

# Das Verhältnis zwischen russischem Freikirchentum und Russischer Orthodoxer Kirche

Hundert Jahre ökumenischer Sprachlosigkeit\*

VON HANS-CHRISTIAN DIEDRICH

## 1.

Anlaß für die folgenden Ausführungen ist die Tausendjahrfeier, das „Millennium“ der „Taufe der Rus“.

„Tausend Jahre Christentum in Rußland – das bedeutet nicht nur tausend Jahre orthodoxe Kirche, sondern bezeichnet auch die Existenz vieler anderer christlicher Gruppen, Sekten, Gemeinschaften und Kirchen während dieses Zeitraums.“

Unter Freikirchentum verstehe ich die Summe der Gruppen und Gemeinschaften, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Rußland aus den unterschiedlichen Erweckungsbewegungen herausgewachsen sind und sich in diesem Jahrhundert um den „Bund der Evangeliumschrsten/Bapisten“ (seit 1944) in der Sowjetunion gruppieren, ohne jedoch alle in ihm aufzugehen. – Zu nennen sind die Erweckungsbewegungen unter orthodoxen und molokanischen Bauern und ländlichen Handwerkern in Südrußland in den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts, die unter dem Begriff „Stundismus“ bekanntgeworden sind; ferner die etwas früher entstandene Bewegung unter deutschen Kolonisten, Lutheranern und Reformierten, sowie unter den Mennoniten, aus denen der rußlanddeutsche Baptismus und die mennonitischen Brüdergemeinden erwuchsen; schließlich die von Lord Radstock initiierte Erweckung in Kreisen der Petersburger Gesellschaft ab 1874.

Die Darstellung des durch unser Thema Gebotenen wird erschwert durch die Quellenlage. In den ersten Jahrzehnten seiner Existenz hatte das Freikirchentum, hatten die erweckten Gruppen, aus denen es entsprossen ist, andere Sorgen als die Fixierung ihrer Beziehungen zum Staat und zur offiziellen Kirche. So liegt es auf der Hand, daß wir für die frühe Zeit nur aus Quellen schöpfen können, die die Sicht der Staatskirche bieten und daher einseitig sind. Nach der Änderung der Religionspolitik in Rußland im Jahre 1905 konnten die Freikirchen, nunmehr institutionalisiert im Baptistenbund

\* Aus Raumgründen mußten wir den Autor bitten, auf die Textnachweise zu verzichten. Ein erheblicher Teil von ihnen ist enthalten in: *Hans-Christian Diedrich, Ursprünge und Anfänge des russischen Freikirchentums*, Oikonomia Bd. 21, Erlangen 1985; *ders., Siedler, Sektierer und Stundisten*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1985.

(seit 1884/1905) und im „Allrussischen Bund der Evangeliumschrsten“ (seit Anfang 1909) eigenes Schrifttum herausgeben, zumeist in der Form von Zeitschriften. Diese Literatur gehört jedoch zu den höchst selten oder gar nicht vorhandenen bibliographischen Kostbarkeiten. Das gleiche gilt von den Periodika, die nach 1917, bis zur Einstellung des Erscheinens kirchlichen Schrifttums Ende der zwanziger bzw. in den dreißiger Jahren, herausgegeben wurden. Seit 1945 gibt es den „Bratskij vestnik“ als offizielles Organ des Bundes der Evangeliumschrsten/Baptisten (EChB), der in seinen frühen Jahrgängen hierorts wiederum nicht zugänglich ist. Er bringt regelmäßig Berichte über ökumenische Kontakte mit der Russischen Orthodoxen Kirche wie zum Beispiel anlässlich gemeinsamer Gebetsgottesdienste, der Anwesenheit orthodoxer Gäste bei den Kongressen der EChB, gemeinsamer Auslandsreisen von Kirchenvertretern und vor allem des Zusammenkommens bei Friedensveranstaltungen. Diese Berichte sind ausnahmslos offiziell-informativen Charakters und geben nur einen Teil der Realität in den Beziehungen zwischen beiden Konfessionsgruppen wieder. Wir werden deshalb für die gegenwärtige Lage auch auf persönliche Erfahrungen, Berichte von Besuchern und dergleichen zurückgreifen müssen, die oft nicht publiziert sind, manchmal nicht einmal schriftlich vorliegen.

## 2.

Bei der Schilderung der ersten Periode des Verhältnisses zwischen russischem Freikirchentum und der orthodoxen Kirche, nämlich zur Zeit des Russischen Imperiums seit der Entstehung des ersteren etwa zu Beginn der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts bis 1905, müssen wir von der privilegierten Stellung der Staatskirche ausgehen, wie sie nicht nur rechtlich in der Gesetzgebung proklamiert worden war, sondern wie sich die Kirche als institutionalisierte Staatsideologie auch selbst vorfand und von fast jedermann vorgefunden wurde. Dies galt, wie gesagt, bis 1905 und war auf einem langen Weg der jurisdiktionellen Kodifizierung seit den Zeiten Peters I. Anfang des 18. Jahrhunderts formuliert und damit geprägt worden. So konnte etwa noch 1904 die Stellung der orthodoxen Kirche im Rechtsgefüge des Russischen Reichs wie folgt beschrieben werden:

„Die im Russischen Imperium den Vorrang innehabende und herrschende Konfession ist die christliche orthodoxe katholische östlichen Bekenntnisses.“

Diese Konfession wurde in Bestand und Vollzug polizeilich geschützt; „Abfall von der Orthodoxie gilt als Kriminalverbrechen; der Administration obliegt es, vorbeugende Maßnahmen zu ergreifen. Dem Minister für Innere Angelegenheiten ist die Aufsicht über von der Orthodoxie Abgefallene anvertraut. . .“

Hinter diesen düren Worten verbargen sich nicht nur staatskirchlicherseits ein immenser gesellschaftlicher Anspruch, sondern zugleich ein unmeßbares Ausmaß an Leid, das den Betroffenen, den „Abgefallenen“, auf „administrativem“ und gerichtlichem Wege zugefügt wurde.

In der ideologisch verbrämten Redeweise des Oberhauptes der russischen Kirche jener Zeit, des Oberprokurors des Heiligen Synods, klang das denn so:

„Die integrale gläubige Seele des russischen Menschen wurde mit der Orthodoxie so innig vertraut, wurde von den Vermächtnissen des Evangeliums so durchdrungen, daß es für den russischen Menschen undenkbar schien, auch nur ein Körnlein aus der Schatzkammer des wahren Glaubens aufzugeben . . .“

Entsprechendes glaubten sogar die Nichtrussen. Noch 1916, am Vorabend der zweiten russischen Revolution, erklärte ein intimer Kenner der Verhältnisse, der nach eigenem Bekenntnis „fünfzig Jahre seines Lebens in Rußland gelebt und gewirkt hat“:

Die Kirche „war unstreitig in der Vergangenheit die Hauptträgerin der Kultur, ist es für einen großen Teil des Volkes noch jetzt, wird in der Zukunft noch erneuten Einfluß gewinnen . . . Ein richtiger Nationalrusse ist nur der Sohn der orthodoxen Kirche . . ., wie der richtige Spanier Katholik sein muß.“

Bei einer solchen Sicht der Dinge waren alle anderen, nicht staatskirchlich-orthodoxen Äußerungen religiöser Überzeugung und Haltung schlicht „Sektentum“ oder „Sektierertum“, „sektantstvo“. Wilhelm Kahle hat darauf hingewiesen, daß der Sektierer immer auch der gesellschaftliche Außenseiter, damit das staatspolitisch gefährliche Element *und* das ethisch minderwertige Subjekt ist. Eigentlich war Sektierertum – von der gesellschaftspolitischen Einheitskonzeption des orthodoxen Rußland her gedacht – eine unmögliche Möglichkeit, Abfall vom Christentum und Ausbrechen aus dem Staats- und Gesellschaftsgefüge.

