

Ökumenische Utopie und gesellschaftliche Wirklichkeit

Samuel P. Huntingtons Konzeption der Weltpolitik als eine Herausforderung für das ökumenische Engagement der katholischen Kirche im postsowjetischen Raum¹

Von Georg Arvakumov

Ende 1991 hat die Zeitschrift *Una Sancta* ein ganzes Heft dem Thema »Krise der Ökumene« gewidmet, worin Heinrich Döring einen Aufsatz mit dem Titel *Zur mangelnden Effizienz ökumenischer Theologie. Soziologische Faktoren im ökumenischen Gesamtprozeß* beisteuerte². In seinem Aufsatz begründet Döring die Legitimität einer soziologischen Betrachtungsweise der ökumenischen Problematik und unternimmt den Versuch, die krisenhafte Lage des ökumenischen Gesamtprozesses von soziologischen Faktoren ausgehend zu erklären. Seine These kann man mit den Worten des Schriftleiters von *Una Sancta*, Pater Gerhard Voss, aus seinem Geleitwort zu dem Heft zusammenfassen: »Das ökumenische Bemühen um theologische Konsense hat die soziologischen und psychologischen Faktoren konfessioneller Identität wohl zu wenig beachtet«³. Es ist kein Zufall, daß dieser Aufsatz in der Zeit erschienen ist, als die ersten Folgen des Umbruchs der kommunistischen Gesellschaften sichtbar geworden sind. Der Zusammenbruch des Realsozialismus in den osteuropäischen Ländern wurde zu einem der entscheidenden Faktoren, die die Krise der Weltökumene hervorgerufen haben. In einem Versuch, diese Krise zu erklären, wandte man sich damals aus verständlichen Gründen soziologischen Faktoren zu. Seit Erscheinen des genannten Aufsatzes sind inzwischen sechs Jahre verstrichen, aber der krasse Gegensatz zwischen der ökumenischen Theorie und Praxis einerseits und der soziologischen Wirklichkeit im postsowjetischen Raum andererseits hat sich leider nicht gemindert, im Gegenteil: Die Unfähigkeit der Weltökumene, einen angemessenen Zugang zu den Ostkirchen in deren neuen gesellschaftlichen Situation zu finden, wird immer sichtbarer.

Jeder, der in den letzten acht Jahren die ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen des Westens (insbesondere der katholischen Kirche) und den orthodoxen Kirchen (insbesondere der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats als der dominierenden Kirche im postsowjetischen Raum) sowie die ökumenische Literatur zu diesem Thema verfolgte, kann eine wachsende Entfremdung zwischen beiden Teilen der christlichen Welt feststellen. Das ökumenische Klima hat sich in diesem Bereich in den

¹ Überarbeitete Version eines Vortrags an der Ukrainischen Freien Universität in München am 14.05.1997.

² Vgl. *US* 46 (1991) 279–291, 304.

³ *G. Voss*, Zum Geleit, in: ebd., 273.

letzten Jahren erheblich verschlechtert und wird immer problematischer. Die ökumenische Annäherung zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens in den 60er, 70er und Anfang 80er Jahren hat unleugbare Rückschläge erlebt. Die Symptome der Entfremdung der orthodoxen Kirchen von der Weltökumene sind allgemein bekannt. Es sei hier an die ständigen Proselytismus-Vorwürfe der orthodoxen Kirchenführung an die westlichen Konfessionen erinnert⁴, an die ausdrückliche Unterstützung, die die orthodoxen Kirchen den fundamentalistischen politischen Kräften in ihren Ländern gewähren⁵, an die Verfolgungen aufgeschlossener orthodoxer Priester und Laien⁶, an die fortschreitende Zurückhaltung gegenüber den ökumenischen Beziehungen⁷, schließlich an den Totalitätsanspruch für das eigene »kanonische Territorium«, der keiner anderen christlichen Konfession ein Recht auf Missionierung (auch nicht im Sinne der westlich verstandenen

⁴ Ein Beispiel neueren Datums bietet die Begründung der Absage des Treffens des Patriarchen von Moskau mit dem Papst sowie das Auftreten des Patriarchen und der Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche auf dem Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, z.B.: *D. Treffert*. Es sind Vorhaltungen, die nur zum Teil zutreffen. Die Hintergründe der Absage des Treffens von Papst Johannes Paul II. mit Patriarch Alexij II., in: Deutsche Tagespost vom 17.06.1997; *H. Schmoll*, Bedrohung aus dem Westen: Der Stand der europäischen Ökumene nach der Grazer Versammlung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 30.06.1997, 12.

⁵ Ein auffälliges Beispiel bietet die Figur des 1995 verstorbenen Metropoliten Ioann Snytschew von St. Petersburg, der in zahlreichen Veröffentlichungen (größtenteils in der nationalistischen und der prokommunistischen Presse) dem Leser eine ausgearbeitete Ideologie des »großrussischen« orthodoxen Nationalpatriotismus mit stark antisemitischen Motiven bot. Vgl. *Der Westen will das Chaos. Metropolit Ioann im Kampf gegen die »Weisen von Sion« und gegen die CIA*, in: Glaube in der 2. Welt, 21, 7/8 (1993) 43–45. Die Reden, Artikel und Predigten von Metropolit Ioann sind in russischer Sprache in folgenden Büchern gesammelt: Metropolit Ioann. *Samoderžavie duča. Oèerki russkogo samosoznanija* (dt.: Die Autokratie des Geistes. Studien zum russischen Bewußtsein), St. Petersburg, 1994; *Ders., Rus' sobornaja. Oèerki christianskoj gosudarstvennosti* (dt.: Die konziliare Ruß. Studien zum christlichen Staatswesen), St. Petersburg, 1995; *ders., Odolenie smuty. Slovo k russkomu narodu* (dt.: Überwindung der Unruhen. Ein Wort an das russische Volk), St. Petersburg, 1996; *ders., Golos veènosti. Propovedi i pouèenija* (dt.: Die Stimme der Ewigkeit. Predigten und Belehrungen), St. Petersburg 1997. Metropolit Ioann war als Diözesanbischof von St. Petersburg ein ständiges Mitglied des Heiligen Synods und somit einer der einflußreichsten Amtsträger im Moskauer Patriarchat.

⁶ Es seien hier die Namen der Moskauer Diözesanpfarrer Georgij Kotschetkow, Alexander Borisow und Georgij Tschistjakow erwähnt, sowie auch die Namen von Igumen Innokentij Pawlow und Erzpriester Ioann Swiridow, die wegen ihrer ökumenischen Aufgeschlossenheit von den mächtigen fundamentalistischen Kreisen ständig angegriffen werden, vgl. die gegen die »Modernisten« gerichtete Sammlung von Aufsätzen: *Sovremennoe obnovlenèestvo – protestantizm »vostoènogo obrjada«* (dt.: Heutiges Erneuerertum – Protestantismus im östlichen Ritus), Moskau 1996. Die Kirchenführung folgt in ihrem Verhalten gegenüber den genannten Priestern zunehmend der Linie der Fundamentalisten. Ein Beispiel neueren Datums bietet die Suspendierung im Juli 1997 von Pfarrer Georgij Kotschetkow (vgl. *Svjašèennik Georgij Koèetkov zaprešèen v služanii* (dt.: Priester Georgij Kotschetkow ist suspendiert), in: *Cerkovno-obšcestvennyj vestnik* vom 17.07.1997, 5).

⁷ Im Mai 1997 hat der Heilige Synod der Georgischen Orthodoxen Kirche beschlossen, aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen und aus der Konferenz Europäischer Kirchen auszutreten; vgl. *Glaube in der 2. Welt*, 25/6 (1997) 5. Die Teilnahme an den internationalen ökumenischen Organisationen wurde in den letzten Jahren mehrmals zum Gegenstand von Erörterungen und heftigen Angriffen auf Bischofssynoden des Moskauer Patriarchates. So haben die Bischöfe auf dem Konzil im November–Dezember 1994 gefordert, aus allen Dialogen und ökumenischen Organisationen auszutreten sowie »Schluß zu machen mit ökumenischer Propaganda in den Seminarien und theologischen Akademien«; vgl. *G. Sjablizew*, Die ökumenische Problematik in der russisch-orthodoxen Kirche und die Synode von 1994, in: *Conc(D)* 32 (1996) 538–545. Die letzte Bischofssynode im Februar 1997 hat diese Frage erneut auf die Tagesordnung gesetzt; vgl. *G. Stricker*, Bischofssynode in Moskau, in: *Glaube in der 2. Welt* 25, 3 (1997) 6–7; die Dokumente der Bischofssynode vom Februar 1997 in: *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* 3 (1997) 10–87.

ökumenischen Zusammenarbeit) zugestehen will. Den krassesten Gegensatz zu den ökumenischen Hoffnungen des Westens zeigt aber die Realität vor Ort. Schon das eigentliche Wort »Ökumenismus« ist im orthodoxen Raum zu einem abwertenden Begriff geworden, und zwar nicht nur bei einzelnen extrem fundamentalistischen Gruppierungen, wie im Westen oft gedacht wird, sondern auch in den Gemeinden und bei einfachen Christen⁸. Eine negative Einstellung gegenüber der Ökumene gilt heute im orthodoxen Raum, besonders in Rußland, für selbstverständlich⁹.

