die Oberhand unter Christen, wenn die irdische Stadt mit der himmlischen Stadt verwechselt wird und wenn Christen sich nicht mehr als Pilger in der Welt erfahren¹³.“

Nach manchen Erfahrungen heutiger theologischer Gespräche mag man sich fragen, ob in diesen Gegensätzen überhaupt eine Verständigung möglich ist. Voraussetzung dazu ist jedoch, daß man die vordergründigen Polarisierungen und Emotionen durchdringt, um zu den dogmatischen Problemen vorzustoßen. Denn in der Vordergründigkeit bleibt man sonst immer nur bei der falschen Alternative stecken, daß die einen konservativ, die anderen progressiv seien, d. h. die einen sind gegen, die anderen aber für Veränderung der bestehenden Verhältnisse. Es müßte aber dann auch festgestellt werden, auf welcher Grundlage und nach welchen Maßstäben jeweils Theologie betrieben wird. Im folgenden soll noch versucht werden, auf die dogmatische Problematik hinzuweisen, die von diesen Erklärungen her zu verhandeln wäre.

1. *Das ekklesiologische Problem.* Mit allem Nachdruck wird von der Orthodoxie die These vertreten von einer grundsätzlichen Übereinstimmung von Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft, und daraus folgt, daß bei fehlender Kirchengemeinschaft auch nicht von Kircheneinheit gesprochen werden kann. Die überwiegende Mehrzahl der vorwiegend durch die Reformation geprägten Gliedkirchen des Ökumenischen Rates hingegen vertritt diese Ekklesiologie nicht, sondern hält die charismatischen Grenzen der Kirche

für weiter und umfassender als die kanonischen. Somit sind die Grenzen der Kirche fließend nicht nur zwischen den Kirchen, sondern auch gegenüber der Welt.

Eine wichtige Rolle spielt dabei auch die eschatologische Dimension: Kirche ist die unter Wort und Sakrament in die Welt gesandte und aus ihr versammelte Gemeinde, in der und durch die sich die endgültige Scheidung vollzieht, die am Ende der Zeiten bei der Wiederkunft Jesu Christi offenbar werden wird. Unter diesem Aspekt spricht man bisweilen von einer Unsichtbarkeit, besser aber von einer Verborgenheit der Kirche. Unter dem Hinweis darauf wurde z. B. von Luther in der Leipziger Disputation mit J. Eck 1519 dagegen protestiert, daß die orthodoxe Kirche wegen der fehlenden Kirchengemeinschaft mit der römischen Kirche als häretisch und schismatisch bezeichnet wurde. Denn wo Wort und Sakrament wirken, vollzieht sich auch die Sammlung und Scheidung der christlichen Gemeinde. Unter demselben Aspekt haben die Reformatoren nach der ja nicht von ihnen vollzogenen Aufhebung der Kirchengemeinschaft darauf bestanden, daß in ihren Gemeinden in vollem Umfang die mit Wort und Sakrament verbundenen Verheißungen erfüllt und Gaben mitgeteilt werden.

Bei der Gleichsetzung von kanonischen und charismatischen Grenzen der Kirche ist freilich diese eschatologische Dimension, gerade auch in der orthodoxen Frömmigkeit, keineswegs zu übersehen. Doch offenbar geht man hier vorwiegend von der konkreten Gestalt kirchlicher Gemeinschaft aus, d. h. von der in Raum und Zeit versammelten Gemeinde, in der jedes Glied gewiß erwarten darf und soll, daß es die Fülle der Gnadengaben Gottes empfängt.