„Das Heilige Rußland kannte kein Sektierertum . . . In Rußland konnte kein Sektierertum entstehen; es ist ein von außen beigebrachtes Phänomen . . . Das Sektierertum ist das Produkt der westeuropäischen Kultur, eine Brücke zum Unglauben. Und deshalb steht es nicht nur der Orthodoxie feindlich gegenüber, sondern auch der wahren Natur des russischen Menschen.“

Damit waren Sekten und Sektierer eo ipso eine Gefahr für Gesellschaft, Staat und Kirche, das kodifizierte Recht kannte nur den Unterschied zwischen „weniger schädlichen“ und „besonders schädlichen“ Sekten; zu diesen letzteren zählten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ausdrücklich die Stundisten. Jegliche Art der Bekehrung zu einer anderen Konfession, damit natürlich auch zum „Sektierertum“, war nach russischem Recht verboten. Damit jeder Anstoß zur Konversion vermieden wurde, durften Sektierer (ebenso wie die Altgläubigen) ihren Glauben nach außen hin nicht kundtun. Das Recht, innerhalb der Reichsgrenzen Gläubige zu gewinnen und der

Zahl ihrer Gemeindeglieder hinzuzufügen, hatte nur die Staatskirche. Damit Orthodoxe nicht unter den Einfluß von Sektierern oder Altgläubigen gerieten, unterlagen ihre gegenseitigen Beziehungen polizeilicher Aufsicht.

### 3.

Die kleinen Gruppen von russischen beziehungsweise ukrainischen Bauern, die sich seit 1861/62, das heißt nach der Aufhebung der Leibeigenschaft in Rußland, zu gemeinsamem Bibellesen, Gebet und Gesang in ihren Häusern versammelten, taten dies durchaus als Glieder und im Rahmen der orthodoxen Kirche. Jedenfalls weisen das die Berichte des Ortspriesters aus. In den Dörfern Osnova und Ignat'evka, die zum Kirchspiel Rjasnopolje gehörten, waren Konventikel entdeckt worden, die alsbald mit dem Beiwort „stundistisch“ belegt wurden. Die Frauen und Männer, die sich dazu hielten, trafen sich nach Feierabend und sonntags außerhalb der Kirchzeit, um gemeinsam Abschnitte aus der Bibel (die damals in Rußland in einzelnen Teilen in einer neuen russischen Übersetzung erschien) zu hören, sich gegenseitig auszulegen und um (anfangs wohl ausschließlich orthodoxe) Kirchenlieder zu singen.

Osnova, in dem der namentlich bekannte Protagonist dieser Konventikelfrömmigkeit, der Bauer Michail Ratušnyj, wohnte, lag etwa zwölf Kilometer von einer rußlanddeutschen Kolonie, Rohrbach, entfernt. Dieses große Dorf mit überwiegend reformierter Bevölkerung war seit einigen Jahrzehnten, während der Tätigkeit zweier erwecklich gesinnter reformierter Pfarrer, Bonekemper Vater und Sohn, zum Vorort einer Erweckungsbewegung in den deutschen Kolonien Südrußlands geworden. Nun legte sich für staatliche und staatskirchliche Beobachter der Schluß nahe, die russisch-ukrainischen Erbauungsversammlungen seien unter dem Einfluß deutscher Erwecker aus dieser Kolonie entstanden und von ihnen abhängig. So ist es jedenfalls in dem ersten Bericht eines staatlichen Beamten interpretiert und so ist es unzählige Male nachgesprochen, aber selten einmal hinterfragt worden. Und dies, obwohl etwa zu gleicher Zeit auch anderswo, und zwar weitab von jeder deutschen Ansiedlung, eine Gruppe gleicher Art entdeckt worden war (auf dem Chutor/=Vorwerk, Ausbau/Nikolaevskij in Kreis Anan'ev) und obwohl es in Rußland seit etwa einem Jahrhundert eine „Sekte“ mit vergleichbarer Frömmigkeit, äußerer Struktur und soziologischer Gestalt gab, die *Molokanen*.

Nein – dieses Phänomen des sehr bald so genannten „Stundismus“ ausschließlich auf rußlanddeutsch-neupietistische Einwirkungen zurückzuführen

ren, war allen Beteiligten nur allzu bequem: den Vertretern der Staatskirche, denn nun hatte man den „Beweis“ für die ja doch streng verbotene Proselytenmacherei durch deutsche Protestanten; den Vertretern der zaristisch-staatlichen Administration, denn nun hatte man – in einer Zeit des anwachsenden großrussischen Nationalismus und des Panslawismus – den „Beweis“ für eine Einflußnahme der jetzt ungeliebten, einen Fremdkörper darstellenden deutschen Kolonisten in Südrußland; schließlich den Evangelischen innerhalb und außerhalb Deutschlands selbst, denn nun hatte man den „Beweis“ für eine „missionarische“ Tätigkeit der Ansiedler, die ihnen ja bereits in den Einwanderungsprivilegien untersagt war.

Nun bekamen diese Konventikelchristen in Osnova und anderswo ihren Namen: „štundovye“, „štundisty“ oder einfach „štundy“ – nach den Bibel-„Stunden“ der deutschen Pietisten. Nun konnten auch Staat und Staatskirche mit den nötigen administrativen und Justizmaßnahmen gegen die „Sektierer“, die Abtrünnigen, die Schismatiker, vorgehen, die sich gegen alle Gesetze der herrschenden Institutionen und des gesunden Volksempfindens vergangen hatten. Der Vorgang der wachsenden Entfremdung zwischen den „Sektierern“ und dem Sozialgefüge, in dem sie lebten, ist aber nur allmählich und auch nicht ohne retardierende Momente verlaufen. Die Schuld dafür lag keineswegs allein auf *einer*, sondern durchaus auf beiden Seiten.

Es kam zu einer sukzessiven Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Orthodoxen und Stundisten. Hier machten sich gruppensoziologische Vorgänge bemerkbar, die typisch sind: Eine ideologisch-politisch-sozial geschlossene Gemeinschaft versucht zunehmend, eine dissidente Minderheit zu disziplinieren, während diese Minderheit innere Stabilität zunehmend durch ein sich verfestigendes Elitebewußtsein gewinnt.

