

Martin Illert

## **Dialog – Narration – Transformation**

Die Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland  
und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR  
mit orthodoxen Kirchen seit 1959



**Dialog – Narration – Transformation**

Beihefte zur Ökumenischen Rundschau Nr. 106

Martin Illert

## Dialog – Narration – Transformation

Die Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland  
und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR  
mit orthodoxen Kirchen seit 1959



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig



Martin Illert, Oberkirchenrat PD Dr., Jahrgang 1967, studierte in Kiel, Marburg und Oxford. Er ist Referent für Orthodoxie, Stipendien und allgemeine Ökumene im Kirchenamt der EKD/Hannover und Privatdozent am Seminar für Ostkirchenkunde der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany · H 8045

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig  
Coverbild: © marigold\_88 – Fotolia.com  
Satz: Steffi Glauche, Leipzig  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04540-2  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# Geleitwort

Mit seiner Arbeit »Dialog, Narration, Transformation« stellt Martin Illert erstmalig eine wissenschaftliche Gesamtschau der bilateralen theologischen Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik (BEK) mit den Patriarchaten Moskau, Konstantinopel, Sofia und Bukarest für den Zeitraum 1959–2013 zur Verfügung. In seiner Analyse beleuchtet der Autor kompetent und gut begründet seinen Forschungsgegenstand als ein Zusammenspiel vieler verschiedener ineinandergreifender Ebenen. Zwischen dogmengeschichtlichen Kontroversen, zeitgeschichtlichen Kontexten und Opportunismen, kirchenpolitischen Großwetterlagen, sich wandelnden ökumenischen Zielvorstellungen, unausgesprochenen konfessionspsychologischen Voraussetzungen, geprägt von den Persönlichkeiten der Delegationsleiter und Vertretern verschiedener Theologengenerationen, geeint durch die gemeinsame Teilnahme an Gottesdiensten und Andachten beider Kirchen und bereichert durch kirchliche Besuchsprogramme, spielt sich das hochsensible Phänomen der Dialoge ab. An dieser Stelle macht es sich bezahlt, dass Martin Illert die Dialoge nicht nur von außen distanziert betrachtet, sondern als Referent für Orthodoxie, allgemeine Ökumene und Stipendien im Kirchenamt der EKD eigene Erfahrungen mit der Planung, Durchführung und Teilnahme einbringen kann.

Der Autor verlässt die bislang oft übliche Auswertung der Dialoge, die nach sozialetischen und systematisch-theologischen Gesprächsinhalten getrennt entsprechend der »Loci«-Methode wie ein Steinbruch für andere Dialoge oder Dokumente benutzt wurde. Hingegen begegnet er den Dialogen mit einem vertieften sozialpsychologischen Instrumentarium einer Analyse seines Forschungsgegenstandes als einem Genre von »kirchlicher Begegnung«. Er stellt fest, dass die Kommunikués als »eher doxologische Texte und Glaubenszeugnisse als Dokumente wissenschaftlicher Theologie« anzusehen sind. Mit dem Begriff der »Narration« erfasst er nüchtern die Dimensionen der Dialoge, die vordergründig oft emotional als Sprengstoff gegen die Dialoge selbst angeführt werden. Seine Masterperspektive

ist die »Transformation« als Grundkategorie der Dialogbegegnung, die er in der Patristik wie auch in den Zielvorstellungen der beteiligten Kirchen findet. Der gemeinsame Transformationsprozess, dem sich die Kirchen in den Dialogbegegnungen unterstellen, ist wie ein geistlich-doxologisches »Geschehen von Kirche« selbst und ein gemeinsames erspürtes »Bleiben in der Wahrheit«, das größer ist, als es definiert oder gar instrumentalisiert werden kann. Dieser von Martin Illert starkgemachte Begriff der »Transformation« fängt genau das auf, was die evangelische und orthodoxe Seite in den verschiedenen Dialogen zusammenhält! »Dialoggemeinschaft« ist zwar nicht konfessionell definierte »Kirchengemeinschaft«, aber auch keinesfalls »keine Kirchengemeinschaft«, wenn sie eine »verbindliche und unumkehrbare Weggemeinschaft« ist, als »Zeugnis- und Dienstgemeinschaft« beschrieben werden kann und sogar als »ekklesiales Band« und »geistliches Ereignis« angesehen wird, wie im Dialog mit dem Patriarchat Bukarest zum Ausdruck gebracht wird.

Aus dieser Perspektive gesehen sind die evangelisch-orthodoxen Dialoge in einem tieferen Sinn »erfolgreich«. Aus der Zunft der Kritiker stereotyp vorgetragene Floskeln wie: »Wir müssen die Dialoge auch mal kritisch betrachten«, »Diese Dialoge sind ja überholt« oder »Die Dialoge erbringen ja keine Ergebnisse«, richten sich eigentlich selbst. Wäre denn eine in einer Kontroverse gemeinsam gefundene Definition oder Anerkennungsformel wirklich ein dem Dialoggeschehen angemessener »Erfolg«? Ist nicht gerade das der »Erfolg«, dass sich Kirchen mit so unterschiedlichen Identitäten und Theologien gemeinsam vor dem Angesicht Gottes auf einen Weg der »Transformation« machen, bei dem das Ergebnis nicht vorweggenommen werden kann, aber schon im Verborgenen vielleicht mehr vorhanden ist, als es manche sich wünschen würden?

Martin Illert gebührt Dank und Anerkennung für diesen gründlich erarbeiteten und sensibel und kompetent bewerteten Forschungsstand der Dialoge zwischen den evangelischen Kirchen in Deutschland und den orthodoxen Patriarchaten. Seine Arbeit wurde im Dezember 2015 als Habilitationsleistung für die »Venia legendi« im Fach Ostkirchenkunde an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg angenommen.

Prof. Dr. Reinhard Thöle D.D.,  
Seminar für Ostkirchenkunde, MLU Halle-Wittenberg

# Danksagung

Herrn Professor Dr. Reinhard Thöle, Halle, danke ich für die kluge und geduldige Begleitung dieser Arbeit. In der Diskussion einzelner Problemstellungen eröffnete er mir einen vertieften Zugang zu den Ostkirchen und schärfte mein Bewusstsein für die Tücken konfessioneller Selbst- und Fremdbilder. Herrn Professor Dr. Jörg Ulrich, Halle, und Herrn Professor Dr. Assaad Elias Kattan, Münster, gilt mein Dank für die wohlwollende Begutachtung der Arbeit und für ihre hilfreichen Anregungen zur Überarbeitung des Manuskriptes.

Herrn PD Dr. Friedemann Stengel, Halle, bin ich zu herzlichem Dank verpflichtet für wichtige Informationen zu staatlichen und kirchlichen Kontexten der Dialoge des BEK mit den Patriarchaten Moskau und Sofia. Frau Prof. Dr. Ruth Albrecht, Hamburg, und Frau Dr. Irena Zeltner-Pavlovic, Erlangen, danke ich für die kritische Lektüre des Manuskriptes.

Mein Dank gebührt ferner Herrn Dr. Peter Beier, Evangelisches Zentralarchiv, Berlin, und Frau Petra Moritz von der Behörde des Bundesbeauftragten für die Stasi-Unterlagen für die freundliche Begleitung meiner Recherchen in diesen Archiven. Herzlich danke ich auch den Mitarbeiterinnen des Zentralarchivs der EKHN in Darmstadt, die mir den Zugang zum Nachlass von Hildegard Schaeder gewährten und ebenso Herrn Theiler und den Mitarbeiterinnen der Bibliothek des Kirchenamtes der EKD, Hannover, die mir über Fernleihe Literatur beschafften.

Meinen Dienstvorgesetzten in der Hauptabteilung IV des Kirchenamtes der EKD, Herrn Bischof i. R. Martin Schindehütte und Frau Bischöfin Petra Bosse-Huber, Hannover, danke ich für das keineswegs selbstverständliche Wohlwollen, das sie meiner wissenschaftlichen Arbeit durchgehend entgegengebracht haben.

Frau Dr. Annette Weidhas und dem Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau danke ich für die Aufnahme meiner Habilitationsschrift in die Reihe der »Beihefte zur Ökumenischen Rundschau«.

Gewidmet sei dieses Buch meiner Frau Birgit Illert.

Hamburg, im Januar 2016, Martin Illert



# Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	13
1.1	Fragestellung	13
1.2	Quellen und Akteure	14
1.3	Forschungsstand	17
1.4	Vorgehen	21
2	Der Dialog zwischen EKD und ROK bis 1990 (»Arnoldshain«)	24
2.1	Voraussetzungen auf evangelischer Seite	24
2.2	Voraussetzungen auf orthodoxer Seite	33
2.3	Parijskis Fragen	38
2.4	Rahmenbedingungen	44
2.5	»Osten und Westen gehen einander entgegen«	46
2.6	Dialog im Schatten der Repression	58
2.7	Gespräche im Kontext von Ostdenkschrift und Reformationsjubiläum	73
2.8	»Neues Leben« und »neue Ostpolitik«	82
2.9	Zwischen soteriologischem Konsens und »ökumenischer Häresie«	89
2.10	Gesellschaftliche Stagnation und theologische Transformation	98
2.11	Eucharistie und »Lebenswirklichkeit der Kirchen«	104
2.12	Zwischen Utopie und Eschatologie	112
2.13	Im Zeichen der erneuerten Ost-West-Konfrontation	116
2.14	Ökumenische Gravamina und nationale Festvorbereitungen	122
2.15	Dialog im Zeichen der Perestroika	126
2.16	Am Wendepunkt	129
3	Der Dialog zwischen BEK und ROK (»Sagorsk«)	133
3.1	Kirchliche und staatliche Motive für die Dialogaufnahme	133
3.2	Thematik und Planung	137

3.3	»Im Bezugshorizont der sozialistischen Gesellschaft«	143
3.4	Zwischen Rezeption und Instrumentalisierung	148
3.5	Reich Gottes und Religionsfreiheit	152
3.6	Das kritische Potenzial der Theologie	159
3.7	»Ganzheitliche Nachfolge« im Vorfeld des Luther-Jubiläums	162
3.8	Taufe, Eucharistie und Amt	167
3.9	Kirchlicher Dialog und politischer Umbruch	173
3.10	»Im Blick auf die hinter uns liegende schwere Zeit«	177
4	Der Dialog zwischen EKD und ROK seit 1992 (»Bad Urach«, »Rostow«)	180
4.1	Veränderte Rahmenbedingungen	180
4.2	Auswertung ohne Aufarbeitung?	183
4.3	Auf der Suche nach einer Rolle in der postkommunistischen Welt	187
4.4	»Erhaltung der Sittlichkeit der Gesellschaft«	192
4.5	Konfrontationen	196
5	Der Dialog zwischen EKD und Ökumenischem Patriarchat (»Konstantinopel«)	204
5.1	Vom Anwerbungsabkommen bis zum Beginn des Dialoges	204
5.2	»Das orthodoxe Echo wird kommen«	206
5.3	Streit um die Diakonie	209
5.4	Menschenrechte als Thema der Theologie?	212
5.5	Veränderung: Ontologisch oder psychologisch?	214
5.6	»Begegnung mit den Gemeinden der griechischen Metropole in unserem Land«	218
5.7	Ekklesiologische Ideale und ekklesiale Realitäten	221
5.8	Die Kirchen und Europa	228
5.9	Ökologie, Kosmologie und trinitarische Sozialethik	232
5.10	Biblische Gottesebenenbildlichkeit und verfassungsmäßiger Gottesbezug	233
5.11	Christliche Identität(en) im zusammenwachsenden Europa	235
6	Der Dialog zwischen BEK/EKD und BOK (»Herrnhut«)	239
6.1	Vorgeschichte und Rahmenbedingungen	239
6.2	Arbeit am Selbstbild	244
6.3	Abkehr vom Phyletismus	250
6.4	Ein Gespräch zu Taufe und Eucharistie vor dem Hintergrund beschnittener Religionsfreiheit	252

6.5	Orthodoxe Lientheologen zum kirchlichen Amt. . . . .	256
6.6	Schisma und Ende des Dialogs . . . . .	259
7	Der Dialog zwischen EKD und Rumänischer Orthodoxer Kirche (»Goslar«) . . . . .	264
7.1	Vorgeschichte. . . . .	264
7.2	»Keine Einflüsse der besonderen politischen Lage« . . . . .	268
7.3	Dialog im Vorfeld der panorthodox-lutherischen Gespräche. . .	273
7.4	Geistliche Väter im totalitären Staat . . . . .	275
7.5	Theologie der Versöhnung zum 40. Jahrestag des Kriegsendes . . . . .	278
7.6	»Synergie der Liebe« . . . . .	281
7.7	Herausforderungen der Transformation. . . . .	283
7.8	Auf dem Weg nach Europa? . . . . .	286
7.9	Auswertung und Fortsetzung des Dialoges . . . . .	289
7.10	Aufgaben der Kirchen in Europa . . . . .	291
7.11	Einheit der Kirche und Zusammenhalt der ökumenischen Bewegung. . . . .	293
7.12	Konziliarität und Apostolizität im Vorfeld der dritten ökumenischen Versammlung. . . . .	294
7.13	Healing of memories als »Sendung der Kirchen in Europa« . . .	296
7.14	Sozialethik jenseits der Individualethik . . . . .	297
8	Selbst- und Fremdbilder . . . . .	300
8.1	Adressaten und Intentionen . . . . .	300
8.2	Leben der Kirchen »unter neuen Bedingungen« . . . . .	301
8.3	»Kirche des Volkes« . . . . .	313
8.4	Kirche als eschatologisch-eucharistische Gemeinschaft . . . . .	318
8.5	Ausbruch aus dem nationalen Diskurs. . . . .	321
8.6	Mystische und diakonische Kirche . . . . .	325
9	Transformation als Leitmotiv. . . . .	329
9.1	Dialog als Transformation . . . . .	329
9.2	Sakramentale Veränderung von Mensch und Welt . . . . .	333
9.3	Veränderung durch das christliche Zeugnis . . . . .	340
9.4	Veränderung und »christliche Werte« . . . . .	343
9.5	»Verleiblichte« oder intrapsychische Veränderung? . . . . .	344
9.6	Theologie der Transformation und Theologie des Amtes . . . . .	348
9.7	Transformation und Therapie . . . . .	349
10	Ergebnis. . . . .	351

11	Anhänge .....	360
11.1	Zeittafel .....	360
11.2	Kommissionsmitglieder und Gäste 1959–2013 .....	366
12	Abkürzungen .....	376
13	Quellen .....	380
13.1	Unveröffentlichte Quellen .....	380
13.2	Dokumentationen. ....	381
13.3	Weitere Quellen und Referenztexte zu den Dialoggesprächen .....	389
14	Literatur. ....	404
15	Register .....	419

# 1 Einleitung

## *1.1 Fragestellung*

Die vorliegende Studie analysiert die bilateralen theologischen Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)<sup>1</sup> und des Bundes Evangelischer Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik (BEK) mit den orthodoxen Patriarchaten Moskau, Konstantinopel, Sofia und Bukarest seit 1959. Sie zeichnet das Zustandekommen und den Verlauf der Dialoge nach, arbeitet die theologischen Leitgedanken der Dialoggespräche heraus und untersucht die Narrationen zu den Dialogen in den beteiligten Kirchen. Sie fragt nach den sich verändernden Selbst- und Fremdbildern, die die Dialogpartner zeichneten und geht der Funktion dieser Bilder in den innerkirchlichen, ökumenischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen nach, in denen die Dialogpartner agierten.

