

Will Cohen

Politische und theologische Motivationen der (Anti-)Ökumene

Sowohl der Ökumene wie auch der Anti-Ökumene und dem neueren Phänomen der „konservativen Ökumene“ wird vorgeworfen, politisch motiviert oder beeinflusst zu sein. Will Cohen argumentiert, dass alle diese Bewegungen zwar politische Elemente enthalten, aber auch alle auf einer theologischen Basis stehen und deshalb von einer theologischen Warte aus kritisiert werden sollten. – N. Z.

Ein bewährter Weg, die Perspektive eines theologischen Gegners zu diskreditieren, ist zu behaupten, sie sei von extrinsischen, politischen Faktoren bestimmt. Jedes der drei hier behandelten Phänomene – Ökumene, Anti-Ökumene und die neuerdings entstehende „konservative Ökumene“ – wurde von Kritikern dessen beschuldigt. Für Kenner der Orthodoxie ist die Anschuldigung der politischen Zweckmäßigkeit gegen die orthodoxe Ökumene die wohl bekannteste und hat jahrhundertealte Vorläufer. In einer interessanten Wendung werden aber die anklagenden Anti-Ökumeniker selbst beschuldigt, von Politik – allerdings einer ganz anderen Art – motiviert zu sein. Anders als die Ökumene und Anti-Ökumene hat die „konservative Ökumene“ – bei der lang getrennte christliche Körperschaften trotz aller andauernden theologischen Differenzen kooperieren, um Werte, die sie in der säkularen Gesellschaft als gefährdet ansehen, zu verteidigen – nie vorgegeben, Politik nicht als Priorität zu behandeln.

Doch was ich über die Ökumene und Anti-Ökumene behaupte, ist auch für die konservative Ökumene wahr: Während keine der drei Bewegungen je frei von politischen Faktoren war, kann trotzdem keine einfach als Politik im Gewand der Theologie abgetan werden. Jede hat auch theologisch etwas zu sagen. Das heißt natürlich nicht, dass der Inhalt ihrer theologischen Äußerungen gleichwertig ist. Im Folgenden werde ich klar argumentieren, dass die orthodoxe Ökumene in der lang andauernden Auseinandersetzung theologisch recht und die Anti-Ökumene unrecht hat. Die „konservative Ökumene“ hingegen ist insofern theologisch gerechtfertigt, als sie erstens das Etikett „konservativ“ lose trägt und zweitens für die sachgemäß definierte orthodoxe Ökumene offen ist.

Theologische Bedeutung der orthodoxen Ökumene

Während fast des ganzen 20. Jahrhunderts waren vom westlichen Christentum dominierte Länder wohlhabender und mächtiger als diejenigen mit einer mehrheitlich orthodoxen Bevölkerung. Wenn führende orthodoxe Theologen sich unter die gut Gebildeten und Betuchten dieser Welt mischen wollten, hätten sie nicht gut daran getan, Katholiken und andere als Häretiker zu bezeichnen. Weiter zurück in der Geschichte zwang die Notwendigkeit finanzieller oder sogar militärischer Unterstützung aus dem Westen orthodoxe Anführer dazu, Unionen zu ungleichen Bedingungen anzunehmen, so in Lyon 1274 und Florenz 1449. So klagte Alexander Schmemmann: „Die Frage der Einheit der Kirchen war lange von Falschheit und

Berechnung verwirrt und von nicht kirchlichen und niederen Motiven vergiftet.“¹

Im 18. Jahrhundert wurde im orthodoxen Bewusstsein eine eher bejahende Haltung gegenüber Nicht-Orthodoxen mit theologischer Laxheit oder Kompromiss verbunden. Als der Ökumenische Patriarch Kyrillos V. die lateinische Taufe vehement verurteilte², mussten Verteidiger seines Dekrets erklären, warum diese in früheren Jahrhunderten akzeptiert worden war, als lateinische Konvertiten gesalbt, anstatt (wieder) getauft wurden. Entsprechend einer neuen Theorie brachten Kyrillos Unterstützer vor, dass die frühere positivere Einstellung zu lateinischen Sakramenten nur ein Aspekt der *Oikonomia* gewesen sei, d. h. eine Lockerung der theologischen Norm. Die strenge Regel der (Wieder-)Taufe sei laut Nikodemos dem Hagioriten nicht angewendet worden, weil „es angesichts der extremen Schwäche unserer Nation nicht gut war, den Zorn des Papsttums weiter zu erregen.“³ Die Orthodoxen hätten somit die lateinische Taufe aus politischen Gründen nur scheinbar akzeptiert.

