

„Europa“ als Thema in den bilateralen theologischen Dialogen zwischen orthodoxen Patriarchaten und der EKD¹



Martin Illert²

In den „Tagesthemen“ vom 29. Januar 2015 äußerte sich Martin Schulz zur „gelenkte(n) Demokratie des Wladimir Putin“. Der Präsident des europäischen Parlaments meinte: „Dieses Rückwärtsgewandte, die orthodoxe Gemeinsamkeit“ sei „sicher nicht das Modell für das 21. Jahrhundert“, und schien damit auch sagen zu wollen, dass nach seiner Ansicht Orthodoxie und Demokratie einander ausschließen.³ Über Schulz' Äußerung beschwerte sich die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland in einem Schreiben an den Parlamentspräsidenten.⁴ Fraglos hatte der Politiker in seiner Äußerung auf ein konfessionelles Ost-West-Klischee aus der Zeit des Kalten Krieges zurückgegriffen.⁵

Dass Ost-West-Stereotypen entstehen, wo das Gespräch stockt, und dass sie sich allein im Dialog überwinden lassen, zeigt ein Blick auf einige charakteristische Passagen aus ausgewählten Dialogen zur Europa-Thematik zwischen der EKD und den orthodoxen Patriarchaten Konstantinopel, Bukarest und Moskau seit den 1990er Jahren.⁶ Vollständigkeit ist hier

¹ Referat, gehalten auf der Evangelischen Konferenz Mittel und Osteuropa Hannover am 23.06.2015.

² Oberkirchenrat Dr. Martin Illert ist Referent für Orthodoxie, allgemeine Ökumene und Stipendien im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

³ Vgl. www.tagesschau.de/multimedia/sendung/tt-3803.html (aufgerufen am 02.11.2015).

⁴ Vgl. www.pro-orient.at/?site=ne20150312214803 (aufgerufen am 02.11.2015).

⁵ In diesem Sinne verdient *Hans Christian Asmussens* Polemik „Rom-Wittenberg-Moskau“ (Ostfildern 1956), in der das Moskauer Patriarchat durchgehend als „sowjetisch-orthodoxe Kirche“ bezeichnet wird, fraglos den Rang eines „Klassikers“.

⁶ Im Folgenden werden die zitierten Passagen dem „Wörterbuch zu den bilateralen theologischen Dialogen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und orthodoxen Kirchen (1959–2013)“, hg. v. *Reinhard Thöle* und *Martin Illert*, Leipzig 2014, entnom-

nicht angestrebt. Bereits die wenigen ausgewählten Splitter aus den Communiqués belegen aber, dass die orthodoxen Gesprächspartner im Dialog mit der EKD jedenfalls keine „rückwärtsgewandte orthodoxe Gemeinsamkeit“ aufweisen, sondern im Gegenteil durchaus unterschiedliche Überlegungen zur orthodoxen Verortung in Europa entwickeln, die ohne die (von Schulz ausgeblendete) Beachtung ihrer Entstehungskontexte unverständlich bleiben müssen.

1. Unterschiedliche Umbrucherfahrungen

1.1 Erfahrungen der Russischen Orthodoxen Kirche

Die tiefgreifenden Umbrucherfahrungen der Russischen Orthodoxen Kirche⁷ (im Folgenden ROK) nach 1989 blieben nicht ohne Folgen für die Positionen, die diese Kirche im ökumenischen Gespräch vertrat. Seit den 1950er Jahren hatte die ROK interkonfessionelle Dialoge in Loyalität zum Sowjetstaat geführt. Sie hatte die sowjetische Außen- und Innenpolitik verteidigt und die Übergriffe des Staates gegen unbotmäßige Amtsträger und Gläubige gerechtfertigt. Im Dialog hatte sie ein Selbstbild gezeichnet, das mit den Ansprüchen des totalitären Staates kompatibel war. Auf theologischer Ebene hatte sie Themen in den Vordergrund gestellt, die der Ideologie des Sowjetstaates nicht widersprachen. Mit dem Zusammenbruch des Kommunismus endete die ideologische Repression. Die Epoche der Indienstnahme der Kirche für die staatliche Propaganda schien nun vergangen.