Die Arbeit versteht die Dialogzeugnisse als theologische und historische Dokumente. Die Dialoge werden als Orte der theologischen Begegnung zwischen Orthodoxie und Protestantismus interpretiert. Referate und Kommunikés der Gespräche dokumentieren einen Strang des ökumenischen Diskursnetzes und reflektieren die Veränderungen des theologischen Gesprächs in der Ökumene seit 1959. Dieses Gespräch behandelte nicht allein einzelne dogmatisch-theologische Fragen, sondern das gesamte kirchliche Selbstverständnis der Dialogpartner einschließlich der Sozialethik. Ihre Eigen- und Fremdwahrnehmung bündelten die beteiligten Kirchen zu Narrationen, die die Gespräche in den Zusammenhang der zeitgeschichtlichen Veränderungen stellen, um den Dialog gegenüber den nicht am Dialog beteiligten Gruppen der eigenen Kirche und weiteren Akteuren zu legitimieren.

Als Dokumente kirchlicher Zeitgeschichte sind die Dialoge Quellen für die kirchliche Auseinandersetzung mit politischen, gesellschaftlichen und ideologischen Transformationsprozessen in Zentral- und Osteuropa

<sup>1</sup> Zu den Abkürzungen vgl. Abkürzungsverzeichnis Kapitel 12.

von 1945 bis zur Gegenwart. Neben welt- und tagespolitischen Ereignissen bieten ökumene- und kirchenpolitische Zusammenhänge den historischen Kontext, der zum Verständnis der theologischen Aussagen der Gespräche erforderlich ist.

## *1.2 Quellen und Akteure*

Die bilateralen theologischen Dialoge sind durch die kirchenamtlichen Veröffentlichungen der EKD, des BEK und der orthodoxen Kirchen dokumentiert. Innerhalb dieser Dokumentationen kommt den Kommunikés, Resümees und Thesenreihen eine herausgehobene Dignität zu: Diese von den Delegationen beider Seiten beschlossenen Texte werden den Kirchenleitungen zur Billigung vorgelegt und ihre Veröffentlichung gilt als erster Schritt des Rezeptionsprozesses. Die Kommunikés, Resümees und Thesenreihen dokumentieren Verlauf, Teilnehmer, Referatsinhalte sowie Konsens, Dissens und Divergenz der beiden Seiten in den behandelten theologischen Fragen. Die Funktion dieser bilateralen Texte besteht darin, beiden Kirchenleitungen zu signalisieren, dass sich die Delegationen einander im gegenseitigen Verstehen angenähert haben. Mit dieser Wirkabsicht geht eine Begrenzung der theologischen Komplexität einher. Die Autoren streben an, Annäherungen zum Ausdruck zu bringen. Vielfach heben sie die geistliche Rahmung der Gespräche durch das gemeinsame Gebet hervor und streichen den Wert der persönlichen Begegnung. Die Kommunikés sind deshalb eher doxologische Texte und Glaubenszeugnisse als Dokumente wissenschaftlicher Theologie.<sup>2</sup>

In kirchenrechtlicher Hinsicht ist die Bedeutung der Kommunikés begrenzt: Der dem westlichen ökumenischen Denken entstammende Gedanke schrittweiser Annäherung zweier Dialogpartner ist nicht mit dem orthodoxen Kirchenverständnis kompatibel. Deshalb bekunden die Kommunikés den Abbau von Vorurteilen und Missverständnissen und das Einüben einer gemeinsamen theologischen Sprache, sie dokumentieren aber keine kirchenrechtlich verbindlichen Schritte auf dem Weg zu einer Kirchengemeinschaft.

Die Referate der Dialogteilnehmer sind Vorarbeiten für die Kommunikés. Sie behandeln exegetische, historische oder systematisch-theologische, praktisch-theologische oder sozialetische Aspekte des Oberthemas der jeweiligen Dialogbegegnung. Sie beleuchten das behandelte Thema aus der Sicht der akademischen Theologie oder aus der Sicht der jeweiligen

<sup>2</sup> Vgl. Thöle, Zugänge, 256.

Kirchenleitungen. Anders als die Kommunikés richten sie sich an die Dialogteilnehmer und zwar primär an die Teilnehmer der Partnerdelegation. Mehrfach sind den Referaten Thesenreihen beigegeben, die Impulse für die Erstellung der Kommunikés geben sollen. Die aus den Notizen der Kirchenamtsmitarbeiter und z. T. auch von Tonbandaufzeichnungen angefertigten Diskussionsprotokolle geben den Verlauf der Dialoggespräche wieder. Ergänzend dazu geben Grußworte und die im Kontext der Dialogbegegnungen gehaltenen Predigten der leitenden Geistlichen oder einzelner Delegationsmitglieder Hinweise zum Umfeld der Begegnung.

Kirchenamtliche Stellungnahmen, Mitteilungen der kirchlichen Presse und Selbstzeugnisse der Delegationsmitglieder dokumentieren die kirchliche Rezeption der Dialoge. Die Rezeption besteht in der Erarbeitung von Narrationen der Begegnung zwischen den Kirchen. Die Narrationen binden die einzelnen Begegnungen in einen übergreifenden Erzählstrang ein, dessen Schlüsselworte (z. B. »Versöhnung«, »Frieden« oder »Integration«) das Geschehen als Teil eines Gesamtprozesses der kirchlichen und gesellschaftlichen Transformation deuteten. Berichte einzelner Delegationsmitglieder (etwa in ökumenischen Publikationsorganen) und Vorbereitungs- sowie Nachbereitungstreffen neuer Dialogrunden entwickeln die Narrationen fort. Die theologischen Konsens- und Konvergenztexte der Kommunikés, Resümees und Thesenreihen haben im Rezeptionsprozess die Aufgabe, die in den Narrationen konstatierte Nähe der Kirchen zu beglaubigen.

Eine weitere Quellengruppe bilden die theologischen Referenztexte, auf die sich die Dialogpartner in ihren Diskussionen und in den Referaten beziehen. Neben den biblischen Texten des Alten und Neuen Testaments und den Bekenntnissen der ersten vier Konzilien sind dies vor allem die Texte der lateinischen und noch stärker der griechischen Kirchenväter, insbesondere der Väter des 4.–5. Jahrhunderts. In diesen Texten sehen die Gesprächspartner eine gemeinsame, in der Alten Kirche gelegene Verständigungsbasis. Zu den biblischen und patristischen Referenztexten treten weitere theologische Texte, die für beide oder einen der beiden Gesprächspartner einen normativen Charakter tragen, wie die lutherischen Bekenntnisschriften auf evangelischer Seite und die Werke der mittel- und spätbyzantinischen Theologie auf orthodoxer Seite.

Organisation und Planung der Dialoge liegen bis heute in den Händen der kirchlichen »Außenämter« bzw. der für die Außenkontakte zuständigen Sekretariate und Referate. Wo eine solche Einrichtung fehlte und Zuständigkeiten ungeklärt waren, wie etwa zu Beginn des Dialoges zwischen der EKD und Konstantinopel, hatte dies unmittelbare Auswirkungen auf die Gestalt der Dialoggespräche. Die kirchlichen Ämter nominieren Personen

für die Dialogkommissionen, unterbreiten Themenvorschläge und organisierten den äußeren Rahmen der Dialoge. Sie koordinieren das Zusammenwirken zwischen den kirchenleitenden Institutionen, denen die Leiter der Dialogkommissionen entstammen, und den Delegationsmitgliedern, die größtenteils dem Kontext der akademischen Theologie entstammen. Über Facharbeitskreise koordinieren die Referate die Vorbereitung und Auswertung der Gespräche. Die Akten des Kirchenamtes der EKD und des theologischen Sekretariates des BEK erhellen diese institutionellen Zusammenhänge. Zugleich informieren die Akten über die Intentionen der kirchenleitenden Gremien oder Persönlichkeiten bei der Aufnahme oder Fortsetzung der Dialoge. Interne Bewertungen, Gesprächsentwürfe und Konzeptpapiere, die den Kirchenleitungen vorgelegt werden, dienen der Vorbereitung und Auswertung der Gespräche. Weitere Berichte dienen der Außendarstellung der dialogführenden Kirchen, d. h. gegenüber gesellschaftlichen Akteuren, ökumenischen Partnern und im Fall des BEK und der orthodoxen Kirchen Osteuropas auch gegenüber staatlichen Stellen, um deren Wohlwollen und Unterstützung die Kirchenvertreter warben.

Die Gesprächspartner postulierten (und postulieren bis in die Gegenwart) eine gesellschaftspolitische Relevanz ihrer Dialoge. Mehrfach wurden staatliche Repräsentanten durch Empfänge und Begleitveranstaltungen der Dialoge in die Gespräche einbezogen. Umgekehrt waren die Kirchen eine gesellschaftliche Größe, zu deren Agieren sich die staatlichen Institutionen mehrfach in ein Verhältnis setzen mussten: Für die sozialistischen Staaten dokumentieren v. a. die Quellen aus den Staatssekretariaten bzw. Ministerräten für Kirchenfragen die staatliche Sicht auf die Ökumene. Zusammen mit den Akten der staatlichen Geheimdienste, der Darstellung der Dialoge in der staatlichen Presse und in weiteren Medien belegen sie die Absicht der sozialistischen Regierungen, die ökumenischen Beziehungen der Kirchen des Ostblocks für die Propagierung der eigenen Politik zu instrumentalisieren.<sup>3</sup> Die Akten der Staatsämter geben Auskunft über mittel- und langfristige Strategien der sozialistischen Staaten gegenüber den Kirchen. Außenpolitisch ist damit die Funktionalisierung der osteuropäischen Kirchen im Sinne der sozialistischen Friedenspolitik und die Ausschaltung der Kritik an mangelnder Religionsfreiheit in den sozialistischen

<sup>3</sup> Neben den staatlichen Akteuren bemühte sich im Kontext der DDR auch die Block-Partei der Ost-CDU darum, die Dialoge als Ereignisse der Völkerverständigung durch die Kirchen für eine eigene Profilbildung zu vereinnahmen. So wurden die CDU und die ihr nahen Medien zu einem Rezeptionsraum für die Dialoge. Dies war auch deshalb naheliegend, weil mehrere der an den Dialogen beteiligten Theologen CDU-Mitglieder waren.

Staaten gemeint, innenpolitisch geht es darum, vermeintlich »progressive« Kräfte gegen vermeintlich »reaktionäre« Kräfte zu unterstützen. Die Einschätzung der kirchenleitenden Akteure durch die Staatssekretariate bildet die Voraussetzung für die Entwicklung der Strategien. Gradmesser für die Einschätzung ist die vermeintliche »Loyalität« der kirchlichen Akteure gegenüber dem sozialistischen Staat und seiner Kirchenpolitik. Mit Blick auf die Eigenart dieser Texte ist – nicht anders als im Fall der kirchlichen Narrationen – zu berücksichtigen, dass insbesondere die Jahresberichte der Staatssekretariate für Kirchenfragen zur Gattung der Rechenschaftsberichte zählen und deshalb dem gattungsinhärenten Zwang unterliegen, den Fortschritt der Entwicklung im von den Auftraggebern der Autoren gewünschten Sinne zu bekunden.

### *1.3 Forschungsstand*

Die bislang einzige Gesamtdarstellung der evangelisch-orthodoxen Dialoge bis 1994 legte der finnische Theologe Risto Saarinen mit seiner 1997 erschienenen Monographie »Faith and Holiness« vor. In mehreren Beiträgen dehnte der Autor seine Darstellung auf die folgenden siebenundzwanzig Jahre aus. Saarinen's Schwerpunkt liegt auf dem finnisch-russischen Dialog und dem Dialog des Lutherischen Weltbundes mit der Panorthodoxie, doch behandelt der Autor auch die EKD-Dialoge mit den orthodoxen Kirchen Russlands, Rumäniens und dem Ökumenischen Patriarchat sowie die BEK-Dialoge mit der ROK und der bulgarischen Kirche.

Saarinen verknüpft in vielfach erhellender Weise die unterschiedlichen ökumenischen Gesprächsebenen und verdeutlicht, wo sich die Gespräche auf ÖRK-Ebene, auf lutherisch-panorthodoxer Ebene und die bilateralen Dialoge wechselseitig befruchteten. Er zeichnet den Wandel des theologischen Selbstverständnisses der evangelischen und der orthodoxen Gesprächspartner nach und fragt nach grundlegenden theologischen Ergebnissen der Dialoge, indem er die dogmatischen Loci der westlichen Tradition als Ordnungsprinzip verwendet. Zugleich beschränkt der finnische Theologe seine Darstellung der bilateralen Dialoge auf ihren Nutzen für den Dialog zwischen Orthodoxie und Luthertum auf Weltebene. Er blendet die historischen, soziokulturellen und mentalitätsgeschichtlichen Kontexte der Dialoge weitgehend aus und verzichtet auf die Berücksichtigung der sozialetischen und kirchenhistorischen Beiträge. Durch sein Vorgehen dekontextualisiert Saarinen den theologischen Dialog und suggeriert zu Unrecht, die Gesprächspartner seien einer theologischen Agenda gefolgt. Ein Blick auf den Verlauf der Dialoge zeigt, dass Auswahl und Be-

handlung der Themen wesentlich von kirchenpolitischen und zeitgeschichtlichen Kontexten abhingen und dass Faktoren, die eher den Mentalitäten als der Theologie zugehörig waren, die Inhalte und Ergebnisse der Diskussionen mitbestimmen konnten. Zudem berücksichtigt Saarinen zu wenig, dass zentrale orthodoxe Theologumena, die in den bilateralen Dialogen eine Rolle spielten, mit der »westlichen« Methode der Loci nicht oder nur unzureichend fassbar sind, die auf die isolierte Behandlung einzelner Glaubensstücke und dogmatischer Aussagen abzielt, während die neopatristische und die eucharistische Theologie der Orthodoxie dagegen die Verbundenheit aller theologischen Motive mit dem eucharistischen Gottesdienst herausarbeiten. Auch die sozialetischen Fragen lassen sich nicht oder nur unzureichend durch die »Loci« erfassen.