Es ist lehrreich, die gegenwärtige Lage der Ökumene im postsowjetischen Raum mit der gesellschaftspolitischen Weltlage nach dem Zusammenbruch des Kommunismus zu vergleichen. In beiden Fällen herrschten zunächst Euphorie und Hoffnung, daß nach dem Fall des Realsozialismus sich die Lage der Weltgemeinschaft rasch und grundlegend verbessern würde. In beiden Fällen hat diese ursprüngliche Euphorie einer Enttäuschung und Verwirrung Platz gemacht, da die Transformationsprozesse erheblich schwieriger und mühsamer verlaufen, als zunächst gedacht wurde. In beiden Bereichen trat anstatt der erwarteten Harmonie ein starkes Anwachsen von fundamentalistischen und nationalistischen Strömungen ein. In beiden Fällen führte die Expansion dieser Strömungen zu

⁸ Davon wird von den Orthodoxen selbst auch in deutschsprachigen Veröffentlichungen berichtet; vgl. z.B.: W. Fjodorow, Was bedeutet »Ökumenismus« für die russische orthodoxe Kirche heute?, in: US 49 (1994) 132–140; G. Eremeev, Bei Cosmas und Damian: Interview mit der Laienvorsteherin der Moskauer Cosmas-und-Damian-Kirche Tat'jana Ptuschkina, in: M. Smirnov/G. Arvakumov (Hgg.), Religion und Gesellschaft im post-sowjetischen Raum. Sammlung von Aufsätzen. Ausgewählte Beiträge aus dem russischen ökumenischen Jahrbuch LOGOS Nr. 50. Würzburg 1996, 273–290.

⁹ Eine Flut von antiökumenischen, antikatholischen und antiprotestantischen Broschüren, Direktiven und Büchern beherrscht (mit sehr wenigen Ausnahmen) die orthodoxen Buchhandlungen in Rußland. So lauten beispielsweise die Titel einiger Bücher »Warum darf ein orthodoxer Christ kein Ökumeniker sein?« von Archimandrit *Serafim Aleksiev*/Archimandrit *Sergij Jazadžiev*, *Poëmu pravoslavnomu christianinu nel'zja byt' ekumenistom*. Perevod s bolgarskogo. St. Petersburg 1992; »Ökumenismus – ein Weg, der in die Hölle führt« von L. *Perepelkina*, *Ekumenizm – put', vedušëij v pogibel'*, St. Petersburg 1992. Ein Handbuch »Gegenwärtige Häresien und Sekten in Rußland« (*Sovremennye erezj i sekty v Rossii*. Rjazan' 1996), das vom Verlag der orthodoxen Diözese St. Petersburg veröffentlicht wurde, widmet in der Reihe von Häresien und Sekten (neben Scientolgy, Unification Church u.ä.) je ein Kapitel dem »Ökumenismus« sowie der »römisch-katholischen Kirche« (12 ff., 65 ff.). Noch im Mai 1990 haben die offiziellen Mitteilungen der orthodoxen Diözese St. Petersburg (Sankt-Perburgskie eparchial'nye vedomosti) einen ihrer Leitartikel mit dem Satz begonnen: »Der Katholizismus stellt für das heutige Rußland eine Bedrohung dar, die wesentlich gefährlicher ist als der Kommunismus«. Seitdem ist die katholische Kirche ständig ein ganz besonderes Ziel der anti-westlichen Pamphlete. Zu den sprechendsten Beispielen gehört eine in der Patriarchatsbuchhandlung in Moskau verkaufte Broschüre mit dem Titel »Römischer Katholizismus und Ökumenismus« von G. *Alekseev*, *Rimo-katoliëestvo i ekumenizm. Na primere dogmata o Cerkvi II Vatikanskogo Sobora*, Moskau 1996. In einem der Kapitel wird die Frage gestellt: »Römischer Katholizismus: Was ist das für eine Religion?« Die lapidare Antwort des Autors lautet: »Römischer Katholizismus ist eine anti-christliche, sich unter der Kontrolle des Satans befindende Religion. Diese Religion führt einen aktiven, durch die angeblich christliche Phraseologie verhüllten Kampf gegen Gott (nämlich gegen die Allerheiligste Dreifaltigkeit und gegen Christus) sowie gegen die Offenbarung Gottes (das Evangelium)« (so ebd., 21). Solche Bücher beherrschen eindeutig den orthodoxen Buchmarkt, so daß dem Leser in aller Regel keine tolerantere Alternativen angeboten werden. Die wenigen orthodoxen Kirchengemeinden, die eine tolerantere Haltung anderen Konfessionen gegenüber hegen, werden ständig als häretisches »Nest« beschuldigt und von der Kirchenführung verfolgt (vgl. Anm. 6). Im genannten Sekten-Handbuch der Petersburger Diözese finden übrigens auch diese ökumenisch offenen Kirchengemeinden ihren Platz unter dem Titel »Modernismus und Neu-Erneuerertum«. In ganz Moskau mit seinen 300 Pfarreien kann man höchstens vier bis fünf Kirchengemeinden dieser Art zählen.

Streitigkeiten und Kämpfen zwischen Ethnien, Nationen, Kulturen, Konfessionen und Religionen. So erscheint die Lage der Weltökumene soziologisch gesehen als ein Niederschlag der gesamtpolitischen Weltlage. Und wie in der Weltpolitik vieles davon abhängt, ob es gelingt, Abschied von veralteten theoretischen und praktischen Paradigmen zu nehmen, so ist es auch für die Ökumene lebensnotwendig, den gegenwärtigen Standort neu zu bestimmen.

Die Lage der politischen Weltgemeinschaft ist in den letzten Jahren zum Gegenstand mehrerer soziologischer und politologischer Interpretationen geworden. Man ist zur Einsicht gelangt, daß die alten Schemata, die aus der Zeit der globalen Konfrontation zweier politischer Systeme – eines realsozialistischen und eines westlich-liberaldemokratischen – zu den heutigen Verhältnissen nicht mehr passen. Daher versucht man, neue Erklärungsmuster und Ideen zu finden. Die Konzeption des amerikanischen Politologen Samuel P. Huntington ist ohne Zweifel einer der interessantesten Versuche, überholte Vorstellungen und Paradigmen aufzugeben und neue Perspektiven zur Erklärung der Welt in der Zeit nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus zu gewinnen. Der Erfolg, den Huntington mit seiner These vom »Kampf der Kulturen« (*»the clash of civilizations«*, eigentlich »der Zusammenstoß der Zivilisationen«) in den letzten vier Jahren erfuhr, verdankt sich zweifellos sowohl der brennenden Aktualität der untersuchten Problematik als auch dem zum Teil provokativen Charakter seiner Analysen. Seit der Veröffentlichung seines ersten kurzen Aufsatzes zu diesem Thema unter dem Titel *The Clash of Civilizations?* im Sommer 1993¹⁰ lassen die heftigen Kontroversen um seine These nicht nach¹¹. Die Anregungen, die Huntington von seinen Kritikern erhielt, haben ihn dazu bewegt, seine These ausführlicher zu begründen und zu verteidigen¹², letztmals 1996 in einer dreihundertseitigen Monographie¹³. Weltweit erfährt derzeit seine These sowohl Anerkennung als auch ablehnende Kritik, seit 1996 liegt eine vollständige deutsche Übersetzung der Monographie Huntingtons vor¹⁴.

Was sind die mächtigsten, entscheidenden Triebkräfte der globalen Politik in der Ära nach dem Kalten Krieg? – lautet die Frage des amerikanischen Wissenschaftlers. Seine Antwort: Die Welt von heute und morgen wird zu einem Schauplatz der Rivalitäten und – potentiell – auch des Kampfes der Kulturen. Die Welt strukturiert sich nach Huntington rund um acht bis neun große geschichtlich-zivilisatorische Kulturkreise (*civilizations*). An die Stelle einer vergangenen Konfrontation zweier Ideologien, einer westlich-

¹⁰ Vgl. S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* 72/3 (1993) 22–49. Samuel P. Huntington ist Professor an der Universität Harvard und Leiter des John-M.-Olin-Institute for Strategic Studies.

¹¹ Vgl. F. Ajami, *The Summoning*, in: *Foreign Affairs* 72/4 (1993) 2–9; K. Mahbubani, *The Dangers of Decadence: What the Rest Can Teach the West*, in: ebd., 10–14; R.L. Bartley, *The Case for Optimism: The West Should Believe in Itself*, in: ebd., 15–18; L. Binyan, *Civilization Grafting: No Culture is an Island*, in: ebd., 19–21; J.J. Kirkpatrick u.a., *The Modernizing Imperative: Tradition and Change*, in: ebd., 22–26.

¹² S.P. Huntington, *If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World*, in: *Foreign Affairs*, 72/5 (1993) 186–194.

¹³ Ders., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York 1996.