Doch nicht alle Veränderungen wurden von der ROK begrüßt. Kirchlich und theologisch erfuhr die ROK die Entwicklung sogar in mehrfacher Weise als Gefährdung. In der russischen Föderation galt die orthodoxe Kirche nun als eine unter mehreren konkurrierenden religiösen Institutionen. Die Wiederezulassung der Griechisch-Katholischen Kirche in der Ukraine seit 1988/89 stellte den seit der Synode von Lemberg (1946) propagierten Alleinvertretungsanspruch der ROK in der Ukraine infrage. Ein Jahr nach

men. Folgende Einträge sind zitiert: „Gottesebenbildlichkeit und Menschenwürde“ (ebd., 65), „Kirchen und Europa“ (77–80), „Kirche und Menschenwürde“ (84–85), „Kirche und politische Verantwortung“ (86), „Kirche und Staat“ (87–88), „Menschenbild und christliche Wurzeln Europas“ (95).

⁷ Für die Zeit zwischen 1990 und 2000 vgl. *Kathrin Behrens: Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die „neuen Zaren“*. Religion und Politik im postsowjetischen Russland (1991–2000), Münster 2001.

dem glanzvollen 1000. Jubiläumsjahr der Taufe der Rus (1988) verlor die ROK zahlreiche Gemeinden an die Griechisch-Katholische Kirche auf dem Territorium der Westukraine. Mit der Unabhängigkeit der Ukraine (1992) kam es zudem zur Kirchenspaltung zwischen der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats und Kiewer Patriarchats. Die ROK erlebte diese Veränderungen als Verlust ihrer jurisdiktionellen Positionen, Einbuße ihrer finanziellen Ressourcen und Gefährdung ihres pan-orthodoxen Vorrangs als größte orthodoxe Kirche.

Im selben Jahr folgten weitere Erschütterungen: So wurde das Renommee zahlreicher Bischöfe durch das Gerücht oder den Nachweis beschädigt, diese hätten mit dem Geheimdienst zusammen gearbeitet. Die ROK sah sich Fragen nach der Vereinbarkeit ihres Handelns mit den Maßstäben der christlichen Ethik und den orthodoxen Kanones ausgesetzt.

Zugleich wurden von staatlicher Seite neue Anforderungen an die orthodoxe Kirche herangetragen: Mit dem Ende des Kommunismus sollte die ROK im nun entstandenen Wertevakuum sinn- und identitätsstiftend wirken. Dass viele Gläubige den von staatlicher Seite nicht länger behinderten evangelikalen Gruppen folgten, erlebte die ROK als Infragestellung der ökumenischen Solidarität und beklagte den „*Proselytismus*“ auf ihrem „*kanonischen Territorium*“. Die im ökumenischen Gespräch vor 1989 erarbeiteten sozialetischen und politisch-theologischen Antworten waren keine Hilfe bei der Bearbeitung dieser neuen Herausforderungen. Sie hatten ihre Kontexte eingebüßt. So musste die ROK ihr theologisches Denken von Grund auf reorganisieren.

Die Neuorientierung erfolgte vielfach in Abgrenzung von anderen Kirchen. Nach 1993 verschwindet die Rubrik „*Ökumene*“ aus dem Inhaltsverzeichnis der „*Stimme der Orthodoxie*“, dem Publikationsorgan des zentraleuropäischen Exarchates. Noch unter dieser Rubrik war im Sommer 1991 ein „*Mahnung und Bitte*“ betitelter Beitrag in der „*Stimme der Orthodoxie*“ erschienen, der die kritische Sicht der orthodoxen Kirchen auf die Ökumene thematisierte. Hatte zuvor vor allem die Auslandskirche die Ökumene verurteilt, so meldeten sich in den Jahren nach 1989 ökumenekritische Stimmen auch vermehrt aus dem Moskauer Patriarchat zu Wort. Frauenordination, Proselytismus und gerechte Sprache wurden nun als grundsätzliche Infragestellung ökumenischer Gemeinschaft interpretiert. Auch die bilateralen Dialoge wurden der Kritik unterzogen.