Den von Saarinen nicht dargestellten sozialetischen Aspekt der Dialoge behandelt die Dissertation Heta Hurskainens zur Sozialethik im Dialog zwischen ROK und Lutherischer Kirche Finnlands aus dem Jahr 2013. Anders als Saarinen berücksichtigt Hurskainen auch die politischen Kontexte der Gespräche. Als ein theologisches Modell zur sozialetischen Theoriebildung auf orthodoxer Seite führt Hurskainen das Motiv der Transformation/Verklärung ein. Hurskainen zeigt überzeugend, dass der holistische Ansatz dieses Modells die Verknüpfung von Sozialethik mit den dogmatischen Grundlagen der orthodoxen Theologie herstellt. Nicht deutlich wird allerdings in Hurskainens Darstellung, dass das Transformationsmotiv seinen Ursprung im Gottesdienst hat und dass deshalb nach orthodoxer Auffassung die Verknüpfung zwischen Sozialethik und Dogmatik durch die Göttliche Liturgie der orthodoxen Kirche hergestellt wird.

Weitgehend auf eine zeitgeschichtliche Kontextualisierung des theologischen Dialoges verzichtet die Hallenser Dissertation aus dem Jahr 2000 von Constantin Pătuleanu zur »Begegnung der Rumänischen Orthodoxie mit dem Protestantismus«. Pătuleanu legt den Schwerpunkt seiner Arbeit auf die systematisch-theologische Auswertung der Referate und Kommunikés der einzelnen Begegnungen. Die in den einführenden Abschnitten dargestellten Kontakte zwischen rumänischer Orthodoxie und evangelischen Deutschen im rumänischen Raum, die innerrumänischen interkonfessionellen Gespräche oder die Darstellung der Einbindung der rumänischen Orthodoxie in die Ökumenische Bewegung weisen die zahlreichen Gesprächsebenen auf, die als theologische Kontexte des ökumenischen Gesprächs von EKD und Rumänischer Orthodoxer Kirche eine Rolle spielen. Die historischen Rahmenbedingungen, die im Einführungsteil des Buches dargestellt werden, macht der Autor jedoch nicht für die Analyse des Verlaufes des Dialoges nutzbar.

Den zeitgeschichtlichen Kontext eines Stranges der evangelischen Orthodoxiedialoge untersuchte Heiko Overmeyer in seiner Münsteraner Dissertation aus dem Jahr 2005 zur Friedensethik in den Dialogen der EKD und des BEK mit der ROK. Zur Einordnung der offiziellen theologischen Statements zieht Overmeyer sowohl kirchliche Äußerungen als auch Archivmaterialien und Zeitzeugenberichte heran. Interne kirchliche Bewertungen werden ebenso in den Blick genommen wie die kirchliche Außen-darstellung der Dialoge sowie bezüglich des BEK auch die Erwartungen, Kontrollversuche und Übergriffe der staatlichen Stellen der DDR auf die Arbeit des BEK bis hin zur Überwachung der Dialoge durch die Staatssicherheit. So gelingt es, die untersuchten Passagen der Dialogkommunikés, Referate und Grußworte in die theologischen und kirchenpolitischen Kontexte einzuordnen. Dabei wird insbesondere die Entwicklung und Entfaltung einer Friedenstheologie des BEK in den Zusammenhang mit den Arbeiten des Kirchenbundes an den Anfang der 1980er Jahre veröffentlichten Wortmeldungen zur Friedensethik in der DDR gestellt und von den in der kommunistischen Ideologie begründeten staatlichen Verlautbarungen der DDR-Stellen abgegrenzt. Darüber hinaus wird die Rezeption der friedensethischen Anliegen, insbesondere der Impulse des BEK, im Diskurs der weltweiten Ökumene herausgearbeitet.

Methodisch schließt Overmeyer durch den Rückgriff auf Archivmaterialien an Gerhard Besiers Studie zur Vorgeschichte des Dialoges zwischen der EKD und der ROK und Theodor Nikolaous Aufsatz über den Beginn des Dialoges zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat an. Zugleich setzt sich Overmeyer auch mit der Problematik der sprachlichen Ambiguität des kirchlichen Diskurses unter der Bedingung staatlicher Bevormundung und Überwachung sowie der damit einhergehenden Frage nach der den Diskurs leitenden Ethik auseinander, die Wladimir Iwanow in einem Referat des Auswertungsdialoges »Bad Urach I« im Jahr 1992 thematisierte. Nach Iwanow beeinflusste der hegemoniale Diskurs des staatlichen Kommunismus die Sprechweise der kirchlichen Akteure, so dass diese bewusst doppeldeutige Aussagen schufen, um das zwischenkirchliche Gespräch mit den ideologischen Ansichten des Kommunismus in Einklang zu bringen. Unstrittig ist spätestens seit dem 1980 bekanntgewordenen »Furow-Bericht« des Jahres 1974 der von Iwanow behauptete – und u. a. durch Armin Boyens materialreich belegte – Versuch der sowjetischen Politik, den ökumenischen Diskurs zu instrumentalisieren. Boyens hat nachgewiesen, dass diese Zielsetzung für alle Staatskirchensekretariate des Ostblocks galt und dass eine regelmäßige Koordination und Abstimmung der Strategien auf entsprechenden Vorbereitungstagungen erfolgte. Keineswegs klar beantwortet ist aber die Frage nach der Diskurs-

ethik der kirchlichen Akteure. Hier versucht Overmeyer zu einem differenzierten Urteil zu kommen, indem er die Passagen der Communiqués ihrer unbestrittenen politischen Prägung zum Trotz als durch ihren Gottes- und Christusbezug als unverkennbar kirchliche Äußerungen identifiziert.

Gegen eine solche Sicht steht eine Lesart der ökumenischen Gespräche, die voraussetzt, dass der ökumenische Diskurs mit der Orthodoxie des Ostblocks zwischen 1959 und 1989 in erster Linie die Funktionalisierung der osteuropäischen Theologen durch das kommunistische System dokumentiert. Nach dieser Sicht sind die theologischen Texte ein Oberflächendiskurs und es wird als Aufgabe der Interpreten verstanden, danach zu fragen, was unter dem oberflächlichen Sprechen von der Ökumene tatsächlich gemeint sei. So dechiffrieren Momtchil Metodiev und Daniela Kalkandjewa die ökumenischen Aktivitäten der Bulgarischen Orthodoxen Kirche (wobei allerdings der »Herrnhut«-Dialog zwischen BEK und bulgarischer Kirche nicht in den Blick kommt). Metodiev und Kalkandjewa belegen, dass der staatliche Geheimdienst die ökumenischen Aktivitäten der bulgarischen Kirche überwachte. Die Autoren zeigen zugleich, dass die staatliche Überwachung nicht in der grundsätzlichen Ablehnung kirchlicher Gespräche begründet war, sondern im Gegenteil der Kontrolle der – von staatlicher Seite grundsätzlich befürworteten – ökumenischen Kontakte dienen sollte.

Kann man trotz dieser unbestreitbaren Rahmenbedingungen mit Witali Borowoy die Öffnung der osteuropäischen Orthodoxie hin zur Ökumene als einen Schritt zur Selbsterhaltung, zur europäischen und zur weltweiten Netzwerkbildung der Kirche zur Zeit der wiedererstarkenden staatlichen Repression interpretieren? Tatsächlich muss diese Deutung die staatliche Instrumentalisierung nicht ausschließen: Beide Deutungen beschreiben Optionen, die – abhängig von den jeweiligen Akteuren und den politischen und kirchenpolitischen Konstellationen – von den dialogführenden Kirchen genutzt oder vernachlässigt werden konnten. Nimmt man den kirchlichen Charakter der Begegnungen ernst, ohne die Rahmenbedingungen zu leugnen, so wird es darüber hinaus auch möglich, die Begegnungen, wie dies Reinhard Thöle in seinen »Zugänge[n] zur Orthodoxie« tut, als gemeinsame theologische und spirituelle Annäherung von Orthodoxie und Protestantismus zu verstehen. Diese Annäherung wird freilich nur dort erkennbar, wo der Dialog durch den Hinweis auf seine entsprechenden Bestandteile als ein ekklesiales Gesamt ereignis (in Unterscheidung von einer akademisch-theologischen Debatte) erkannt wird.

Auf das besondere Selbstverständnis der orthodoxen Diaspora Zentraleuropas und ihre damit untrennbar verknüpfte Innovationsfunktion für

die Orthodoxie haben Maria Hämmerli und Jean-Francois Mayer hingewiesen. Betrachtet man insbesondere die Orthodoxie-Dialoge mit den Patriarchaten Konstantinopel und Bukarest unter dieser Perspektive, so dokumentieren diese Gespräche wichtige Aspekte einer noch zu schreibenden Mentalitätsgeschichte orthodoxer Migrationsgemeinden in Zentraleuropa.

Aus diesem Überblick wird bereits ein Desiderat der bisherigen Darstellung der Dialog-Ebene erkennbar: In der Gesamtschau und in ihrer Rezeption wurden die Dialoge in mehrfacher Weise dekontextualisiert. Durch die Unterteilung der vermeintlichen »Ergebnisse« nach dem System der »Loci« wurde der Zusammenhang zwischen den sozialetischen und den dogmatischen Diskussionen der Dialoge ausgeblendet, obgleich die Quellentexte selbst diese Verbindung wiederholt postulieren. Durch Vernachlässigung der Narrationen im Verhältnis zu den Lehrinhalten der Dialoge geriet auch die Frage nach den kirchengeschichtlichen Kontexten der Gespräche in den Hintergrund.

Die Desiderate haben ihren Grund in der Verkennung von Form und Funktion der tatsächlich doxologischen Dialogdokumente als vermeintlich unterkomplexer systematisch-theologischer Entwürfe. Der Hinweis der orthodoxen Gesprächspartner auf den doxologisch-liturgischen Charakter der orthodoxen Theologie wurde von der evangelischen Seite nicht immer ernst genommen. Zu der Verkennung von Form und Funktion der Dialog-Dokumente kommt außerdem die bislang nur partielle Verwendung der Archivalia bzw. der Ego-Dokumente der am Dialog beteiligten Institutionen bzw. Personen sowie der staatlichen Akteure bei der Analyse der Dialogdokumente.

#### *1.4 Vorgehen*

Die Studie gliedert sich in einen diachronen ersten Teil (Kapitel 2–7) und einen synchronen zweiten Teil (Kapitel 8–10). Der erste Teil stellt die Aufnahme und den Verlauf der fünf Dialoge dar. Die diachrone Darstellung skizziert einleitend die politischen und gesellschaftlichen Kontexte der jeweiligen Dialogbegegnung, bietet dann einen Überblick über die behandelten Themen und fragt abschließend nach der Rezeption der Ergebnisse in den Kirchen und über die Kirchen hinaus.<sup>4</sup> Unübersehbar im chronologischen Ablauf der Dialoge ist die Zäsur des Jahres 1989: Das Ende der

<sup>4</sup> Unterstützend stellt die Zeittafel im ersten Anhang (11.1) die Dialogbegegnungen in ihren historischen Kontext.

Ära des Kommunismus in Osteuropa veränderte die Rahmenbedingungen für die ökumenische Arbeit der orthodoxen Kirchen in den ehemals sozialistischen Ländern und beeinflusste darüber hinaus auch den panorthodoxen Diskurs zur Ökumene. Für die Russische Orthodoxe Kirche und die bulgarische Orthodoxie war das Jahr 1989 der Ausgangspunkt zur Neubewertung ihrer ökumenischen Arbeit. Im Fall der bulgarischen Kirche führte die politische Transformation zum Abbruch der ökumenischen Beziehungen. In der Russischen Orthodoxen Kirche und in geringem Maße auch bei den übrigen weiterhin an ökumenischen Dialogen beteiligten orthodoxen Kirchen lösten die Veränderungen die Neuordnung der ökumenischen Diskurse aus. Größtenteils nahmen fortan Fragen der Sozialethik diejenige Rolle im Dialog ein, die zuvor der Dogmatik zugekommen war. Diese Entwicklung blieb nicht ohne Rückwirkungen auf die kirchlichen Narrationen, wie im historisch-darstellenden Teil gezeigt wird.

Der zweite, synchrone Teil versteht die Dialoggespräche in einem ersten Schritt als Versuch der Konstruktion von Identitäten. Deshalb wird nach den im Dialog gezeichneten Selbstbildern der Kirchen gefragt: Exemplarisch werden Selbstvorstellungen der Kirchen im Kontext der Dialoge untersucht. Was zeichnete die gezeichneten Bilder aus und in welchem Verhältnis standen die gezeichneten Selbstbilder zu konkurrierenden Kirchenbildern, die andere gesellschaftliche Akteure von den Kirchen oder auch die Kirchen von sich selbst in anderen Kontexten zeichneten? Welche impliziten Fremdbilder enthielten die Selbstbilder der Kirchen? Wie veränderten sich die zum Beginn gezeichneten Bilder im Laufe des Dialoges?

Im zweiten Schritt wird nach der theologischen »Masterperspektive« der Orthodoxie-Dialoge gefragt. Es wird in Aufnahme der Hinweise Hurskainens auf die zentrale Stellung des Transformationsmotivs die These vertreten, dass die systematisch-theologische Aufbereitung vermeintlicher »Dialogergebnisse« nicht die Kernstränge des Diskurses erfasst. Die Konzentration auf dogmatische Konsense und Konvergenzen, die beispielsweise der Darstellung von Saarinen zugrunde liegt, übergeht die sozial-ethischen Fragen, die in den Dialogen von Anfang an eine wichtige Rolle spielten. Das Kapitel schlägt deshalb vor, die Dialoge als Transformationsdiskurse zu verstehen. Damit ist nicht allein die Beschäftigung der Delegationen mit den gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Veränderungen ihres Umfeldes gemeint, sondern ebenso die Behandlung der dogmatischen Fragen, die nicht anders als die Sozialethik aus dem liturgischen Geschehen erklärt werden. Die Behandlung der Dialoge als Transformationsdiskurse berücksichtigt auch die Beschäftigung mit Selbst- und Fremdbildern, mit den Veränderungen der Kirchen. Tatsächlich ist das Transformationsmotiv deshalb nicht allein ein Leitmotiv,

das in unterschiedlichen Variationen im Dialog wiederkehrt, sondern ebenso stellt die Transformation eine Masterperspektive dar, unter der die Teilnehmer die Gespräche führten. Wo sich die Diskussionspartner der Masterperspektive der Transformation verschlossen und sich an statischen Modellen orientierten, stießen sie bald an Grenzen. Wo sie ihre Erwägungen auf das Transformationsmotiv bezogen, eröffnete sich ihnen die Chance, diese Perspektive mit den Narrationen der Begegnung und Verständigung von Orthodoxie und Protestantismus zu verbinden und sie zu einer Beziehungsgeschichte der beiden Konfessionen zu verweben. Dies gilt für die Thematik der Versöhnung in den Dialogen von EKD und BEK mit der russischen Kirche, für die Narration der Integration der griechischen Community in Westdeutschland oder auch für das Motiv der europäischen Mittlerfunktion der rumänischen Orthodoxie, die alle drei die Masterperspektive der Transformation mit der Begegnung der Konfessionen und der theologischen Reflexion verbinden. Diese Beobachtung gilt auch für Frage nach der Zukunft der Dialoggespräche, wie abschließend wenigstens kurz angerissen werden soll: Wo die Masterperspektive der Transformation zugunsten einer konfrontativen Statik aufgegeben wird, dürften die Dialoge keine Zukunft mehr haben.

