



Orthodoxes Christentum und westeuropäische Aufklärung

(Ein unvollendetes Projekt?

VON VASILIOS N. MAKRIDES¹

Die Aufklärung als Unterscheidungsmerkmal zwischen Ost und West in Europa

Die ökumenische Bewegung, die hauptsächlich im 20. Jahrhundert begann, positiv aufgenommen und inzwischen weitestgehend etabliert ist – sei es im Rahmen des Weltkirchenrates (ÖRK) oder durch verschiedene andere Foren – hat zweifelsohne enorm zur interchristlichen Annäherung, Verständigung und Zusammenarbeit auf verschiedenen Ebenen beigetragen. Dasselbe gilt auch für die bilateralen interchristlichen Dialoge auf offizieller Basis, wie zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche. Begriffe wie „Schwesterkirchen“, gemeinsame Auftritte christlicher Oberhäupter unterschiedlicher Provenienz von Ost und West sowie weitere interchristliche Initiativen und Aktivitäten zeugen von dieser Entwicklung und möglicherweise besseren gegenseitigen Wahrnehmung. Selbst nicht-religiöse Akteure, wie die Europäische Union, messen diesem interchristlichen Annäherungsprozess nicht wenig Bedeutung bei, der nicht zuletzt die gesamteuropäische Integration beeinflussen kann. Das gegenwärtige Europa, aber auch andere Weltregionen wurden insofern in den letzten Jahrzehnten zu Schauplätzen dieser umfangreichen Entwicklungen.

All dies ist an sich sicherlich nicht problematisch, denn eine solche interchristliche Annäherung mit dem Ziel einer Wiedervereinigung aller Christen und einer Überwindung der Spaltungen stellt prinzipiell ein willkommenes

¹ Vasilios N. Makrides ist Professor für Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum) an der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt.

menes Ereignis dar. Was sich meines Erachtens jedoch als problematisch darstellt, ist die irreführende Ansicht, dass es zwischen dem orthodoxen Osten und dem römisch-katholischen oder protestantischen Westen keine allzu großen Unterschiede gäbe. Im Rahmen der Ökumene und der voranschreitenden interchristlichen Verständigung drohen also die historisch gewachsenen und in vielerlei Hinsicht noch existierenden Differenzen zwischen den christlichen Kirchen in Ost und West zu verschwinden oder bestenfalls in Vergessenheit zu geraten. Man spricht heute beispielsweise allgemein und unterschiedslos von einem „gemeinsamen christlichen Erbe Europas“. Damit meint man aber meistens das westeuropäische Christentum, dessen Kennzeichen unkritisch auch auf den Osten Europas übertragen werden. Dazu kommt die Betonung gemeinsamer kultureller Werte Europas, bei deren Etablierung das Christentum keine unbedeutende Rolle gespielt hat. Auch hier geht es hauptsächlich um die kulturellen Werte Europas aus westlicher Sicht. Der Titel des sonst sehr ideenreichen und interessanten Buches „Die kulturellen Werte Europas“ von Hans Joas und Klaus Wiegandt müsste eher „Die kulturellen Werte des Abendlandes“ oder „Westeuropas“ heißen.²

Obwohl sie sehr oft zum Opfer von Ideologisierungen und Abgrenzungsstrategien wurde, findet doch immer wieder eine Thematisierung der Frage der Ost-West-Unterschiede statt. Gerhard Podskalsky beispielsweise lokalisiert die wichtigste Differenz in der theologischen Entwicklung zwischen Ost und West an der Stellung der Philosophie im gesamtkirchlichen System, was das Bild der jeweiligen Kirche bis heute entscheidend prägt. Durch die starke Einbeziehung der Philosophie in der theologischen Arbeit wurde die westliche Theologie selbstkritischer, reflexiver und innovativer als die orthodoxe patristische theologische Tradition.³ Man kann jedoch eine abnehmende Tendenz bei der Suche nach religiösen Ost-West-Unterschieden in den letzten Jahrzehnten aus westlicher Sicht feststellen. Auch die Art und Weise dieser Versuche hat sich gewandelt. Eine Verlagerung der Rezeption auf Gemeinsamkeiten von Ost und West und eine damit einhergehende Neubewertung ist zu verzeichnen. So wurde neuerdings dem Phänomen der „humanistischen Theologie“ in Byzanz größere Aufmerk-

² Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt am Main 2005.

³ Gerhard Podskalsky, *Zur Hermeneutik des theologischen Ost-West-Gesprächs in historischer Perspektive* (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 2), Erfurt 2002.

samkeit geschenkt, was eine fruchtbare Grundlage zur Verständigung mit der westlichen Theologie bilden könnte.⁴