¹⁴ Ders., *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München 1997. Leider ist die deutsche Übersetzung an einigen Stellen nicht korrekt. In solchen Fällen wird im folgenden der englische Originaltext zitiert. Ansonsten wird das Buch Huntingtons nach der deutschen Übersetzung angeführt, jeweils mit der zusätzlichen Seitenangabe des Originals.

liberaldemokratischen und einer marxistisch-kommunistischen, tritt eine Rivalität der Kulturkreise. Die großen zeitgenössischen Kulturkreise sind nach Huntington folgende: der westliche (die modernen Industriestaaten Westeuropas und Nordamerikas), der sinesische, der japanische, der hinduistische, der buddhistische, der islamische, der lateinamerikanische, der afrikanische und schließlich der orthodoxe¹⁵. Diese Kulturkreise seien durch jahrhundert- und jahrtausendelange Zivilisationsgeschichte bestimmt und vorgegeben. Mit wenigen Ausnahmen habe jeder Kulturkreis einen sogenannten »Kernstaat« (*core state*), nämlich den »mächtigsten und kulturell zentralen«¹⁶ Staat eines Kulturkreises¹⁷. Jeder Kulturkreis besitze eine ihm geschichtlich vorgegebene geopolitische Einflußzone. Zwischen den Einflußzonen verschiedener Kulturkreise liegen die »Bruchlinien« (*fault lines*), die einen Kulturkreis von anderen trennen und gleichzeitig die Gefährdungszonen darstellen, wo die Gefahr eines Konflikts- und Kriegsausbruches am größten sei. Die gegenwärtigen und zukünftigen politischen und sozialen Konflikte würden durch die Kulturkreise bestimmt. Die Ideologien des 20. Jahrhunderts, wie Liberalismus, Marxismus, Kommunismus, Sozialdemokratie, Konservatismus, Faschismus, christliche Demokratie usw., die alle im Schoße des westlichen Kulturkreises entstanden sind und erst später von anderen Kulturen in dieser oder jener Form übernommen wurden, verfallen in der Welt von heute. »An ihre Stelle treten Religionen und andere kulturell gestützte Formen von Identität und Bindung«¹⁸. Gegen die bekannte soziologische These von der »Privatisierung des Religiösen« in der modernen Welt¹⁹ stellt Huntington fest: »In der modernen Welt ist Religion eine zentrale, vielleicht sogar die zentrale Kraft, welche die Menschen motiviert und mobilisiert«²⁰. Religion wird also zur Haupttriebfeder der Aufteilung der zeitgenössischen Welt in mehrere »Kulturkreise«. Bisherige Unterschiede zwischen den Ideologien seien nicht so groß und entscheidend als die neuen (aber an sich tief in der Geschichte verwurzelten) zivilisatorischen Unterschiede zwischen den Kulturen und Religionen: »Unterschiede zwischen den säkularen Ideologien des Marxismus-Leninismus und der liberalen Demokratie kann man zumindest diskutieren, wenn auch nicht beseitigen. Unterschiedliche materielle Interessen können Gegenstand von Verhandlungen sein und oft in einer Weise durch Kompromiß geregelt werden, die bei kulturellen Streitfragen nicht möglich ist. Hindus und Moslems werden sich nicht in der Frage einigen, ob in Ayodhya ein Tempel oder eine Moschee gebaut werden soll,

¹⁵ Vgl. ebd., 57–62; Originalausgabe (wie Anm. 13), 26–27, Weltkarte 1.3. Zum orthodoxen Kulturkreis macht Huntington folgende Bemerkung: »Several scholars distinguish a separate Orthodox civilization, centered in Russia and separate from Western Christendom as a result of its Byzantine parentage, distinct religion, 200 years of Tatar rule, bureaucratic despotism, and limited exposure to the Renaissance, Reformation, Enlightenment, and other central Western experiences«, so Originalausgabe (wie Anm. 13), 45–46; in der dt. Ausgabe ist diese Passage irreführend wiedergegeben und unerklärlicherweise an eine andere Stelle verschoben (wie Anm. 14), 57.

¹⁶ Ebd., 211; Originalausgabe, ebd., 135.

¹⁷ Als der Kernstaat orthodoxen Kulturkreises nennt Huntington Rußland.

¹⁸ S.P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen* (wie Anm. 14), 71; Originalausgabe (wie Anm. 13), 54.

¹⁹ Vgl. ein klassisch gewordenes Buch von T. Luckmann. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, London 1970; *ders.*, *Unsichtbare Religion*, Frankfurt ³1996. Kritik an dieser These Luckmanns wurde bereits von mehreren Religionssoziologen geübt; jüngst von J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, bes. 4–6, 19, 211–234.

²⁰ S.P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen* (wie Anm. 14), 93; Originalausgabe (wie Anm. 13), 66.

oder beides, oder keines von beiden, oder ein synkretistisches Bauwerk, das Moschee und Tempel zugleich ist. [...] Kulturelle Fragen wie diese implizieren ein Ja oder Nein, eine Nullsummen-Alternative«²¹. Die größte Bedrohung für die Welt sieht Huntington in der potenziellen Gefahr der Zivilisationskriege²². Das Buch endet mit der folgenden praktischen Empfehlung Huntingtons an Politiker von heute und morgen: »*In the emerging era, clashes of civilizations are the greatest threat to world peace, and an international order based on civilizations is the surest safeguard against world war*«²³.

Die These Huntingtons gelangte in kurzer Zeit zu weltweiter Popularität. Gleichzeitig stößt sie auch auf heftige Kritik und Ablehnung. Huntington wird vorgeworfen, »neue Feindbilder« zu erfinden²⁴; »die Ängste des Kleinbürgers vor der gelben Gefahr, vor fanatisierten Muslimen und Hindus« zu schüren und »das Gespenst vom Zusammenprall der Zivilisationen an die Wand« zu malen²⁵; ein »Cold War paradigm« der späten Reagan-Ära zu wiederholen²⁶, und gar eine »außerordentlich schädliche und kontraproduktive«²⁷ Idee geschaffen zu haben. Bei all diesen Vorwürfen läßt sich allerdings eine Voreingenommenheit deutlich erkennen: Diese Art von Kritik vermischt zwei unterschiedliche Ebenen der politologischen Konzeption Huntingtons, nämlich die der Beschreibung und der Analyse der uns vorliegenden gesellschaftlichen Wirklichkeit einerseits und die der sozialpolitischen Ideal- und Wertvorstellungen ihres Autors andererseits²⁸. Die »Zusammenstöße der Zivilisationen« sind für Huntington weder »Feindbilder« und »Gespenster« noch etwa von ihm propagierte Werte. Sie sind nichts anderes als die gesellschaftspolitische Realität, wie er sie interpretiert und begreift²⁹. Wenn Huntingtons

²¹ Ebd. (wie Anm. 14), 201–202; Originalausgabe (wie Anm. 13), 129–130.

²² Ebd. (wie Anm. 14), 514–515: »Ein globaler Krieg unter Beteiligung der Kernstaaten der großen Kulturkreise der Welt ist höchst unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich. Entstehen könnte ein solcher Krieg, wie wir angedeutet haben, aus der Eskalation eines Bruchlinienkrieges zwischen Gruppen aus verschiedenen Kulturen«; Originalausgabe (wie Anm. 13), 312.

²³ Originalausgabe ebd., 321; in der deutschen Übersetzung (wie Anm. 14) befindet sich dieser Satz unerklärlicherweise an anderer Stelle; vgl. ebd., 531.

²⁴ A. J. Johnston, Nur keine neuen Feindbilder, in: Die Zeit vom 27.08.1993, 6.

²⁵ U. Menzel, Jenseits des Ost-West Konflikts: Die Ethnisierung der Internationalen Beziehungen. Ein neues Paradigma zur Analyse von Konfliktformationen, in: L. Clausen (Hg.), Gesellschaften im Umbruch. Verhandlungen des 27. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Halle an der Saale 1995. Frankfurt 1996, 294–308.

²⁶ N. Paech, Krieg der Zivilisationen oder dritte Dekolonisation? Samuel P. Huntingtons Paradigma der Internationalen Beziehungen, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 39 (1994) 310–321, 312.

²⁷ C.G. Hernandez, How Different Are Civilizations: A View from Asia, in: Internationale Politik und Gesellschaft 2 (1997) 115 ff. bes. 118.

²⁸ Eine ähnliche Vermischung dieser beiden Ebenen ist nicht selten in der kritischen Auslegung von Gesellschaftstheorien anzutreffen. Vgl. die Beobachtungen von T.J. Bernard, The Consensus-Conflict Debate: Form and Content in Social Theories, New York 1983, 14–18, in bezug auf die Klassifikation der Konsens- bzw. Konflikttheorien in der Sozialphilosophie.

²⁹ Und – man kann hinzufügen – auch konstruiert, wie auch jede andere soziologische bzw. politologische Konzeption. Dieses »Konstruieren« aber zeichnet sich bei Huntington dadurch aus, daß sie wesentlich mehr Phänomene und Ereignisse der Weltpolitik nach dem kalten Krieg wahrzunehmen und zu erklären vermag, als andere konkurrierende Erklärungsvorschläge des letzten Jahrzehntes. Die Konzeption Huntingtons ist, mit anderen Worten, sowohl entscheidend aufmerksamer gegenüber »Signalen« aus der gesellschaftspolitischen »äußeren Welt« als auch weniger gebunden an die theoretischen Vorentscheidungen ihres Autors, wie insbe-

These nicht in die Wertvorstellungen seiner Kritiker paßt, heißt das noch nicht, daß sie falsch ist. Das Weltbild Huntingtons »schmeckt« seinen Kritikern nicht; daher halten sie es für »kontraproduktiv«. Indessen liegt die eigentliche Stärke der Ausführungen Huntingtons gerade in seiner nüchternen, schonungslosen Analyse der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit, die unsere Welt bestimmt. Dementsprechend gehen alle seine zukunftsorientierten praktischen Empfehlungen an die Politik aus dieser Realität hervor.