Das Verhältnis von theologischer Diskussion in den Dialogbegegnungen und kirchlicher Rezeption durch die Verbreitung von Narrationen nimmt das zusammenfassende Schlusskapitel in den Blick. Es wird daran erinnert, dass im Verlauf der Dialoge weder die Narrationen noch die Thesen theologischer Konvergenz unumstritten blieben. Auf orthodoxer wie auf protestantischer Seite traten besonders nach dem politischen Umbruch 1989 antiökumenische Narrationen in Konkurrenz zu den kirchlichen Berichten und Verlautbarungen. Der Stellenwert, den die Kirchen den Dialogen zugestanden (und zugestehen), hing (und hängt auch weiterhin) unmittelbar mit den wechselnden Bewertungen der konkurrierenden Narrationen in den Kirchen zusammen.

## 2 Der Dialog zwischen EKD und ROK bis 1990 (»Arnoldshain«)

### 2.1 Voraussetzungen auf evangelischer Seite

Im Februar 1957 warf die Osteuropahistorikerin Hildegard Schaefer<sup>5</sup> einen Blick auf die Möglichkeiten eines theologischen Dialogs zwischen dem deutschen Protestantismus und den orthodoxen Kirchen. Schaefer war im Frankfurter Außenamt der EKD für die Beziehungen zur Orthodoxie zuständig. In einem Aufsatz für die »Ökumenische Rundschau« machte sie die Deutsche Frage zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen. Aus der Erfahrung der »Gespaltenheit unseres Volkes« müsse das Bemühen erwachsen, »die Verbundenheit mit den Kirchen und Christen anderer Völker«<sup>6</sup> zu vertiefen. »Mit Hilfe der Ökumene« solle Verständigung zur »Abwehr nationaler und kirchlicher Verengung«<sup>7</sup> angestrebt werden. Wie die ÖRK-Vollversammlung von Evanston 1954 gefordert habe, sollten sich deshalb »die Kirchen in jenen Ländern, zwischen denen Spannungen bestehen, [...] gegenseitig besuchen«.<sup>8</sup> Auf diese Weise könne das Bewusstsein gepflegt werden, einer »Weltchristenheit«<sup>9</sup> anzugehören.

<sup>5</sup> Hildegard Schaefer (1902–1984) wurde 1927 mit der vom Hamburger Osteuropahistoriker Richard Salomon (1884–1966) betreuten Dissertation »Moskau, das Dritte Rom« promoviert. Von 1935 bis 1943 arbeitete sie beim Geheimen Preußischen Staatsarchiv zur deutschen Siedlungsgeschichte in Osteuropa. 1943 bis 1945 war Schaefer wegen »Judenbegünstigung« im Konzentrationslager Ravensbrück inhaftiert. Von 1948 bis 1970 war Schaefer Orthodoxie-Referentin im Kirchlichen Außenamt der EKD. 1962 erhielt sie einen Lehrauftrag und 1965 eine Honorarprofessur für die Geschichte der Ostkirchen an der Frankfurter Goethe-Universität (vgl. Berger, *Historikerinnen*, 95–109, 115–127, 156–177, 204–236, 271–277, 294–301).

<sup>6</sup> Vgl. Schaefer, *Grundprobleme*, 23.

<sup>7</sup> Vgl. Schaefer, *Grundprobleme*, 24.

<sup>8</sup> Vgl. Schaefer, *Grundprobleme*, 33 (Schaefer bezieht sich auf: Evanston spricht: 73f.).

<sup>9</sup> Vgl. Schaefer, *Grundprobleme*, 35.

In ihrem Aufsatz verknüpfte Schaeder den Gedanken der Verständigung zwischen den im Kalten Krieg<sup>10</sup> verfeindeten Machtblöcken der USA und der Sowjetunion mit dem Bekenntnis zur Ökumene aus der Grundordnung der EKD.<sup>11</sup> Die EKD erfüllte in der Vorstellung Schaeders eine »Klammerfunktion« zwischen Ost und West und sollte deshalb eine Vorreiterrolle bei der Anbahnung der Verständigung einnehmen.<sup>12</sup> Auch einen historischen Referenzrahmen und Prototyp eines solchen zukünftigen Dialogs zwischen EKD und Orthodoxie benannte die Orthodoxie-Referentin: Schaeder erinnerte an den von 1573 bis 1581 geführten Briefwechsel zwischen dem Patriarchat Konstantinopel und der Kirchenleitung der Württembergischen Kirche, dessen Übersetzung und Kommentierung sie 1958 den zukünftigen ökumenischen Gesprächspartnern zusandte.<sup>13</sup> Schaeder meinte: Gegenwärtig seien die Erfolgchancen orthodox-evangelischer Gespräche günstiger als zur Zeit der Reformatoren. Durch die jüngsten politischen Ereignisse verbinde ein Bewusstsein gegenseitiger Weltverantwortung die orthodoxen und die evangelischen Christen.<sup>14</sup>

In ihren Ausführungen dachte Schaeder nicht an die Wiederaufnahme der alten Gespräche mit dem Ökumenischen Patriarchat. Vielmehr wollte sie einen Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats beginnen, um die Versöhnung der ehemaligen Kriegsgegner Deutschland und Sowjetrußland zu fördern.<sup>15</sup> Die kirchliche Verständigung könne ein Spannungsmoment in die Ost-West-Konfrontation eintragen.<sup>16</sup> Der Weltökumene würde ein theologischer Dialog mit dem Moskauer Patriarchat einen neuen Partner von besonderem zahlenmäßigen Gewicht und entsprechender innerorthodoxer Bedeutung zuführen.<sup>17</sup>

Innerhalb des deutschen Protestantismus waren solche Pläne umstritten.<sup>18</sup> Die Polemik Hans Asmussens<sup>19</sup> unter dem Titel »Rom-Wittenberg-

<sup>10</sup> Die Suez-Krise und der Ungarn-Aufstand lagen noch kein Jahr zurück, als der Aufsatz veröffentlicht wurde.

<sup>11</sup> Vgl. Grundordnung der EKD, I.2 (3) (in: Greschat/Krumwiede, Quellen, 199f.): »Die Evangelische Kirche in Deutschland steht in der Ordnung der Ökumene.«

<sup>12</sup> Dies entsprach den Erwartungen des ÖRK (vgl. Boyens, Ökumenischer Rat, 51 und 58).

<sup>13</sup> Vgl. die Korrespondenz zwischen Schaeder und Parijski vom 6. bzw. 23. Februar 1959 (EZA, Berlin 6/6211).

<sup>14</sup> Vgl. Schaeder, Grundprobleme, 33 und 35.

<sup>15</sup> Vgl. zur Versöhnung: Schaeder, Orthodoxe Kirche, 308.

<sup>16</sup> Vgl. Schaeder, Grundprobleme, 33 und 35.

<sup>17</sup> Vgl. Schaeder, Orthodoxe Kirche, 298f.

<sup>18</sup> Vgl. KJB 83 (1956), 324f.; außerdem: Geldbach, DÖSTA, 25.

<sup>19</sup> Hans Asmussen (1889–1968): 1934 Teilnehmer der Bekenntnissynode von Bar-men, 1945–1948 Leiter der Kirchenkanzlei der EKD, 1949–1955 Propst von Kiel.

Moskau. Zur Großen Kirchenpolitik« war ein Jahr vor Schaeders Aufsatz erschienen. Asmussen hatte die politischen Einwände aufgelistet: Ein Dialog mit dem Moskauer Patriarchat, das Asmussen als »sowjetisch-orthodoxe Kirche«<sup>20</sup> bezeichnete, stelle die Westintegration der Bundesrepublik infrage.<sup>21</sup> Das Gespräch mit Moskau legitimiere einen Gesprächspartner, der bekanntermaßen vom kommunistischen Staat instrumentalisiert werde.<sup>22</sup> Drohte ein solcher Dialog nicht sogar das gesellschaftliche Zwangssystem des Kommunismus gutzuheißen?<sup>23</sup> Verließ man die Ebene der politischen Polemik oder der von Asmussen reichlich verwendeten Russlandklischees,<sup>24</sup> so waren manche Anmerkungen Asmussens bedenkenswert.<sup>25</sup> Man suchte den Kontakt mit einer Kirche, die von den Zwangsmaßnahmen des kommunistischen Staates gegen die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine profitiert hatte.<sup>26</sup> Das angedachte bilaterale Format des Dialoges schloss nicht nur die übrigen orthodoxen Kirchen, sondern ebenso die katholische Kirche und die russische Untergrundkirche (»Katakombenkirche«) aus.

Den Kritikern eines Dialogs mit dem Moskauer Patriarchat hielt Schaefer entgegen, die russische Orthodoxie sei kein willenloses Instrument der sowjetischen Politik. Keineswegs verleugne die orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats ihren Auftrag unter kommunistischer Herrschaft. Vielmehr begreife sie sich als Unterstützerin von Volk und Staat.<sup>27</sup> Auf der Grundlage ihrer wissenschaftlichen Arbeiten zum Motiv »Moskau

<sup>20</sup> Asmussen, Rom, 8–10.

<sup>21</sup> Asmussen, Rom, 6, spricht von »Gegnerschaft gegen die Adenauerpolitik«.

<sup>22</sup> Asmussen, Rom, 24, nennt die ROK ein »Instrument in der Hand des Kreml«.

<sup>23</sup> Vgl. Asmussen, Rom, 60.

<sup>24</sup> Vgl. Asmussen, Rom, 77: »Dem westlichen Beobachter sei ein Vergleich erlaubt. So wie das theologische Denken der Russen muss die russische Landschaft aussehen, in unendlicher Weite, von den Gegensätzen des Lichtes und der Finsternis durchtobt, von der unmittelbaren Nähe von Hitze und sibirischer Kälte bestimmt«; sowie a. a. O., 79: »Dort ist die weite, unendliche und zwischen den Gegensätzen schwankende russische Seele, die von Intuitionen und Empfindungen mehr lebt als von Begriffen«.

<sup>25</sup> Vgl. Asmussen, Rom, 67.

<sup>26</sup> Vgl. Asmussen, Rom, 94; zu den Ereignissen vgl. Kalkandjewa, Church, 208f.

<sup>27</sup> Vgl. den von Gustav Heinemann und Hildegard Schaefer unterzeichneten »Bericht über den Besuch im Patriarchat Moskau durch eine inoffizielle Gruppe von Gliedern der EKD aus Ost- und Westdeutschland« vom 06. Juli 1954 (KJB 83 [1956], 283): »Es gibt in der Sowjetunion eine hörende, singende und betende Gemeinde, wie sie in weitesten Gebieten des sogenannten christlichen Abendlandes zu wünschen wäre«. Die im Besuchsbericht vertretene Position nahm Schaefer bereits in den 1940er Jahren ein (vgl. Schaefer: Christuszeugnis; dieselbe: Tod; dieselbe: Religion).

als Drittes Rom«<sup>28</sup> stellte Schaefer heraus, dass das Sendungsbewusstsein der Orthodoxie in der Ökumene mehr war als nur der Ausdruck eines politischen oder kirchenpolitischen Machtstrebens.<sup>29</sup> In ihrer Dissertation hatte Schaefer gezeigt, dass das Selbstverständnis des Moskauer Patriarchats in einer Theologie Ausdruck gefunden hatte, die in byzantinischer Zeit ausgearbeitet worden war.<sup>30</sup> Die spätmittelalterlichen südslawischen Kirchen hatten diese Gedanken fortgeführt.<sup>31</sup> Nach dem Fall Konstantinopels war das Motiv von der russischen Kirche weiter entfaltet worden.<sup>32</sup> Schaefer riet den gesprächsbereiten Protestanten, diese theologischen Faktoren ernst zu nehmen.<sup>33</sup> Ihre Überlegungen fügte Schaefer in eine

<sup>28</sup> Vgl. Hildegard Schaefer: *Moskau. Das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt*, Darmstadt 1957.

<sup>29</sup> Vgl. Schaefer, *Die orthodoxe Kirche des Ostens*, 337ff. mit dem Zitat des Erzpriesters Kowalewski (aus: ZMP 1946, 48–50): »Für die universale Orthodoxie sind heute die Grenzen der Sowjetunion zu eng [...] Die Orthodoxie ist nicht nur eine östliche Form des Christentums [...]. Sie hat vielmehr ökumenische Bedeutung [...] Ihre allumfassende Lehre schließt den Erdkreis ein«.

<sup>30</sup> Vgl. Schaefer, *Moskau*, 16, mit Hinweis auf Andreas von Cäsarea, Apokalypsekommentar, MPG 106, col. 376: »Nach der Auflösung (i. e. der früheren sechs Reiche) wurden die Angelegenheiten, die mit dem Kaisertum der christusliebenden Kaiser zu tun haben, auf das neue Rom übertragen«.

<sup>31</sup> Vgl. Schaefer, *Moskau*, 19 [Übersetzung] und 71 [mittelbulgarischer Text] (mit Verweis auf die unter Zar Ivan Alexander [1331–1371] erfolgte mittelbulgarische Übersetzung der Chronik des Konstantin Manasses, in der die Zarenresidenz Tárnovo als »Neues Rom« verstanden wird).

<sup>32</sup> Vgl. Schaefer, *Moskau*, Anlage I, 204 (dt. Übersetzung d. Briefes des Philotheos von Pskow an Michael Misjur' Munechin von 1528): »Denn wisse, du Christus Liebender und Gott Liebender: Alle christlichen Reiche sind vergangen und sind zusammen übergegangen in das eine Reich unseres Herrschers, gemäß den prophetischen Büchern: das ist das Russische Reich. Denn zwei Rome sind gefallen, aber das dritte steht und ein viertes wird es nicht geben«. Diese Deutung ist aus Apk 17,9 entwickelt. Als weitere Motivgeflechte entstand das Motiv vom blonden Volk, das die Kaiserstadt befreien wird aus der LXX-Lesart von Ez 38,2 (vgl. Schaefer, *Moskau*, 41 f.) und das Motiv von der Zarenherrschaft, die leuchtet wie die Sonne aus Mt 17,2 bzw. Apk 1,16 und Apk 10,1 (vgl. a. a. O., 78) sowie das Motiv vom Heiligen Russland (a. a. O., 124).