Zugleich muß betont werden, daß Repräsentanten der staatlichen Administration auf höherer Ebene, in unserem Fall der Gouverneur von Cherson, der in Odessa seinen Dienstsitz hatte, und besonders der Generalgouverneur von „Neu-Rußland und Bessarabien“, zu jener Zeit Paul v. Kotzebue, ein Sohn des bekannten Schriftstellers August v. Kotzebue, die Stundisten protegieren, Beschwerden entgegennehmen und lokaler Willkür steuerten. Das änderte sich erst, als v. Kotzebue 1874 als Generalgouverneur von Neu-Rußland abgelöst wurde. Übrigens – nicht lange danach, im Herbst 1876, mußte auch Pfarrer Bonekemper junior, der die Stundisten fast ein Jahrzehnt lang geistlich begleitet hatte, seine Pfarrstelle Rohrbach und dann Rußland verlassen.

Da aber waren schon Entscheidungen gefallen: Die Stundisten waren immer stärker bedrängt und bedrückt, schließlich mit Aussiedlung bedroht

worden. Sie antworteten mit einer immer stärker werdenden Ablehnung der orthodoxen Kirche. Schließlich bekundeten sie durch einen demonstrativen Akt ihren „Austritt“ aus der orthodoxen Kirche (den es als zivilrechtlichen Vorgang ja nicht gab): Am 23. Mai 1870 (alten Stils) brachten sie in Osnova – später geschah gleiches auch in anderen Orten – ihre Ikonen in die Kirche und lieferten sie dort ab. In anderen Orten verlief dieser Vorgang nicht so diszipliniert, hier und dort warfen die „Sektierer“ die Heiligenbilder in Abstellkammern, gebrauchten sie als Fensterladen oder zersägten und verbrannten sie.

Ebenfalls in den siebziger Jahren wurde begonnen, gegen die Stundisten – die Bewegung breitete sich etwa seit 1870 rapide aus, sie fand sich nunmehr nicht nur im Gouvernement Cherson, sondern wurde auch im Gouvernement Kiew entdeckt, und 1869 hatte der Baptismus durch die Taufe des ersten Stundisten Eingang in die Bewegung gefunden – mit Hilfe der Strafjustiz vorzugehen.

Erst Jahre später kam es zur Aufnahme von Prozessen. Der Vorwurf lautete auf „Verführung“ zum Raskol (Schisma) – freiwilliger Übertritt von der Orthodoxie konnte nach der damaligen Rechtslage nicht bestraft werden; wenn aber ein „Verführer“ ertappt wurde, konnte sich auf ihn alle Wucht staatlichen Machtgebrauchs entladen. Außerdem wurden gegen die Stundisten damals noch die Gesetze angewandt, die zur Bekämpfung des Altgläubigentums ergangen waren.

Der erste Prozeß fand am 18. März 1876 (alten Stils) statt, Angeklagter war der Stundist Petr Vovkaž – er wurde freigesprochen! Überall wurde dieser Freispruch als ein richterlicher Freibrief für die stundistische „Mission“ angesehen. Im Jahre 1878 gab es vor dem Odessaer Kreisgericht einen weiteren Prozeß, diesmal gegen die seit langem bekannten Hauptakteure des Stundismus mit Ratušnyi an der Spitze. Dieser Prozeß fand in der Öffentlichkeit starke Beachtung, auch er endete mit einem Freispruch. Von offizieller kirchlicher Seite wurde dieses Urteil als Skandal empfunden, während die liberalen Kreise der Gesellschaft, deren Sympathien längst auf seiten der einfachen, religiös so tief empfindenden Menschen aus dem Volk lagen, den Urteilsspruch guthießen.

Die Staatskirche stand nun in Sachen Bekämpfung des Stundismus weit hin isoliert da, ja wurde als Inquisitorin angesehen – sie mußte, wenn sie den Kampf nicht völlig verlieren wollte, mit neuen Aktivitäten und größerem Nachdruck vorgehen. Mittel dazu wurde jetzt eine spezielle Ausbildung von Priestern für die anti-stundistische Arbeit, überhaupt die Entsendung besonders qualifizierter Priester in die „infizierten“ Gebiete. Vor allem aber

wurden zwei Maßnahmen getroffen, die für lange Zeit prägenden Charakter in der Arbeit gegen die Stundisten erhielten: die Entscheidung anti-stundistischer Missionare und die Verhängung von Klosterhaft über die „hartnäckigen“ „Sektierer“. Besonders letztere wurde ein gefürchtetes Mittel in der Auseinandersetzung zwischen Staatskirche und jungem russischem Freikirchentum.

Die anti-stundistischen Missionare, Geistliche und Laien, wurden zusätzlich zu den Priestern in die Gemeinden entsandt, in denen Stundisten aktiv waren; sie sollten dort das Volk in den Kirchen „belehren“, die Menschen, „Sektierer“ wie Orthodoxe, zu Hause besuchen, erstere, um sie zur Rückkehr zur Orthodoxie zu veranlassen, letztere, um sie in ihrem Glauben zu bestärken. Sie sollten sich um Kinder und Jugendliche kümmern, schließlich, und das war eine Praxis, die weite Verbreitung fand, mit den Stundisten öffentliche Dispute über den Glauben führen, wobei vorausgesetzt wurde, daß sich die Richtigkeit des orthodoxen Standpunkts am Ende jedes Gesprächs erweisen würde. Aus der Tätigkeit dieser anti-stundistischen Missionare erwuchs dann die Gründung von Missionsbruderschaften und -komitees, die – unter Aufsicht des jeweiligen Eparchialbischofs – das gleiche Ziel verfolgten.

Die Klosterhaft hingegen war deshalb ein so gefürchtetes Mittel, weil es sich in der Praxis dabei um eine gegebenenfalls lebenslange Inhaftierung ohne Gerichtsurteil handeln konnte. „Sektierer“ (keineswegs nur Stundisten!) konnten mit Einverständnis staatlicher Behörden kirchlicherseits zur „Belehrung“ in Gewahrsam genommen und darin gehalten werden, bis sie zur Erkenntnis ihrer „Irrtümer“ gelangt waren. Da füglich eine Einflußnahme der zu Behelrenden auf andere Klosterinsassen vermieden werden mußte, bedeutete die „Belehrung“ nicht selten Einzelhaft; eine Freilassung hing vom „Behelrenden“, dem Kloostervorsteher oder einem anderen damit beauftragten Priester, Mönch oder dergleichen ab.

#### 4.

Seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre hatte sich aus mancherlei Gründen die allgemeine politische Situation in Rußland verschärft, das herrschende System und seine Opponenten waren zunehmend in Konfrontation geraten. 1880 nahm K. P. Pobedonoscev seine Tätigkeit als Oberprokurator des Heiligen Synod auf, eine der konservativsten und zugleich einflußreichsten Gestalten der Epoche, die die russische Politik während eines Vierteljahrhunderts, bis 1905, prägte. Am 1. März 1881 (alten Stils) fiel Kai-

ser Alexander II. dem Anschlag anarchistischer Revolutionäre zum Opfer. Nach der Thronbesteigung geriet der neue Kaiser Alexander III. völlig unter den Einfluß Pobedonoscevs. Beide waren sich darin einig, daß die sich ausbreitende sozialistische Bewegung mit aller Härte zu unterdrücken sei. Unter das Verdikt des Sozialismus aber fiel alles, was der Autokratie, der Orthodoxie und dem großrussischen Nationalismus zuwiderlief, darunter insbesondere der Stundismus in den südlichen Gouvernements. Damit wurde ein Vorwurf aufgenommen, der gelegentlich schon am Anfang der stundistischen Bewegung erhoben, im weiteren Verlauf der Entwicklung aber immer häufiger wiederholt wurde: Sie sei vom Sozialismus „verseucht“. Nun wurde dieser Vorwurf regierungsamtlich!