Am Anfang der ökumenischen Bewegung lieferte die wichtige, aber fehlerbehaftete Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats „An die Kirchen Christi überall“ (1920) den Ökumenskeptikern neuen Anlass zu glauben, dass die Bewegung zu sehr mit politischen Belangen und Kategorien verbunden sei. Als die Enzyklika zu einem „Bund zwischen den Kirchen“ nach dem Vorbild des neu gegründeten Völkerbunds aufrief, lobte sie letzteren uneingeschränkt. Doch mit der pauschalen Identifizierung aller getrennten Konfessionen zusammen als „den christlichen Leib“ und „den ganzen Leib der Kirche“⁴, ließ die Enzyklika eine ungenaue und eher schwache Ekklesiologie erkennen.

Doch weder diese Defizite der Enzyklika von 1920 noch der politische Druck, unter dem frühere Einigungsversuche unternommen wurden, sollten so aufgefasst werden, dass Ökumene gewissermaßen seit jeher nichts als Politik gewesen sei. Die orthodoxe Tradition kennt auch Schismen und dogmatische Divergenz, bei denen die Einheit erfolgreich und vollständig wiederhergestellt wurde, so mit der christologischen Kompromissformel von 433 oder dem Ende des Akakianischen (484–519) und Arsenitischen Schismas (1261–1310). Solche Beispiele prinzipientreuer Wiederherstellung der Einheit in populären Berichten der orthodoxen Tradition sichtbar zu machen, ist eine andauernde Aufgabe der orthodoxen Ökumene.

Bevor die Politik der Anti-Ökumene betrachtet wird, soll eine kurze Definition von Ökumene als Grundlage zur theologischen Unterscheidung von Ökumene und Anti-Ökumene gewagt werden. Ökumene kann als Aktivität – als Gebet, Reflexion, Interpretation, Begegnung, Dialog, etc. – definiert werden, die in der Hoffnung (aber nicht Annahme) einer letztlichen Wiederherstellung der vollständigen, authentischen Einheit zwischen der eigenen Gemeinschaft und einer anderen unternommen wird, nicht durch Unterwerfung der anderen Tradition, sondern durch Versöhnung der Differenzen, die die Trennung hervorgerufen haben oder jetzt aufrechterhalten. In dieser Definition setzt Ökumene keine Gleichwertigkeit zwischen und unter getrennten Kirchen voraus; sie hält aber fest, dass es eine bedeutungsvolle Kirchenrealität, wenn auch unvollkommen und unvollständig, außerhalb der eigenen Gemeinschaft gibt.

Das politische Element der orthodoxen Anti-Ökumene

Als Markenzeichen der orthodoxen Anti-Ökumene gilt häufig, um der Wahrheit willen politisch inkorrekt zu sein. So hat sie keine Scheu, Protestanten und Katholiken Häretiker zu nennen, da dies die Wahrheit angeblich verlange. Daher erscheint es widersinnig zu behaupten, dass ihre Positionen von politischen Faktoren geprägt sein könnten, aber diese These vertritt George Demacopoulos, indem er von der „Ambivalenz der Abhängigkeit/des Widerstands des östlichen Christentums im Verhältnis zum westlichen Anderen“ spricht.⁵ Insofern die Orthodoxie lange bestrebt war, sich vom lateinischen Christentum durch das Ziehen klarer Grenzen und das Entfernen entlehnter Elemente zu distanzieren, ließe sich dies am besten als andauerndes, gleichsam kolonisiertes Abhängigkeitsverhältnis verstehen. Wenn Ökumene für eine Politik der Verständigung empfänglich ist, dann ist Anti-Ökumene für eine Politik der Trennung, eine Art von Identitätspolitik, anfällig.