<sup>33</sup> Vgl. oben Anm. 3; sowie bereits: Schaefer, *Moskau*, 171: »Den Gedanken, Moskau, das Dritte Rom, habe von Gott die Aufgabe empfangen, das Erbe von Byzanz für die Menschheit zu verwalten, den Philotheos aus seinem Kloster in Pskov zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in die Welt hinausgehen ließ, durch den er das Fundament der besonderen mittelalterlichen Kultur Russlands bestimmte, begrub zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts der heimliche Mönch Konstantin Leont'ev in einem Kloster bei Moskau. Aber es bleibt [...] die Frage [...] ob um 1900 auch der alte Geist des fünfzehnten Jahrhunderts erlosch«. Auch Schaefers Übersetzung der Korrespondenz zwischen Tübingen und Konstantinopel gehört mittelbar in den Kontext der Arbeiten zur Entwicklung des Motivs vom dritten Rom, fand doch

Gesamtschau auf ein ganzes Jahrtausend der Christentumsgeschichte hinzu: Sei nicht die Kirchenspaltung von 1054 die Ursache der Ost-West-Konfrontation?<sup>34</sup> Schaeder nannte das mittelalterliche Schisma eine »Schuld, welche die gesamtchristliche Gemeinde gegenüber der Menschheit und der Welt, dem Kosmos der göttlichen Schöpfung auf sich geladen« habe und »an deren Folgen sie jetzt mit der gesamten Kreatur trägt«.<sup>35</sup> Es war eine religiöse Deutung, die Schaeder in die Historie eintrug. Nach Schaeders Verständnis waren die Verbrechen des Nationalsozialismus oder des Stalinismus nur Symptome der durch die Kirchenspaltung von 1054 verursachten Entchristlichung Europas.<sup>36</sup>

Schaeders Sicht verdankte sich einerseits den Eindrücken ihres Moskau-Besuches von 1954, der im Kontext des Gedenkens des 900. Jahrestages der Kirchenspaltung zwischen Ost- und Westkirche stattgefunden hatte.<sup>37</sup> Zugleich war die Position der Ostkirchenreferentin biographisch erklärbar, wie diese selbst in einem Schreiben an den Moskauer Patriarchen Alexi<sup>38</sup> vom 27. November 1952 feststellte. Bis 1943 hatte Schaeder als Mitarbeiterin des Geheimen Preußischen Staatsarchivs noch Arbeiten zur Stützung deutscher territorialer Ansprüche vorgelegt.<sup>39</sup> In diesen Arbeiten hatte sie die Germanen als den Slawen überlegene Kulturträger beschrieben.<sup>40</sup> Im Rückblick auf die Zeit ihrer Gefangenschaft 1943 bis 1945 erschien ihr die Begegnung mit russischen, ukrainischen und polnischen Frauen während ihrer Haft im Konzentrationslager Ravensbrück in den Jahren 1944 bis 1945 als Lebenswende. Seit dieser Zeit, so Schaeder, habe sie die evangelische Theologie mit der Orthodoxie bekannt machen wol-

eben unter dem ökumenischen Patriarchen Jeremias II (Tranos, 1530–1559), der die Korrespondenz mit den Tübinger Theologen führte, die Erhebung Moskau zum Patriarchat statt (vgl. Schaeder, Moskau, 126–128).

<sup>34</sup> Vgl. Schaeder, Schisma; zur »Konstruktion historischer Parallelitäten« bei Schaeder vgl. Berger, Historikerinnen, 123.

<sup>35</sup> Vgl. Schaeder, Die orthodoxe Kirche des Ostens, 286 f.

<sup>36</sup> Vgl. Berger, Historikerinnen, 236.

<sup>37</sup> Vgl. KJB 83 (1956), 275–283.

<sup>38</sup> Alexi (Simanski) (1877–1970): 1904 Absolvent der Geistlichen Akademie Moskau und Mönch, 1913 Vikarbischof von Nowgorod, 1921 Bischof von Tichwin, 1933–1945 Metropolit von Petrograd, 1945–1970 Patriarch (vgl. Stupperich, Alexi). Wir folgen in dieser Arbeit der populären Transliteration des Russischen und des Bulgarischen. Wo in der verwendeten Sekundärliteratur jedoch eine andere Transliteration als die populäre verwendet wird, wird diese jedoch um der Einheitlichkeit der Namensschreibung willen übernommen.

<sup>39</sup> Vgl. Berger, Historikerinnen, 116.

<sup>40</sup> So konnte Schaeder in den Arbeiten aus dieser Zeit beispielsweise auch die vermeintlich schwächere religiöse Gestaltungskraft der slawischen Völker gegenüber den Germanen hervorheben (vgl. Berger, Historikerinnen, 125).

len: »Unvergesslich sind mir die Weihnachts- und Ostertage, die ich im KZ Ravensbrück (in Norddeutschland) zusammen mit den unglücklichen russischen, ukrainischen und polnischen Mädchen und Frauen feierte, die sogar in diesen schrecklichen Lagerverhältnissen mir ihre slawische Gastfreundschaft, ihre Hilfe und manchmal sogar die Tröstung mit dem Wort Gottes zu erweisen verstanden.«<sup>41</sup> Die konfessionsübergreifende Solidarität galt Schaeder als idealtypisches Vorbild für die zwischenkirchlichen Beziehungen.<sup>42</sup> Entsprechend begründete Schaeder ihre Motivation des Brückenschlages zur russischen Orthodoxie: »Zu gerne möchte ich Gott und den Menschen meine Dankbarkeit für die Begegnung mit diesen gläubigen slawischen Frauen zeigen. [...] Es wäre gut, wenn auch unsere Theologie mehr mit dem Leben der Russischen Orthodoxen Kirche bekannt wird.«<sup>43</sup>

Als Verfolgte des NS-Regimes und Mitglied der Bekennenden Kirche verkörperte Schaeder die Neuausrichtung der evangelischen Auslandsarbeit unter Martin Niemöller.<sup>44</sup> Schaeders Hinwendung zum Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats markierte eine theologische und – aufgrund ihrer Einbindung in die Arbeit des Kirchlichen Außenamtes – auch eine kirchenpolitische Wende: Sie bedeutete die Abkehr von den Positionen Theodor Heckels, der von 1934 bis 1945 als Auslandsbischof der Deutschen Evangelischen Kirche amtierte.<sup>45</sup> Heckel hatte eine Zusammenarbeit mit den Vertretern der russisch-orthodoxen Synode befürwortet, die sich 1922 im serbischen Sremski Karlovci (Karlowitz) konstituiert hatte und deren Kanonizität das Moskauer Patriarchat bestritt.<sup>46</sup> Das der Karlowitzer Synode zugehörige deutsche Bistum hatte 1936 in Deutschland Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechtes gefunden und war 1942 unter Seraphim<sup>47</sup> durch eine Beschneidung der jurisdiktionellen Grenzen der Metropole Paris<sup>48</sup> zum »Mittel-

<sup>41</sup> Brief Schaeders an Patriarch Alexi vom 27. November 1952 (EZA, Berlin 6/6202).

<sup>42</sup> Vgl. Berger, Historikerinnen, 222.

<sup>43</sup> Brief Schaeders an Alexi vom 27. November 1952 (EZA, Berlin 6/6202).

<sup>44</sup> Martin Niemöller (1892–1984): Mitglied der Bekennenden Kirche, 1937–1945 Häftling im KZ Sachsenhausen, 1945–1955 Leiter des Außenamtes der EKD, 1948–1975 Mitglied der Vollversammlung des ÖRK.

<sup>45</sup> Theodor Heckel (1894–1967): 1928–1945 Leiter des Außenamtes der Deutschen Evangelischen Kirche, nach 1945 Beauftragter der Rates der EKD für Kriegsgefangenenfragen (vgl. Kunze, Heckel). Zu Heckels kirchenpolitischer Position gegenüber der Orthodoxie vgl. Shkarovskij, Kirchenpolitik, 77f.

<sup>46</sup> Zur Synode von Karlowitz vgl. Kalkandjewa, Church, 35–44.

<sup>47</sup> Seraphim (Lade) (1883–1950): 1937 Suffraganbischof der Auslandskirche, 1938 Bischof von Berlin, 1939 Erzbischof, 1942 Metropolit (vgl. Gaede, Russische Orthodoxe Kirche, 260f.; Günther, Geschichte, 49f.).

<sup>48</sup> Vgl. Gaede, Russische Orthodoxe Kirche, 97f. und 262f.

europäischen Metropolitankreis« aufgestiegen.<sup>49</sup> Schaeder galt die Karlowitzer Synode und die aus ihr entstandene Auslandskirche als Anachronismus.<sup>50</sup> Aufgrund der geringen Zahl ihrer Gläubigen sei sie nicht repräsentativ für die russische Orthodoxie. Eine »Katakombenkirche« neben der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats existiere in der Sowjetunion nicht.<sup>51</sup>

Heute muss Schaeders Urteil mindestens als einseitig eingestuft werden.<sup>52</sup> In der EKD der 1950er Jahre wurde Schaeders Position von einem Netzwerk ehemaliger Theologen der Bekennenden Kirche unterstützt, zu dem neben Martin Niemöller auch der von 1949 bis 1955 amtierende Präses der EKD-Synode Gustav Heinemann<sup>53</sup> gehörte. Niemöller und Heinemann verließen der Sicht Schaeders nicht zuletzt auch durch ihre 1952 bzw. 1954 erfolgten Besuche in der Sowjetunion Ausdruck.<sup>54</sup> Mit der Vorstellung, dass eine Verständigung Deutschlands mit Russland bilateral, d. h. ohne die zwischen beiden Ländern liegenden Staaten, erfolgen könne, orientierten sich Niemöller und Heinemann an der deutschen Politik der 1920er und 1930er Jahre.<sup>55</sup>

Seit der Einrichtung des Orthodoxiereferates am 1. August 1948<sup>56</sup> bemühte sich Schaeder um die Aus- und Fortbildung evangelischer Theologen im Bereich der Ostkirchenkunde und unterstützte die Seminare des »Referenten für Ostkirchenfragen« der Hannoverschen Landeskirche, Harald von Rautenfeld.<sup>57</sup> Auf einer Heidelberger Tagung von 1949 sichtete die EKD die fachlichen Ressourcen für einen Dialog mit den orthodoxen Kirchen.<sup>58</sup> 1950 begann das theologische Gespräch mit den Theologen der

<sup>49</sup> Vgl. Gaede, *Russische Orthodoxe Kirche*, 269f.

<sup>50</sup> Vgl. Schaeders Brief an Asmussen vom 04. April 1962 (EZA, Berlin 6/6213).

<sup>51</sup> Vgl. KJB 1956, 327.

<sup>52</sup> Vgl. Huhn, *Glaube und Eigensinn*, 84–87, 166 und 173f.

<sup>53</sup> Gustav Heinemann (1899–1976): 1949–1950 Bundesinnenminister, 1949–1955 Präses der Synode der EKD, 1952 Gründer der Gesamtdeutschen Volkspartei, 1957 Eintritt in die SPD, 1966–1969 Bundesminister der Justiz, 1969–1974 Bundespräsident.

<sup>54</sup> Vgl. KJB 1956, 274–285; zu Schaeders Beitrag: Wegner, Schaeder, 30–38; zum politischen Kontext der Reisen vgl. Greschat, *Geschichte*, 30–45.

<sup>55</sup> Vgl. Berger, *Historikerinnen*, 243f.

<sup>56</sup> Vgl. KJB 76 (1949), 300.

<sup>57</sup> Harald von Rautenfeld (1893–1975): 1940–1945 Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Auswärtigen Amtes, 1943–1944 Vertreter des Auswärtigen Amtes beim Reichskommissar Ostland, 1947–1952 Arbeit in der Forschungsstelle der Evangelischen Akademie Hermannsburg, ab 1952 an der Evangelischen Akademie Loccum (zu v. Rautenfelds Bildungsideal einer »Wert- und Charakterelite« vgl. Reitmayer, *Elite*, 405).

<sup>58</sup> Vgl. Schaeder, *Wissenschaftstagungen*, 115.

russischen Emigration: Drei Konferenzen bearbeiteten mit Dozenten des orthodoxen Theologischen Instituts St. Serge, Paris, die Themen »Kirche und Kosmos« (Frankfurt 1950),<sup>59</sup> »Der Mensch als Gottes Ebenbild« (Frankfurt 1951)<sup>60</sup> und »Das christliche Verständnis des Kosmos« (Bièvre bei Paris 1953).<sup>61</sup> St. Serge machte die EKD-Theologen mit den Gedanken der russischen Exiltheologen Nikolai Afanasiev,<sup>62</sup> Georges Florovsky,<sup>63</sup> John Meyendorff,<sup>64</sup> Wladimir Lossky<sup>65</sup> und Alexander Schmemmann<sup>66</sup> bekannt, die das Programm der Erneuerung der orthodoxen Theologie durch die Rückkehr zu den Kirchenvätern verfolgten.<sup>67</sup> Diese »neopatristische Synthese« ging mit einer ökumenischen Öffnung einher: Bereits nach dem Ersten Weltkrieg waren die Dozenten von St. Serge in der ökumenischen Bewegung aktiv gewesen.<sup>68</sup>

Auch auf protestantischer Seite spielte ein theologischer Neuanfang eine entscheidende Rolle. Die neuen Gedanken folgten Überlegungen des Religionswissenschaftlers Friedrich Heiler<sup>69</sup> und des Theologen Ernst Benz,<sup>70</sup> die beide in Marburg wirkten.<sup>71</sup> Heiler und Benz sahen in der Or-

<sup>59</sup> Die Referate erschienen als »Studienheft II« im Jahr 1950 (vgl. Basdekis, Gespräche, 229f.).

<sup>60</sup> Die Referate erschienen in EvTh 11 (1951–1952), 289–384.

<sup>61</sup> Die Referate sollten zunächst als »Studienheft III« erscheinen (vgl. Schaefer, Orthodoxe Kirchen, 330), wurden jedoch aufgrund der Schwerpunktverlagerung hin zum Gespräch mit der russischen Orthodoxie des Moskauer Patriarchates nicht mehr publiziert (vgl. Basdekis, Gespräche, 231f.).

<sup>62</sup> Nikolai Afanasiev (1926–1966): Seit 1932 Kirchenrechtler am Institut St. Serge in Paris (vgl. Plekton, Afanasiev, 171–175).

<sup>63</sup> Georges Florovsky (1893–1979): 1920–1949 Patristiker am Institut St. Serge in Paris, 1949–1955 Dean an St. Vladimir's Seminary, New York, 1955 Professor in Princeton. Schöpfer der Theologie der neopatristischen Synthese (vgl. Künkel, Christus).

<sup>64</sup> John Meyendorff (1926–1992) folgte Florovsky als Patristik-Professor an St. Serge (vgl. Herbel, Meyendorff, 227–230).

<sup>65</sup> Wladimir Lossky (1903–1958) folgte Afanasiev an St. Serge (vgl. Ladouceur, Lossky, 258–262).

<sup>66</sup> Zu Alexander Schmemmann (1921–1983): 1945–1951 Kirchengeschichtler an St. Serge, Paris, 1951–1983 Professor am St. Wladimir's Orthodox Theological Seminary, New York (vgl. Herbel, Art. Schmemmann, 239–242).

<sup>67</sup> Vgl. Künkel, Christus, passim.

<sup>68</sup> Vgl. ebd.

<sup>69</sup> Friedrich Heiler (1892–1967) lehrte 1935–1962 Religionswissenschaft und Theologie in Marburg.