Trotz dieser Perspektivenänderung sind die auf vielen Ebenen noch zu lokalisierenden Differenzen zwischen östlichem und westlichem Christentum nicht zu leugnen. Um so mehr sollten sie in unserer ökumenischen und pluralistischen Epoche nicht in Vergessenheit geraten, weil sie gerade die soziokulturelle Eigenart des jeweiligen Zweigs des Christentums dokumentieren. Pauschal ausgedrückt: Hauptgrund dieser noch bestehenden Differenzen ist die grundsätzlich unterschiedliche Entwicklung in Ost- und Westeuropa, insbesondere seit dem Beginn der Neuzeit, auch wenn das abendländische Christentum bereits im Mittelalter vom byzantinischen Christentum in vielerlei Hinsicht verschieden war. Im orthodoxen Osten und Südosten Europas fanden beispielsweise keine Reformation, wissenschaftliche Revolution, Französische Revolution und Aufklärung statt. Diese für Westeuropa bahnbrechenden Entwicklungen beeinflussten den Osten und Südosten nur exogen – als Widerhall und eingeschränkter Einfluss. Da sie jedoch nicht als endogene Phänomene erlebt wurden, ist zwar von Einflüssen, aber nicht von konsequenten Umwälzungen zu sprechen. Die massive Kraft fehlte, die unter anderem das Bild des westeuropäischen Christentums, sowohl des römisch-katholischen als auch des protestantischen, entscheidend und langfristig prägte. Dasselbe gilt auch für die Verwissenschaftlichung der Theologie, die zwar im Westen seit dem Hochmittelalter systematisch begonnen hatte und sich in den darauf folgenden Jahrhunderten weitestgehend etablierte. Es ist deshalb kein Zufall, dass, trotz der Existenz von wissenschaftlich-theologischen Einrichtungen in der orthodoxen Welt, mehrere orthodoxe Kirchenvertreter und Theologen bis heute noch gegen die wissenschaftliche Theologie als Produkt des Westens argumentieren und polemisieren. Obige Differenzierungen implizieren jedoch keine wertende Demarkation zwischen den beiden Teilen des europäischen Christentums. Sie weisen nur auf ihre divergenten, aus soziohistorischen Gründen vielleicht unausweichlichen Entwicklungsprozesse und deren Konsequenzen hin.

⁴ *Gerhard Podskalsky*, Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung, Wiesbaden 2003.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen soll in diesem Aufsatz der Aufklärung größere Aufmerksamkeit geschenkt werden, die in ihrer Bedeutung für das westeuropäische Christentum aufgrund des Misstrauens gegenüber Autoritäten, Traditionen und Religionen und der Zelebrierung der Freiheit des autonomen Individuums einmalig war. Eine Verbreitung der Ideen der Aufklärung gab es auch in anderen Regionen der Welt, wie in den USA, doch waren die dortigen Konsequenzen deutlich verschieden von denjenigen auf westeuropäischem Boden, unter anderem mit Blick auf das Christentum und die anderen Religionen.⁵ Summarisch kann sicherlich behauptet werden, dass das westeuropäische Christentum heutzutage grundsätzlich als ein post-aufklärerisches Christentum erscheint. Was bedeutet das aber? Die Rede ist hier nicht primär von der „protestantischen Aufklärung“, nämlich der theologischen Richtung, die sich für die Anpassung der christlichen Lehre an die Aufklärung einsetzte; ebenso wenig von der „katholischen Aufklärung“, die Reformbestrebungen innerhalb der Römisch-katholischen Kirche einleitete und die Übereinstimmung von christlichem Glauben und Vernunft postulierte. Es geht vielmehr um die langfristigen Wandlungsprozesse in mehreren Bereichen, die unter dem Begriff und dem Phänomen „Aufklärung“ als sozialer, geistiger und individueller Emanzipationsprozess subsumiert werden: die Trennung von geistlicher und weltlicher Macht, die religiöse Neutralität des Staates, die individuellen Menschenrechte und die Wahlfreiheit (unter anderem bezüglich religiöser Präferenzen), die Toleranz, der religiöse Pluralismus, der kritische Umgang mit den christlichen Quellen und der Tradition, die Rationalisierung der christlichen Botschaft und die Kritik am Aberglauben („Vernunftreligion“), die Öffnung zu den nicht-christlichen Religionen und schließlich die zunehmende gesellschaftliche Säkularisierung, ausgedrückt entweder in der ontologischen Aufwertung des Diesseits und der Verweltlichung des Christentums oder in der Einschränkung dessen sozialer Rolle.

Es ist hinlänglich bekannt, dass die Aufklärung unterschiedlicher Kritik im Westen ausgesetzt war, wie z.B. seitens F. D. Schleiermachers (1768–1834), während der Romantik oder später im 20. Jahrhundert im Rahmen der „Kritischen Theorie“ (M. Horkheimer, Th. Adorno) und der Postmoderne. Etliche ihrer Postulate, wie der Rationalismus, der Geschichts-

⁵ Henry F. May, *The Enlightenment in America*, Oxford 1978.

optimismus oder der deterministisch konzipierte Säkularisierungsprozess, wurden dementsprechend nachträglich grundlegend modifiziert oder auch neu formuliert. Trotzdem hatte sie einen enormen und nachhaltigen Einfluss auf das westeuropäische Christentum insgesamt, der bis heute in mehreren Instanzen deutlich zu beobachten ist. Beispielsweise stellt der kritische Umgang mit christlichen Quellen, wie der Bibel, nunmehr eine Selbstverständlichkeit sowohl bei Protestanten als auch bei Katholiken dar, eine Entwicklung, die ohne den Faktor „Aufklärung“ weder denkbar noch nachvollziehbar wäre. Dasselbe gilt für die Beziehungen zwischen Gläubigen und religiösen Institutionen. Die Autorität der Letzteren erscheint heute in einem neuen Licht, weil sie individuelle Präferenzen und Wahlmöglichkeiten der Gläubigen nicht kategorisch ablehnen und ausschließen kann. Die Subjektivierung des Glaubens und die Pluralisierung der Wertevorstellungen waren somit wichtige Kennzeichen der Moderne, die traditionelle religiöse Autoritäten in eine tiefe Krise stürzten.⁶ Ein weiteres Beispiel: In der Präambel der *Europäischen Verfassung* von 2004 wurden sowohl die religiösen, kulturellen und humanistischen Werte der gesamteuropäischen Kultur betont, insbesondere die „*unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit*“.⁷ Es erübrigt sich zu sagen, dass die letztgenannten Werte hauptsächlich aus dem Erbe der Aufklärung stammen – wiederum eine ausdrückliche Anerkennung der Bedeutung der Aufklärung für Europa. Schließlich ermöglichte die Aufklärung bei den christlichen Kirchen in Westeuropa zu einem beträchtlichen Grad einen besonderen Umgang mit der Moderne, so dass diese nicht unbedingt als Drohung und Katastrophe für das christliche Establishment wahrgenommen wurde. Das weitgehende Fehlen eines einflussreichen Fundamentalismus als antimodernistische Richtung in Westeuropa – im Unterschied zu den USA – mag vielleicht den Sonderfall Westeuropa in Bezug auf Religion verdeutlichen,⁸ das sich aus seinen besonderen Erfahrungen mit der Moderne entsprechend entwickelte.