Die Bedeutung des von Huntington unternommenen Versuchs läßt sich insbesondere durch einen Vergleich mit einem anderen amerikanischen Autor erkennen, der in vieler Hinsicht als Gegenpol zu Huntington gelten kann, nämlich Francis Fukuyama. Es ist kaum zu bezweifeln, daß die Konzeption Huntingtons ursprünglich als Antwort auf Fukuyamas These vom »Ende der Geschichte« entstanden ist, wie er sie zunächst 1989 in einem Zeitschriftenartikel³⁰ und 1992 in einem Buch mit dem Titel *The End of the History and the Last Man*³¹ formuliert hat. Diese lautet, daß die Weltgeschichte mit dem Zusammenbruch des Kommunismus sein »Ende« erreicht habe und sich nun die liberale Demokratie westlicher Prägung aller Wahrscheinlichkeit nach überall durchsetzen werde. Die Welt bekommt dadurch eine monopolare Dimension, in der alle Phänomene unter dem Gesichtspunkt der liberalen Demokratie, wie sie sich in westlichen Gesellschaften durchgesetzt hat, betrachtet wird. »*What we may be witnessing*«, schreibt Fukuyama, »*is not just the end of the Cold War, or the passing of a particular period of postwar history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government*«³². Fukuyama argumentiert, wie er selbst betont, »aus der hegelianisch-marxistischen Tradition«, die die Weltgeschichte im Sinne einer »Geschichte der Evolution des menschlichen Denkens« versteht³³: Dies bedeutet, daß man seine Konzeption nicht uneingeschränkt als empirische Erhebung der gegenwärtigen politischen Situation werten darf. Dennoch zeigt die Leichtigkeit, mit der Fukuyama unbekümmert die gegen die liberale Demokratie wirkenden gesellschaftspolitischen Erscheinungen der letzten Jahren (Nationalismus, Fundamentalismus, interethnische und interreligiöse Konflikte usw.) ausklammert, daß sein »Endismus« eigentlich die ursprüngliche Euphorie des Westens anlässlich des Zusammenbruchs des Realsozialismus widerspiegelt – die Euphorie, die sich inzwischen als durchaus unrealistisch und schlichtweg unklug erwiesen hat. Trotz seiner Ankündigung eines Endes der alten Epoche lebt Fukuyama immer noch ganz in der vergangenen Welt zweier Systeme: Sein »Triumphalismus« ist von vornherein vergangenheitsorientiert. Wie einer der Kritiker Fukuyamas mit Recht bemerkte, wäre

sondere der Vergleich mit Fukuyama zeigt. Gerade dies meine ich, wenn ich von der »Realitätstreue« der Huntingtonschen Konzeption spreche.

³⁰ F. Fukuyama, *The End of History?*, in: *The National Interest*, Nr. 16, Sommer 1989, 3–18. Ursprüngliche Diskussion über Fukuyamas These vgl. A. Bloom/P. Hassner/G. Himmelfarb/I. Kristoll/D.P. Moynihan/S. Sestanovich, *Responses to Fukuyama*, in: ebd., 19–35; L. Wieseltier, *Spoilers at the Party*, in: *The National Interest*, Nr. 17, Herbst 1989, 12–16; T. Fuller/D. Satter/D. Stovel/F.L. Will, *More Responses to Fukuyama*, in: ebd., 93–100.

³¹ F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York 1992 = *ders.*, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

³² F. Fukuyama, *The End of History?* (wie Anm. 30), 4.

³³ F. Fukuyama, *A Reply to My Critics*, in: *The National Interest*, Nr. 18, Winter 1989/90, 22.

die Stimmung der Ausführungen Fukuyamas mit einem Motto »*We have won!*«³⁴ zu charakterisieren. Mit einem Essay über die »Irrtümer des Endismus«³⁵ begann Huntington kurz nach dem Erscheinen der Fukuyamaschen These seine Suche nach einem grundlegend anderen Paradigma für die Erklärung der globalen gesellschaftspolitischen Realität von heute, – nach einem Paradigma, das die Impulse und Warnsignale unserer Zeit mit allem Ernst berücksichtigen würde. Im Vergleich zu Fukuyama ist Huntingtons Konzeption entschieden realistischer. Vielleicht ist sie auch pessimistischer, was einigen seiner Kritiker so unangenehm erscheint. Dieser Pessimismus allerdings, wie Huntington selbst mit Recht einmal hervorgehoben hat, »*performs a useful historical function. It provides a warning and a goad to action*«. Demgegenüber biete der Endismus nach Huntington nichts mehr als »*an illusion of well-being. It invites not corrective action but relaxed complacency*«³⁶.

Der Scharfsinn der Konzeption Huntingtons läßt sich unter anderem an der gegenwärtigen ökumenischen Problematik erkennen – einem Gebiet, das nicht unmittelbar dem Bereich internationaler Politik angehört, aber vom aktuellen gesellschaftspolitischen Weltklima abhängt. Es ist nicht verwunderlich, daß die Stärke der Huntingtons These sich gerade auf einem Gebiet des religiösen Lebens überprüfen läßt. Wie bereits erwähnt wurde, nimmt die Religion für Huntington eine besondere Stellung in der Welt von heute ein. Man kann bei ihm das auflebende wissenschaftliche Interesse an der globalen gesellschaftspolitischen Bedeutung der Religion beobachten – ein Interesse, das man in der klassischen Soziologie in Europa etwa bei Max Weber und Emile Durkheim, in den USA bei Pitirim Sorokin und Talcott Parsons feststellen konnte, später aber in den 60er bis 80er Jahren durch die weit verbreitete These von der »Privatisierung« der Religion in der modernen Welt aus der Makrosoziologie und Politologie fast ausgeklammert wurde. Huntington zeigt sich in dieser Hinsicht als Nachfolger der großen soziologischen Klassiker. Da die Haupttriebfeder der Kulturen in seiner Interpretation die Weltreligionen sind, läßt sich der Zusammenstoß zwischen Kulturkreisen letzten Endes als Zusammenstoß der Religionen und der Konfessionen verstehen. Die Tatsache, daß Huntington das westliche Christentum einerseits und die Orthodoxie andererseits zu zwei verschiedenen, miteinander rivalisierenden Kulturkreisen zählt, verleiht dem Bereich der ökumenischen Beziehungen zwischen den West- und den Ostkirchen im Rahmen seiner These eine ganz besondere gesellschaftspolitische Aktualität.

Die heutige Krise der Ökumene im europäischen Osten stellt die westlichen Partner der orthodoxen Kirchen, darunter insbesondere die katholische Kirche, vor die Notwendigkeit der theoretischen Erklärung sowie der Erarbeitung praktischer Verhaltensmuster in bezug auf das Ostchristentum im postsowjetischen Raum unter den derzeitigen Verhält-

³⁴ A. Bloom, *We have won!* in: *The National Interest*, Nr. 16, Sommer 1989, 19. Die Kritik an die Monopolarität und Einseitigkeit des Fukuyamaschen Weltbildes wurde seitdem mehrmals von verschiedenen Seiten geäußert. Auf die Multipolarität der Welt von heute haben zum Beispiel Z. Brzezinski, *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century*, New York 1993, sowie D.P. Moynihan, *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*, Oxford 1993, hingewiesen. Ein politisches Chaos und ein Wirrwarr interethnischer Konflikte als eine reale Bedrohung für die Welt ist das Thema ihrer Ausführungen.

³⁵ S.P. Huntington, *No Exit: The Errors of Endism*, in: *The National Interest* Nr. 17 1989 3–11.

³⁶ Ebd., 4.

nissen. Dabei bedürfen insbesondere die ökumenischen Erfolge der 60er bis zum Beginn der 80er Jahre dringend einer Revision, um die Bedeutung der antiökumenischen Wende Ende 80er Jahre richtig einschätzen zu können. Hier konstatiert man jedoch nicht selten eine Trägheit, die Realität ernst zu nehmen. Nicht selten geht die ökumenische Theologie bei ihrem Versuch, den derzeitigen Tatbestand zu erklären, stereotypisch von den »guten alten Zeiten« aus, als die Beziehungen zwischen dem West- und dem Ostchristentum so aufgeschlossen und freundlich zu sein schienen. Sie begnügt sich oft mit oberflächlichen Erklärungen *ad hoc*, ohne einen Versuch zu unternehmen, die heutige Situation tiefer einzusehen. Zum Teil werden solche *ad-hoc*-Erklärungen von der orthodoxen Seite selbst angeboten, und zwar von denjenigen offiziellen Vertretern, die bei ihren westlichen Partnern den Eindruck erwecken wollen, als ob sich keine entscheidende Änderung in der Haltung ihrer Kirchen zur Ökumene vollzogen habe. Man kann aus der jüngsten katholischen ökumenischen Literatur sowie aus den diesbezüglichen Dokumenten der katholischen Kirche die verbreiteten theoretischen Positionen und praktische Richtlinien auf folgende Weise zusammenfassen:

1. Die antiökumenische Wende bei den Orthodoxen im postsowjetischen Raum wird den Folgen der kommunistischen Herrschaft zugeschrieben. Die vergangene kommunistische Unterdrückung schwächte die orthodoxe Kirche wesentlich, so daß sie auf die neuen Herausforderungen »schlecht vorbereitet« sei. Dies löse bei den Orthodoxen die Befürchtungen aus, daß die neue religiöse Freiheit im postsowjetischen Raum von den westlichen Konfessionen ausgenutzt werde, so daß »eine Opposition« gebildet würde, »der die Orthodoxen nur sehr schwer standhalten können«³⁷. Das betreffe nicht zuletzt die in den Jahren 1989–90 stattgefundene »überraschende() Befreiung großer unierter Kirchen«³⁸, die von den Orthodoxen als besonders bedrohlich empfunden werden. Außerdem hätte die Russische Orthodoxe Kirche in der Zeit der Sowjetunion keine Möglichkeit gehabt, für eine angemessene Priesterausbildung zu sorgen. »Die ungenügende theologische Ausbildung« sei also eine der wichtigsten Ursachen des verbreiteten Antiökumenismus³⁹.
2. Der orthodoxe Antiökumenismus und Antikatholizismus der letzten sieben Jahre wird als »gelegentliche() antiökumenische() Ausbrüche«⁴⁰ betrachtet. Es gebe immer noch »Minderheiten auf beiden Seiten«, die fortfahren, nach überholten antiökumenischen Mustern aus der Zeit vor dem Durchbruch Anfang 60er Jahren zu denken.

³⁷ E. Cassidy, Ökumenische Richtlinien für die Unterstützung der Kirchen in Mittel- und Osteuropa. Statement des Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal Cassidy, bei der Konferenz von CARITAS EUROPÆ in Budapest (24.–27.9.1992), in: US 47 (1992) 341–343.

³⁸ E.C. Suttner, Schwieriger Beginn der zweiten Phase im internationalen katholisch/orthodoxen Dialog, in: US 45 (1990) 324–326, 326.