Man kann überlegen, ob dies nicht ebenso in der reformatorischen Theologie festgehalten werden muß, wo man leicht geneigt ist, die Realität der konkreten Gemeinschaft am Ort und in einer bestimmten Gemeinde zu unterschätzen. Es kann dabei zu einem Relativismus unter einem antizipierten Eschaton kommen. Aber offenbar gehört es doch auch zu der Erfahrung bei Einigungsverhandlungen unter Reformationskirchen, daß die Realität der konkreten Gestalt der Gemeinde, der Landes- und Konfessionsgeschichte, wo sie in der Theologie nicht besonders beachtet wird, sich in der Wirklichkeit mindestens ebenso nachdrücklich meldet, wenn die Identität des Bekenntnisses, die Selbständigkeit der Organisation oder auch die Eigenart des kirchlichen Brauchtums verteidigt wird. Wo die Kennzeichen der Kirche und ihrer Einheit auf die reine Predigt des Evangeliums und die dem göttlichen Wort gemäße Verwaltung der Sakramente von Taufe und Abendmahl begrenzt ist, kann zwar die Kirchengemeinschaft in der dogmatischen Theorie sehr weit gefaßt werden. Gilt es aber dann, Gemeinschaft zu voll-

ziehen, so zeigt sich, daß die Kriterien und Grundlagen der Einheit doch auch hier wesentlich zahlreicher sind. Ob man das alles nur als „Menschen-satzungen“ und „nicht-theologische Faktoren“ bezeichnen will, ist dabei sehr die Frage.

Vor allem aber sollte man sich vor einer konfessionellen Phänomenologie der Kirchenbegriffe hüten, wie sie freilich oft genug im ökumenischen Gespräch zu finden ist. Diese schematisierten Kirchenbegriffe auf einem bestimmten geschichtlichen oder gesellschaftlichen Hintergrund führen zwangsläufig zu einer Neutralisierung der dogmatischen Problematik. Solange von einer Vielfalt von Kirchenbegriffen gesprochen wird, ist die Frage nach dem Wesen der Kirche noch nicht getroffen.

2. *Das Verhältnis von Kirche und Welt.* Das Thema „Kirche und Welt“ hat in der ökumenischen Bewegung der letzten Jahre zunehmend an Bedeutung gewonnen, so daß heute darauf zweifellos der Schwerpunkt ökumenischer Arbeit liegt. Dahinter stehen zwei Motive. Das eine ist die Verantwortung der Kirchen für die Probleme der Weltgesellschaft. Dies bildet eine reiche Tradition in der ökumenischen Bewegung, die schließlich nicht zufällig aus der kirchlichen Friedens- und Sozialarbeit hervorgegangen ist. Die Stockholmer Konferenz von 1925 war bereits ein Kristallisationspunkt, in dem diese Aufgaben nicht erst gesehen, sondern vielmehr auf weltweiter Ebene zusammengefaßt werden sollten. Diese Gemeinschaft der Kirchen in der Weltverantwortung hat jedoch als Kehrseite auch die negative Erfahrung aus den Schwierigkeiten oder sogar der Vergeblichkeit bei der Behandlung der dogmatischen Probleme im ökumenischen Gespräch. Praktische Zusammenarbeit, so schien es immer wieder, ist verheißungsvoller, wirkungsvoller und vielleicht sogar notwendiger als das ergebnislose und unbefriedigende Ringen um eine theologische Verständigung. Das alte Schlagwort aus der Frühzeit der ökumenischen Bewegung, „die Lehre zertrennt, aber das Dienen verbindet“, hat damals wie heute ein hoffnungsvolles Echo ausgelöst¹⁴. Auf der Grundlage dieser Formel kann sich sogar ein strenger orthodoxer Dogmatismus ohne weiteres mit einem protestantischen Antidogmatismus treffen, wenn man auf der einen Seite eine Auseinandersetzung über Dogmen für nicht möglich, auf der anderen Seite für nicht nötig ansieht. Die These von der Unveränderlichkeit des christlichen Dogmas fällt daher unmittelbar zusammen mit der These, daß die Dogmen überholt und für die Probleme der heutigen Welt nicht mehr relevant seien. Von beiden Seiten wird dann die Gemeinschaft des Dienens und Handelns als undogmatisch bzw. dogmatisch neutral angesehen. Dieses unausgesprochene Einverständnis hat bislang auch die Zusammenarbeit von orthodoxen und reformatorischen Kirchen in der ökumenischen Bewegung getragen.