Als erste bekamen das die Teilnehmer der ersten großen Einigungskonferenz aller evangelischen Gruppen in Rußland (mit Ausnahme der Kolonisten) zu spüren, die auf Einladung des Gardeobersten Paškov und des Barons Korff, Protagonisten der 1874 in Petersburg entstandenen Erweckungsbewegung, in der Karwoche 1884 (die Konferenz begann am 1. April alten Stils) zusammenkamen. Nach wenigen Tagen wurden die Verhandlungen durch Eingriff von Polizei und Geheimpolizei beendet und die auswärtigen Teilnehmer in ihre Heimatsorte abgeschoben. Paškov und Korff wurden noch im gleichen Jahr des Landes verwiesen und ihre Bewegung unterdrückt.

Die Delegierten einer anderen Konferenz, die sich wenig später am 30. April und 1. Mai 1884 (alten Stils) in Novo-Vasil'evka bei Melitopol', also in der „Windstille“ der Provinz, versammelten, bekamen noch nichts von der scharfen Luft zu spüren. Ihnen gelang es, den „Bund der gläubig getauften Christen oder sogenannten Baptisten Südrußlands und des Kaukasus“ zu gründen, den ersten organisatorischen Zusammenschluß russischer evangelisch Erweckter innerhalb der freikirchlichen Bewegung.

Die Verfolgung, die in den achtziger und besonders in den neunziger Jahren die Stundisten und mit ihnen die Baptisten, Neu-Molokanen, Paškov-Anhänger traf, äußerte sich in Verboten von Versammlungen und Konferenzen, der Aufsicht über einzelne besonders aktive „Sektierer“, vor allem aber im Ausschluß aus den Bauerngemeinden und in der administrativen Verbannung. Diese letztere „wurde zu einer der am häufigsten geübten Gewaltmaßnahmen gegen die Stundisten“.

Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, als die Verfolgungen schon längst in Gang waren, schuf sich die Regierung eine Rechtsgrundlage in Gestalt der Verfügung vom 4. Juli bzw. 3. September 1894 (alten Stils), in der die Stundisten zu „einer der in kirchlicher und staatlicher Hinsicht

gefährlichsten und schädlichsten Sekten“ erklärt und ihre Versammlungen grundsätzlich verboten wurden. Bei Übertretung sollten die Schuldigen zu strenger strafrechtlicher Verantwortung gezogen werden. Diese Verfügung führte zu einer Welle gerichtlicher und administrativer Verurteilungen, so daß wir von den Jahren 1894 bis 1897 als von dem Höhepunkt der Stundistenverfolgung reden müssen. Die genaue Zahl der Inkriminierten ist uns nicht bekannt; Schätzungen rechnen mit etwa 3 000 verhafteten und verbannten Stundisten. Dabei lag ein erheblicher Teil der Schuld bei orthodoxen Geistlichen und Missionaren, da immer nur auf Anzeige der Geistlichkeit gerichtliche Untersuchungen in religiösen Angelegenheiten aufgenommen werden konnten. Aber das Leid, das erduldet, die Tränen, die vergossen wurden, die Verzweiflung von Eltern, denen man die Kinder wegnahm, der Trennungsschmerz Verbannter – all das läßt sich nicht in Zahlen fassen, es gehört aber auch in die Annalen der Geschichte des russischen Freikirchentums. – „Zur abstoßendsten Form der Verfolgungen gehörten die spontanen, pogromartigen Ausschreitungen der Landbevölkerung gegen die Sektierer, die uns in einer großen Zahl von Fällen überliefert sind.“ Es wurde geplündert, gefoltert, die Frauen der Stundisten wurden vergewaltigt, ihre Häuser niedergebrannt, sie selbst aus ihren Wohnorten vertrieben. Behördliche Maßnahmen gegen die Übergriffe wurden selten ergriffen; erst im neuen Jahrhundert kam es zu einer allmählichen Besserung der Lage des Freikirchentums.

Es muß hinzugefügt werden, daß zu all den Widerwärtigkeiten der Verfolgung ein fast zügellos zu nennender Verleumdungsfeldzug hinzukam, der durch Schriftsteller geistlichen Rangs auf publizistischem Gebiet geführt wurde. So müssen wir konstatieren, daß an den Stundistenverfolgungen Ende vorigen Jahrhunderts die Staatskirche ein gerüttelt Maß Schuld mitträgt; die Frage, ob der Staat in ihrem Auftrag handelte oder ob Geistliche und Hierarchen bei den anti-stundistischen Maßnahmen als „apparáčiki“, als Funktionäre der zaristischen Administration handelten, ist klar mit einem Ja auf den zweiten Teil der Frage zu beantworten.

## 5.

Erst die russische Revolution von 1905 besserte die Lage des russischen Freikirchentums – ebenso wie die der anderen „Sektierer“, der Altgläubigen usw. – grundlegend. Die Russische Orthodoxe Kirche verlor ihre einzigartige Stellung, wenngleich sie die Staatskirche mit dem Kaiser an der Spitze blieb; über Reformen wurde vielfältig nachgedacht.

Zwei Dokumente, und zwar staatliche, nicht kirchliche, zwei kaiserliche Ukaze, bezeichneten den Umschwung. Das eine war der Ukaz vom 17./30. April 1905 über die „Stärkung der Prinzipien der Glaubensstoleranz“, in dem der Kaiser die Abschaffung aller Zwänge auf religiösem Gebiet anordnete. Das andere war das „Allerhöchste Manifest“ Nikolaus' II. vom 18./31. Oktober 1905 über die Gewährung der staatsbürgerlichen Freiheiten (das heißt der allgemeinen Menschenrechte), darunter des Rechts auf Gewissensfreiheit, an alle Bürger des Russischen Reichs – 130 Jahre, nachdem diese Rechte in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung proklamiert worden waren! Diese vergleichsweise kurze Tradition der Gewährung und des Gebrauchs der Menschenrechte in Rußland erklärt möglicherweise auch, warum diese Rechte bis zur Gegenwart auf lokaler Ebene immer wieder eingeklagt und durchgesetzt werden müssen.