<sup>70</sup> Ernst Benz (1907–1978) lehrte 1935–1973 Ökumenewissenschaften in Marburg.

<sup>71</sup> Vgl. Barth, Marburg, 209–211. In den 1950er Jahren studierte u. a. der spätere Metropolit der Schweiz, Damaskinos Papandreou, in Marburg. Mit der Besetzung des 1960 eingerichteten Lehrstuhls für Ostkirchenkunde durch Peter Kawerau

thodoxie nicht länger ein für das kirchliche Selbstverständnis des Protestantismus irrelevantes Objekt historischer oder religionswissenschaftlicher Analyse, sondern eine Kirche,<sup>72</sup> die man als ökumenischen Gesprächspartner ernst nehmen müsse und deren Gemeinschaft man deshalb suchen solle.<sup>73</sup> Das Gespräch mit der orthodoxen Theologie könne kritischer evangelischer Selbstprüfung dienen.<sup>74</sup> Dabei solle das Glaubenszeugnis der orthodoxen Christen innerhalb des säkularen Umfeldes der Sowjetunion besondere Beachtung finden.<sup>75</sup> Diese Gedanken nahm man auch im Kirchlichen Außenamt der EKD auf. So schrieb Niemöller im Vorwort des Studienheftes »Orthodoxie und Evangelisches Christentum«: »In der heutigen ökumenischen Zusammenarbeit macht sich mehr und mehr eine störende Lücke bemerkbar, die sich hemmend auf den Fortgang des Gesprächs auswirkt. Es ist einfach eine Tatsache, daß es zwischen der Christenheit, in deren Mitte wir selber leben, und der östlichen Christenheit an einer lebendigen Beziehung, ja an den notwendigen Verbindungen seit langer Zeit fehlt. Und dieser Mangel wird auch nicht durch Begegnungen mit Vertretern der im Westen lebenden kirchlichen Gruppen der orthodoxen Christenheit ausgeglichen. Zweifellos haben wir in Deutschland, diesem typischen Land zwischen Ost und West, diesem Mangel gegenüber eine besondere Verantwortung und Aufgabe zu erfüllen und uns darum zu bemühen, daß die seit langem abgebrochenen Brücken wieder gebaut werden. Und auch in den Kreisen der Wissenschaft scheint der Eindruck zu bestehen, daß uns hier eine vordringliche und gemeinsam anzufassende Aufgabe zugefallen ist.«<sup>76</sup>

Aus Schaeders Sicht war das Gespräch mit den Theologen der Diaspora nur ein Vorspiel zu einem Dialog mit dem Moskauer Patriarchat. Mag Schaeder auch gewagte historische Parallelisierungen,<sup>77</sup> einseitige Sichtweisen und Stereotypen vertreten haben, mögen die Ergebnisse ihrer Auf-

wurden die orientalischen Kirchen zu einem besonderen Schwerpunkt (vgl. a. a. O., 211). Seit den 1980er Jahren wirkten der Patristiker Wolfgang Bienert (\*1939) und der Alttestamentler Jörg Jeremias (\*1939) in der Orthodoxie-Dialog-Kommission der EKD (a. a. O., 211 f.).

<sup>72</sup> Vgl. Benz, Ostkirche, 324f.

<sup>73</sup> Vgl. Slenczka, Ostkirche, 26.

<sup>74</sup> In diesem Sinne spricht Kretschmar, Dialog, 987, vom »ekklesialen Charakter« der späteren Begegnungen.

<sup>75</sup> Vgl. Schaeder, Die orthodoxe Kirche des Ostens, 356.

<sup>76</sup> Niemöller in: Orthodoxie und Evangelisches Christentum, 5.

<sup>77</sup> Vgl. z. B. die Parallelisierung zwischen den geistlichen Grundlagen der »Heiligen Allianz«, der russisch-orthodoxen Friedenspropaganda der 1950er Jahre und der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen in: Schaeder, Autokratie, 95f.

sätze und Stellungnahmen zuweilen amtlich gewünschte Ergebnisse nur bestätigt haben, anstatt eine differenziertere Sicht zu fördern,<sup>78</sup> so ging es der Osteuropahistorikerin doch auch um das Anliegen, die Russische Orthodoxe Kirche als eine vom sowjetischen Staat unterscheidbare Größe ernst zu nehmen.<sup>79</sup> Die handlungsleitenden Motive dieser Kirche wollte Schaeder im theologischen Bereich verorten.<sup>80</sup> In den verhärteten politischen Diskurs der 1950er Jahre trug das Kirchliche Außenamt der EKD damit eine neue Sichtweise ein.

## *2.2 Voraussetzungen auf orthodoxer Seite*

Im Juli 1948 hatten die orthodoxen Kirchen des Ostblocks auf einer Moskauer Synode der Einladung zur Mitarbeit im Weltkirchenrat eine Absage erteilt.<sup>81</sup> Das Ziel, sich durch die als panorthodoxes Konzil geplante Mos-

<sup>78</sup> Vgl. Berger, *Historikerinnen*, 126 spricht mit Blick auf die historischen Arbeiten Schaeders aus den 1930er Jahren von der »Präsentation eines in sich kohärenten und nicht kommensurablen Forschungsprogramms, dessen bereits im Vorfeld feststehende Interpretationen, Ergebnisse und Erzählungen keine andere Auslegung der Wirklichkeit mehr zuließen« sowie von der »Einäbung in einen Denkstil«. Schaeders »Geschichtskonzeption«, so stellt Berger abschließend fest, habe sich »gegenüber der NS-Zeit« nur »wenig geändert« (Berger, *Historikerinnen*, 314).

<sup>79</sup> Vgl. KJB 83 (1956), 283 (Schaeder): »Natürlich hat der Sowjetstaat die Kirche wie jede Gemeinschaft in seinem Bereich irgendwie in der Hand, aber auch der Sowjetstaat respektiert den Volkswillen. Er kann und will an der Tatsache nicht vorbeigehen, daß eine orthodoxe Christenheit da ist und sich in den Gottesdiensten zur Kirche bekennt. [...] Die zwischenkirchlichen und außenpolitischen Funktionen, die der Staat der Kirche zugesteht, dürften größer sein als im 18. und 19. Jh. [...], ja vielleicht größer als je zuvor«.

<sup>80</sup> So konstatiert Schaeder: »Auf jeden Fall ist in dem Verhalten der orthodoxen Kirche zu ihrer Obrigkeit und zu der sie umgebenden Gesellschaft ein altes theologisches Problem enthalten« (KJB 83 [1956], 279). Tatsächlich erhielt die Thematik der Dissertation Schaeders zu Moskau als dem »dritten Rom« durch die als »achtes ökumenisches Konzil« geplante Moskauer Synode von 1948 eine bemerkenswerte Aktualität.

<sup>81</sup> An der Moskauer Synode vom 09. bis 17. Juli 1948 nahmen neben dem Moskauer Patriarchen Alexi der georgische Katholikos Kallistrat, der serbische Patriarch Gavrilo, der rumänische Patriarch Justinian, der bulgarische Exarch Stefan, der libanesischen Metropolit Ilija, der polnische Erzbischof Timophei, der albanische Bischof Paisi und der tschechoslowakische Exarch Elevation teil, vgl. JMP Sondernummer 1948, 23–29 (»Resolution zur Frage Vatikan und Orthodoxe Kirche« und »Resolution zur Frage Ökumenische Bewegung und Orthodoxe Kirche«, »Resolution zur Frage über die Anglikanische Hierarchie« [dt. Übers. Hauptmann/Stricker, *Kirche*, 782–791]), dazu: Kalkandjewa, *Orthodox Church*, 320f.

kauer Synode als Drittes Rom der Orthodoxie zu etablieren,<sup>82</sup> hatte das Moskauer Patriarchat jedoch verfehlt.<sup>83</sup> Konnte Moskau auf dem Weg über die Ökumene erreichen, was ihm bei dem Versuch, ein achttes ökumenisches Konzil einzuberufen, nicht gelungen war? Eine Voraussetzung dafür war die Isolierung der Auslandskirche innerhalb der ökumenischen Bewegung.<sup>84</sup> Förderlich konnte auch das Interesse der EKD an einem Dialog sein: »Sehr aufschlussreich« seien, so der Leiter des Moskauer kirchlichen Außenamtes, Metropolit Nikolai,<sup>85</sup> in einer Rede vor der Moskauer Geistlichen Akademie im Mai 1958, »die gewaltigen Fortschritte im Bereich der deutschen protestantischen Theologie, welche dabei ist, die mystischen Tiefen der Orthodoxie zu entdecken und den eigenen traditionellen Rationalismus zu überwinden«.<sup>86</sup> Eine ähnliche Wahrnehmung hatte bereits Patriarch Alexi 1954 gegenüber der deutschen Delegation zum Ausdruck gebracht: Nicht länger bestimme die liberale, rationalistische Theologie Adolf von Harnacks<sup>87</sup> das Klima in Deutschland. Vielmehr würden diejenigen Kräfte in der evangelischen Kirche zunehmend stärker, die durch die »Sehnsucht der Heimkehr zur Mutter Kirche« bestimmt seien.<sup>88</sup>

Frägt man, wie die Russische Orthodoxe Kirche zu dieser Einschätzung gelangte, so wird man auf die Besuchskontakte<sup>89</sup> zwischen Deutschland und der Sowjetunion verweisen müssen, bei denen von evangelischer Seite insbesondere solche Geistliche den Kontakt gesucht hatten, die sich in der Tradition der Bekennenden Kirche sahen. Weil auch – über Niemöller und Schaeder hinaus – die übrigen Vertreter der EKD in schriftli-

<sup>82</sup> Kalkandjewa, *Orthodox Church*, 307f.; vgl. die Notizen Schaeders aus dem September 1953 unter der Überschrift »Ost-Ökumene« im Zentralarchiv der EKD 232/8.

<sup>83</sup> Vgl. Kalkandjewa, *Orthodox Church*, 320–323.

<sup>84</sup> Vgl. Beckmann, *Moskau-Reise*, KJB 1952, 13.

<sup>85</sup> Metropolit Nikolai (Jaruschewitsch) (1928–1961), Leiter des Außenamtes der ROK 1943–1960.

<sup>86</sup> Vgl. Hauptmann/Stricker, *Kirche*, 808.

<sup>87</sup> Adolf Harnack (ab 1914 von Harnack), (1851–1930) Kirchenhistoriker. Zu Harnacks Sicht auf die Orthodoxie vgl. Benz, *Ostkirche*, 230–256 sowie unten Kapitel 8.2.

<sup>88</sup> Vgl. KJB 83 (1956), 270.

<sup>89</sup> Vgl. neben den Besuchen Niemöllers 1952 (JMP 2 [1952], 18–28 = *Iswestija* 15. Januar 1952, Nr. 112) und Heinemanns (gemeinsam mit den Theologieprofessoren Kurt Aland [1915–1994, Berlin] und Konrad Onasch [1916–2007, Halle], dem Journalisten Herbert Mochalski (1910–1994) und Hildegard Schaeder: JMP 7 [1954] = *Iswestija* 18. Juni 1954, Nr. 143) in Moskau den Besuch der ROK-Delegation im Rheinland bei Präses Heinrich Held (1897–1957) im April 1955 (in: *IOK II* [1955], 3–6 [= JMP 1955, 5, 68–76]; Held: *Erstmalig*, 105–109).

chen wie in mündlichen Verlautbarungen der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats mit Wertschätzung entgegneten,<sup>90</sup> nahm man dort an, der deutsche Protestantismus bewege sich auf die Orthodoxie zu. Maßgebliche Theologen der russischen Kirche gingen davon aus, dass auch die evangelischen Christen von der Berührung mit der orthodoxen Kirche transformiert würden.<sup>91</sup> Zwar erwarte man keine Vereinigung der Kirchen, doch rechne man mit einer »Weiterentwicklung der evangelischen Kirchlichkeit«.<sup>92</sup>

Solche Gedanken trafen sich mit den Vorstellungen des Exiltheologen Sergij Bulgakov.<sup>93</sup> Bulgakov hatte seine Theologie unter eine eschatologische Perspektive gestellt und im Kontakt mit der anglikanischen Kirche nach der »ecclesia extra muros« gefragt.<sup>94</sup> So entwickelte er den Gedanken, dass die Kirche ihre Rolle auch innerhalb eines nicht-orthodoxen Gemeinwesens und ohne einen Lehrkonsens mit den Nicht-Orthodoxen ausfüllen könne, indem sie die Nicht-Orthodoxen in einer Art »molekularem Prozess«<sup>95</sup> verwandle. Die Vorstellung dieses interkonfessionellen Transformationsprozesses hatte ihre biblische Grundlage in der Auslegung der Verklärungsgeschichte (Mt 17,1–9), in der, wie Bulgakov bemerkte, nicht

<sup>90</sup> Vgl. Kirche und Kosmos, 7 (Stratenwerth): »Wir werden ernst zu prüfen haben, ob die reformatorischen Väter über dem Großen, was ihnen geschenkt worden ist, und was wir als heiliges Erbe halten, auf dem Wege, den sie und wir mit ihnen geführt worden sind, nicht auch manches aus der Fülle des Lebens der Alten Kirche verloren haben, was in evangelischer Weise wiederzugewinnen für uns eine Aufgabe ist«.

<sup>91</sup> Schaefer verwendet den im 19. Jahrhundert geprägten Begriff der »Verkirchlichung« (z. B. im Manuskript aus dem Jahr 1967 »Wer rettet die Kirche – Wer rettet die Welt?« von Hildegard Schaefer im Zentralarchiv der EKH 232/9).

<sup>92</sup> Vgl. KJB 83 (1956), 281 (Schaefer): »Von einer führenden kirchlichen Persönlichkeit aber wurde gesagt, daß man, der von uns geschilderten kirchlichen Entwicklung des evangelischen kirchlichen Bewußtseins der letzten Jahrzehnte entsprechend, mit einer Weiterentwicklung der evangelischen Kirchlichkeit, nicht aber mit einer Rückkehr zu einer früheren Einheitsgestalt der christlichen Kirchen rechne«.

<sup>93</sup> Sergij Bulgakov (1871–1944), Ökonom, Sophiologe und Theologe. 1917–1918 maßgeblich beteiligt am Landeskonzil, insbesondere am publizistischen Widerstand gegen das Trennungskomitee von Kirche und Staat, das der Rat der Volkskommissare im Januar 1918 erlassen hatte (vgl. Schulz, Herrschaft, 290 und 295–297), 1918 Priesterweihe, 1922 Ausweisung aus der Sowjetunion, seit 1925 bis zu seinem Tod 1944 Dekan am Pariser Institut St. Serge (vgl. Gallaher, Bulgakov).

<sup>94</sup> Vgl. Gallaher, Bulgakov, 204.