³⁹ Zum Teil wird das letzte Argument der mangelnden Priesterausbildung von den offiziellen Vertretern des Moskauer Patriarchates angeboten und oftmals in katholischen Erklärungen wiederholt; vgl. dazu G. Sjablizew, Die ökumenische Problematik in der russisch-orthodoxen Kirche und die Synode von 1994 (wie Anm. 7), 538–539; E. Cassidy, Ökumenische Richtlinien für die Unterstützung der Kirchen in Mittel- und Osteuropa (wie Anm. 37), 341.

⁴⁰ G. Alberigo, Auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft?, in: Conc(D) 32 (1996) 567–575, 568.

Doch dürfe man »mit Dankbarkeit feststellen, daß sich die Kirchen als ganze«⁴¹ ökumenisch aufgeschlossen zeigen. Die gegenwärtigen »Spannungen« zwischen den beiden Konfessionen seien »kein Abbremsen des Ökumenismus, sondern eine unerläßliche Phase des ökumenischen Aufbruchs«⁴². Es wird aufgefordert, »den Fehler« zu vermeiden, »vom Stillstand des Ökumenismus zu reden, wenn das Wachstum langsamer vor sich geht, als unsere Ungeduld es wünscht«⁴³.

3. Entsprechend den angeführten theoretischen Positionen werden folgende Verhaltensrichtlinien angeboten: Die in Rußland und anderen Ländern der GUS tätigen katholischen Geistlichen werden aufgerufen, »gemeinsam mit ihnen [Orthodoxen – Einschub des Autors] die von Christus gewollte kirchliche Einheit vorzubereiten«⁴⁴ sowie »in einem brüderlichen Dialog mit den Ortsbischöfen der orthodoxen Kirche [...] die Zusammenarbeit mit der orthodoxen Kirche in allen Bereichen [...] zu fördern«⁴⁵. Die katholischen Bischöfe werden aufgefordert, über »alle wichtigen pastoralen Initiativen« der katholischen Kirche einen orthodoxen Ortsbischof bzw. das Moskauer Patriarchat zu unterrichten⁴⁶ sowie »mit den orthodoxen Bischöfen bei der Entwicklung von pastoralen Initiativen der orthodoxen Kirche«⁴⁷ zusammenzuarbeiten. Als zukünftiges Ziel, auf das diese Verhaltensrichtlinien vorbereiten wollen, wird »eventuell eine Kirchenordnung« dargestellt, »der zufolge auf dem historischen Territorium des Moskauer Patriarchats die Bischöfe und Priester der Katholiken zu Mitarbeitern des Patriarchen von Moskau mit Sonderstatus würden und auf dem Gebiet des römischen Patriarchats die Bischöfe und Priester der Russen zu einem autonomen Klerus unter dem Papst«⁴⁸. Die antiökumenische Stimmung unter den Orthodoxen soll durch die nachdrückliche Fortsetzung und die Vertiefung der katholischen ökumenischen Bemühungen seit den 60er Jahren überwunden werden, unter dem Motto: »Haben wir Geduld, wenn Nichtkatholiken Zeit brauchen, um tiefere Einsichten [bezüglich des Ökumenismus – Einschub des Autors] zu erlangen«⁴⁹.
4. Ausgangspunkt, Vorbild und Maßstab für die Interpretation der gegenwärtigen Lage bilden die ökumenischen Erfolge der 60er, 70er und frühen 80er Jahre. Diese Zeit wird als eine fruchtbare »ökumenische() Epoche« bezeichnet, die »sich der diskreten Regie von Zentren wie dem römischen Sekretariat für die Einheit der Christen, der Genfer Abteilung für »Faith and Order« und der Moskauer Abteilung für auswärtige

⁴¹ E.C. Suttner, »Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft«: Eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsformel?, in: Der Christliche Osten, 47 (1992) 278–287, 284.

⁴² Ders., Zur gegenwärtigen Krise im Dialog zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche, in: Der Christliche Osten, 47 (1992) 6–10, 7.

⁴³ Ebd., 8.

⁴⁴ Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisierung und des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche in Rußland und in den anderen Ländern der GUS vom 1. Juni 1992, vgl. dazu die deutsche Übersetzung (VApS 109), Bonn 1992, 15–26, Nr. I,4, 19.

⁴⁵ Ebd., I,7, 21.

⁴⁶ Vgl. ebd., II,3, 23–24; II,6, 24–25.

⁴⁷ Ebd., II,4, 24.

⁴⁸ E.C. Suttner, Der Auftrag der katholischen Kirche für Russland und die anderen Länder der GUS, in: US, 51 (1996) 139–155, 150.

⁴⁹ E.C. Suttner, Zur gegenwärtigen Krise im Dialog zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche (wie Anm. 42), 8.

Angelegenheiten erfreuen konnte«⁵⁰. Damals sei von beiden Seiten ein entscheidender ökumenischer Durchbruch erreicht worden. Die beiden Kirchen seien zur Einsicht gelangt, daß sie »Schwesterkirchen« in »fast vollendeter Gemeinschaft« sind. »Die orthodoxe und die katholische Kirche anerkennen einander als »das neue Jerusalem von oben«: Es fehle »zwischen ihnen in der Tat nur wenig zur vollen Gemeinschaft«⁵¹.

Jeder der vier eben genannten Punkte erweist sich bei einer Überprüfung an der gesellschaftspolitischen Realität als problematisch. Zum ersten kann man fragen, wieso aus der kommunistischen Vergangenheit ausgerechnet das Moskauer Patriarchat »geschwächt« hervorging, das im Vergleich zu anderen staatlich anerkannten Kirchen seit 1943 Privilegien beanspruchen konnte⁵², ganz zu schweigen von den in der UdSSR verbotenen Konfessionen. Zum zweiten darf man bezweifeln, daß die orthodoxen Antiökumeniker von heute eine unbedeutende »Minderheit« sind: Die Behauptung, daß »die orthodoxe Kirche als ganze« ökumenisch gesinnt sei, ist leider nur frommer Wunsch. Zum dritten: Aus den anfangs angeführten Beispielen eines fortschreitenden und dominierenden orthodoxen Fundamentalismus läßt sich leicht erkennen, wie heute eine »ökumenische Zusammenarbeit mit der orthodoxen Kirche« und »ein gemeinsames Vorbereiten der kirchlichen Einheit« auf dem »kanonischen Territorium« des Moskauer Patriarchates in Wirklichkeit aussieht. Vor allem aber hege ich große Zweifel an dem vielbeschworenen vierten Punkt, daß die Zeit von den 60er bis in die frühen 80er Jahre eine vorbildliche Zeit in der Geschichte der ökumenischen Beziehungen darstellten: Die ökumenischen Erfolge jener Epoche, seien sie auch theologisch gesehen fruchtbringend und hoffnungsvoll gewesen, beruhten auf zwei großen gesellschaftspolitischen Fehleinschätzungen.

Die *erste* Fehleinschätzung bestand darin, daß das ganze ökumenische Engagement der orthodoxen Kirche in der UdSSR kein Resultat der eigenen organischen theologischen Entwicklung war, sondern in entscheidendem Maße von staatlichen Behörden verordnet wurde. Spätestens seit dem Erscheinen der Forschungen von Nadeshda Theodorowitsch⁵³, Eduard Winter⁵⁴ und Hansjakob Stehle⁵⁵ ist es in Deutschland kein Geheimnis

⁵⁰ G. Alberigo, *Auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft?* (wie Anm. 40), 570. Unter der »Moskauer Abteilung für auswärtige Angelegenheiten« ist das kirchliche Außenamt des Moskauer Patriarchates gemeint.

⁵¹ F.C. Suttner, (wie Anm. 41), 284.

⁵² Zur Frage der theologischen Ausbildung zählte 1985 das Moskauer Patriarchat offiziell zwei theologische Hochschulen in Moskau und Leningrad sowie drei theologische Seminarien in Moskau, Leningrad und Odessa. Insbesondere galt die theologische Hochschule (»Akademie«) in Leningrad als eine der anspruchsvollsten Ausbildungsstätten im orthodoxen Raum (Griechenland, Rumänien, Bulgarien usw. einschließlich). Indessen konnte keine andere Kirche bzw. Konfession eine theologische Hochschule eröffnen. In der römisch-katholischen Kirche in der UdSSR gab es zwei Priesterseminarien (in Riga [Lettland], und Kaunas [Litauen]). In der verbotenen Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche konnten nur mit größter Mühe und unter ständiger Gefahr illegale Pastoralkurse für Priesterkandidaten organisiert werden.

⁵³ Vgl. N. Theodorowitsch, *Religion und Atheismus in der UdSSR. Dokumente und Berichte*, München 1970, 46–47.

⁵⁴ Vgl. E. Winter, *Die Sowjetunion und der Vatikan*, Berlin 1972; *ders.*, *Rom und Moskau. Ein halbes Jahrhundert Weltgeschichte in ökumenischer Sicht*, Wien 1972, 439–451. Die Arbeiten von Eduard Winter sind zwar tendenziös, benutzen aber viele bisher unerforschte Quellen.

⁵⁵ H. Stehle, *Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975*, München 1975, 334–342; vgl. auch die neue, erweiterte Ausgabe: *Ders.*, *Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten*, Zürich 1993, 283 ff.

mehr, daß die beiden wichtigsten Entscheidungen des Moskauer Patriarchats Anfang der 60er Jahre, die einen Beginn der »ökumenischen Ära« markieren sollten, – nämlich der Beitritt zum Ökumenischen Rat der Kirchen im April 1961 sowie die Entsendung einer Delegation an das Zweite Vatikanische Konzil im Oktober 1962, – unmittelbar von seiten der sowjetischen politischen Elite und ihrer Geheimdienste angeordnet und eingeleitet wurden⁵⁶. Die weitere Entwicklung in den 60er und 70er Jahren zeigt in aller Deutlichkeit, daß die ökumenischen Beziehungen des Moskauer Patriarchates (wie übrigens auch anderer offiziell zugelassener Kirchen in der UdSSR) im Dienst der damaligen sowjetischen internationalen Politik standen. Die »ökumenischen Erfolge« der genannten Jahre verdanken sich weniger innerkirchlichem Aufbruch, als vielmehr staatlicher Verordnung durch das Sowjetregime⁵⁷.