1.2 Erfahrungen des Ökumenischen Patriarchats

Ganz anders, nämlich als herausfordernde Befreiung, beschrieben das Ökumenische Patriarchat durch seine mehrheitlich der zentraleuropäi-

schen Diaspora entstammenden Delegierten im Dialog mit der EKD die europäische Entwicklung nach 1989: Der neunte bilaterale Dialog zwischen EKD und Ökumenischem Patriarchat *„Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes“* fand ein halbes Jahr nach dem Umbruch in Osteuropa vom November/Dezember 1989 statt. Die Dynamik der politischen Entwicklung hatte bereits die europäische Versammlung in Basel 1989 beeinflusst und wurde nun auch im Kommuniké der Dialogbegegnung bedacht: *„In der Gegenwart sehen wir uns angesichts des sich einigenden Europas und der sich öffnenden Grenzen vor gemeinsame Aufgaben gestellt. Die Orthodoxe und die Evangelische Kirche bekennen sich zur gesamtchristlichen Verantwortung für die Zukunft Europas und wollen dazu ihren Beitrag leisten.“*

Der Beitrag der Kirchen sollte eine pneumatologische Basis haben: *„Früchte des Geistes im Leben der Kirche“*, *„Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes in der säkularen Welt“* und *„Geistliche Berufung und weltliche Verantwortung“* waren die Schlagworte, unter die die Referate gestellt worden waren.

Ein panorthodoxes Ereignis förderte diese Positionierung: Am 2.11.1991 wurde der neue Ökumenische Patriarch Bartholomaios inthronisiert.⁸ Die Thematik des gemeinsamen, nun durch die Länder Osteuropas zu erweiternden Europa machte sich das Oberhaupt der Panorthodoxie ebenso zu Eigen wie das Eintreten für die Bewahrung der Schöpfung. Gegen orthodoxe Rückzugstendenzen und den mit dem Zerfall Jugoslawiens neu aufkommenden Ethnozentrismus befürwortete Bartholomaios in den Folgejahren den ökumenischen Dialog auch mit dem Protestantismus.

Bartholomaios' Gedanken formulierten einen alternativen Entwurf einer Theologie für Europa. Anstelle des alten religiösen Europa-Konzeptes des politischen Katholizismus der 1950er Jahre trat ein Bild religiöser Identität, das dem inzwischen eingetretenen Diversifizierungsprozess besser gerecht wurde. Im Jahrzehnt des Jugoslawien-Konfliktes kritisierte Bartholomaios die nationale Grundlegung europäischer Identitäten, stellte Ost-West-Stereotypen infrage und empfahl die synodale Struktur der Pan-Orthodoxie als Modell für eine plurale Konsensfindung in Europa. Durch den Umstand, dass die EU-Beitrittskandidaten Bulgarien und Rumänien Europa ein stärker *„orthodoxes Gesicht“* geben sollten, erhielten die Ausführungen Bartholomaios' Plausibilität. Bartholomaios sah es als Aufgabe der Orthodoxie an, im ökumenischen Dialog Strategien zum Umgang mit dem Phänomen der Säkularisierung zu entwickeln.