Demacopoulos verfolgt die Herkunft eines der bedeutendsten Produzenten anti-ökumenischer Literatur in den USA, dem *Center for Traditionalist Orthodox Studies*, zu Gemeinden in Griechenland zurück. Deren Identitäten wurden in den 1930er Jahren geschmiedet, als sie sich in einem Akt des Widerstands von der kanonischen Kirche in Griechenland trennten, weil sie die Annahme des „neuen“ Kalenders als Kapitulation vor der westlichen Dominanz betrachteten.

Das Phänomen des Widerstands wird in der Orthodoxie meist positiv bewertet; üblicherweise wird es als theologische Strenge ausgelegt, wie bei Markus von Ephesus. Die orthodoxe Tradition kennt allerdings viele andere Momente, in denen Widerstand negativ erinnert werden müsste – entweder in politischer Hinsicht oder in theologischer Hinsicht als reine Widerspenstigkeit: wenn Gruppen an den Rändern des byzantinischen Reichs die imperial durchgesetzten Lehren von Ephesus (431) oder Chalcedon (451) nicht akzeptierten oder im Fall der Bogomilen und Altgläubigen und anderer sektenartiger Gruppen. In all diesen Fällen war der Widerstand aus kanonisch orthodoxer Perspektive ein Fehler. Er war Widerstand gegen die Katholizität und hielt sich nur selbst für einen Widerstand gegen die Heterodoxie.

Ist der orthodoxe Widerstand gegen den Westen anders? Mitte des 20. Jahrhunderts schimpften etablierte und einflussreiche orthodoxe Autoren in Griechenland (Photios

Kontoglou) und unter den russischen Emigranten in Europa (Leonid Ouspensky) über westliche Stile in der Kunst und empfahlen, traditionelle orthodoxe Formen wiederzubeleben.⁶ Dies lässt sich natürlich positiv oder negativ interpretieren: Positiv kann es als Rückkehr zu einer authentischen Besonderheit gesehen werden, entsprechend dem Prinzip der Enkulturation in der modernen Ekklesiologie; negativ kann man fragen, ob „theologische Reinheit“ von den Orthodoxen seit Beginn des Schismas nicht schleichend mit der Kategorie des (griechischen/byzantinischen) Ostens im Gegensatz zum (lateinischen) Westen überidentifiziert wurde. Georges Florovskys Beharren, dass sich die östliche Theologie von ihrer „babylonischen Gefangenschaft“ in der lateinischen Scholastik befreien solle, kann als Beispiel dafür gelten.⁷ Laut Paul Gavrilyuk hat „Florovskys hartnäckige Verschmelzung des Kriteriums der Wahrheit mit dem der Identität seither orthodoxe Theologen verwirrt“.⁸

Die Frage, ob der Ablehnung der lateinischen Taufe durch Kyrillos V. (theologische) Wahrheit oder (politische) Identität zugrunde lag, ist legitim. Konstantinos Oikonomos (1780–1857), beschwor die Idee einer „evangelischen *Oikonomia*“ als Erklärung für die frühere Praxis der Kirche, um lateinische Konvertiten nicht abzuschrecken.⁹ Neophytos beschwor eine gegensätzliche Logik, um zu erklären, warum – was auch immer vorher getan worden war – die (Wieder-)Taufe nun unbedingt nötig sei: der Anreiz für den Eintritt in die orthodoxe Kirche würde sonst untergraben. Er erklärte die Taufe in der Häresie für „unfähig, die Vergebung der Sünden zu gewähren“, beließ es aber nicht dabei. Er zieht einen Schluss von überraschender Logik: „Denn wenn sie [die Vergebung der Sünden] gewährt, dann treten sie der Kirche grundlos bei, und die Häretiker, die nicht beitreten, hören das.“¹⁰ In Neophytos' Argumentation – von evangelischer *Akribeia* – führt die Prämisse ‚Konvertiten treten der Orthodoxie nur bei, wenn allein die orthodoxe Taufe echt ist‘ zur Schlussfolgerung: ‚die Taufe darf nur in der Orthodoxie echt sein‘.