⁶ Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 1992.

⁷ *Europäische Union*, Vertrag über eine Verfassung für Europa, Luxemburg 2005, 9.

⁸ Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002, 22–24.

Unterschiede zwischen östlichem und westlichem Christentum als Folge der Aufklärung

Werfen wir nun einen genaueren Blick auf das orthodoxe Christentum im Osten und Südosten Europas. Sicher ist zunächst, dass die dortigen Kulturen wie auch die jeweiligen orthodoxen Kirchen den Einfluss der Aufklärung durch unterschiedliche Kanäle und auf verschiedenen Ebenen schon im 18. Jahrhundert zu spüren bekamen. Dies stellte den Beginn eines langwierigen Konflikts innerhalb jener Gesellschaften dar und zwar zwischen den Gegnern (Mehrheit) und den Befürwortern (Minderheit) aufklärerischer Ideen, die unterschiedlichen sozialen Schichten angehörten.⁹ Orthodoxie und Aufklärung waren trotzdem keine *a priori* gegensätzlichen und völlig inkompatiblen Größen. Es gab eine Reihe von eminenten und gebildeten orthodoxen Klerikern, die sich für aufklärerische Ideen (z.B. Toleranz) interessierten, eine Anbindung von Aufklärung und orthodoxer Tradition anstrebten und schließlich eine gemäßigte bis scharfe Kritik an den überlieferten Strukturen in Kirche und Gesellschaft übten¹⁰ – so der Moskauer Metropolit Platon Levšin (1737–1812).¹¹ Sie machten sich jedoch nicht die sozialkritische, ikonoklastische Radikalität und den ausgeprägten Antiklerikalismus der Aufklärung zu Eigen. Eine Spannung zwischen Aufklärung und Orthodoxie blieb also bestehen und kennzeichnete etliche ideologische Debatten auch während des 19. Jahrhunderts (z.B. zwischen Slavophilen und Westlern in Russland¹²) und darüber hinaus. Dies hatte unmittelbare Konsequenzen für die tatsächliche Wirkung der Ideen der Aufklärung in Kirche und Gesellschaft. Es kann deshalb behauptet werden, dass die Aufklärung im orthodoxen Osten und Südosten Europas begrenzte

⁹ Hans-Dieter Döpmann, *Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1977, 109–146; Conrad Grau, „Aufklärung und orthodoxe Kirche in Rußland unter Peter I.“, in: H. Reinalter (Hg.), *Gesellschaft und Kultur Mittel-, Ost- und Südosteuropas im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert: Festschrift für Erich Donnert zum 65. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1994, 23–34; Vasilios N. Makrides, *Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821. Aspekte griechisch-orthodoxer Apologetik angesichts naturwissenschaftlicher Fortschritte*, Frankfurt am Main 1995.

¹⁰ Paschalis M. Kitromilides, *The Enlightenment as Social Criticism: Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton, NJ 1992.

¹¹ K. A. Papmehl, *Metropolitan Platon of Moscow (Petr Levshin, 1737–1812): The Enlightened Prelate, Scholar and Educator*, Newtonville, MA 1983.

¹² Ivan Kireevskij, „Über das Wesen der europäischen Kultur und ihr Verhältnis zur russischen (1852)“, in: D. Tschizewskij/D. Groh (Hg.), *Europa und Russland. Texte zum Problem des westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses*, Darmstadt 1959, 248–298.

Einflussmöglichkeiten fand. Dies ist zunächst verständlich, da die Aufklärung aus dem Westen Europas stammte und von Anfang an den meisten Orthodoxen als gefährlich erschien. Folge waren grundlegende Unterschiede in der weiteren Entwicklung des östlichen und westlichen Christentums, von denen die meines Erachtens wichtigsten kurz erläutert werden sollen:

1) Dies betrifft in erster Linie das Thema „Säkularisierung“, die – geschichtlich gesehen – in Westeuropa eine besondere Prägung erhielt und zugleich paradigmatisch für die gesamte westeuropäische religiöse Entwicklung während der Neuzeit und der Moderne blieb. Die Etappe der Aufklärung als weitgehende Liberalisierung von der kirchlichen Kontrolle und Autorität und als Beitrag zur Idee der Mechanisierung und Entzauberung des Weltalls war von entscheidender Bedeutung in diesem Prozess. Insofern ist es kein Zufall, dass die Säkularisierung heutzutage als (west-)europäischer „Sonderweg“ gilt, der sich somit von den relevanten Entwicklungen in anderen Teilen der Welt grundsätzlich unterscheidet.¹³ Dieser Unterschied betrifft auch das orthodoxe Ost- und Südosteuropa, obwohl diese Tatsache immer wieder in Vergessenheit zu geraten droht. Trotz des inzwischen enormen Einflusses des Globalisierungsprozesses und der größeren Kommunikation zwischen Ost und West in Europa, lassen sich zwischen ihnen noch nennenswerte Unterschiede feststellen, insbesondere was den Glauben an Gott, den Kirchengang sowie die Staat-Kirche-Beziehungen anbelangt. Dies bedeutet sicherlich nicht, dass die Säkularisierung in orthodoxen Kulturen gänzlich fehlt oder dass diese tief religiös und traditionsgebunden bleiben. Trotzdem handelt es sich um eine besondere Form von Säkularisierung, die sich in vielerlei Hinsicht von der westeuropäischen unterscheidet – hier sei nebenbei gesagt, dass auch Westeuropa in dieser Hinsicht nicht einheitlich ist (vgl. den Fall Irland/Nordirland). Die noch fehlende klare Trennung zwischen Staat und Kirche in orthodoxen Ländern dokumentiert beispielsweise deutlich diese zum Teil feinen Unterschiede.¹⁴ Dasselbe betrifft das damit verwandte Phänomen des Antiklerikalismus, das in Westeuropa eine virulente Phase mit weitreichenden Konsequenzen für die Institution Kirche nach der Aufklärung erlebte. Dort hatten wir den Übergang von diffusen antiklerikalischen Strömungen und Ideen bis hin zur

¹³ Davie, Europe, 13–16, 75–77; Hartmut Lehmann, Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2004.

¹⁴ Vasilios N. Makrides, „Orthodoxes Ost- und Südosteuropa: Ausnahmefall oder Besonderheit?“, in: W. Eberhard/Chr. Luebke (Hg.), Die Vielfalt Europas: Identitäten und Räume (Leipzig) [erscheint 2008].

Vereinnahmung des Antiklerikalismus in das Programm mancher politischer Parteien und Ideologien. Im orthodoxen Osten blieb jedoch dieser Übergang im Wesentlichen aus, was die Popularität des (niederer) Klerus bei der Bevölkerung teilweise erklärt. Selbst im Russland vor der Oktoberrevolution war der Antiklerikalismus eher schwach und begrenzt im Gegensatz zu Westeuropa – der Antiklerikalismus der kommunistischen Periode war jedoch ein anderer, der zentral gesteuert und nicht aus den Bedürfnissen der Gesellschaft an sich gewachsen war.¹⁵ Diese Unterschiede weisen wiederum auf konkrete Differenzen in der soziohistorischen und religiösen Entwicklung zwischen Ost und West hin, insbesondere im Gefolge der Aufklärung.

2) Ein weiterer Bereich, in dem die Aufklärung wenig Einfluss auf das Orthodoxe Christentum hatte, bezieht sich auf den historisch-kritischen Umgang mit der eigenen Vergangenheit. Durch die historische Aufarbeitung der christlichen Quellen, die Entdeckung der nicht-christlichen Religionen und ihrer Geschichte und die Versuche um eine von der Bibel losgelöste Chronologie der Welt wurden die Fundamente der modernen Religionsgeschichte gelegt.¹⁶ Der Beitrag der Aufklärung zur Historisierung des Christentums und der Religionen insgesamt war von enormer Bedeutung. Die Bibel, die christliche Tradition, die Kirchenväter und andere herausragende Persönlichkeiten der christlichen Vergangenheit sowie die Konzilbeschlüsse wurden demgemäß einer kritischen vergleichenden Untersuchung unterzogen und historisiert. Diese bahnbrechende Einsicht bedeutete gleichzeitig den Einbruch des Historismus in die Theologie, der, trotz anfänglicher Spannungen und Konflikte, zuerst den Protestantismus und später den römischen Katholizismus, jeweils auf unterschiedliche Weise, maßgeblich beeinflusste.¹⁷ Das lässt sich insbesondere im Rahmen der bereits weitestgehend etablierten Bibelkritik feststellen, die heute sowohl in protestantischen als auch in römisch-katholischen Kreisen eine Selbstverständlichkeit darstellt. Die moderne Hermeneutik hat zudem die Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf eine völlig neue Basis gestellt, die eine tiefere Reflexion der Überlieferung voraussetzt. Demgemäß werden die daraus erwachsenen normativen Aussagen anders

¹⁵ Gregory L. Freeze, „A Case of Stunted Anticlericalism: Clergy and Society in Imperial Russia“, *European Studies Review* 13 (1983), 177–200.

¹⁶ Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, 13–56.

¹⁷ Michael Murrmann-Kahl, *Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880–1920*, Gütersloh 1992.

interpretiert und in moderne Kategorien übersetzt. Beim orthodoxen Christentum stellt sich jedoch die Situation anders dar. Eine solche Historisierung der eigenen Tradition hat schleppend stattgefunden, blieb sehr begrenzt und konnte bisher kein entscheidender Faktor für eine wirkliche Neubesinnung in der Theologie werden.¹⁸ Die Herausforderungen der modernen Hermeneutik und das Nachdenken über die eigene Tradition, abgesehen von wenigen Ausnahmen, sind in vielen entscheidenden Punkten bei den Orthodoxen ausgeblieben.¹⁹ Insofern beherrschen noch Traditionalismus, Vergangenheitsmystik, Sehnsucht nach einer idyllischen und idealisierten Vergangenheit und ein normativer Umgang mit der eigenen Geschichte die orthodox-christliche Theologie und Kirche.²⁰ Das wird aus dem orthodoxen Umgang mit der Bibel wie auch mit den Kirchenvätern deutlich, denen eine überragende Funktion als zeitlose Autoritäten zuteil wird.²¹ Aus diesem Grund lässt sich oftmals in orthodoxen Kreisen folgendes Phänomen beobachten: Es werden moderne Probleme mit einer im Wesentlichen vormodernen Argumentation und Denkweise angesprochen und diskutiert, die nicht als seriöse Mankos, sondern zur Quintessenz der Orthodoxie gegenüber den christlichen Kirchen Westeuropas hochstilisiert werden. Das orthodoxe Christentum scheint in weiten Teilen mit einer solchen Strategie sehr zufrieden und selbstgenügsam zu sein. All dies bedeutet jedoch einen wichtigen Unterscheidungsfaktor zu den westeuropäischen Kirchen, der bei interchristlichen Kontakten und Beratungen sehr oft zum Vorschein kommt und der unter anderem auf den oben erwähnten fehlenden Einfluss der Aufklärung zurückgeführt werden kann.