Die *zweite* Fehleinschätzung bezüglich des »goldenen« ökumenischen Zeitalters betrifft die in der UdSSR verbotene Ukrainische Griechisch-Katholische (sogenannte »Unierte«) Kirche. Man darf nicht außer acht lassen, daß alle vergangenen ökumenischen Erfolge der katholischen Kirche im sowjetischen Raum in der Tat »hinter dem Rücken« der unierten Kirche erzielt worden sind. Die tragische Lage der seit 1946 unterdrückten und zwangsweise dem Moskauer Patriarchat angeschlossenen Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche kam bei den ökumenischen Beziehungen und Dialogen mit den Orthodoxen in der sowjetischen Zeit fast nie zur Sprache, obwohl das Moskauer Patriarchat

⁵⁶ Vgl. die diesbezüglichen Dokumente, in: *P. Hauptmann/G. Stricker* (Hgg.), *Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980)*, Göttingen 1988, 817–819, 831–832. Vgl. die wesentlich erweiterte russische Ausgabe des letzten Kapitels der genannten Dokumentensammlung, in: *G. Stricker* (Hg.), *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v sovetskoe vremja 1917–1991. Materialy i dokumenty po istorii otnošenij me•du gosudarstvom i cerkov'ju* (dt.: *Die Russische Orthodoxe Kirche in der sowjetischen Zeit 1917–1991. Materialien und Dokumente zur Geschichte der Verhältnisse zwischen Staat und Kirche*). Bd. 2, Moskau 1995, 25–34, 41–44, 416–417. Zur Entsendung der russisch-orthodoxen Delegation zum Zweiten Vatikanum vgl. auch die Forschungen von *W. Rood*, *Rom und Moskau. Der heilige Stuhl und Rußland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989*, MThA 23, Altenberge 1993, 275–286, und *A. Melloni*, *Zwischen Ostpolitik und Ökumenismus. Die Beziehungen zwischen Rom und Moskau während des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Conc(D)* 32 (1996) 529–538.

⁵⁷ Ein Beispiel der Vernachlässigung des politischen Faktors in der ökumenischen Tätigkeit des Moskauer Patriarchates in sowjetischen Zeiten bietet das neue Buch von *F.R. Gahbauer*, *Der orthodox-katholische Dialog. Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute*, (KKS 21) Paderborn 1997. Es ist amüsant zu verfolgen, mit welchem Nachdruck der Autor über die politischen Faktoren bei der Beschreibung der Ereignisse vergangener Jahrhunderte, etwa das Schisma von 1054, die Unionskonzilien Lyon II von 1274, Brest 1569 usw. (vgl. 12, 74–84, 94–95) spricht, und gleichzeitig mit keinem einzigen Wort die politischen Hintergründe der ökumenischen Tätigkeit der Russischen Orthodoxen Kirche in der UdSSR der letzten vier Jahrzehnte erwähnt. Ein typisches Beispiel solcher Einstellung bietet die folgende Bemerkung des Autors zur Tätigkeit des Metropoliten Nikodim (Rotow, 1929–1978, Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchates 1960–1972, Metropolitan von Leningrad und Nowgorod 1963–1978): »Im Jahre 1961 trat durch seine Initiative die russisch-orthodoxe Kirche dem Ökumenischen Rat bei« (169). Jeder, der sich die inneren Entscheidungsprozesse im kommunistischen Staat und im Moskauer Patriarchat zu jener Zeit auch nur ein wenig vorstellen kann, weiß, daß die eigentliche Entscheidung ausschließlich bei den staatlichen Behörden liegen konnte. Das schloß nicht aus, daß Metropolitan Nikodim als gewisser »Befürworter« des Beitritts zum Ökumenischen Rat der Kirchen bei den staatlichen Organen (nicht etwa bei der Synode oder bei der »russisch-orthodoxen Kirche« als Ganzes) fungieren konnte. Die Rolle des Metropoliten Nikodim war zweifellos wichtig, aber ohne jede weitere Erklärung der politischen Hintergründe dieser Entscheidung ist die Bemerkung Gahbauers irreführend. Dies schmälert jedoch nicht das Verdienst des Buches Gahbauers in den Teilen, die die Geschichte vergangener Jahrhunderte betreffen.

zu einem bedeutenden Teil die Unterdrückung der Unierten in der UdSSR zu verantworten hat und gerade in den Jahrzehnten des ökumenischen »Aufblühens« immer wieder offiziell »den Triumph der Orthodoxie« in den traditionell unierten Gebieten proklamierte⁵⁸. Zwar hat der Vatikan der ukrainischen Kirche nie das Existenzrecht abgesprochen, jedoch haben die offiziellen ökumenischen Vertreter der katholischen Kirche in der Regel so gehandelt, als ob es dieses Problem überhaupt nicht gebe. Das konnte bei den orthodoxen Gesprächspartnern den Eindruck erwecken, daß die Lage der Unierten kein Anliegen der katholischen Kirche mehr sei. Wenn die »plötzliche« Wiederbelebung der unierten Kirchen für den orthodox-katholischen Dialog heute als hinderlich empfunden wird, so möge man bedenken, daß die bisherigen »ökumenischen Erfolge« auf Kosten der unierten Schwestern und Brüder erzielt wurden.

Es war sicher nicht die Absicht der Autoren der eben skizzierten Erklärungs- und Verhaltensparadigmen, sich der soziologischen Grundlage ihrer Ideen zu versichern. Aber wie der Molière'sche Jourdain nicht wußte, daß er Prosa redete, und doch Prosa sprach, so ist es auch nicht möglich, theologisch über Ökumene zu sprechen, ohne bestimmte soziologische Vorstellungen, vielleicht zum Teil unbewußt, von der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu haben. So kann man auch in diesen Erklärungen, die sich als grundsätzlich ekklesiologisch präsentieren wollen, ohne große Mühe bestimmte Prämissen erkennen, die an sich nicht theologischer, sondern eher soziologischer Natur sind, obwohl diese Prämissen nicht ausdrücklich formuliert werden. Das betrifft vor allem den Umgang mit der kommunistischen Vergangenheit, die als *deus ex machina* zur Erklärung der gegenwärtigen Phänomene herangezogen wird. Wenn es um die bisherigen ökumenischen Erfolge geht, werden die 60er, 70er, und frühen 80er Jahre als eine »fruchtbare Epoche« bezeichnet, während die tatsächlichen politischen Hintergründe und Motive dessen, was damals geschehen war, mit keinem Wort erwähnt werden. Wenn es sich aber um die derzeitigen »antiökumenischen Ausbrüche« handelt, wird sofort die kommunistische Vergangenheit als Entschuldigung herangezogen. Ein solcher Ansatz versteht alle negativen Phänomene von heute als Erbe dieser Vergangenheit. Mit anderen Worten: Alles, was heute in Osteuropa aus westlicher Sicht als negativ empfunden wird, wird der kommunistischen Vergangenheit angelastet. Dementsprechend sei der heutige Ausbruch des Fundamentalismus im orthodoxen Raum nicht mehr als die Wehen der gesellschaftlichen Veränderungen, ein schnell vorübergehendes Phänomen, dessen Ende bereits absehbar sei. Wenn sich die Lage stabilisiert haben wird und das Bildungsniveau angehoben worden ist, werde der orthodoxe Fundamentalismus von selbst verschwinden. In allen Fällen sind solche Erklärungen »vergangenheitsorientiert« in dem Sinne, daß sie die neuen Phänomene in den postkommunistischen Gesellschaften ausschließlich durch die kommunistische Vergangenheit erklären wollen. Wie die Zukunft aussehen soll, lasse sich durch bloßes Subtrahieren der »Umbruchphänomene« aus dem bisher erreichten »fruchtbaren« Stand der Dinge erkennen. Als Gegenmittel gegen den heutigen Fundamentalismus wird

⁵⁸ I. Bilas, The Moscow Patriarchate, the Soviet Government and the Liquidation of the Ukrainian Greco-Catholic Church, in: *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, 34 (1993) 532–576, (ukr.; engl. Zusammenfassung 532); G. Protopopov, La Chiesa cattolica in Ucraina, in: A. Judin/G. Protopopov, *Cattolici in Russia e Ucraina*, Mailand 1992, 135–261, bes. 177–211.

empfohlen, ihn nicht zu beachten sowie die bisherigen ökumenischen Ansätze weiterzuführen und zu vertiefen, indem man immer weitere ökumenische Selbstaufgabe praktiziert und die Gesprächspartner möglichst nicht »verärgert«.