Genau an dieser Stelle ist jedoch in den neueren Auseinandersetzungen seit Genf 1966 bzw. Uppsala 1968 die Basis der Verständigung brüchig geworden, wenn sie nicht sogar zerfallen ist. Die Vorstellung von einer dogmatisch indifferenten Gemeinschaft des Dienens und Handelns hat sich als eine Illusion erwiesen, nachdem sie in die allgemeinen politischen und ideologischen Differenzen hineingeraten ist, unter denen auch Christen stehen und Kirchen leben. Als Illusion erweist sich vor allem die Vorstellung, es gebe so etwas wie eine notwendige Eindeutigkeit und demzufolge auch Einmütigkeit unter Christen in der Beurteilung und Bewältigung gesellschaftlicher und politischer Notwendigkeiten. Oder es gebe so etwas wie einen Internationalismus und Universalismus, zu dem sich nicht nur die Christen in den getrennten Kirchengemeinschaften, sondern darüber hinaus auch die anderen Religionen und Weltanschauungen in einer Gemeinschaft der „Menschen des guten Willens“ finden könnten. An dieser Stelle sind schließlich auch die „Humanum-Studien“ des Ökumenischen Rates gescheitert, aus denen man — nicht nur hier — versuchte, eine allgemeine Grundlage für das Bild vom Menschen und für die Ethik zu gewinnen. Zerbrochen ist vor allem auch die These von der „Einheit der Menschheit“, sofern darunter ein säkulares Phänomen verstanden wurde.

Was aber tritt zwischen die Menschen, die guten Willens eine Einheit im Dienen zu praktizieren suchen? Vordergründig sind es die politischen Bindungen, in denen Menschen leben, gegen die sie auch nicht verstoßen wollen und können. Auf die Einseitigkeit kirchlicher Stellungnahmen in der Gegensätzlichkeit politischer Positionen und Lager ist schon oft hingewiesen worden. Daß man in einem Fall offen Partei ergreift, während man im anderen Fall Rücksicht üben muß, betrifft nicht nur die Verlautbarungen des Ökumenischen Rates, sondern ebenso die einer jeden einzelnen Kirche und Synode. Zudem kann die Grenze des „status confessionis“ immer nur durch den Bekennenden, niemals aber durch andere und für andere gezogen werden.

Wirksam werden jedoch hier auch vielfach unreflektierte und nicht artikuliert Dogmen, die menschliches Denken und Handeln prägen. So ist auch der Säkularökumenismus an seinem eigenen Dogma gescheitert, indem er mit einer Einheit der Welt, einer Einheit der Menschheit und einer Einsichtigkeit politischer und wirtschaftlicher Verhältnisse rechnete, die in der Wirkung wie auch in der Nötigung stärker sein sollten als die herkömmlichen Zertrennungen unter den christlichen Kirchen. Daß neuerdings auf dem Hintergrund der Welt- und Gesellschaftsverantwortung sogar von einer neuen Konfessionsbildung mit einer „neuen, politischen Frömmigkeit“ gesprochen werden kann, ratifiziert eigentlich nur, was an unreflektiertem

Dogmatismus die Gemeinden in vielen Kirchen bereits beherrscht und zertrennt. Die gemeinsame Besinnung auf das, was die Kirche trägt und worauf sie aufgebaut ist, wird zur dringenden Aufgabe des ökumenischen Gesprächs und ist wohl auch nicht mehr als eine Selbstverständlichkeit vorauszusetzen.