Aber was, wenn dieser Zickzack-Argumentation etwas anderes zugrunde läge, das das Beharren auf Rückkehr zur angeblich normativen Praxis der (Wieder-)Taufe besser erklären könnte? Metropolit Kallistos (Ware) folgerte, dass die formale Ablehnung der lateinischen Taufe weniger dazu diene, Katholiken zur Orthodoxie zu führen, als umgekehrt: „*Kyrillos war [...] bemüht, den römisch-katholischen Einfluss in seinem Patriarchat um jeden Preis einzudämmen und eine weitere Unterwanderung durch die Lateiner zu verhindern. [...] Sicherlich würden potentielle Konvertiten vor dem Überlaufen zu Rom sorgfältiger nachdenken, wenn nachdrücklich betont würde, dass die orthodoxe katholische Kirche die einzige Schatzkammer gültiger Sakramente sei.*“¹¹ Was Ware hier beschreibt, kann als „politische *Akribeia*“ bezeichnet werden. Die strenge Linie wird als Selbstschutz gegen westlichen Imperialismus und Proselytismus verstanden. Ware betont, dass sich Kyrillos Position auf eine gewichtige theologische Argumentation stützte, am stärksten ausgearbeitet von Eustratios Argenti:¹² „*Sicherlich hatte Kyrillos praktische Motive für die Verurteilung der lateinischen Taufe, aber seine Handlung war nicht einfach religiöser Opportunismus, denn er konnte sie auch aus ernsthaften theologischen Gründen verteidigen.*“¹³

Dieser wichtige Aspekt muss in Bezug auf die pro-anti-ökumenische Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts und die heutige anti-ökumenische Theologie hervorgehoben werden: Ungeachtet ihrer nichttheologischen Einflüsse oder historischen Umstände kann sie mit „ernsten theologischen Gründen“ verteidigt (und umgesetzt) werden. Die zentrale theologische Behauptung der orthodoxen Anti-Ökumene drückt der Neumärtyrer Ilarion (Troitsky) aus, der bei anderen Anti-Ökumenikern hohes Ansehen genießt: „Wenn die gnadenbringende Taufe des Heiligen Geistes außerhalb der Kirche zugelassen wird, dann ist es völlig unmöglich, die Einheit der Kirche zu bewahren.“¹⁴ Für die orthodoxe Anti-Ökumene hängt die kirchliche Einheit somit von einer alles-oder-nichts Trennung zwischen Kirche und Nicht-Kirche ab. Für die orthodoxe Ökumene hingegen kann ein paradoxes *ecclesia extra ecclesiam* die Anomalie eines Schismas als vorübergehendes Phänomen erklären.

Die Stichhaltigkeit der „konservativen Ökumene“

Ein herausragendes Beispiel für konservative Ökumene in Nordamerika ist die Manhattan Deklaration von 2009, die Religionsfreiheit, Unantastbarkeit des Lebens und traditionelle Ehe propagierte.¹⁵ Die konservative Ökumene ist so anfällig für den Vorwurf, Glauben auf Politik zu reduzieren, dass hier auf diese Anklage verzichtet werden kann, ebenso darauf, zu bestreiten, dass die öffentlichen Interventionen der Bewegung manchmal dazu beigetragen haben, moralische und soziale Fragen von ihrem kirchlichen und christlichen Rahmen zu lösen und so zu politisieren. Weniger berücksichtigt wird, dass trotz dieser Gefahren und Probleme die grundlegende Wahrnehmung der konservativen Ökumene, sich um bürgerliche Gesetze und kulturelle Sitten kümmern zu müssen, vom Evangelium nicht nur gerechtfertigt, sondern verlangt wird. Wenn sich also Christen, die an der konservativen Ökumene partizipieren, aus Treue zu Christus und nicht zum Konservatismus als Ideologie engagieren, ist ihr Anliegen, sich öffentlich einzubringen, legitim. In diesem Sinn ist das Gegenteil der konservativen Ökumene nicht die liberale Ökumene, mit der sie die grundsätzliche Hinwendung zur Auseinandersetzung mit weltlichen Institutionen und Entwicklungen teilt, sondern ein jenseitsorientierter Quietismus.