⁸ Zu Bartholomaios und seinen Leitmotiven vgl. *Olivier Clément: Conversations with Ecumenical Patriarch Bartholomew I, Crestwood 1997.*

2. Unterschiedliche Positionsbestimmungen

2.1 Positionsbestimmungen der Russischen Orthodoxen Kirche

Im Jahr 2000 verabschiedete die Moskauer Bischofssynode der ROK zwei Dokumente: Die „Sozialdoktrin“ der ROK entfaltete die kirchlichen Positionen gegenüber dem Staat und der Nation, während die „Leitlinien zum Verhältnis zu nicht-Orthodoxen“ die Möglichkeiten und Grenzen der ökumenischen Kontakte definierten.⁹

Die unter der Leitung des Außenamts-Leiters Metropolit Kirill (seit 2009: Patriarch Kirill I.) erstellten „Leitlinien“ betonten, dass die ROK die einzige „wahre Kirche Christi“ sei. Die übrigen Kirchen seien jedoch nicht völlig der Gnade beraubt. Deshalb behielten die ökumenischen Kontakte mit Nicht-Orthodoxen ihr Recht. Tatsächlich sei die Einheit der Kirche ein Ziel der ROK und die Verwerfung dieser Aufgabe eine Sünde.

Solche Gedanken waren nicht neu: Georges Florovskij hatte sie bereits in den 1930er Jahren formuliert. Im Kontext der orthodoxen Kritik an der Arbeit des ÖRK gaben sie ein moderates Signal und wiesen – wie die pan-orthodoxe Synode von Saloniki 1998 die orthodoxen Antiökumeniker in die Schranken: Die ökumenischen Kontakte waren fortzusetzen.

Mit welchen Schwerpunktsetzungen diese Fortsetzung zu geschehen habe, konnte man dem zweiten Papier, der sogenannten Sozialdoktrin entnehmen. Sie war ebenfalls von einer Kommission unter der Leitung Metropolits Kirills erarbeitet worden. Für die Orthodoxie war die Sozialdoktrin ein Novum. Erstmals reflektierte die Russische Orthodoxe Kirche ausführlich das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft. Beobachter stellten fest, dass die Kirche erstmals in der Lage gewesen sei, „in völliger kirchlicher Souveränität“ über die Fragen „politisch-gesellschaftlicher Moral und zum Verhältnis der Kirche zu Staat, Politik, Gesellschaft, Umwelt und Kultur“ zu befinden. Die Ergebnisse dieses Nachdenkens fielen denn auch nicht immer so aus, wie die russische Regierung dies gewünscht hatte. So verlieh die ROK in der Sozialdoktrin ihrer Präferenz für die Monarchie Ausdruck – womöglich ein Zugeständnis an die Auslandskirche, mit der man die Wiedervereinigung suchte. Neu war auch, dass sich die Kirche ein Widerstandsrecht gegen staatliche Bestimmungen zugestand, die die Gläubigen „zur Abkehr von Christus und Seiner Kirche sowie zu sündhaften, der Seele abträglichen Taten“ zwängen.

⁹ Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, hg. v. Josef Thesing und Rudolf Uertz, Sankt Augustin 2001. Vgl. den Text der Leitlinien in: www.patriarchia.ru/db/text/4188s0.html (aufgerufen am 02.11.2015).

Hatte die russische Orthodoxie in der Vergangenheit betont, dass sie – im Gegensatz zur katholischen Kirche – keine eigene Soziallehre entwickeln müsse, so ging die „Sozialdoktrin“ nun erste Schritte in diese Richtung. Freilich waren viele Passagen der „Sozialdoktrin“ wenig präzise und offen für unterschiedliche Auslegungen. Zudem blieb die Verhältnisbestimmung von kirchlicher Tradition und kirchlicher Sicht auf säkulare Politik vielfach unklar. Doch enthielt die Schrift – insbesondere in ihren Aussagen zur pluralistischen Gesellschaft und der modernen Rechtsordnung mit ihren Bestimmungen zur Religions- und Gewissensfreiheit – auch antiliberale Gegenentwürfe zum vermeintlichen westlichen „Werteverfall“, die sie mit einer Identitätsbestimmung des russischen Volkes zu verbinden suchte.