3) Damit verbunden ist weiterhin die Frage nach dem Umgang mit und der Vermittlung der christlichen Wahrheit und deren Exklusivität, ein in der Tat schwieriges Unterfangen während der gesamten Kirchengeschichte. Interessanterweise lösten sich die Kirchen in Westeuropa im Laufe der Neuzeit und der Moderne von einem normativen und absoluten Umgang

¹⁸ *Theodore Stylianopoulos*, „Historical Studies and Orthodox Theology or the Problem of History for Orthodoxy“, *The Greek Orthodox Theological Review* 12 (1967), 394–419.

¹⁹ *Assaad E. Kattan*, „Orthodoxe Theologie und moderne Hermeneutik“, *Catholica* 59 (2005), 67–86.

²⁰ *Sabrina P. Ramet*, „The Way we Were – and Should be Again? European Orthodox Churches and the ‚Idyllic Past‘“, in: *T. A. Byrnes/P. H. Katzenstein* (eds.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge 2006, 148–175.

²¹ *Vasilios N. Makrides*, „Die Autorität und Normativität der Tradition“, in: *Chr. Bultmann/C.-P. März/Vasilios N. Makrides* (Hg.), *Heilige Schriften: Ursprung, Geltung und Gebrauch*, Münster 2005, 72–85, 238–240. S. ferner *James D. G. Dunn* (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive*, Tübingen 2000.

mit der christlichen Wahrheit und deren Vermittlung. Die Rolle der Hermeneutik, insbesondere mit dem Begreifen des unausweichlichen zeitlichen Abstands zwischen Vergangenheit und Gegenwart im Prozess des Verstehens und der Notwendigkeit einer Änderung der Vermittlungsstrategien, war hier einschneidend und prägte die darauf folgende theologische Reflexion. Dies geschah zunächst in größerem Maße bei den Protestanten, wie bei G. E. Lessing (1729–1781), die sich mit der Entwicklung der eigenen Reflexion der Theologie von der Offenbarungsreligion lösten und die Idee einer natürlichen Religion propagierten. Das Studium der christlichen Dokumente könnte insofern ohne Bezug auf die Suche nach absoluter Wahrheit geschehen. Trotz großer Probleme und langer Widerstände (vgl. die Enzyklika *Syllabus Errorum* von Papst Pius IX. von 1864), geschah dieser Bruch bei den Katholiken stufenweise und etablierte sich erheblich später, insbesondere nach der Öffnung zur Moderne, die das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in Gang setzte. Dieser Prozess war nicht mit einem Verlust der eigenen Autorität und Wahrheitsansprüche verbunden, sondern mit einer Änderung der Strategie ihrer Vermittlung, die nunmehr perspektivisch geschah, d.h. bei Anerkennung des Rechts des Individuums auf Dissens und divergierende Ansichten. Dies ging mit einer Öffnung der Römisch-katholischen Kirche zur globalisierten Welt und deren Herausforderungen, wie dem Pluralismus, dem Multikulturalismus und der Zivilgesellschaft einher.²² Die Betonung der transnationalen Dimension eines globalen Katholizismus (vgl. die entsprechende Rolle von Papst Johannes Paul II.) gehörte auch zu dieser Umstellung.²³ All diese langfristigen Entwicklungen geschahen im Gefolge einer Reihe von historischen epochalen Ereignissen einschließlich der Aufklärung. Hier wiederum sind die Unterschiede zum Orthodoxen Christentum mehr als deutlich. Orthodoxe Kirchen gehen noch von einem normativen und exklusiven Wahrheitsverständnis aus, das sie immer wieder in den Begegnungen mit anderen Christen und Nichtchristen zum Ausdruck bringen. Diese generelle Stellungnahme entspricht eher dem Normalfall bei orthodoxen Christen; es handelt sich also nicht nur um eine Sicht von orthodoxen Rigoristen/Fun-

²² Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau 2005, 39–60.

²³ José Casanova, „Globalizing Catholicism and the Return to a ‚Universal Church‘“, in: S. Hoerber Rudolph/J. Piscatori (eds.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, CO 1997, 121–143.