Das russische Freikirchentum betrat nun ein völlig neues, bisher unbekanntes Feld seiner Wirksamkeit. Es organisierte sich in zwei Bünden, dem Baptistenbund, der die Tradition des Zusammenschlusses von 1884 weiterführte, und der „Allrussischen Union der Evangeliumschrsten“ (1909); die Evangeliumschrsten waren vor allem die Nachfolger der Paškovcy. Eine umfangreiche missionarische Arbeit wurde entfaltet, wozu die Herausgabe von Zeitschriften, Büchern und anderen Druckwerken gehörte. An die Spitze der Evangeliumschrsten trat Ivan Stepanovič Prochanov, während an der Spitze der Baptistenbundes damals Dej Ivanovič Mazaev stand. Doch die Zeit der ungehinderten Entfaltung freikirchlicher Arbeit, die übrigens ab 1910 wieder zunehmend behindert wurde und mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs ganz aufhörte, wurde nun keineswegs zu einer ökumenischen Zusammenarbeit etwa mit der Orthodoxie benutzt. Sie diente vielmehr der Bestandssicherung, der Entfaltung der eigenen Möglichkeiten sowie der Auseinandersetzung mit der Frage der Einheit innerhalb der freikirchlichen Bewegung. Wenn Orthodoxie überhaupt ins Blickfeld kam, dann eigentlich nur im Sinne einer Beförderung reformerischer Bestrebungen oder „geistlicher Erneuerung“ innerhalb der Staatskirche, keineswegs aber einer Anerkennung ihres geistlichen „Status quo“. Das war verständlich, wenn wir an die Erfahrungen der soeben durchlebten Verfolgungsperiode denken, die in aller Köpfe noch lebendig waren. Auch war die Zeit von etwa fünf Jahren zu kurz, um über die Behandlung näherliegender Probleme hinauszukommen, zu denen damals auch außerhalb Rußlands das Mühen um ökumenische Annäherung wahrlich nicht überall gehörte. Schließlich war in der orthodoxen Kirche selbst die Ablehnung des Freikirchentums als „Irrlehre“, westlicher Rationalismus und Feind des ortho-

doxen Rußland trotz der Änderung ihrer staatsrechtlichen Position lebendig geblieben.

Für die Vertreter des Freikirchentums hingegen war die orthodoxe Kirche in ihrem gegenwärtigen Zustand geistlich völlig verkommen; die entsprechenden Urteile lassen an Schroffheit nichts zu wünschen übrig:

„In eine orthodoxe Kirche einzutreten, erschien manchem schlimmer als eine Kneipe zu besuchen; man glaubte sich zu verunreinigen, wenn man die Speisen aß, die die Orthodoxen zu Ostern bereiteten, weil sie kirchlich geweiht waren.“

Man bezeichnete die orthodoxe Kirche als „Babel“, „Tochter Babylon“ oder „Hure“ (bludnica). So nimmt es nicht wunder, daß Orthodoxe für aktive Mitglieder freikirchlicher Gemeinden lediglich Missionsobjekte waren, daß sie als Proselyten für die evangelische Bewegung gewonnen werden sollten. Damit wurde der Vorwurf des Proselytismus zu einem weiteren Stereotyp in der Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und russischem Freikirchentum (zumal von einer Mission an Nichtchristen durch das Freikirchentum damals nur wenig zu hören war).

## 6.

Einen tiefen Einschnitt für die Existenz religiösen Glaubens und seiner „Institutionalisierungen“ (Kantzenbach) in Rußland bedeutete die Oktoberrevolution 1917. Zur Macht kam eine Partei, die den Kampf gegen Religion und Kirche als Hauptstützen des Ausbeutersystems führte:

„Die Partei strebt nach vollständiger Zerstörung des Zusammenhangs zwischen den Ausbeuterklassen und der Organisation der religiösen Propaganda wie auch nach der faktischen Befreiung der werktätigen Massen von religiösen Vorurteilen, wozu sie die umfassendste wissenschaftlich aufklärende und antireligiöse Propaganda organisiert“,

hieß es im Programm der Kommunistischen Partei Rußlands (Bol'seviki) vom März 1919. Schon seit Anfang 1918 wurden diese Grundsätze in praktische Politik umgesetzt, so durch das Dekret über die Trennung von Staat und Kirche vom 23. Januar 1918. Rechtlich bedeutete dieses Dekret eine Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften, faktisch aber eine Entprivilegierung der bisherigen Staatskirche. Aus freikirchlicher Sicht waren nun sehr viel mehr Voraussetzungen für ein Zusammengehen zwischen Evangelischen und Orthodoxen als gleichberechtigten Partnern gegeben. Die neue Situation – die sich im Nachhinein auf etwa ein Dutzend Jahre, von 1917 bis 1929, periodisieren läßt – ermöglichte denn auch innerhalb der früheren Staatskirche die Realisierung von Neuansätzen, die schon viel länger gedacht, nun aber erst verwirklicht werden konnten. Dies geschah vor allem innerhalb der Bewegung, deren unterschiedliche Phäno-

mene später unter dem Sammelbegriff „Erneuerer-Schisma“ (obnovlenceskij raskol) zusammengefaßt worden sind. Diese Bewegung schien am ehesten für eine ökumenische Begegnung mit den bisher geschmähten „Sektierern“ offen und frei zu sein, zumal die Patriarchatskirche (auch durch die zeitweilige Inhaftierung des Patriarchen Tichon) manövrierunfähig, unbeweglich und zerstritten erschien. So hat es jedenfalls I. S. Prochanov, in jenen Jahren unbestritten die Vaterfigur des Freikirchentums und zweifellos ökumenisch sehr viel offener als die Führer des Baptistenbundes (aber keineswegs nur er allein), später gesehen. Lassen wir ihn zu Wort kommen:

„Unsere Beziehung zur russisch-orthodoxen Kirche regelt sich durch das Wort: ‚Erbauet euch zu einem neuen Haus‘ . . . Neue, göttliche Natur, ein lebendiges Haus, keine Kompromisse mit den alten. So stehen wir zur russisch-orthodoxen Kirche. Aber das heißt nicht, daß wir irgendwelche unfreundlichen Gefühle dieser Kirche gegenüber haben . . . Damit diese Kirche sich wirklich in göttlichen Linien entwickelt und wachsen kann, muß dieses Kleid mit all ihren Kulturen und Zeremonien fort. Wir natürlich bleiben bei unserer selbständigen Linie. Wir bauen ein neues Haus voll und ganz . . . Und doch wird es uns eine Herzensfreude sein, wenn wir hören möchten, innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche erheben sich Männer, die da sagen, sie müssen sich ändern . . .

Im Jahre 1922, wie bekannt, fand ein gewaltiger Umschwung in der russisch-orthodoxen Kirche statt. Der Patriarch wurde abgesetzt, und eine Gruppe von fortschrittlich gesonnenen Priestern übernahm die Leitung der Kirche. Es bildeten sich damals drei neue Richtungen: die Lebendige Kirche, die sogenannte alte apostolische Kirche und die Kirche der Wiedergeburt. An die Spitze der letzteren trat der bekannte Metropolit Antonin in Moskau. Nun begannen diese drei neuen Richtungen ihre Tätigkeit innerhalb der Kirche. Damals fühlten wir Evangeliumschristen den göttlichen Trieb, auch hier ein Wort zu sagen. Gott gab es mir ins Herz, mit einem besonderen Aufruf, mich an die Kirche zu wenden. ‚Ruf des Evangeliums‘.

Freiwillig stellen Priester und Bischöfe ihre Kirchen der Evangeliumsbewegung zur Verfügung. In einem Brief an den Bundesrat heißt es: In unserer Gegend haben viele Priester ihre Gemeinden verlassen, und ihre Kirchen sind ohne Benutzung. Das Volk will uns diese Kirchen geben, und sie sagen: Schickt uns eure Prediger und dient uns hier in der Kirche. Der Älteste Bruder einer Gemeinde war deswegen in Schwierigkeiten gekommen; er wußte nicht, was er machen sollte. Wir haben ihm als Antwort geschrieben: In allen Fällen, wo die russisch-orthodoxe Gemeinde euch freiwillig die Kirche zur Verfügung stellt, benutzt sie . . .