Dies blieb nicht ohne Folgen für das Verhältnis zu denjenigen ökumenischen Partnern, die sich, wie auch die EKD, den Vorstellungen von Pluralismus, Demokratie und Geschlechtergerechtigkeit geöffnet hatten. So legitimierte die Sozialdoktrin die neue Reserve der russischen Orthodoxie gegenüber der protestantisch geprägten Ökumene.

Am 16. Mai 2007 erklärten die ROK (Moskauer Patriarchat) und die Auslandskirche die Wiederaufnahme der nach der Revolution zerbrochenen kanonischen Gemeinschaft. Das Moskauer Patriarchat hatte mit diesem Akt die Gemeinschaft mit einer Kirche hergestellt, die sich über viele Jahrzehnte als Vertreterin des Antiökumenismus profiliert hatte. Würde die Vereinigung mittel- und langfristig die antiökumenischen Kräfte in der ROK stärken?

Der Verlauf des fünften Bad-Urach-Dialogs (Wittenberg 2008) deutete darauf hin: Das von einer bilateralen Vorbereitungsgruppe vorgeschlagene Gespräch zu „*Freiheit und Verantwortung*“ kreiste insbesondere um die Frage der Geltung der Menschenrechte. Wie wir gesehen hatten, kannte die ROK ein kirchliches Widerstandsrecht gegen staatliche Maßnahmen, die aus ihrer Sicht das christliche Ethos verletzten. Als solche staatlichen Normen galten der ROK auch die Menschenrechte, deren absoluten Anspruch sie mit dem Argument zurückwies, die „*Säkularisierung*“ habe die Menschenrechte zu „*Rechten des Individuums außerhalb seiner Beziehung zu Gott*“ umfunktioniert. Die so interpretierten Menschenrechte dienten dazu, den „*Eigenwillen*“ der Individuen ohne Rücksicht auf die religiöse Dimension durchzusetzen. Diese Positionen vertrat die ROK auch im Dialog mit der Lutherischen Kirche Finnlands und im Kontext der KEK.

Nur mit Not hält das Kommuniqué der Begegnung die beiden auseinanderstrebenden Ansichten der aus EKD-Sicht unbedingten Geltung der Menschenrechte und der aus ROK-Sicht nur beschränkten Geltung dieser Rechte als eines in vielerlei Hinsicht unzureichenden Werkzeugs, das nicht mit christlichen Werten identisch ist, zusammen.

2.2 Positionsbestimmungen des Ökumenischen Patriarchats

Wer wie der eingangs zitierte Parlamentspräsident meint, die eben dargestellten Positionierungen zu den Menschenrechten seien „*typisch orthodox*“, wird weder erklären können, weshalb evangelische Kirchen aus dem osteuropäischen Kontext nicht selten vergleichbare Positionen vertreten. Noch wird er plausibel machen können, weshalb es in anderen Kontexten andere orthodoxe Stimmen gibt.

So beschrieb etwa die Zehnte Konstantinopel-Begegnung zwischen EKD und Ökumenischem Patriarchat („*Das Handeln der Kirche in Zeugnis und Dienst*“ 1994 in Iserlohn) die Entwicklung in Europa nicht als von außen kommende Gefährdung, sondern als im Inneren gestellte Herausforderung und Ansporn zum gemeinsamen Glaubenszeugnis. In der Frage des praktischen Handelns betonten beide Seiten, dass die politische Situation einen ökumenischen Impuls enthalte: „*Die Teilnehmer sind sich einig, dass im Prozess der europäischen Einigung die Frage nach dem gemeinsamen Zeugnis und Dienst aller Kirchen noch größeres Gewicht erhalten muss.*“