Besonders hinsichtlich der orthodoxen Teilnahme an dieser Bewegung stellt sich eine andere Frage zur konservativen Ökumene: Ist sie überhaupt oder in welchem Sinn als Ökumene zu verstehen? Zur Bestätigung versucht Andrey Shishkov die Ökumene auf eine Art zu definieren, die ich minimalistisch nennen würde. Für ihn ist ein orthodoxer Ökumeniker jemand, der „ökumenische Werte“ wie die Anerkennung der Gemeinschaft der Christen, die Ablehnung des Proselytismus und eine Ablehnung der Sprache der ‚Häresien und Schismen‘ teilt.“¹⁶ In dieser breiten Definition fehlt, was George Lindbeck „vereinende Ökumene“ nennt. Shishkov spielt andernorts darauf an, wenn er „klassische Ökumeniker“ beschreibt und korrekt die „Notwendigkeit zur Einheit“ erwähnt, die sie fühlen, d. h. die Notwendigkeit, an der Versöhnung der getrennten christlicher Gemeinschaften zu arbeiten. Aber er lässt dieses wichtige Element aus, wenn er davon spricht, was konservative mit klassischen Ökumenikern gemeinsam haben. Mehr noch, jedes erwähnte qualifizierende Element – Anerkennung christlicher Gemeinschaft, Ablehnung des Proselytismus und die

Vermeidung der Sprache von Häresie und Schisma – ist zweideutig: jedes kann ohne Verpflichtung zur vereinenden Ökumene vorhanden sein. So ist in einer aktuellen nordamerikanischen erzbischöflichen Publikation ein Autor gewillt, Nicht-Orthodoxe zu „allen, die Christus folgen“ zu zählen, weigert sich aber zugleich, den kirchlichen Charakter jeglicher nicht-orthodoxer Gemeinschaft anzuerkennen.¹⁷ So ähnlich sagen einige Orthodoxe, sie lehnten Proselytismus ab, anerkennen aber keine Kirchen außerhalb der Orthodoxie.

Nicht alle orthodoxen Teilnehmer der „konservativen Ökumene“ unterstützen also die Ökumene im eigentlichen Sinn. Außerdem kann die konservative Ökumene weder eine kohärente Mittelposition zwischen den entgegengesetzten Positionen der orthodoxen Ökumene und Anti-Ökumene einnehmen, noch die Notwendigkeit aufschieben, die Auseinandersetzung zwischen ihnen zu lösen.

Orthodoxe Anti-Ökumene vs. orthodoxe Ökumene

Orthodoxe Anti-Ökumeniker arbeiten hart daran, zu bestimmen, was es nur in der Orthodoxen Kirche gibt. Heute bestreiten wenige die Heilmöglichkeiten andernorts, auch nicht, dass Gottes Geist irgendwie überall ist. Aber laut Peter Heers müssen wir zwischen den „schöpferischen, erhaltenden und providenziellen Energien Gottes“, an denen die ganze Menschheit teilhat, einschließlich der Schismatiker und Häretiker, und den „reinigenden, erleuchtenden und vergöttlichenden Energien Gottes“ unterscheiden, an denen nur die Mitglieder der einen und ungeteilten Kirche teilhaben.¹⁸ Zudem spricht Heers von der äußeren im Gegensatz zur inneren Auswirkung der Gnade auf eine Person.¹⁹ Nach der Taufe bewirke der Heilige Geist, die „Gestaltwerdung des inwendigen Christus“, aber vor der Taufe „beschränkt sich das Wirken des Heiligen Geistes darauf, die Seele zu Christus zu ziehen.“²⁰ Gegen die Idee, Christus könnte in einem getauften nicht-orthodoxen Christen Gestalt annehmen, bringt Heers hervor, dass „der eine Geist“, der im ‚einen Leib‘ wohnt und ihn ständig aufbaut (Eph 4,4), nicht wirken kann, wenn er eine ‚unvollständige Kommunion‘ erzeugt.“²¹ Heers gibt zu, dass „Gott natürlich jeden, den er möchte, retten kann“²², aber nicht indem Christus in nicht-orthodoxen Menschen (darunter getauften Katholiken) Gestalt annimmt, weil entsprechend Heers ekklesiologischem System „der Heilige Geist begrenzt ist“.