Man fragt mich oft: Ist es denn überhaupt zu denken, daß das ganze Rußland sollte ein evangelisches, protestantisches Land werden? Das ist möglich, diese Frage müssen wir gründlich besprechen. Aber wenn es nicht möglich ist, die Bedingungen zu erfüllen, dann wird es bei uns in Rußland so werden, wie hier in Deutschland:  $\frac{2}{3}$  hier protestantisch,  $\frac{1}{3}$  katholisch . . . Eine machtvolle protestantische Kirche wird kommen, die eine dominierende Stellung auf das Leben des Volkes einnehmen wird, wie hier die protestantische Kirche, aber ein anderer Teil bleibt russisch-orthodox . . .

Denken Sie an das, was ich Ihnen heute habe sagen dürfen, und kommen Sie zu dem nötigen Schluß: die alte Reformation muß alles daran setzen, daß gefördert und unterstützt und weitergeführt werde die neue Reformation in Rußland. Und wenn das so werden wird, dann wird Rußland ein evangelisches, protestantisches Land werden . . . Rußland wird aufblühen, nicht nur materiell, sondern geistig, es wird seine große Mission erfüllen . . . und die ganze evangelische Welt wird sich freuen, denn der Sieg des Protestantismus in Rußland ist die Grundlage für den Sieg des Protestantismus auf Erden.“

Bei aller Offenheit Prochanovs und wohl auch seiner Mitarbeiter – und diese Offenheit war, wie gesagt, keineswegs die Sache des gesamten Freikirchentums – war im grundsätzlichen keine Änderung erfolgt: Die freikirchliche Bewegung war in den Augen Prochanovs – und keiner seiner Glaubensgenossen würde ihm darin wohl widersprochen haben – nichts anderes als der Anfang einer großen evangelischen Reformation, die aus Rußland ein protestantisches Land machen würde, so wie Deutschland im 16. Jahrhundert ein protestantisches Land durch die Reformation Martin Luthers geworden war (Prochanov hat sich vielleicht selbst als ein Martin Luther Rußlands gesehen). Jedenfalls: Ändern mußten sich die andern; „wir natürlich bleiben bei unserer . . . Linie.“ Wir werden daher sagen müssen, daß die ökumenische Offenheit bei Prochanov keineswegs schon mit einer ökumenischen *Gesinnung* gepaart war, die im andern, so wie er ist, den von Gott an die Seite gestellten Partner sieht und die für sich selbst bußfertig eigene Versäumnisse und Sünden bekennt. Aus dieser mangelnden ökumenischen Gesinnung ebenso wie aus dem schließlichen Zusammenbruch der „Erneuerer“-Bewegung heraus ist zu erklären, daß die in den zwanziger Jahren gemachten Anfänge nicht weitergeführt wurden. Zuletzt hat dann auch noch die Religionspolitik in der Sowjetunion unter Stalin seit 1929 eine völlig neue Lage geschaffen.

Der „Ruf des Evangeliums“ (Evangel'skij klič), von dem im Zitat die Rede war, ist einer der eklatantesten Ausdrücke der Erwartung einer Reformbereitschaft innerhalb der Orthodoxie von seiten der Evangeliumschristen gewesen. Der „Ruf“ war ein offenes Sendschreiben an die „Oberste Kirchliche Verwaltung“ und die Gruppe „Lebendige Kirche“ der „Erneuerer“, datiert vom 6. September 1922, wohl von Prochanov selbst verfaßt, aber nicht nur von ihm, sondern auch von einer Anzahl von Mitgliedern des Bundesrats der Evangeliumschristen unterschrieben. Es ist in der damals gewaltigen Auflage von 100 000 Stück gedruckt, später (1927) noch einmal in 10 000 Exemplaren publiziert worden. Auch dieses „Dokument protestantisch-orthodoxer Begegnung“ war voller Ansprüche: „Nach ihrem derzeitigen Erscheinungsbild ist die ‚Lebendige Kirche‘ noch nicht der Aus-

druck wahren Lebens. Man kann von ihr sagen, was in Offb 3, 1 gesagt ist: „Du trägst den Namen, daß du lebst, aber du bist tot.“ Und in 27 (!) Punkten wurden Forderungen gestellt, deren Erfüllung sogar eine „Erneuerer“-Kirche nicht mehr orthodoxe Kirche hätte sein lassen. Zielvorstellung Prochanovs war wahrscheinlich eine Erweckungsbewegung neupietistischen Typs gewesen, die eine „Reformation“ für die Orthodoxie bedeutet hätte. Doch ist es im Umfeld dieser Erklärung zu einer Fülle von („erneuerisch“-) orthodox-evangelischen Begegnungen bis hin zu gemeinsamen evangelistischen Großversammlungen und Predigten von Evangeliumschrsten in orthodoxen Gotteshäusern gekommen; besondere Beziehungen hat Prochanov zu dem schon erwähnten „Erneuerer“-Metropoliten Antonin (Granovskij) von Moskau gehabt.

Die weitere Entwicklung hat diese Ansätze nicht weiterkeimen lassen. Während sich die „Erneuerer“-Gruppen schon in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre im Auflösungsprozeß befanden, stabilisierte sich die Lage der Patriarchatskirche unter dem Metropoliten Sergij (Stragorodskij) besonders nach 1927. – Die Anordnung der Sowjetregierung „Über die religiösen Vereinigungen“ vom 8. April 1929 eröffnete eine Phase der sowjetischen Kirchenpolitik, die von wachsenden Verfolgungen, zunehmendem administrativem Druck und der Willkür lokaler Behörden gegenüber den Kirchen zur Zeit der Alleinherrschaft Stalins geprägt war. Ein spürbarer Rückgang kirchlichen Lebens war feststellbar, viele Mitarbeiter konnten ihren Dienst nicht mehr wahrnehmen: sie wurden umgesiedelt, verhaftet oder verschwanden einfach, und ein Ende der Existenz von Religion überhaupt schien absehbar zu sein. Davon waren alle christlichen Konfessionen betroffen. Der Baptistenbund zum Beispiel mußte seine Tätigkeit im März 1935 einstellen.

Auch diese Periode der Kirchengeschichte in der Sowjetunion läßt sich auf etwa zwölf Jahre limitieren. Denn nach 1941, während des Großen Vaterländischen Krieges der Sowjetunion gegen Nazi-Deutschland, setzte ein Umschwung in der Kirchenpolitik ein. Der betraf auch die Evangeliumschrsten und Baptisten. Voraussetzung für diese neue Kirchenpolitik wurde die konsequente Stellungnahme der Kirchen für Volk und Staat zu Beginn des Krieges. Orthodoxerseits kam diese Haltung besonders deutlich im Sendschreiben des Patriarchatsverwesers, des Metropoliten Sergij, vom 22. Juni 1941 (dem Tag des Überfalls), zum Ausdruck, in dem dieser sich und die ganze Russische Kirche einschränkungslos mit den Verteidigern identifizierte. Der Abwehrkampf wurde zugleich als Glaubenskampf gesehen, denn die Feinde des Vaterlands waren ebenso die „elenden Nachkom-

men der Feinde der orthodoxen Christenheit“. Diesem ersten Aufruf folgten weitere, in gleichem Geist gehaltene. Die Kirchen veranstalteten Geld- und Sachspendensammlungen. Die orthodoxe Kirche finanzierte eine Panzerkolonne „Dimitrij Donskoj“ und eine Flugzeugstaffel „Aleksandr Nevskij“. Die Evangeliumschrsten und Baptisten, die im Mai 1942 gemeinsam zum Widerstand gegen Hitler-Deutschland und die Ausbreitung der „faschistischen Religion“ aufgerufen hatten, rüsteten mit 80 000 Rubeln ein Sanitätsflugzeug der Roten Armee aus, das den Namen „Barmherziger Samariter“ erhielt.