Hinter diesen allgemein gehaltenen Worten stand ein ökumenisches Projekt. Die „*Charta Oecumenica*“ sollte die Kirchen in Europa zur Zusammenarbeit verpflichten und ein kirchliches Pendant zu den ökonomischen und politischen Verträgen der Europäischen Einigung bieten. Den Gedanken, dass kirchliche Strukturen eine Vorbildfunktion für die Einigung Europas haben könnten, hatte Patriarch Bartholomaios bereits in seiner Rede von dem Europaparlament 1994 hervorgehoben. Ein Jahr später konnte die Fakultät für orthodoxe Theologie an der Universität München erstmals einen kompletten Studiengang „*Orthodoxe Theologie*“ anbieten. Das Angebot eröffnete die Möglichkeit für die orthodoxen Diasporakirchen, Priester und Religionslehrer/Religionslehrerinnen in der Diaspora auszubilden. So bildete die Diaspora ein zur kulturellen Vermittlung fähiges geistliches Personal heran, das nicht nur mit den kulturellen und theologischen Kontexten der Heimat, sondern auch mit denen der Diaspora vertraut war.

Durchaus im Sinne dieser Integrationsperspektive setzten die Kirchen ihre Gespräche danach fort: Nachdem die elfte Begegnung (1997, Rhodos) „*Der Kosmos als Schöpfung Gottes. Die Kirchen vor dem ökologischen Problem*“ ein globales Problem aufgenommen hatte, widmete sich die zwölfte Begegnung unter dem Titel „*Die Kirchen im zusammenwachsenden Europa*“ 2001 in Brandenburg/Havel wieder der Europa-Thematik. Das Kommuniké der Begegnung von Brandenburg besitzt einen besonderen zeitgeschichtlichen Kontext. Beide Kirchen trafen sich vor dem Hintergrund der intensiven politischen und gesellschaftlichen Diskussion um die

Frage, ob die europäische Verfassung einen Gottesbezug enthalten solle. Als Argument für einen solchen Bezug hoben beide Seiten die christlichen Wurzeln Europas hervor: *„Da sie nach dem Bild Gottes geschaffen sind, sind alle Menschen gleichwertig und miteinander verbunden (vgl. Gal 3,28). Auf Grund dieser christlichen Anthropologie kann es keine qualitative Differenz zwischen den verschiedenen Völkern und dementsprechend keinen Vorrang einer Nation vor der anderen geben. Dies bedeutet eine Absage an jeglichen Nationalismus. Vielmehr sind alle Menschen und Nationen auf einander angewiesen und dazu berufen, gemeinschaftlich und solidarisch für einander einzutreten. Hier werden die christlichen Wurzeln Europas deutlich, für dessen Zusammenwachsen die Kirchen eine ökumenische Mitverantwortung tragen.“*

In ihrem vierzehnten Dialog 2007 gelangten beide Gesprächspartner zu einer Feststellung, die sich wie eine Gegendarstellung zu Schulz' eingangs zitierter Äußerung liest, die tatsächlich aber bereits vier Jahre vor der Einlassung des Parlamentspräsidenten einvernehmlich in das Kommuniqué aufgenommen wurde: *„Unsere Kirchen befürworten die Beachtung demokratischer Grundsätze in Staat und Gesellschaft, die dem synodalen Charakter der Kirchen entsprechen. Dabei ist die unantastbare Würde der menschlichen Person sowohl im kirchlichen als auch im politischen Bereich Grundprinzip des Handelns. Für die Kirche ist diese Würde der menschlichen Person in der Geschöpflichkeit und der Gottesebenbildlichkeit begründet. Daher bejahen unsere Kirchen die unbedingte Geltung der Menschenrechte.“*

2.3 Positionsbestimmungen der Rumänischen Orthodoxen Kirche

Auch die Rumänische Orthodoxe Kirche widmete sich in diesen Jahren im Gespräch mit der EKD der Eurothematik: In ihrem neunten Dialog (2000 in Herrnhut) verwiesen Rumänische Orthodoxe Kirche und EKD auf die christlichen Traditionen Europas und die Aufgaben der Kirchen für das Gemeinwesen.