<sup>95</sup> Gallaher, Bulgakov, 204. Die geistliche Wandlung des Menschen beschreibt bereits das Eucharistie-Kapitel der Großen Katechese des Gregor von Nyssa wie einen molekularen Transformationsprozess (Gr. Nyss. or. catech. 37 [ed. Mühlberg/Wining 318–324]).

allein Christus, sondern ebenso auch die ihn umgebende Welt transformiert worden war.<sup>96</sup>

Bulgakovs Vorstellungen konnten in unterschiedlicher Weise wirken: Sie konnten die Orthodoxie zur Zusammenarbeit mit dem atheistischen Staat ermutigen und sie konnten die russische Kirche auch zum ökumenischen Engagement motivieren. Weil »die ganze Menschheit von Christus angenommen« ist, gaben sie die Vorstellung von der Kirche »im Sinne des konfessionalistischen Institutionalismus« auf, wie man auch auf evangelischer Seite erkannte.<sup>97</sup> Im Gespräch mit Heinemann und Schaefer dachten die Vertreter der russischen Orthodoxie an eine Dynamik, die dem von Bulgakov beschriebenen Transformationsprozess entsprach, wenn sie von der »Weiterentwicklung der Kirchlichkeit«<sup>98</sup> der evangelischen Seite durch den Kontakt mit der Orthodoxie sprachen. Ging es aber bei den Gesprächen vor allem um die Transformation der nicht orthodoxen Gesprächspartner, so konnte die Frage nach der Rezeption von Dialogergebnissen *innerhalb* der Orthodoxie dahinter zurücktreten. Wichtig schien dann das Zeugnis der Orthodoxie gegenüber dem Protestantismus.

Fraglos gab es auch andere Motive, die die ROK zur Dialogaufnahme motivierten. Ein vertieftes Verhältnis zur EKD konnte bei jurisdiktionellen Fragen von Vorteil sein: 1943 hatte die ROK einen Modus Vivendi mit der Sowjetmacht erreicht.<sup>99</sup> Mit staatlicher Unterstützung war das Schisma mit den »Neuerern« überwunden worden und die kirchliche Einheit wieder hergestellt worden.<sup>100</sup> Nun schien es möglich, den kanonischen Anspruch der ROK in der weltweiten Ökumene zur Geltung zu bringen. Historisch konnte die Aufnahme theologischer Dialoggespräche an die bis 1917 entfaltenen Aktivitäten der ROK im weltweiten ökumenischen Kontext anknüpfen.<sup>101</sup> Im Fall der Leningrader (ehemals Petersburger) Geistlichen Akademie<sup>102</sup> konnte man nach drei Jahrzehnten der Isolation die or-

<sup>96</sup> Vgl. Bulgakov, Lamb, 339f.

<sup>97</sup> Vgl. Slenczka, Ostkirche, 161.

<sup>98</sup> KJB, 281.

<sup>99</sup> Zum Treffen der Metropoliten Sergi (Stragorodski) 1857–1944, Alexi und Nikolai mit dem Diktator Josef Stalin (1878–1953) am 04. September 1943 vgl. JMP 1, September 1943 (= Iswestija 5. September 1943, Nr. 210) sowie den schriftlichen Bericht über die Unterredung in: BUR IV, 41–44 (Mitrofanov). An das Treffen schloss sich die Abhaltung einer Bischofssynode der ROK an, auf der Sergi am 08. September 1943 zum Patriarchen gewählt wurde (JMP 1, September 1943, 6 = Iswestija 09. September 1943, Nr. 213).

<sup>100</sup> Vgl. Kalkandjewa, Church, 185f.

<sup>101</sup> Vgl. Hovorun, Dialogue, 352.

thodox-evangelischen Kontakte der vorrevolutionären Zeit wieder aufnehmen.<sup>103</sup>

Vor allem aber war die im Fahrwasser des EKD-Dialogs entfaltete Aufnahme von Beitrittsverhandlungen mit dem ÖRK ein Wunsch der sowjetischen Führung.<sup>104</sup> Diese kontrollierte die Kirche durch den »Rat für die Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche« (ab 1965: »Rat für Religionsangelegenheiten«), dem der Geheimdienstoffizier Karpow vorstand.<sup>105</sup> Nach dem Prinzip der »Friedlichen Koexistenz« musste die weltweite Ökumene auch aus staatlicher Sicht als Forum eines Wettbewerbs der Systeme plausibel erscheinen. Als Teil der weltweiten Ökumene konnte die Kirche dem staatlichen Wunsch entsprechend die politischen Positionen der Sowjetunion in einem globalen Rahmen zur Sprache bringen.<sup>106</sup> Dass die Russische Orthodoxe Kirche gegenüber dem Westen als Garantin einer vermeintlichen Religionsfreiheit in der Sowjetunion auftreten könnte, hatte bereits 1943 Stalins Verhalten gegenüber der Kirche mitbestimmt.<sup>107</sup> Die seit dem Ende der 1950er Jahre wieder aufgeflammete antikirchliche Repression<sup>108</sup> widersprach nicht der ökumenischen Öffnung: Bereits Stalin hatte dafür Sorge getragen, dass die im Interesse der sowjetischen Politik eröffneten Kontaktmöglichkeiten die orthodoxe Kirche nicht als oppositionellen Faktor stärkten.<sup>109</sup> So betrat die Russische Orthodoxe Kirche die ökumenische Bühne.<sup>110</sup>

<sup>102</sup> Vgl. Notizen Schaeders zum 150. Jubiläum der Geistlichen Akademie Leningrad (EZA, Berlin 6/6211).

<sup>103</sup> Vgl. Nikitin, *Begegnung*, 131–155.

<sup>104</sup> Vgl. Gordun, *Tserkow*, 24.

<sup>105</sup> Georgi Grigoriewitsch Karpow (1897–1967): Vorsitzender des Rates für Angelegenheiten der ROK 1943–1960 (vgl. Mitrofanov, *BUR IV*, 29f.; Huhn, *Glaube*, 202–209).

<sup>106</sup> Vgl. Overmeyer, *Frieden*, 227.

<sup>107</sup> Vgl. Kalkandjewa, *Church*, 153f.; Mitrofanov (*BUR IV*, 47) nennt außerdem die folgenden staatlichen Motive für den Kurswechsel: Öffnung der Kirchen unter deutscher Besatzung, wachsendes Nationalbewusstsein der Kommunisten durch den Bankrott der Ideologie seit den 1930er Jahren, Erfahrung der Loyalität der orthodoxen Metropoliten, insbesondere seit 1941.

<sup>108</sup> Vgl. Hauptmann/Stricker, *Orthodoxe Kirche*, 797f.

<sup>109</sup> So ging auch Stalin in den 1940er Jahren vor (vgl. Kalkandjewa, *Church*, 184).

<sup>110</sup> Vgl. Borowoy, *Russische Orthodoxe Kirche*, 292f.; Boyens, *Rat*, 91–99.

### 2.3 *Parijskis Fragen*

Am Rande einer Besuchsbegegnung zwischen der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Russischen Orthodoxen Kirche im Juni 1956<sup>111</sup> überreichte der ehemalige Sekretär des Moskauer Patriarchen Alexi und nunmehrige Leningrader Professor für Patristik, Parijski,<sup>112</sup> seinem Bonner evangelischen, systematisch-theologischen Fachkollegen Iwand<sup>113</sup> einen Katalog von Fragen. Parijski schlug vor, den Fragenkatalog im orthodox-evangelischen Gespräch zu erörtern.<sup>114</sup> Durch die Aktivitäten der rheinischen Kirche existierte ein Netzwerk von Gesprächskontakten auf kirchlicher und akademischer Ebene.

Aus russischer Sicht war es naheliegend, Iwand das Schreiben zu überreichen: Als Mitglied des Bruderrates der EKD hatte Iwand 1947 das »Darmstädter Wort«<sup>115</sup> entworfen, das für die Neuausrichtung des Protestantismus im Dialog mit dem Sozialismus eintrat.<sup>116</sup> Als Dekan der Bonner theologischen Fakultät hatte Iwand 1955 den tschechischen Theologen und späteren Vorsitzenden der »Christlichen Friedenskonferenz«,<sup>117</sup> Josef Hromádka,<sup>118</sup> nach Bonn eingeladen.<sup>119</sup> Und gemeinsam mit dem rheinischen Präses Heinrich Held hatte Iwand auf Einladung Patriarch Alexis im August/September 1955 die Sowjetunion bereist.<sup>120</sup> War die Wahl Iwands

<sup>111</sup> IOK II, 1955, 4–6 (= JMP 5 [1955], 68–76); dazu: Held, Zum ersten Mal, 135f. Die Gespräche mit Kirchenvertretern aus Osteuropa wurden 1964 im Rahmen der KEK institutionalisiert (vgl. Greschat, Protestantismus, 115f.). Die erste Besuchsbegegnung zwischen ROK und Rheinischer Kirche fand im April 1955 durch den Besuch des Metropoliten Nikolai bei Präses Held im Rheinland statt. Der Gegenbesuch Helds in Moskau erfolgte im Herbst 1955. Im Juni 1956 bzw. Ostern 1958 kam es zur dritten bzw. vierten Begegnung.

<sup>112</sup> Lew Nikolajewitsch Parijski (1892–1972): Ausbildung an der Petersburger Geistlichen Akademie und an den Geistlichen Seminaren in Kaluga, Minsk und Petrograd. 1922 Inhaftierung in Petrograd. 1934–1944 im kirchlichen Dienst in Leningrad, 1944–1950 Arbeit für das Moskauer Patriarchat (Sekretär des Patriarchen Alexi I). Seit 1950 bis zu seiner Pensionierung Patrologe an der Geistlichen Akademie zu Leningrad.

<sup>113</sup> Zum Bonner Systematiker Hans-Joachim Iwand (1899–1960) vgl. den Lebensabriss von Sänger/Pauly, Iwand.

<sup>114</sup> Deutscher Text vgl. ARN I, 76–79.

<sup>115</sup> Vgl. Greschat, Protestantismus, 19f.

<sup>116</sup> Vgl. Iwands Entwurf in: Iwand, Frieden, 20–24; zu den biographischen und historischen Hintergründen: a. a. O., 18–20 sowie: Sänger/Pauly, Iwand, 128f.

<sup>117</sup> Vgl. Lindemann, Sauerweig, 654, sowie die Worte Bischof Alexis (ARN II, 35f.).

<sup>118</sup> Josef Hromádka (1889–1969). Tschechischer Theologe, Gründer und Vorsitzender der Christlichen Friedenskonferenz.

<sup>119</sup> Vgl. Sänger/Pauly, Iwand, 142.

<sup>120</sup> Vgl. Sänger/Pauly, Iwand, 143.

also wohlüberlegt, so hatte das Moskauer Patriarchat seinerseits mit Parijski einen versierten Kirchendiplomaten beauftragt, die Fäden zu knüpfen.<sup>121</sup>

Parijski sah die Beseitigung theologischer Missverständnisse als Hauptaufgabe des interkonfessionellen Gesprächs. Dazu listete er eine Reihe theologischer Stereotypen zum Protestantismus auf: Dieser sei als Abspaltung von der korrumpierten katholischen Kirche des Spätmittelalters entstanden. Bei der Ausformulierung ihrer allein auf die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus fixierten Lehre hätten die Reformatoren »dem orthodoxen Osten keine Aufmerksamkeit geschenkt.«<sup>122</sup> Aufgrund der einseitigen Frontstellung der evangelischen Theologie und weil es auch später nicht zu einer Diskussion zwischen Evangelischen und Orthodoxen gekommen sei, hätten sich Missverständnisse zwischen den Konfessionen ergeben. Wie könne die evangelische Theologie gegen die Traditionsbindung des Katholizismus polemisieren, selbst aber einen Kanon der biblischen Bücher besitzen, die Verbindlichkeit der altkirchlichen Bekenntnisse feststellen und die Bedeutung der Lehre der Reformatoren und der Bekenntnisschriften unterstreichen? Wie könne sich die evangelische Kirche auf das allgemeine Priestertum berufen und zugleich ein kirchliches Amt besitzen, dem Verkündigung, Lehre und Sakramentsverwaltung anvertraut seien? Und wie könne das evangelische Christentum propagieren, sich allein auf die göttliche Gnade zu verlassen, zugleich aber durch seine karitative und diakonische Arbeit die Bedeutung der guten Werke unterstreichen?<sup>123</sup>

Seien diese Fragen geklärt, dann blieben allein die Gegensätze der von den Orthodoxen praktizierten und von den Evangelischen abgelehnten Heiligen-, Bilder- und Reliquienverehrung sowie die von den Orthodoxen gepflegten Gebete für die Verstorbenen, welche die evangelische Theologie ablehne. Doch sei auch in diesen Punkten der Unterschied zwischen beiden Konfessionen nicht so groß wie man landläufig meine.<sup>124</sup> Sehe man von den genannten Unterschieden ab, so gebe es allein Differenzen in der Frage der Sakramentslehre, weil die Protestanten nur zwei, die Orthodoxen jedoch sieben Sakramente anerkennen. Abschließend versicherte Pa-

<sup>121</sup> Vgl. die diplomatischen Missionen Parijskis 1946 und 1948 nach Serbien und Ungarn. Die Reisen erfolgten jeweils wegen jurisdiktioneller Fragen und in Abstimmung mit den staatlichen Stellen (Kalkandjewa, Church, 281 und 293).

<sup>122</sup> ARN I, 76.

<sup>123</sup> Parijski hatte die diakonische Arbeit der evangelischen Kirche bei seinem Besuch im Rheinland 1955 unter anderem in den Betheler Anstalten kennengelernt (IOK II, 1955, 6 [= JMP 5 (1955), 68–76].

<sup>124</sup> Vgl. ARN I, 78.

rijski die Evangelischen insbesondere für ihre umfangreiche diakonische und missionarische Arbeit seiner Wertschätzung.<sup>125</sup>

Politische Fragen oder Friedensethik wollte Parijski nicht erörtern. Seinen Auftraggebern im Moskauer Patriarchat ging es um ein irenisches Gespräch durch die Korrektur einseitiger und verzerrter Wahrnehmungen und das Auffinden bislang übersehener Berührungspunkte.<sup>126</sup> Zugleich entspricht der Impuls, anstelle einer dogmatisch-ideologischen Gegenüberstellung von Orthodoxie und Protestantismus auf die während der Deutschlandreise gewonnene Erfahrung zu rekurrieren, um durch sie die dogmatischen Gegensätze zu entschärfen, dem politischen Programm der »Friedlichen Koexistenz«: In seiner am 24. Februar 1956 auf dem XX. Parteitag der KPdSU gehaltenen Rede propagierte der sowjetische Parteichef Nikita Chruschtschow dieses Konzept,<sup>127</sup> das den ideologischen Gegensatz zwischen Marxismus und Kapitalismus zugunsten eines Vergleiches der beiden Systeme im realen Wettbewerb zurückstellen wollte. In Anlehnung an das politische Signal wollte Parijski durch den Rekurs auf die Kategorie der Erfahrung die ideologische Konfrontation im konfessionellen Bereich auflösen.<sup>128</sup> Diesem Ziel diente die Gegenüberstellung von dogmatischer Selbstdarstellung<sup>129</sup> und realer Erfahrung.<sup>130</sup> Damit gab Parijskis Fragenkatalog einen pragmatischen Impuls.