3. *Das Reich Gottes.* Das theologische Gespräch über die Dogmen der Christen und Kirchen ist notwendig gerade dort, wo es unmöglich zu sein scheint. Es ist notwendig, wo man der Illusion eines Adogmatismus oder Antidogmatismus erlegen ist und wo die eigenen Dogmen nicht mehr kritisch reflektiert werden. Üblicherweise sind die kräftigsten Dogmen ja nicht die aus vergangenen Zeiten oder mit überholten Inhalten, sondern diejenigen, die als Wirklichkeit angesehen werden: Die Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse, des Überflusses und des Elends, der Gegenwart und der Zukunft. Es gibt Dogmen von Gerechtigkeit, von ungerechten Strukturen, von Krisen, die uns betreffen und bedrohen. Das Kennzeichen dieser Dogmen ist nicht allein die von ihnen beanspruchte Evidenz, sondern die Tatsache, daß sie Furcht und Begeisterung, Hoffnung und Verzweiflung auslösen und so religiösen Phänomenen gleichkommen. Wer könnte sich schließlich guten Gewissens den immer wieder formulierten und proklamierten Aufgaben entziehen, menschenwürdige Zustände zu schaffen, zur Vermenschlichung des Menschen beizutragen, selbst wenn er nicht weiß, was Wesen und Ziel des Menschen ist. Wer könnte vor allem auch im Blick auf die allgemeine Lage die Notwendigkeit solcher Programme bestreiten? Wer vermag sich der Vexierfrage zu entziehen, was ein Christ als einzelner und was die christlichen Kirchen als Ganze zur Veränderung der Verhältnisse und Bewältigung der Zukunft beigetragen und beizutragen haben?

Jeder Hinweis auf den Glauben an das Handeln Gottes in Jesus Christus, an Wort, Sakrament, Gebet, ja auch jeder Hinweis auf das Kommen des Reiches Gottes, das nicht wir zu bereiten, sondern auf das wir uns vorzubereiten haben, erscheint gegenüber solchen Situationsanalysen und Forderungen als Ausflucht. Jede Kritik, jeder Protest erscheint als Obstruktion gegenüber der Wahrheit und Notwendigkeit des Engagements. Gerade deshalb sind auch die in der ökumenischen Bewegung wie in den einzelnen Kirchen aufbrechenden Spannungen so scharf; deshalb sind die Fronten so unbeweglich bis zum Zerbrechen der Gemeinschaft. Das Heil steht auf dem Spiel, gerade auch wo der bezeichnende Vorwurf auftaucht, daß ewiges Heil und irdisches Wohl vertauscht oder vermischt werden.

Was im Ökumenischen Rat und in der Gemeinschaft der ihm angehörenden Kirchen sich abspielt, ist kein isolierter Vorgang, sondern es ist bezeichnend für die in allen Kirchen in der einen oder anderen Weise verlaufenden Konflikte und Polarisierungen. Es wäre daher auch falsch, diese Auseinander-

setzung nur im Blick auf den Ökumenischen Rat oder insbesondere auf das Generalsekretariat zu führen. Es geht um Glaubensfragen, es geht um die Einheit im Glauben, und damit geht es um dogmatische Verantwortung für das, was Grund und Inhalt des Glaubens ist. Die Erscheinung des Chiliasmus ist nicht allein durch die Kritik an der Friedenstheologie und der ökumenischen Arbeit in der russischen Kirche angesprochen worden. Die Frage nach dem Ziel der Welt und dem Grund der Hoffnung ist vielmehr jedem Christen und jeder Kirche neu gestellt.

Was in der ökumenischen Bewegung und um sie herum in den einzelnen Kirchen heute als Spannung aufbricht, enthält aber in Wirklichkeit eine außerordentliche Gelegenheit, das ökumenische Gespräch dort zu führen, wo die Wege in der christlichen Praxis sich zu trennen scheinen und wo nur die Gemeinschaft auf dem tragenden Grund sie zusammenhalten oder wieder zusammenführen kann. Wenn es zu dieser doch das ganze christliche Leben bestimmenden „Umkehr“ nicht kommt, werden neue Zertrennungen auf dem Weg zur Einheit unvermeidlich sein.

ANMERKUNGEN

¹ „Encyclical Letter of the Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism“ in: *The Orthodox Church*, May 1973, S. 5—7.

² Dokumentation in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15 (1971), S. 42 bis 80; vgl. K. Chr. Felmy, *Die Autokephalie der orthodoxen Metropole in Amerika und die Aussichten für ein panorthodoxes Konzil*, in: *Ökumenische Rundschau*, 22 (1973), S. 92—103.