Aber Heers geht noch weiter: „Ohne diese Unterscheidung der göttlichen Energien des Heiligen Geistes wäre die Teilnahme am Leben der Kirche, um die Gnade, die heilt und rettet, zu empfangen sinnlos.“²³ Hier klingt die Logik Neophytos’ aus dem 18. Jahrhundert an: „Denn wenn sie [die lateinische Taufe] [die Vergebung der Sünden] gewährt, dann tun das diejenigen, die der [orthodoxen] Kirche beitreten, ohne Grund.“ Auch für Heers scheint die Kirche so wenig intrinsische Anziehung zu haben, dass ihr nur jemand beitrifft, wenn „die Gnade, die heilt und rettet“ sonst nirgends verfügbar ist. Er schreibt zutreffend (aber unglücklich!): „Wenn man akzeptiert, dass der Heilige Geist wirkt – und diejenigen außerhalb der [orthodoxen] Kirche durch verschiedene ‚kirchliche Elemente‘ reinigt und erleuchtet, von denen das erste die Taufe ist, – dann folgt, dass man ihnen ‚Kirchlichkeit‘, den Besitz des Charakters oder der Natur der Kirche, auch zugestehen muss.“²⁴ Und das kann nicht getan werden, weil es für die orthodoxe anti-ökumenische

Theologie einen Widerspruch in der Doktrin der Einheit der Kirche bedingen würde.

Das ist der zentrale Punkt, an dem sich die orthodoxe ökumenische Theologie unterscheidet. Auch für sie stellt sich eine tiefgreifende Frage, falls der Heilige Geist außerhalb der orthodoxen Kirche wirken kann, nicht nur universell und providenziell, sondern kirchlich, um in irgendwo anders Getauften inwendig Christus zu gestalten. Sie ist jedoch nicht damit einverstanden, dass die Einheit der Kirche (als Doktrin und existenzielle Realität) in diesem Fall „völlig unmöglich zu bewahren“ sei. Tatsächlich untergraben die Anti-Ökumeniker unabsichtlich ihre eigene Position in diesem Punkt. Dass die griechische Kirche den Begriff Häretiker sogar nach der Trennung nicht immer für lateinische Christen benutzt hat, anerkennt Patrick Barnes, wenn er schreibt: „Was auch immer die Kirche für Zurückhaltung gegenüber den Lateinern in den ersten zwei Jahrhunderten nach dem Großen Schisma gehabt haben mag, kann auch als geduldige Hoffnung auf ihre vollständige Rückkehr gesehen werden. [...] Auch kann man nicht mit gutem Gewissen feststellen, dass die römische Kirche über Nacht aufhörte, eine Quelle kirchlicher Gnade zu sein. Vielmehr erkrankte sie spirituell, die Krankheit der Häresie verbreitete sich, und der große Zweig des Westens wurde schließlich vom Rest des Leibs abgetrennt, eine Realität, die die Heiligen und verschiedenen Synoden seither bestätigen. Dieser Prozess mag Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte nach dem Großen Schisma angedauert haben.“²⁵ Hier räumt Barnes tatsächlich ein, dass die Taufe, die zu einer „realen, metaphysischen, ontologischen Veränderung“²⁶ führt, weiterhin – zumindest für einige Jahre – in der abgetrennten römisch-katholischen Kirche vollzogen wurde.

Die ausgeprägte theologische Verpflichtung der Anti-Ökumene gilt also etwas anderem, nämlich dem Glauben, dass die Gnade in der von der orthodoxen Kirche getrennten Gemeinschaft mit der Zeit unweigerlich und ausschließlich abnehmen muss. Die orthodoxe ökumenische Theologie widerspricht dem. Wenn Gnade in der Trennung abnehmen kann, indem eine Abweichung die nächste nach sich zieht, lässt die orthodoxe Ökumene auch die Möglichkeit offen, dass Gnade vergrößert und erneuert werden kann, nicht zuletzt dank frischem Kontakt und Empfänglichkeit für die östliche christliche Tradition. Gerade in Bezug auf das Große Schisma sehen die orthodoxen Anti-Ökumeniker die Kirche Roms als „endgültig abgetrennt“, dabei bestehen sie auf dieser Endgültigkeit als „Realität, die die Heiligen und verschiedenen Synoden seither bestätigen“.²⁷ Aber für den Ökumeniker bedeuten all diese Bestätigungen keinen maßgeblichen Beschluss der orthodoxen Kirche als Ganzes, der zum Rang eines Dogmas aufsteigen würde.