Dogmatische Streitfragen wie das »filioque« oder das ungesäuerte Brot thematisierte Parijski nicht.<sup>131</sup> Sorgfältig beschränkte er die zu verhandelnden Kontroversthemata auf den Vergleich des äußeren Erscheinungs-

<sup>125</sup> Vgl. ARN I, 79.

<sup>126</sup> Vgl. KJB 1965, 281: »Es wurde der Wunsch geäußert, daß die Beziehungen zwischen der Orthodoxen Kirche in Rußland und der Evangelischen Kirche in Deutschland überhaupt befestigt und vertieft werden möchten. In diesem Zusammenhang fanden wir kein ausgesprochenes Interesse an Kontroversfragen«.

<sup>127</sup> Den Begriff der »friedlichen Koexistenz« als Rahmenbedingung für die ökumenischen Beziehungen verwendete Metropolit Nikolai im Jahr 1958 in seiner Rede von der Geistlichen Akademie Moskau (in: Hauptmann/Stricker, Kirche, 808: »Es ließen sich noch weitere Anzeichen für eine Evolution der Ökumenischen Bewegung nennen. Dem sind auch die politischen Umstände günstig, da ja der Gedanke der friedlichen Koexistenz, der immer mehr das Bewusstsein der Völker ergreift, zu seiner Verwirklichung gegenseitige Kontakte, auch christliche, erforderlich macht, die zu einem wesentlichen Annäherungsfaktor zwischen Ost und West werden müssen«).

<sup>128</sup> Vgl. Parijskis Wendung, ein neues Verstehen sei »in unserer Zeit« möglich geworden (ARN I, 76).

<sup>129</sup> Dies wird deutlich durch Formulierungen wie »Die Protestanten lehren« (ARN I, 78).

<sup>130</sup> Vgl. die Wendung »in Wirklichkeit aber« (ARN I, 78).

<sup>131</sup> Vgl. KJB 107 (1980), 232.

bildes beider Kirchen. Wenn der Leningrader Patristiker einen Lehrkonsens als Grundlage für eine weitere Verständigung zwischen den Kirchen erarbeiten wollte, so war dieser Konsens bewusst minimal. Wie seine evangelischen Partner setzte Parijski dabei voraus, dass das Verbindende und Gemeinsame in den Fragen der Lehre stärker sei als das Trennende. Damit dies gelänge, streifte Parijski die schwierigen Fragen des Amtsverständnisses nur oberflächlich.<sup>132</sup> Auch die in früheren Jahrhunderten geführten theologischen Gespräche zwischen Evangelischen und Orthodoxen blendete er aus.

Manche der Fragen Parijskis entsprachen nicht länger dem damals bereits weiter entwickelten ökumenischen Gesprächsstand der 1950er Jahre.<sup>133</sup> So ließ der Fragenkatalog selbst diejenigen kritischen Anfragen beiseite, die bereits um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von russischer Seite gegenüber der protestantischen Theologie erhoben worden waren.<sup>134</sup> Damit dokumentiert Parijski auch die seit dem Ende des Ersten Weltkriegs andauernde Isolation im theologischen Denken der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchates. In der Tat waren die materiellen und institutionellen Voraussetzungen der beiden zukünftigen Gesprächspartner äußerst ungleich. Während es im Raum der Gliedkirchen der EKD im Jahr 1950 fünfzehn theologische Fakultäten, fünf theologische Hochschulen, zwölf evangelische Akademien und fünfzehn Predigerseminare gab,<sup>135</sup> und ein in Heidelberg veranstaltetes Seminar zur Ostkirchenkunde im Jahr 1948 über vierzig Fachleute allein für diesen theologischen Spezialbereich zusammenführte,<sup>136</sup> verfügte die Russische Orthodoxe Kirche seit ihrem 1943 erfolgten Ausgleich mit dem sowjetischen Staat nur über zwei akademisch-theologische Lehranstalten (Leningrad und Sagorsk) sowie acht Geistliche Akademien für die Ausbildung

<sup>132</sup> ARN I, 77: Parijski unterstellt dem Protestantismus hier die Ablehnung kirchlicher Hierarchien und erklärt diese Position aus der Frontstellung gegen die katholische Kirche.

<sup>133</sup> Vgl. Saarinen, Faith, 86.

<sup>134</sup> So wird beispielsweise die in der Polemik und Apologetik der Orthodoxie gegenüber dem Protestantismus um die Jahrhundertwende erhobene orthodoxe Kritik an der historisch-kritischen Exegese, die Wasmuth am Beispiel der Zeitschriften der Geistlichen Akademien um die Jahrhundertwende dargestellt hat (vgl. dies., Protestantismus, 121–173), in Parijskis Fragenkatalog nicht expliziert, sondern im Gegenteil mit Blick auf das Schriftverständnis der Protestanten auf die »autoritative Auslegung der Pastoren, welche die Lehrer des Glaubens sind«, hingewiesen (ARN I, 77).

<sup>135</sup> Vgl. KJB 76 (1949), 598f.

<sup>136</sup> Die Veranstaltung wird im »Studienheft Nr. 1« der EKD »Orthodoxie und Evangelisches Christentum« von 1949 dokumentiert.

der Priester.<sup>137</sup> Während in Deutschland die für einen theologischen Dialog mit der Orthodoxie nötigen Fachkenntnisse der Alten Kirchengeschichte an jedem theologischen Fachbereich vermittelt wurden, geschah dies in der Sowjetunion nur an den beiden höheren theologischen Lehranstalten. Ähnlich signifikant waren die Unterschiede im kirchlichen Publikationswesen. Während die akademische Theologie Westdeutschlands und das Kirchenamt der EKD in den 1950er und 1960er Jahren über stetig wachsende Publikationsmöglichkeiten verfügten, waren die Möglichkeiten des Moskauer Patriarchats auf das »Journal des Moskauer Patriarchats« und die Reihe der »Bogoslowskije trudy« beschränkt.<sup>138</sup> Wie alle Veröffentlichungen in der Sowjetunion unterlagen sie der Zensur.<sup>139</sup>

Auch auf evangelischer Seite erkannte man den Zusammenhang zwischen dem Gesprächsangebot und der Politik der »Friedlichen Koexistenz«, wie Iwand verdeutlichte: »Russland hat Revolutionen und Krieg überstanden mit furchtbaren Opfern und schickt sich heute an, in einer echten inneren und äußeren Friedenspolitik, einer Koexistenz im Innern auch mit denen, die weltanschaulich nicht Kommunisten sind, einen Schritt nach vorn zu tun.«<sup>140</sup>

Wie Parijski vom aufrichtigen Wunsch nach dem »gemeinsamen Wirken zur Bewahrung und Ausbreitung der christlichen Ideen«<sup>141</sup> sprach, so wünschte sich Iwand ein gemeinsames Zeugnis von Ost und West: »Es ist meine tiefste Überzeugung, daß die Christenheit sich nicht festlegen darf auf einen westlichen Typ und daß sie, wenn Jesus Christus der Herr ist, sich von ihm her bestimmen lassen muß und nicht von der geschichtlichen Ausprägung, die das sogenannte Selbstverständnis des Christentums in den abendländischen Kirchen angenommen hat. Es geht eigentlich darum, ob der Leib Christi so zerrissen bleiben soll, wie er heute ist, und ein Spielball der weltlichen und politischen Interessen oder ob es gelingt [...] die fast tausendjährige Entfremdung zwischen der östlichen Christenheit und uns im Augenblick der höchsten Not zu überwinden.«<sup>142</sup>

<sup>137</sup> Vgl. IOK VII/2 (1960), 17–21. Im Jahr 1914 hatte es noch vier theologische Lehranstalten und 57 Akademien gegeben (vgl. BUR IV, 29 [Mitrofanov]).

<sup>138</sup> Die Bedeutung dieser Quellen für die deutsche Seite ist der Korrespondenz Schaeders mit Slenczka vom Juni 1959 zu entnehmen (EZA, Berlin 6/6211). Zu Situation der theologischen Bibliotheken in der Sowjetunion der 1960er und 1970er Jahre vgl. IOK VII/2 (1960), 18 (= JMP 1 [1960], 44–46) und Krusche, Tagebuchbericht, 235.

<sup>139</sup> Vgl. BUR I, 338f. (Iwanow).

<sup>140</sup> Iwand, Frieden, 127.

<sup>141</sup> ARN I, 79.

<sup>142</sup> Iwand, Frieden, 127.

Dass die eigentliche Verständigung nicht auf intellektueller Ebene geschehe, sondern den Gesprächsteilnehmern von Gott gegeben werde, hatte Parijski vorausgesetzt, als er das Gebet – und nicht den theologischen Diskurs – als Voraussetzung der »Vereinigung aller Gläubigen in Christus«<sup>143</sup> erwähnte. Auch bei Iwand findet sich ein nicht rational-diskursives Element, wenn es die Verständigung zwischen den Kirchen »wirklich ein Wunder, das über unsere Kraft geht«,<sup>144</sup> nennt, davon spricht, dass »die Politik erlöst würde von manchen Voreingenommenheiten«, sich als »Sendboten einer neuen Ära«<sup>145</sup> versteht und mutmaßt: »Es könnte sein, daß in der Begegnung unserer Kirchen etwas vorweggenommen wird, was dann auch auf die Völker überspringt.«<sup>146</sup>

Den Gedanken, dass Gott selbst die Dialogparteien in den interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächen für einander öffne, vertrat auch der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber.<sup>147</sup> Theologie und Philosophie in Deutschland setzten sich in den 1950er Jahren in unterschiedlicher Weise mit den Impulsen Bubers auseinander.<sup>148</sup> In seinen Schriften zum »dialogischen Prinzip« hatte Buber betont, dass der Dialog vor allem ein empathisches Geschehen sei, bei dem sich »Begegnung« auch ohne verbale Kommunikation »ereigne«, sobald nur »die Rückhaltlosigkeit zwischen Menschen [...] walte«.<sup>149</sup> Buber verstand den Dialog als Transformation und verglich ihn mit einem sakramentalen Geschehen, das die Teilnehmenden »wandelt« und die »Kommunikation zur Kommunion« mache.<sup>150</sup> Iwand konnte Ähnliches sagen, wenn er feststellte: »Wer den Gegensatz von Ost und West heute überwinden will [...] muss entschlossen sein [...] jene Sprache des Glaubens und der Liebe zu sprechen, das heißt in Wort und Tat zu bezeugen, wer den Menschen befreit und erlöst von der Verzauberung, von dem Freund-Feind-Denken, und ihn damit wieder gewinnt, in echter Gemeinschaft, aus der allein die Gesellschaft gesunden kann.«<sup>151</sup>

<sup>143</sup> ARN I, 79.

<sup>144</sup> Vgl. Iwand, Frieden, 125.

<sup>145</sup> Iwand, Frieden, 127.

<sup>146</sup> Ebd.

<sup>147</sup> Zum Religionsphilosophen Martin Buber (1878–1965) vgl. Hundsnurscher, Dialog und Dialoganalyse, 79f. Zur Rezeption Bubers im Protestantismus vgl. Leiner, Bubers Philosophie, passim.

<sup>148</sup> Buber selbst behandelt Aspekte dieser Rezeption, u. a. durch den Theologen Friedrich Gogarten, in seinem Nachwort zur Erstausgabe des »dialogischen Prinzips« (In: Buber, Schriften, 296–305).

<sup>149</sup> Vgl. Buber, Prinzip, 142f.

<sup>150</sup> Vgl. Buber, Prinzip, 144f.

<sup>151</sup> Iwand, Frieden, 89f.

So konnten beide Seiten annehmen, dass sich ein quasi-sakramentales Begegnungsgeschehen an ihnen vollziehe. Im Verlauf ihrer Verständigung werde ihnen Kommunion von Gott geschenkt. Begriff man den bilateralen Dialog in dieser Weise, so befreite man ihn einerseits von der Erwartung, durch eine dogmatische Formel die Einigung der Kirchen zu finden und belastete ihn andererseits mit der Erwartung, dass sich in ihm ein pfingstliches Geschehen wiederholen möge.

## 2.4 Rahmenbedingungen

Der Rahmen des Dialoges stand fest, bevor sich die Kommissionen zum ersten Mal versammelten. Die sowjetische Religionspolitik beschränkte den Austausch auf einen kleinen Personenkreis, den man aus den eigenen Reihen überwachte.<sup>152</sup> Die russisch-orthodoxen Theologen durften die Situation der Repression nicht thematisieren. Seit der 1942 erschienenen, staatlich lancierten Publikation der Russischen Orthodoxen Kirche zur »Wahrheit über die Religion in Russland«<sup>153</sup> wurde die Sprachregelung, in der Sowjetunion gebe es keine Kirchenverfolgung, auch durch die kirchenleitenden Gremien der Russischen Orthodoxen Kirche gegenüber der westlichen Öffentlichkeit vertreten. Die orthodoxen Theologen konnten hoffen, durch die Gesprächsaufnahme in den ihnen zuvor verschlossenen Diskurs der weltweiten Ökumene einbezogen zu werden; das neue ideologische Modell der friedlichen Koexistenz ermutigte zu einem pragmati-

<sup>152</sup> Vgl. den aus dem Russischen übersetzten Bericht »Fahrt der Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche nach Westdeutschland vom 16. Oktober bis 07. November 1959. Eindrücke über das Zusammentreffen mit einzelnen Persönlichkeiten« (BStU HA XX/4 236) sowie den Treffbericht der Quelle »Karl« (= OKR Gerhard Lotz 1911–1981) mit Hauptmann Sgraja (Franz S., Offizier des MfS, 1969–1977 Leiter der Hauptabteilung XX/4) vom 18. September 1959 in Berlin zu der dem Dialogtreffen vorausgehenden Fahrt ostdeutscher Theologen in die Sowjetunion, die von Staatssicherheit und KGB gemeinsam überwacht wurde, wie aus dem Bericht hervorgeht: »Karl hat auftragsgemäß über das Lösungswort Verbindung mit den sowjetischen Freunden aufrechterhalten« (BStU HA XX/4 236). Zu den Anwerbemethoden des KGB in den theologischen Seminaren unter den Seminaristen vgl. StO 6–7 (1992), 13–15 (Kurajew). Auf sowjetischer Seite entsprach der Status der Auslandsdelegationen damit dem der politischen »Kader«, einschließlich der damit einhergehenden materiellen Privilegien (vgl. Beljakova, Kontrolle, 122).

<sup>153</sup> Vgl. *Pravda o Religii*, Moskau 1942; die englische Ausgabe »The truth about religion in Russia« erschien in London 1942, die französische Ausgabe »La vérité sur la religion en U.R.S.S.« erschien in Kairo 1943 und die deutsche Ausgabe »Die Wahrheit über die Religion in Russland« in Zollikon-Zürich 1944.