³ „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit. Eine Einführung in das Hauptthema von Löwen 1971“ in: *Ökumenische Rundschau*, 21 (1972), S. 160—177.

⁴ Nach einer epd-Meldung vom 16. 1. 1974 hat J. Meyendorff in der Zeitschrift „*The Orthodox Church*“ neuerdings einen Artikel veröffentlicht, in dem er noch einmal nachdrücklich das Anliegen der Enzyklika vom März 1973 unterstreicht in der Hoffnung, daß die orthodoxen Stimmen nun auch in der Ökumene gehört werden, allerdings auch mit der warnenden Bemerkung: „Es ist noch nicht Zeit, im Hinblick auf die Zukunft des Ökumenismus zu resignieren oder einen totalen Rückzug vom Dialog zu predigen.“ Ähnliche Kritiken aus dem Umkreis der amerikanischen Orthodoxie finden sich auch in dem Aufsatz von Robert G. Stefanopoulos, *Reflections on Orthodox Ecumenical Directions after Uppsala*, in: *Journal of Ecumenical Studies*, 9 (1972), S. 301—317.

⁵ Deutscher Text in: *Ökumenische Rundschau*, 22 (1973), S. 524 ff.

⁶ Deutscher Text in: *Ökumenische Rundschau*, 22 (1973), S. 530 ff.

⁷ Vgl. hierzu: R. Slenczka, *Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, Göttingen 1962, S. 277 bis 293; F. J. Albert, *A Study of the Eastern Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, Cambridge (Mass.) 1964.

⁸ Veröffentlicht in der russischen Emigrantenzeitschrift „Possev“, November 1971, S. 44—46 (russisch).

⁹ J. Gatu, Stellungnahme zu dem Vortrag „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“, in: Ökumenische Rundschau, 21 (1972), S. 178—181; J. Miguez-Bonino, Stellungnahme zu dem Vortrag „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“, ebd. S. 182—185.

¹⁰ S. 183.

¹¹ S. 181.

¹² S. 172 und 174.

¹³ S. 163.

¹⁴ Dazu: R. Slenczka, Die Lehre trennt — aber verbindet das Dienen? zum Thema: Dogmatische und ethische Häresie, in: Kerygma und Dogma, 19 (1973), S. 125 bis 149.

Proselytismus und die Zukunft der Ökumene

VON PAUL LÖFFLER

Das Problem des Proselytismus scheint eher zu den uralten Themen der Ökumene zu gehören. Wie ein roter Faden durchzieht es die Geschichte der Bewegung. Die Vorbereitung auf ihr erstes großes Ereignis, die Weltmissionskonferenz von 1910 in Edinburgh, geriet über diese Frage in eine Sturmzone: durfte das katholisierete Südamerika mit Afrika und Asien als Missionsgebiet angesehen werden? Auf das Drängen anglikanischer Gruppen hin entschloß sich der vorbereitende Ausschuß, Südamerika von der Tagesordnung der Konferenz auszuschließen. Seitdem ist die Frage des Proselytismus ein wichtiger Punkt auf der Tagesordnung der Ökumene.

Bis zur 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund war man einer Lösung kaum nähergekommen. Der Schlußbericht von Lund stellte lapidar fest, daß es Meinungsverschiedenheiten darüber gäbe, ob eine Kirche das Recht habe, unter den Angehörigen einer anderen Kirche zu evangelisieren. Die Delegierten waren sich aber darin einig: „Es gibt jedoch gewisse Formen der Proselytenmacherei, die eines Christen unwürdig sind und denen deshalb unter den Nachfolgern unseres *einen* Herrn kein Platz eingeräumt werden sollte!.“

Interessant am Thema Proselytismus ist unter anderem, daß seine Entfaltung die Methodologie ökumenischer Studienarbeit besonders deutlich demonstriert. Der erste Schritt bestand darin, das Problem vom Rande her anzugehen, also die krassen Mißbräuche auszuschließen, während man sich über die Sache selber noch keineswegs einig war. Die Sache war in diesem Fall, die Aufgaben und Grenzen der Verkündigung der Kirchen untereinander zu bestimmen.