Wenn man die ökumenische Problematik anhand der soziologischen Fragestellung überprüft sowie die Parallele zwischen der gesamtpolitischen Weltlage und der Lage der Weltökumene konsequent zieht, wird ersichtlich, daß die oben skizzierten ökumenischen Ansichten als eine Art »ökumenischer Endismus« erscheinen. Wie Fukuyama eine Weltansicht verfolgt, in der sich die liberale Demokratie *fast* überall durchgesetzt hat, so bewegt sich diese Art ökumenischer Theologie in einem Universum der »*fast* vollendeten Gemeinschaft« zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. Es fehlt sowohl hier als auch dort »nur wenig« bis zum Erreichen des »Endes der Geschichte« – bis zum Triumph der liberalen Demokratie bei Fukuyama sowie bis zum Erreichen der vollen Einheit zwischen den Kirchen bei dem »ökumenischen Endismus«. In beiden Fällen wird den wachsenden politischen und sozialen Kräften – Fundamentalismus, Nationalismus, militantem Konfessionalismus – keine gebührende Aufmerksamkeit erteilt. Beide »Endismen« leben in einer von ihnen selbst konstruierten Welt – in einer Welt, die philosophisch (bei Fukuyama) oder ekklesiologisch (in der ökumenischen Theorie) an sich konsequent und sogar überzeugend scheinen mag, aber jeglicher gegenwärtigen sozialen Erfahrung zuwiderläuft.

Dagegen bietet die Konzeption Huntingtons ein angemessenes Werkzeug zum Verständnis der neuen gesellschaftspolitischen Wirklichkeit. Sie hebt die bestehenden Unterschiede und Rivalitäten zwischen den Kulturkreisen hervor, anstatt sie zu vertuschen. Das westeuropäische und das osteuropäische Christentum gehören nach Huntington zwei verschiedenen Kulturkreisen an⁵⁹. Die Bruchlinie zwischen dem westlichen und dem or-

⁵⁹ Im Postulat einer wesentlich kulturellen Verschiedenheit zwischen dem westlichen und dem orthodoxen Christentum folgt Huntington der Tradition der klassischen Religionssoziologie. Der Grundstein ist mit *M. Weber*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde., Tübingen ²1922–1923 gelegt. Aus seiner Typologie von Religionen wird ersichtlich, daß er das Ostchristentum einerseits und die westlichen Konfessionen andererseits als zwei verschiedene geschichtlich-zivilisatorische Einheiten verstand. Weber hat keinen Aufsatz über das osteuropäische Christentum hinterlassen, aber zahlreiche Bemerkungen, in: *Aufsätzen* und in *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1921, ⁵1972, deuten in die genannte Richtung; vgl. *W. Schluchter*, *Religion und Lebensführung*, Bd. 2: *Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt 1991, 102, Tabelle 2. Von den Ideen Webers ausgehend hat später *A. Müller-Armack*, *Zur Religionssoziologie des europäischen Ostens*, in: *A. Müller-Armack*, *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, Stuttgart ³1981, 328–370, als erster einen Versuch unternommen, dem Ostchristentum eine religionssoziologische Interpretation zu geben. Dieser Aufsatz wurde zuerst veröffentlicht, in: *Weltwirtschaftliches Archiv*, 61 (1945), 163–191. Seine Interpretation hat eine Diskussion in der orthodoxen Theologie in Griechenland ausgelöst; vgl. dazu: *P. Brasiotis*, *Ἡ κοινωνιολογικὴ θεωρία τοῦ Max Weber καὶ ἡ Ὀρθόδοξος Ἀνατολή* (dt.: Die soziologische Theorie Max Webers und der orthodoxe Osten), in: *Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 23 (1953), 358–370; *A. Papaderos*, *Ὀρθοδοξία καὶ Οἰκονομία. Διάλογος μετὰ τὸν Alfred Müller-Armack* (dt.: Orthodoxie und Wirtschaft. Dialog mit Alfred Müller-Armack), in: *G. Mantzaridis* (Hg.), *Θέματα κοινωνιολογίας τῆς ὀρθοδοξίας*, Thessaloniki 1975, 83–165. Es ist interessant zu beobachten, daß die Konzeption Huntingtons einige Parallelen zu einem in Rußland hoch geschätzten und viel gelesenen Werk eines der Väter des russischen soziologischen Denkens, *N. Danilewskij*, *Rossija i Evropa* (dt.: Rußland und Europa), Moskau 1868, aufweist. Danilewskij hat die Universalgeschichte als Geschichte des Kampfes zwischen den »kulturhistorischen Typen« interpretiert, die den Kulturkreisen Huntingtons gleichen. Angesichts der großen Popularität der Ideen Danilewskijs bei rechtsorientierten russischen Intellektuellen kann man das Verdienst

thodoxen Kulturkreise ist »die große religiöse Scheidelinie ... zwischen der Ost- und der Westkirche: grob gesagt, zwischen den Völkern, die ihr Christentum direkt von Rom oder durch keltische oder germanische Mittler empfangen, und den Völkern im Osten und Südosten, zu denen es über Konstantinopel (Byzanz) kam«⁶⁰. Diese »große historische Scheidelinie, die seit Jahrhunderten westlich-christliche Völker von muslimischen und orthodoxen Völkern trennt«⁶¹, verläuft unter anderem durch die Ukraine, wo sie den unierten Westen vom orthodoxen Osten trennt und durch Rumänien zwischen Transsylvanien mit seiner katholisch-ungarischer Bevölkerung und dem Rest des Landes. Diese Linie ist nach Huntington »die kulturelle Grenze Europas, und in der Welt nach dem Kalten Krieg ist sie auch die politische und wirtschaftliche Grenze Europas und des Westens«⁶². Rußland ist zwar der »Kernstaat« des orthodoxen Kulturkreises, aber seit Peter dem Großen ein »zerrissenes« Land (*torn country*), d.h. ein Land, das sich gerne nach Westen umorientieren möchte, dem aber wegen des einheimischen Widerstandes diese Wende nicht gelingt. Allerdings, so Huntington, »würde Rußland westlich werden, hörte die orthodoxe Zivilisation auf zu bestehen«⁶³. Huntington nimmt endgültig Abschied von der Euphorie des Westens anlässlich des »Sieges« über den kalten Krieg, indem er feststellt: »In dem Maße, wie die Russen aufhörten, sich wie Marxisten zu verhalten, und begannen, sich wie Russen zu verhalten, wurde die Kluft zwischen Rußland und dem Westen größer [...]. Ein westlicher Demokrat konnte ein intellektuelles Streitgespräch mit einem sowjetischen Marxisten führen. Mit einem russisch-orthodoxen Nationalisten wäre ihm das unmöglich«⁶⁴.

Für eine zeitgemäße ökumenische Theorie und Praxis bedeutet Huntingtons Analyse einen Abschied von Illusionen. Die gegenwärtige anti-ökumenische, anti-katholische, anti-westliche Gesinnung der Orthodoxie ist kein transitorisches Problem, sondern ein Phänomen von Dauer. Es ist eher als ein Zeichen der eventuellen zukünftigen Weltordnung als ein Überbleibsel der vergangenen zu begreifen. Es resultiert nicht so sehr aus den »Fehlentwicklungen« der letzten kommunistischen Jahrzehnte, sondern ist in der jahrhundertelangen Geschichte des Ostchristentums verwurzelt. In diesem Zusammenhang sind auch die ökumenischen Erfolge der späten Sowjetunion mit anderen Augen zu betrachten. Sie verdanken sich letzten Endes nicht einem ökumenischen Umdenken in der Orthodoxie⁶⁵, sondern der Tatsache, daß die kommunistische Ideologie unter

Huntingtons auch darin sehen, daß er mit seiner Konzeption ein intellektuelles Streitgespräch mit den rechtsnationalistischen Kreisen Rußlands ermöglicht. Dabei darf man nicht übersehen, daß die Konsequenzen, die beide Denker aus ihrer Theorie der Kulturkreise ziehen, in gegengesetzte Richtungen weisen. Vgl. den Hinweis auf Huntington bei Metropolit *Ioann Snytschow*, *Rus' sobornaja. Očerki christianskoj gosudarstvennosti*, St. Petersburg 1995, 70. Zu Metropolit Ioann vgl. Anm. 5.

⁶⁰ S.P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen* (wie Anm. 14), 254; Originalausgabe (wie Anm. 13), 160.

⁶¹ Ebd., 251; Originalausgabe, 158. Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche zählt somit nach Huntington zum westlichen Kulturkreis.

⁶² Ebd., 252.

⁶³ Ebd., 218; Originalausgabe, 139.

⁶⁴ Ebd., 224; Originalausgabe, 142.

⁶⁵ Ich sage: »letzten Endes«, weil hier ausschließlich von soziologischen Faktoren die Rede ist. Auf keinen Fall will ich leugnen, daß es mehrere prominente orthodoxe Ökumeniker gab und bis heute gibt, die in aller Aufrichtigkeit und Überzeugung die ökumenischen Werte und Ideen propagieren und verteidigen. Man muß sich allerdings darüber im klaren sein, daß auch ihr ökumenisches Engagement, mag es auch subjektiv aufrichtig und

Chruschtschow und Breschnew und der westliche Ökumenismus dialogfähig waren. Die Einbeziehung der Kirchen in die sowjetische internationale Politik sowie die Zusammenarbeit des Moskauer Patriarchates mit dem kommunistischem Staat wird in der Regel (falls überhaupt über diese Themen in der ökumenischen Theologie gesprochen wird) als ein aufgezwungener Mißbrauch des Ökumenismus interpretiert – ein Mißbrauch, der mit dem »wahren« Wesen des Ökumenismus nichts zu tun habe und deswegen in gegenwärtiger Situation der »neuen Freiheit« im Osten nicht berücksichtigt werden brauche. Indessen war es durchaus kein Paradox, daß die ökumenische Kirchenpolitik von der kommunistischen politischen Führung initiiert und gefördert wurde, sondern eine Folge der grundsätzlichen Dialogfähigkeit zweier Ideologien, einer säkularisierten⁶⁶ christlich-ökumenischen und einer seit Chruschtschow liberalisierten marxistisch-kommunistischen. Diese Dialogfähigkeit bestimmte das Interesse der Kommunisten für internationale ökumenische Organisationen (vor allem für den Ökumenischen Rat der Kirchen), sowie für das Zweite Vatikanische Konzil. Diesem Interesse kam man von seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen und zum Teil von seiten der katholischen Kirchenführung damals ganz bewußt entgegen. Die führenden Figuren in der ökumenischen Bewegung waren sich bewußt, welche politische Interessen ihre orthodoxen Gesprächspartner repräsentieren. Dagegen werden der Ökumenismus und die russisch-orthodoxe fundamentalistisch-imperialistische Ideologie auf unabsehbare Zeit mit erheblichen Dialogschwierigkeiten zu kämpfen haben. Darin liegt der Grund, warum alle Aufrufe zur weiteren ökumenischen Selbstaufgabe von seiten des Westens keinen Erfolg zeitigen: Sie werden bei den orthodoxen Fundamentalisten nicht als Einladung zu einer »Vertiefung des Dialogs«, sondern als Zeichen der Schwäche des »Gegners« verstanden⁶⁷. Kurz formuliert: Der Ökumenismus, nicht der Fundamentalismus, ist die Frucht der jüngsten kommunistischen Vergangenheit und bleibt mit dieser Vergangenheit engstens verbunden, allem Verschweigen und oberflächlicher Interpretation zum Trotz.

ernst sein, in kommunistischer Zeit in die von den Kommunisten geförderte Struktur eingebunden und dadurch zu politischen Zwecken ausgenützt wurde.