Übersetzung aus dem Englischen: Natalija Zenger.

Anmerkungen

- 1) Schmemmann, Alexander: *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*. Chicago 1963, S. 254.
- 2) Dekret von 1755 mit dem Titel „Eine Definition der Heiligen Kirche Christi zur Verteidigung der heiligen Taufe von Gott, die auf die Taufen der Häretiker, die anders durchgeführt werden, spuckt“.
- 3) Nikodemos der Hagiorit: *Pedalion*, S. 57, zitiert von Metallinos, George: *I Confess One Baptism*. Daphne 1994, S. 90 f.
- 4) Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats, 1920. In: Kinnamon, Michael; Cope, Brian E.: *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices*. Genf 1997, S. 12 f.
- 5) Demacopoulos, George: *Traditional Orthodoxy as a Postcolonial Movement*. In: *The Journal of Religion* 97, 4 (2017), S. 475–499, hier S. 477.
- 6) Ebd., S. 485 f.
- 7) Florovskys Kritik ist am besten als Versuch zu verstehen, eine begrenzte Form der lateinischen Theologie zu überwinden, die viele seiner katholischen Zeitgenossen ebenfalls zu überwinden versuchten, insofern sie sich vom zentralen Kontakt mit östlichen patristischen Quellen abgeschnitten hatte.
- 8) Gavriilyuk, Paul: *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford 2013, S. 269.
- 9) Soph. C. der Oikonomoi: *The Extant Ecclesiastical writings of Constantine Presbyter and Oikonomos of the Oikonomoi*. Bd. I. Athen 1862, S. 475, zitiert nach Metallinos, I Confess (Anm. 3), S. 92.
- 10) Neophytos, S. 147, zitiert nach Metallinos (Anm. 3), S. 39, 41.
- 11) Ware, Timothy (Metropolit Kallistos): *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule*. Oxford 1964, S. 79 f.
- 12) Argenti, Eustratios: *Manual on Baptism*, S. 6 f., zitiert in Ware, Eustratios Argenti (Anm. 11), S. 90.
- 13) Ware, Eustratios Argenti (Anm. 11), S. 80.
- 14) Troitsky, Ilarion: *The Unity of the Church and the World Conference of Christian Communities*. Montreal 1975, S. 39.
- 15) <http://www.manhattandecoration.org/>.
- 16) Shishkov, Andrey: *Two Ecumenisms. Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation*. In: *State, Church, and Religion* 4, 2 (2017), S. 58–85, hier S. 81.
- 17) Oliver, John: *Ecumenism. The Autoimmune Disease in 'The Body of Christ'*. In: *The World* (von der antiochenischen orthodoxen Erzdiözese von Nordamerika herausgegeben) (2018), S. 17–21, hier S. 18.
- 18) Heers, Peter: *The Ecclesiological Renovation of Vatican II. An Orthodox Examination of Rome's Ecumenical Theology Regarding Baptism and the Church*. Simpsonville 2015, S. 171 f.
- 19) Ebd., S. 178.
- 20) Ebd., S. 177.
- 21) Ebd., S. 179.
- 22) Ebd., S. 173, 363.
- 23) Ebd., S. 172.
- 24) Ebd., S. 158.
- 25) Barnes, Patrick: *The Non-Orthodox: The Orthodox Teaching on Christians Outside of the Church*. Salisbury 1999, S. 19.
- 26) Der Satz stammt vom Heiligen Diadochos, zitiert von Telepneff, S. 77 f. (zitiert von Barnes, *The Non-Orthodox* (Anm. 25) S. 36).
- 27) Barnes, *The Non-Orthodox* (Anm. 25), S. 19.

Will Cohen, Dr., Associate Professor für Theologie und Religionswissenschaft an der Universität Scranton sowie Präsident der Orthodox Theological Society in America.