Daß sowohl die Zeit vor 1941 als auch die Kriegsjahre einer ökumenischen Annäherung nicht gerade günstig waren, erhellt von selbst. Im Gegenteil, die Neubesinnung auf die nationalen Traditionen der russischen Orthodoxie waren ihr geradezu abträglich. Am 1./14. Oktober 1941, dem Fest des „Schutzes der Allerheiligsten Gottesgebärerin“ (Pokrov), einem bedeutenden nationalen Kirchenfeiertag, wandte sich Metropolit Sergij mit einem Sendschreiben an die Moskauer Gemeinde. In ihm hieß es „In Groß-Novgorod, im Gotteshaus der hl. Sophia, das seit fast tausend Jahren vom orthodoxen Gottesdienst durchklungen wird, hat vor einigen Tagen ein lutherischer Pastor Gottesdienst gehalten. Daß etwas ähnliches nur nicht hier, im Herzen des heiligen Rußland (svjatoj Rusi), geschehe!“ Das war vordergründig auf die Okkupanten gemünzt. Ob bei solch einem Satz aber nicht dieser oder jener an die evangeliumschrstlichen Predigten denken mußte, die Prochanov in der Kirche des Metropoliten Antonin gehalten hatte, an die orthodoxen Gotteshäuser, die von freikirchlichen Gemeinden übernommen worden waren? Lutheraner und Evangeliumschrsten – beide waren schließlich Protestanten . . .

## 7.

Die Zeit nach 1945 – die sich ganz gewiß in sich auch wieder periodisieren läßt, die aber hier als bis heute andauernder historischer Zeitraum gesehen wird – brachte den meisten Religionsgemeinschaften die Möglichkeit weiterer struktureller und organisatorischer Konsolidierung, zugleich aber auch wechselnde Erfahrungen mit einer teils verschärften (nach 1954 bis etwa 1964), teils entspannteren staatlichen Kirchenpolitik und ständige Auseinandersetzungen mit der antireligiösen Propaganda und ihren Auswirkungen. Auch diese Erfahrungen und Auseinandersetzungen betrafen alle Religionsgemeinschaften in vergleichbarer Weise und führten sie so in eine Art „Ökumene der Abwehr“.

Die Evangeliumschristen und Baptisten konnten – noch während des Krieges und kurz danach, im Oktober 1944 und August 1945 – ein langgestrecktes Ziel realisieren: die Vereinigung in *einem* Bund und die Integration eines Teils der Pfingstgemeinden, die es vor allem in den westlichen Gebieten der Sowjetunion gibt. Andererseits mußten sie die Abspaltung eines konservativ-fundamentalistischen Teils ihrer Gemeinden hinnehmen, die sich entweder im „Rat der Kirchen der EChB“ (seit 1961) selbständig konstituierten oder (in der jüngsten Vergangenheit zunehmend) sich als autonome Einzelgemeinden (ohne Anschluß an eine zentrale Leitung) registrieren lassen. Jedoch gelang es der Führung des Bundes der EChB, dem „Allunionsrat der EChB“ (Vsesojuznyj Sovet EChB) in Moskau, die für eine religiöse „Institutionalisierung“ nötigen Maßnahmen zu treffen: eine Organisation mit einem Verwaltungszentrum aufzubauen und ihr die lokalen Strukturen und Gemeinden (bis auf die eben genannten Ausnahmen) zuzuordnen, Kongresse (soviel wie Landessynoden) durchzuführen, eine Zeitschrift (den schon erwähnten „Bratskij vestnik“) herauszugeben und geistliche Literatur, vor allem Bibeln und Gesangbücher, wenn auch längst nicht im erforderlichen Umfang, zu drucken oder zu importieren. Schließlich konnte die Ausbildung von Predigern (seit 1968 in Fernkursen; nunmehr ist die Eröffnung eines Seminars in Vorbereitung) durchgeführt werden.

Nun kam es häufiger zu Begegnungen mit Repräsentanten anderer Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion, anfangs ausschließlich im Rahmen der Friedensarbeit der Kirchen, der „Friedensökumene“. Die erste Konferenz dieser Art fand vom 9. bis 12. Mai 1952 in Sagorsk statt, später gab es weitere. Diese „Friedensökumene“ hat ihr Charakteristikum darin, daß sie keine ausschließlich innerchristliche Bewegung ist, sondern (fast) alle vorhandenen Religionsgemeinschaften umfaßt. So hat hier, innerhalb der Sowjetunion, ein interreligiöser Dialog begonnen, längst bevor sich der ÖRK dieser Aufgabe unterzogen hatte.

Eine neue Stufe des Verhältnisses zwischen Russischer Orthodoxer Kirche und Freikirchentum – in Gestalt des Bundes der EChB – wurde 1962 erreicht, als dieser auf der Zentralaussschußtagung in Paris als Mitglied des Ökumenischen Rates aufgenommen wurde, nachdem die orthodoxe Kirche schon 1961 beigetreten war. So kam es in den folgenden Jahren häufiger zu Begegnungen anläßlich internationaler Konferenzen, zwischenkirchlicher Besuchsreisen (Vertreter der Orthodoxie und der EChB saßen nun nebeneinander in internationalen kirchlichen Gremien, außer im ÖRK auch in der Konferenz Europäischer Kirchen und der Prager Friedenskonferenz), auch zu ökumenischen Gottesdiensten im Lande selbst. Zu *einem* Ergebnis

der ökumenischen Zusammenarbeit aber ist es bislang nicht gekommen: der Bildung eines ökumenischen Rates christlicher Kirchen (oder wie solch ein Arbeitsinstrument auch immer genannt werden möge) *innerhalb* der Sowjetunion. Hieran wird das Defizit ökumenischer Gemeinsamkeit auch in der Gegenwart deutlich, durch das die Sprachlosigkeit zwischen beiden Gruppen noch immer nicht völlig überwunden werden konnte.