damentalisten.²⁴ Selbst der bekannte russische Theologe aus der Diaspora, George Florovsky (1893–1979),²⁵ der jetzige Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Bartholomäus I.²⁶ und die offizielle Russische Orthodoxe Kirche²⁷ vertreten in verschiedenen Ausprägungen eine solche Position. Auch wenn offenere und dialogbereite Stimmen auf offizieller Ebene geäußert werden, weicht man normalerweise von der eigenen orthodoxen Überlegenheit und Überzeugung, im Besitz der christlichen Wahrheit und Authentizität zu sein, keinen Schritt ab. Es handelt sich um einen Absolutheits- und Exklusivitätsanspruch, der auf sehr traditionelle, beinahe vormoderne Weise gegenüber Andersgläubigen vertreten wird, was wiederum in dieser Form bei den westeuropäischen Kirchen der Gegenwart unüblich ist. Diesen Unterschied begriffen insbesondere die Protestanten am deutlichsten in den letzten Jahren im Rahmen des Weltkirchenrates, der auch mit Hilfe von Orthodoxen 1948 ins Leben gerufen worden war. Nach der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Canberra (1991) wurden verschiedene orthodoxe Reaktionen – und zwar auf offizieller Basis – gegen die Arbeitsweise und die Ziele der ökumenischen Bewegung immer lauter. Unter dem zusätzlichen Druck konservativer Kreise verließen zwei orthodoxe Kirchen (die von Georgien 1997 und von Bulgarien 1998) den Weltkirchenrat, wobei der Wunsch bei anderen orthodoxen Kirchen, dasselbe zu unternehmen, ebenfalls zu spüren war. Nach langen Verhandlungen und dem Einsatz eines speziellen Komitees über die Bedingungen einer orthodoxen Mitgliedschaft im Weltkirchenrat zur möglichen Beseitigung dieses Problems, bekräftigten am Ende die Orthodoxen ihre Sonderstellung innerhalb dieser internationalen Kirchenorganisation und bekamen verschiedene

²⁴ *Vasilios N. Makrides*, „Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism“, *Orthodoxes Forum* 5 (1991), 49–72; *Christopher Selbach*, „The Orthodox Church in Post-Communist Russia and her Perception of the West: A Search for a Self in the Face of an Other“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 10 (2002), 131–173.

²⁵ *Karl Christian Felmy*, „Die Orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung“, *Kirche im Osten* 28 (1985), 59, Anm. 34.

²⁶ *Victoria Clark*, *Why Angels Fall: A Journey Through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*, London 2000, 411–412.

²⁷ Vgl. das offizielle Dokument „Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersgläubigen“ (*Osnovnye principy otnoŝenija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi k inoslaviju*) der Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche (Moskau, 13.–16. August 2000): „1.1. Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi, die von unserem Herrn und Retter Selbst geschaffen ist [...] 1.18. Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche, in der die Heilige Überlieferung und die Fülle der rettenden Gnade Gottes unverletzt bewahrt sind. Sie hat das heilige Erbe der Apostel und heiligen Väter in seiner Ganzheit und Reinheit bewahrt.“ (<http://www.mospat.ru/index.php?mid=91>) [Download-Datum: Mai 2008].

Zugeständnisse, die mit ihrer Wahrheitsexklusivität besser vereinbar sind – zum Unmut vieler Protestanten, die diese Entwicklung als Kapitulation des Weltkirchenrates vor den Wünschen der Orthodoxen ansahen.²⁸ Diese offenkundige Divergenz bezeugt nochmals die unterschiedliche historische Entwicklung und Artikulierung der jeweiligen christlichen Kirchen und ihre andersartigen Erfahrungen mit epochalen Ereignissen, einschließlich der Aufklärung.

4) Eine weitere Besonderheit bei den Orthodoxen, die in den letzten Jahrzehnten international für Schlagzeilen sorgte und die direkt mit dem Erbe der Aufklärung zu tun hat, betrifft das Problem der religiösen Toleranz. Nach dem Kollaps des Ostblocks (1989–1991) und der dortigen religiösen Renaissance entbrannte ein Konkurrenzkampf unter vielen Religionen um die Kontrolle der neuen Landschaft. Da einige orthodoxe Kirchen historische Privilegien auf diesen Gebieten genossen und erneut vom Staat unterstützt und privilegiert wurden, wie zum Beispiel in Russland, führte dies in mehreren Fällen zu einer Diskriminierung nichtorthodoxer Kirchen und anderer Religionen und demgemäß zu Auseinandersetzungen und Konflikten.²⁹ Dasselbe Phänomen ist auch in anderen mehrheitlich orthodoxen Ländern zu beobachten, wie in Griechenland, das wiederholt wegen fehlender Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten (z.B. den Zeugen Jehovas) vor dem Europäischen Gerichtshof in den letzten Jahrzehnten stand.³⁰ Hier haben wir es mit sehr unterschiedlichen Konzepten der religiösen Koexistenz und Toleranz zu tun. Im Gefolge der Aufklärung, die der religiösen Toleranz, Gleichheit der Religionen und der staatlich regulierten friedlichen Religionskoexistenz enorme Bedeutung beigemessen hat, wurde in Westeuropa eine andere Tradition von Toleranz Realität. Ohne etwaige noch bestehende Probleme und Defizite verschweigen zu wollen, bewirkte zum Beispiel die lange Koexistenz zwischen Katholiken und Protestanten (z.B. in Deutschland) eine einmalige Konstellation, die später auch mit der religiösen Neutralität des Staates zusammenhing. All dies

²⁸ Ramet, „The Way we Were“, 156–159. Dazu s. auch verschiedene Artikel in: *The Ecumenical Review* 51/4 (Oktober 1999), 55/1 (Januar 2003) und 56/2 (April 2004). S. ferner Risto Saarinen, „Ostkirchen und Ökumene am Ende des 20. Jahrhunderts“, *Berliner Theologische Zeitschrift* 18 (2001), 222–239.

²⁹ Dazu s. verschiedene Artikel in der Zeitschrift „Religion, State and Society“ (früher: *Religion in Communist Lands*).