Im Kommuniqué stellten beide Delegationen fest, dass sie zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst in Europa berufen seien und sich selbst als Kirchen in politischer Verantwortung sähen, die sie aus dem Beziehungscharakter und der Schöpfungsverantwortung der Kirche ableiteten. Abschließend bestimmten beide Seiten die leitenden Normen solcher Politik: *„So verstandene Politik zielt aufs Gemeinwohl, auf die Förderung von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Versöhnung, auf das Aufdecken von Korruption und Verletzung der Menschenrechte ab. [...] Der Sendung der Kirche widersprechen: die ausschließliche Identifikation*

mit dem Programm einer Partei, das Streben nach eigener politischer Macht und konfessionalistische Privilegierung der eigenen Kirche.

Mit diesen Worten versuchten EKD und Rumänische Orthodoxe Kirche einen Beitrag zum Diskurs um die europäischen Grundwerte zu leisten.

3. Klischees erkennen

Bereits diese selektive Übersicht zeigt: Ohne einen Blick auf die politischen Kontexte ist die Positionierung der orthodoxen Gesprächspartner in der Europa-Diskussion nicht zu verstehen. Die notwendige Kontextualisierung sollte nun aber nicht in erster Linie dazu dienen, das Gegenüber schematisch „einzuordnen“, sondern sie muss, wenn der Dialog ernst gemeint ist, den Gesprächspartnern zuerst ihre je *eigenen* Veränderungen bewusst machen.

Deutlich ist zu erkennen: Auch auf evangelischer Seite gab es nach 1989 tiefgreifende Umbrüche. Der Zusammenschluss von BEK und EKD konfrontierte die EKD mit der ostdeutschen Säkularisierung. Zusammenführung und Generationenwechsel waren zu bewältigen. Vor allem aber blieb (und bleibt bis heute) die Distanz zur Ökumene (ebenso wie auch die Distanzierung vom europäischen Projekt) kein exklusiv orthodoxes Phänomen.¹⁰ Dass an die Stelle systematisch-theologischer und friedenspolitischer Gespräche seit den 1990er Jahren der viel mühsamere Diskurs über Rechtsnormen mit individuellethischer Dimension trat, verdankte sich keineswegs allein der orthodoxen Seite, sondern ebenso dem evangelischen Partner.

Ist diese evangelische Selbsterkenntnis eigener Veränderung im Gespräch einmal gewonnen, so mag auch ein Blick auf die orthodoxen Gesprächspartner geworfen werden. Hier ist festzustellen: Die orthodoxen Äußerungen zu Europa fielen unterschiedlich aus. „Die“ europäische Position der Orthodoxie gibt es nicht – jedenfalls nicht in der Gesamtschau der bilateralen Dialoge. Der Blick auf die je unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge, in die die Orthodoxie vor Ort eingebunden ist, macht dies deutlich und kann vor solchen stereotypisierenden Wahrnehmungen schützen.

¹⁰ Beachtenswert ist auch der Umstand, dass etwa im Fall der Bulgarischen Orthodoxen Kirche der Ausstieg aus der ökumenischen Bewegung mit einer rückhaltlosen politischen Westbindung des neuen Bulgariens einhergegangen ist. Diese Beobachtung sollte vor allzu schnellen Rückschlüssen auf vermeintliche Determinanten des kirchlichen Handelns orthodoxer Patriarchate bewahren.

Schließlich gehört es auch zur Tradition der bilateralen Dialoge, die ökumenischen Kontexte vor Ort einzubeziehen. Diese aber zeigen in ihrer Unterschiedlichkeit, dass die Kombination konfessioneller Identitäten und politischer Etiketten oft in die Irre führt. Pseudoerklärungen wie: „*Die russische Kirche war schon immer staatsnah*“ schärfen die Wahrnehmung nicht, sondern verleiten dazu, das ökumenische Gegenüber nicht länger als kirchlichen Gesprächspartner wahrzunehmen.¹¹ Damit aber endet jeder ökumenische Dialog.

¹¹ Vgl. *Martin Illert*: Klischeehafte Darstellung (Leserbrief FAZ, 01. September 2015, 6).