⁶⁶ Zur Säkularisierung als einer unabdingbaren Voraussetzung des Ökumenismus vgl. bei *B.S. Turner*, *The Sociological Explanation of Ecumenicalism*, in: *ET* 82 (1971) 356–361; *ders.*, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London 1994, 77–78; sowie wichtige Beobachtungen in einem epochenmachenden Aufsatz *T. Parsons*, *Christianity and Modern Industrial Society*, in: *Ders.*, *Sociological Theory and Modern Society*, New York 1968, 385–421, bes. 412–421; vgl. außerdem *D. Martin*, *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978, 294–295.

⁶⁷ Vgl. die Ausführungen Huntingtons zur amerikanischen Politik in Asien. Die USA »verfolgten [...] gegenüber asiatischen Nationen wiederholt einen Kurs der vorweggenommenen Gegenleistung (*anticipated reciprocity*), indem sie Zugeständnisse machten in der Erwartung, dadurch die Asiaten zu vergleichbaren Zugeständnissen veranlassen zu können. Dieser Kurs wurde oft mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit begründet, ein »konstruktives Engagement« oder einen »Dialog« mit dem asiatischen Land aufrechtzuerhalten. In der Mehrzahl der Fälle deutete das asiatische Land das Zugeständnis jedoch als Zeichen der amerikanischen Schwäche und daher als Signal, daß es mit der Ablehnung amerikanischer Forderungen noch weiter gehen könne. [...] Aufgrund der amerikanischen Neigung, »gute« Beziehungen mit »freundschaftlichen« Beziehungen gleichzusetzen, befinden sich die USA in einem beträchtlichen Nachteil in der Konkurrenz mit asiatischen Gesellschaften, welche »gute« Beziehungen mit solchen gleichsetzen, die ihnen Siege bescheren. Für die Asiaten sind amerikanische Zugeständnisse nicht mit Gegenleistungen zu honorieren; sie sind auszunutzen« so *S.P. Huntingtons* *Der Kampf der Kulturen* (wie Anm. 14), 367; Originalausgabe (wie Anm. 13), 227.

Der Konzeption Huntingtons sei auf keinen Fall als einem politologischen oder soziologischen Dogma gehuldigt. Seine Konzeption ist hier als eine Herausforderung, als eine Provokation verstanden. Sie kann zu unterschiedlichen Schlußfolgerungen führen und birgt in sich auch potentielle Gefahren. Sie darf vor allem nicht in dem Sinne verstanden werden, daß die Einflußzonen verschiedener Kulturkreise ein für allemal zementiert seien und daß die eigentliche Aufgabe der Weltpolitik darin bestehe, jedem Kulturkreis, genauer gesagt, jedem Kernstaat eines Kulturkreises (für den orthodoxen Kulturkreis würde dies Rußland bedeuten), »Carte blanche« in seiner Einflußzone zu gewähren. Trotz ihrer überwältigenden Macht in der modernen Welt sind die Kulturkreise keine ein für allemal festgelegte Größen, sondern verdanken sich historischen Entwicklungen. Andernfalls würde eine Interpretation Huntingtons gerade das bedeuten, was alle modernen »Fundamentalismen« für sich verlangen: Einen Totalitätsanspruch auf eigenes »kanonisches Territorium«.

Der Abschied von Illusionen, von dem soeben gesprochen wurde, ist nur ein negativer Aspekt der hier angemahnten ökumenischen Neubesinnung⁶⁸. Man kann auch positive Konsequenzen daraus ziehen: öffentliches Eintreten für die religiösen Menschenrechte auf dem sogenannten »kanonischen Territorium« des Moskauer Patriarchates und anderer orthodoxen Kirchen, für das Recht auf freie christliche Missionierung, für das Recht orthodoxer Gläubiger, ökumenisch denken und handeln zu dürfen. Außerdem: Vor der Existenz der unierten Kirchen nicht die Augen zu schließen, sondern ihnen als wertvollem Teil des Ostchristentums im westeuropäischen Kulturkreis gebührende Unterstützung zu gewähren. Schließlich, und das ist vielleicht das Wichtigste, den Mut zu haben, die ökumenisch aufgeschlossenen Kräfte innerhalb der orthodoxen Kirchen mit allen Mitteln zu unterstützen, auch dann, wenn diese Menschen nicht die Gunst ihrer Kirchenführung oder der allgemein favorisierten fundamentalistischen Gruppierungen in ihrer Kirche finden.

Karl Mannheim definiert Utopie als »jene ›wirklichkeitstranszendente‹ Orientierung [...], die, in das Handeln übergehend, die jeweils bestehende Seinsordnung zugleich teilweise oder ganz sprengt.«⁶⁹ Es versteht sich, daß ökumenisches Denken und Handeln seinem Wesen nach nicht vor der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit zurückschrecken darf. Das Ringen um die Einheit der Kirche und um die Gemeinschaft aller Christen⁷⁰ eilt der gesellschaftspolitischen Realität immer voraus. Mehr noch: Dieser Vorsprung muß

⁶⁸ Ähnliche Forderung an die Ökumene hat *G. Stricker*, Irritationen im ökumenischen Dialog. Mißverständnisse zwischen russischer Orthodoxie und deutschem Protestantismus, in: *Glaube in der 2. Welt* 24/10 (1996) 13–17, in seiner ausgezeichneten Analyse der Lage in der Ost-Ökumene aus evangelischer Perspektive gestellt.

⁶⁹ *K. Mannheim*, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt ³1952, 169.

⁷⁰ In den letzten Jahren wird in der Ökumene, insbesondere im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen, die Frage diskutiert, ob man auf die Einheit der Kirche als Ziel der ökumenischen Bewegung zugunsten anderer Paradigmen verzichten sollte, die eine »Gemeinschaft« statt einer »Einheit« in den Vordergrund stellen. Die Diskussion hat der Generalsekretär des ÖRK Konrad Raiser durch seine Veröffentlichungen initiiert, in denen er für die »Gemeinschaft zwischen bleibend Unterschiedenen« als letzten Zweck der Ökumene plädiert; vgl. dazu *K. Raiser*, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?*, München 1989, 123; *ders.*, *Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt*, Gütersloh 1994; *R. Schlüter*, *Toleranz in der innerchristlichen Ökumene? Zur Diskussion um die Einheit der Kirche*, in: *I. Broerliders.* (Hgg.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt 1996, 135–161.

als eigentliche Aufgabe der ökumenischen Theologie gelten. Die Ökumene ist gerade in diesem Sinne ein utopisches Unternehmen. Ihr utopischer Charakter bedeutet aber nicht, daß ihr Ziel unrealisierbar bleibt. Man kennt in der Geschichte viele Utopien, die in die Realität umgesetzt worden sind. Ihr utopischer Charakter aber soll jedem, der sich in der Ökumene engagiert, daran erinnern, daß sein Tun gewichtige Folgen hervorrufen kann, bis zu einer mitunter schmerzhaften »Sprengung« der bestehenden Seinsordnung. Daher darf man die Distanz zwischen der ökumenischen Utopie und der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht vertuschen: Das Erwünschte darf nicht für das Erreichte ausgegeben werden.

In seiner Rede *Politik als Beruf* trifft Max Weber folgende Bemerkung: »Es ist ja durchaus richtig, und alle geschichtliche Erfahrung bestätigt es, daß man das Mögliche nicht erreichte, wenn nicht immer wieder in der Welt nach dem Unmöglichen gegriffen worden wäre. Aber der, der das tun kann, muß ein Führer und nicht nur das, sondern auch – in einem sehr schlichten Wortsinn – ein Held sein. Und auch die, welche beides nicht sind, müssen sich wappnen mit jener Festigkeit des Herzens, die auch dem Scheitern aller Hoffnungen gewachsen ist, jetzt schon, sonst werden sie nicht imstande sein, auch nur durchzusetzen, was heute möglich ist«⁷¹. Diese Worte mögen vor dem Hintergrund der ökumenischen Ost-West-Beziehungen als unnötiges Dramatisieren erscheinen. Ich bin aber der Überzeugung, daß sie in dieser krisenhaften Situation den Kern der gegenwärtigen ökumenischen Aufgaben treffen. Der Ansatz Huntingtons kann dabei helfen, das Wirkliche vom Utopischen in aller Nüchternheit zu unterscheiden.

⁷¹ M. Weber, Gesamtausgabe, hg. von H. Baier/M.R. Lepsius/W.J.Mommsen/W.Schluchter/J. Winckelhausen, Abt. I, Bd. 17, Tübingen 1992, 251–252.