³⁰ Adamantia Pollis, „The State, the Law, and Human Rights in Modern Greece“, *Human Rights Quarterly* 9 (1987), 587–614; *dies.*, „Greek National Identity: Religious Minorities, Rights, and European Norms“, *Journal of Modern Greek Studies* 10 (1992), 171–195.

fehlte im orthodoxen Osten und Südosten Europas, wo das orthodoxe Christentum dauerhaft unter staatlichem Schutz stand und dessen privilegierter Status nie wirklich in Frage gestellt war – abgesehen von der kommunistischen Periode, in der trotzdem die Orthodoxe Kirche auf besondere Weise vom Staat instrumentalisiert wurde. Es gab manche orthodoxe Kleriker, wie den Griechen Evgenios Voulgaris (1716–1806), die mit den aufklärerischen Ideen religiöser Toleranz (von Locke und Voltaire) vertraut waren, jedoch in vielen kritischen Punkten voll in der traditionellen orthodoxen Wahrheitsexklusivität standen und sich dieser Ideen sehr selektiv und harmlos bedienten.³¹ Insofern ist es nicht überraschend, dass die Orthodoxen ein völlig anderes Konzept von Beziehungen zu anderen Christen und Nichtchristen entwickelt haben, das sich in konkreten praktischen Maßnahmen niederschlägt. Beispielsweise legen sie viel Wert auf das Konzept des „kanonischen Territoriums“, in dem nur die lokale Orthodoxe Kirche Alleinansprüche erhebt, das jedoch überhaupt nicht auf Gegenseitigkeit beruht. Mit anderen Worten betrachten es Orthodoxe als normal, ihre eigenen Kirchenniederlassungen und -gemeinden in den Jurisdiktionen christlicher Kirchen in Westeuropa zu haben und zu pflegen und dort, unter anderem, orthodoxe Mission zu betreiben. Gleichzeitig beanspruchen sie ihre Ursprungsgebiete für sich allein und erschweren das Leben anderer dort operierender religiöser Kirchen und Gruppen, oft mit staatlicher Unterstützung. Eine solche Strategie, die mit den eigenen Exklusivitäts- und Überlegenheitsansprüchen aufs Engste verbunden ist, verursacht erhebliche Probleme in den europäischen interchristlichen Beziehungen. Ein Versuch, diese Konfliktpunkte zu beseitigen, bildet die „Charta Oecumenica“ von 2001, die im Rahmen der Konferenz Europäischer Kirchen entworfen, jedoch nicht von allen orthodoxen Kirchen angenommen wurde.

Ein weiteres Beispiel soll nochmals diesen Unterschied verdeutlichen: Protestanten und Katholiken im Westen Europas stellen heute oft ihre Kirchengebäude den orthodoxen Gemeinden für den Sonntagsgottesdienst oder zur Zelebrierung großer Feste (Weihnachten, Ostern) zur Verfügung, insbesondere wenn diese Gemeinden über keine eigenen Kirchenräume verfügen. Der umgekehrte Schritt in einem orthodoxen Land wie Griechenland oder Russland wäre aber völlig undenkbar und käme einer Profanierung des orthodoxen Kirchengebäudes gleich! Dies zeigt am eindrucks-

³¹ *Martin Knapp*, Evgenios Voulgaris im Einfluß der Aufklärung. Der Begriff der Toleranz bei Voulgaris und Voltaire, Amsterdam 1984.

vollsten, was die christlichen Welten in Ost- und Westeuropa im Bereich der Koexistenz und Toleranz noch trennt.

5) Schließlich soll Bezug auf einige besondere orthodoxe Demarkationsdiskurse genommen werden, die das westeuropäische Christentum und dessen Kultur kritisch betrachten und ein eher positives Echo innerhalb vieler orthodoxer Kreise und sogar auf offizieller kirchlicher Ebene heutzutage finden. Es geht um ein besonderes Diskursfeld, das auf der grundlegenden Verschiedenheit von Ost und West beruht und deren prinzipielle religiöse wie auch kulturelle Inkompatibilität postuliert. Solche Diskurse gab es auch *mutatis mutandis* in der Vergangenheit – man denke hier etwa an die unterschiedlichen Ausprägungen der Slavophilen im Russland des 19. Jahrhunderts und ihre Kritik am Westen.³² Jedoch haben die stufenweise Annäherung und die vermehrten Kontakte zwischen den christlichen Kirchen in Europa während des 20. Jahrhunderts den Zuwachs solcher antiwestlichen Ideen und Orientierungen ermöglicht, die in den letzten Jahren eine regelrechte Renaissance erlebten. Man versucht dabei, die „Substanz“ des orthodoxen Zivilisationskomplexes jenseits westeuropäischer Einflüsse zu entdecken und den „immerwährenden“ Demarkationskriterien zwischen Ost und West auf den Grund zu gehen. In diesem Rahmen gelten die orthodox-christliche Tradition und Kultur denen des Westens weit überlegen. Die radikalen Umbrüche und Wandlungen, die die westeuropäische Neuzeit und Moderne prägten, einschließlich der Aufklärung, werden zudem aus orthodox-christlicher Sicht als stufenweise Etappen einer tiefen Dekadenz und einer systematischen Entfernung von den authentischeren Prinzipien des orthodoxen Ostens betrachtet. Mit anderen Worten: Die generell als selbstverständlich geltenden Errungenschaften des modernen Westeuropas, die heute von universaler Bedeutung sind, werden im Rahmen solcher Diskurse abgelehnt, kritisiert und verworfen. Die Aufklärung wird als eines von vielen Zeichen eines graduellen Untergangsprozesses Westeuropas und dessen insgesamt fehlgeleiteter Entwicklung evaluiert, die kein nachahmungswürdiges Modell für den orthodoxen Osten darstellen könnte. Paradigmatisch für solche Diskurse ist das breit rezipierte Gesamtwerk des griechischen Theologen und Philosophen Christos Yannaras (geb. 1935).³³ Um ein weiteres Beispiel zu nennen: In den letzten Jahren wurden zunehmend verschiedene orthodoxe Theorieansätze laut, die in verschiedenen

³² Wil van den Bercken, *Holy Russia and Christian Europe. East and West in the Religious Ideology of Russia*, London 1999, 182–214.