Immerhin gibt es Ansätze zu einer Überwindung dieser Beziehungslosigkeit, etwa durch Besuche bei kirchenleitenden Veranstaltungen. Beim jüngsten, dem 43. Kongreß der EChB vom 21. bis 23. März 1985 in Moskau war als offizieller Vertreter des Moskauer Patriarchats der Bischof Sergij (Fomin) von Solnečnogorsk, Repräsentant beim Genfer Stab des ÖRK, anwesend. Er sagte ein Grußwort, in dem er in erstaunlicher Offenheit dieses Problem zur Sprache brachte:

Auf internationalen „Foren treten wir als Kinder der einen Kirche Christi auf. Es wäre wünschenswert, daß diese Tradition der internationalen Arbeit auch auf unsere internen Beziehungen übergriffe, damit wir nicht nur während bedeutsamer Ereignisse im Leben unserer Kirchen, sondern auch in unserem christlichen Alltagsleben von unserer Liebe in Christus und unserem Streben nach Einheit Zeugnis ablegen.“

Inwieweit hier ein Wandel der Haltung breiter Kreise innerhalb der russischen Orthodoxie zum Ausdruck kommt oder sich die Position der „Ökumene-Fraktion“ der Hierarchie artikuliert, läßt sich von uns aus nicht beurteilen. Wir werden aber hier, besonders in der Gesinnung des Kirchenvolks, nicht zu viel erwarten dürfen – wahrscheinlich ist die Haltung der Skepsis, des Mißtrauens oder gar der Verachtung weithin noch nicht überwunden. Für sie steht ein Zitat von Sergej Scheludkow, einem Priester, der in seiner eigenen Kirche zu den Kritikern gehört, möglicherweise aber gerade deswegen die konservativ-orthodoxe Position ausspricht. Sein Zielpunkt ist die „Kultur“ der Freikirchen, ohne daß er genau sagt, was er darunter versteht:

„Auch unser russischer Protestantismus, der sogenannte Baptismus, stellt in seiner schrecklich tiefen geistlichen Kultur des öfteren eine Karikatur des Christentums dar.“

Wir erfahren keine Details, nicht einmal eine Begründung dieses Urteils oder die Interpretation des Begriffs „geistliche Kultur“. Meinte der Autor – sein Urteil ist bereits 1971 gedruckt worden, wird aber womöglich auch heute noch von manchem Orthodoxen geteilt – freikirchliche Frömmigkeit, ihre Spiritualität, oder vielleicht die Abstinenz von oder die Zurückhaltung gegenüber der säkularen, der nicht-christlichen (das heißt aber keineswegs immer unchristlichen oder gar antichristlichen) Kultur, die viele freikirchliche Gläubige heute noch erfüllt? Daß dieses Problem gegenwärtig unter den EChB in der Sowjetunion diskutiert wird, zeigt etwa der Vortrag

von Janis Trevits, starsij presviter (Bischof) in Riga, über „Christentum und Kultur“, den er kurz nach Beendigung des letzten Bundeskongresses, am 27. April 1985, vor jüngeren Mitarbeitern des Bundes gehalten hat.

## 8.

Eine Lösung des unerledigten Problems des Verhältnisses zwischen dem Freikirchentum und der Russischen Orthodoxen Kirche kann nicht von außen erreicht werden. Aufgabe des Verfassers war eine möglichst ungeschönte Dokumentation und die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung. Eine Lösung ist wahrscheinlich nur in Richtung der soeben zitierten Worte Bischof Sergijs möglich: Der Alltag der Begegnung zwischen beiden großen konfessionellen Gruppen, vor allem auf der Ortsebene, entscheidet über die Glaubwürdigkeit ihres christlichen Zeugnisses. Dies wird auf der einen Seite den Verzicht auf einen „Alleinvertretungsanspruch“ für Christsein in Rußland bedingen.<sup>1</sup> – Vielleicht kann hier noch hinzugefügt werden, daß die EChB die einzige wirklich übernationale Religionsgemeinschaft in der Sowjetunion sind; sie haben Angehörige unter vielen Völkerschaften (auf dem Kongreß 1985 waren allein fünfzehn vertreten)<sup>2</sup>; ihre Gottesdienste werden in verschiedenen Sprachen gehalten.

Auf freikirchlicher Seite hingegen ist endgültig Verzicht auf die Meinung, andere Christen seien unbekehrt und müßten erst zur wahren Bekehrung durch Christus geführt werden, und damit auf jeglichen Proselytismus, zu leisten; vielmehr sollte gerade den einfachen Gläubigen vor Ort immer stärker ins Bewußtsein gehoben werden, welch ein Geschenk die ökumenische Gemeinschaft auch für sie bedeutet.<sup>3</sup>

Ob die Feiern zur tausendsten Wiederkehr der „Taufe Rußlands“ unter Vladimir von Kiew zu beidem Gelegenheit bieten, muß füglich bezweifelt werden, wollen doch beide Kirchen dieses Ereignisses in einem jeweils gesondert zu behandelnden Festzyklus gedenken.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Solange von einem so renommierten Ökumeniker wie Vitali Borovoy Sätze wie die folgenden gesagt werden können: „Die Kultur unseres Volkes *ist* in ihren ureigensten Gründen und Quellen orthodox. Dies ist der wesentliche, grundlegende und richtunggebende Faktor unserer Geschichte. Und alle Versuche, dies zu ändern, haben letzten Endes wieder zu diesem Urgrund zurückgeführt . . . Es gab viele derartige Versuche . . . bis in unsere Zeit. Und alle endeten sie mehr oder weniger gleich – mit einer neuen, historischen Synthese auf der immer gleichen östlich-orthodoxen Grundlage“ (Vitali Borovoy, Die orthodoxe Quelle der russischen Kultur in historischer Sicht, in: „Reformatio“, Evang. Zeitschrift für Kultur und Politik, Ausgabe mit Beiträgen zum 80. Geburtstag von Visser't Hooft, 1981, S. 565; hier zitiert nach: epd Dokumentation, Frankfurt/Main, Nr. 34/1983, S. 89), werden sich freikirchliche Christen, und zwar nicht nur solche von den EChB, von der kulturellen Tradition Rußlands – und damit möglicherweise von der historischen Kontinuität – weiterhin ausgeschlossen fühlen, wiewohl sie de facto voll integriert sind.
- <sup>2</sup> Nämlich Russen, Ukrainer, Belorussen, Deutsche, Letten, Litauer, Esten, Georgier, Armenier, Osseten, Bulgaren, Gagausen, Polen, Rumänen, Moldauer (Bratskij vestnik, Moskva, Heft 3/1985, S. 55).
- <sup>3</sup> Während eines 1987 durchgeführten Besuches eines ökumenischen Gastes in der Sowjetunion äußerte sich ein russischer orthodoxer Hierarch über das Verhältnis beider Kirchen: (The bishop) „took the occasion to complain about practices of proselytism still done by local Baptists in spite of the good ecumenical climate and mutual understanding on a leadership level between both churches.“ Kopie des Berichts im Besitz des Verfassers. – Es erscheint auch geradezu symptomatisch, daß in der neuen, vom VSEChB herausgegebenen 900seitigen Geschichte der Evangeliumschrten und Baptisten in der Sowjetunion den gegenwärtigen Beziehungen zur russischen Orthodoxie ein Satz (!) gewidmet ist. Kratkij kurs istorii . . . , tom 2, S. 65. – Auch das fundamentale Werk von Walter Sawatsky, Soviet Evangelicals Since World War II, Kitchener Ontario + Scottsdale Pennsylvania 1981, erwähnt die ökumenischen Beziehungen zwischen den EChB und der Russischen Orthodoxen Kirche nicht.