³³ Christos Yannaras, *Orthodoxy and the West*, Brookline, MA 2006.

Ausprägungen eine Trennung zwischen Religion und Kirche postulierten und sich gegen die so genannte „Religionisierung“ des Christentums wendeten. Die Orthodoxie sei in reiner Form nur eine Kirche und keine Religion. Eine „Religionisierung“ des orthodoxen Christentums sei erst im Gefolge verderblicher westeuropäischer Einflüsse nach dem Großen Schisma von 1054 erfolgt, was allerdings dessen Bild und Ausrichtung schlagartig ändern konnte.³⁴ Die Unterschiede in den jeweiligen Ost- und Westentwicklungen sind hier mehr als deutlich. Als ich einen diesbezüglichen Aufsatz verfasste, sagte mir der Herausgeber der Zeitschrift, Prof. Dr. Christoph Auffarth (Universität Bremen), bezeichnenderweise, die Orthodoxe Kirche bleibe in der Tat noch einem vor-aufklärerischen Christentum verhaftet, was allerdings nicht so richtig von den westlichen Christen bisher wahrgenommen würde.

Abschließende Bemerkungen

Abschließend soll betont werden, dass den vorangegangenen Bemerkungen und festgestellten Unterschieden zwischen Ost und West im europäischen Christentum keine wertenden Absichten zugrunde lagen. Mit anderen Worten zielte dieser Aufsatz nicht darauf ab, die Überlegenheit des westlichen Flügels des Christentums gegenüber dem östlichen unter Beweis zu stellen oder umgekehrt. Es ging vielmehr um die Lokalisierung ihrer Unterschiede und divergenter Entwicklungen am Beispiel der Aufklärung, deren Konsequenzen das jeweilige Profil der christlichen Kirchen bis heute prägen. Dies wird jedoch sehr oft im Rahmen der heutigen Ökumene außer Acht gelassen oder systematisch ignoriert, so dass die kulturgeschichtliche Spezifik des orthodoxen Christentums weitestgehend verdeckt bleibt. Diese Tatsache sollte auf der anderen Seite nicht zum entscheidenden Trennungsfaktor im europäischen Christentum hochstilisiert werden. Es folgt nicht daraus, dass Orthodoxie und Moderne (einschließlich der Aufklärung) völlig inkompatibel sind, was fälschlicherweise viele Forscher gemäß einem schon überholten Klischee noch herausstreichen.³⁵

³⁴ Vasilios N. Makrides, „Religion, Kirche und Orthodoxie. Aspekte orthodox-christlicher Religionskritik“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15 (2007), 53–82.

³⁵ Kritisch dazu Vasilios N. Makrides, „Orthodox Christianity, Rationalization, Modernization: A Reassessment“, in: V. Roudometof/A. Agadjanian/J. Pankhurst (Hg.), *Eastern Orthodoxy in a Global Age*, Walnut Creek 2005, 179–209. S. auch Wassilios Klein, „Die Zukunft der Orthodoxie“, in: L. Kaddor/B. Mussinghoff/Th. Bauer (Hg.), *Zukunft der Religion in Europa*, Berlin 2007, 59–78.

Selbstkritische Stimmen – wenn auch moderat – sind vermehrt in den letzten Jahren in orthodoxen Kontexten zu beobachten.³⁶ Es erübrigt sich fast zu sagen, dass es sich bei den obigen Differenzen um historisch gewachsene und deshalb unausweichliche, unterschiedliche Entwicklungslinien handelt, die die christlichen Kirchen in Ost und West eingeschlagen haben. Dies ist jedoch kein Hinderungsgrund für die voranschreitende interchristliche Kommunikation und Annäherung in Europa im Rahmen der Ökumene und der diversen interchristlichen Dialoge. Orthodoxe Diasporage-meinden in Westeuropa und anderswo vermitteln überwiegend ein anderes Bild, nämlich das eines orthodoxen Christentums, das den Errungenschaften der Moderne offen gegenübersteht und dialogbereit ist. Östliches und westliches Christentum haben sicherlich vieles gemeinsam, doch bedeutet dies beileibe nicht, dass sie einheitlich und identisch sind. Bei näherer Betrachtung fallen mehrere Unterschiede auf vielen Ebenen sofort auf, von der theologischen Argumentation bis hin zum Umgang mit der eigenen Tradition und deren Vermittlung. Diese vielleicht in Vergessenheit zu geraten drohende Tatsache weist auf noch bestehende Differenzen zwischen Ost und West sowie deren Weitertradierung und wichtige Konsequenzen hin, wie dies anhand des Beispiels des jeweiligen Einflusses der Aufklärung in diesem Aufsatz hoffentlich gezeigt worden ist.

³⁶ Pantelis Kalaitzidis, *Ὁρθοδοξία καὶ νεωτερικότητα. Προλεγόμενα*, Athen 2007; P. Kalaitzidis/N. Niontos (Hg.), *Ὁρθοδοξία καὶ νεωτερικότητα*, Athen 2007; Assaad E. Kattan, „Orthodoxie und einige Herausforderungen der Moderne“, in: L. Kaddor/B. Mussinghoff/Th. Bauer (Hg.), *Zukunft der Religion in Europa*, Berlin 2007, 185–196.