Orthodoxe Kirchen im öffentlichen Raum: Hintergrund, Probleme, Perspektiven

Vasilios N. Makrides[1]

1. Hinführung

Reflexionen und Theorien aus unterschiedlichen Perspektiven über die öffentliche Rolle der Religion in der heutigen Welt, und sogar in den säkular geprägten, liberalen Demokratien des Westens, sind sicherlich keine Seltenheit. Die Überwindung der sozialen Marginalisierung der Religion, die Modifizierung älterer Säkularisierungsparadigmen in Bezug auf die angeblich zunehmende Privatisierung der Religion, der gegenwärtige Diskurs um die „postmetaphysische" und „postsäkulare" Situation (verstanden als kritische Selbstreflexion über die eigenen säkularistischen Voraussetzungen und Prinzipien), postmoderne und postkoloniale Theorieansätze, der Einfluss religiöser Ideen und Akteure auf die Politik oder auf andere Projekte (z. B. zur Artikulierung einer Zivilgesellschaft), religiöse Wiederbelebungsphänomene mit starkem öffentlichem Charakter und weitere damit verbundene Entwicklungen haben in den letzten Dekaden deutlich gemacht, dass Religionen nicht einfach zum Aussterben verurteilt sind, sondern dass sie ein enormes und im Diskurs der Moderne oftmals unterschätztes Potential haben, das sie gegebenenfalls einsetzen können, nicht zuletzt im öffentlichen Raum. Diese Tatsache wurde seitens diverser säkularer Entscheidungsträger wahrgenommen, die teilweise für einen neuen Umgang mit Religionen plädierten. Auf der anderen Seite haben diese Tatsache auch militante Atheisten zur Kenntnis genommen. Dies erklärt vielleicht, warum letztere aus Furcht vor einer zunehmenden Revitalisierung

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

ÖR 62 (3/2013), S. 350–369

noch vehementer gegen Religionen vorgehen. Es erübrigt sich hier zu erwähnen, dass diese Thematik notwendigerweise auch das Orthodoxe Christentum und die Orthodoxen Kirchen unmittelbar betrifft, die wichtige Akteure auf vielen Handlungsfeldern der heutigen globalen Welt sein wollen.

Es sollte aber nicht, wie es schon oft der Fall gewesen ist, übersehen werden, dass die gesamte Diskussion um die öffentliche Rolle der Religion grundsätzlich westeuropäischen bzw. westlichen Ursprungs ist. Es geht mit anderen Worten um eine Entwicklung, die aufs Engste mit den Religionspolitiken in der Neuzeit und der Moderne in Westeuropa und allgemein im Westen verbunden ist. Damals ging es im Rahmen der Konfessionalisierung (Pluralisierung des Christentums) und der Säkularisierung (im Sinne der sozialen Ausdifferenzierung) um die Begrenzung der öffentlichen Rolle der Religion (insbesondere der Institution der römisch-katholischen Kirche) und um das friedliche Zusammenleben von Anhängern diverser Religionen in einem politischen staatlichen Gebilde. Die Betrachtung der Religion als Privatsache des Individuums galt als Schutzmaßnahme gegen Andersgläubige oder Individuen, die vom religiösen Mainstream abwichen. Der konstitutionelle Rechtsstaat hatte allmählich die Oberhand über die Religionen in seinem Territorium gewonnen und hätte idealerweise religiös neutral und tolerant sein sollen sowie die Rechte aller seiner Bürger/innen und den Religionsfrieden ohne jegliche Benachteiligungen garantieren müssen. Die institutionelle Religion sollte sich dementsprechend in die staatlichen Angelegenheiten nicht einmischen, sondern möglichst auf ihren eigenen Bereich beschränkt bleiben. Die religiösen Überzeugungen der Bürger/innen galten prinzipiell als Privatsache, die den öffentlichen Sektor nicht unbedingt betreffen sollten. Solche und ähnliche Postulate trafen auf die heftige Reaktion insbesondere der römisch-katholischen Kirche, weil sie für diese einen erheblichen Machtverlust bedeuteten, jedoch wurden sie langfristig generell durchgesetzt und bildeten eine wichtige Säule der modernen säkularen und liberalen Demokratien der westlichen Welt, wie dies an der entsprechenden Trennung von Staat und Kirche deutlich zu erkennen ist. Hier handelt es sich um die langfristigen Konsequenzen der zugegebenermaßen schmerzhaften Auseinandersetzung des lateinischen Christentums als Ganzem mit der Moderne, mit der sowohl die römisch-katholische Kirche als auch die protestantischen Kirchen sich schließlich auf jeweils eigene Weise arrangieren konnten. Dies hatte einen neuen *modus vivendi* und *operandi* mit nicht-religiösen Akteuren in einer säkularen Gesellschaft zur Folge, deren Legitimität von diesen Kirchen wesentlich akzeptiert wurde. Die heutigen Diskussionen über die öffentliche Rolle der Religion spiegeln gewisse Veränderungen in diesen früheren Positionen wider, die

säkulare (und nicht religiöse) Akteure in den letzten Dekaden zwangsläufig vorgenommen haben. Die wachsende Zahl von im Westen lebenden Muslimen war unter anderem ein Grund dafür. Aufgrund dieser Entwicklungen wurde deutlich, dass die Religion keine ausschließliche Privatsache mehr ist, sondern dass sie öffentlich sehr wirksam und einflussreich werden kann. Es geht also darum, wie man sich die künftige neue öffentliche Rolle der Religion vorstellt, ohne gleichzeitig die prinzipiellen Fundamente moderner säkular und liberal ausgerichteter Demokratien und Gesellschaften in Frage zu stellen.

Wie hinlänglich bekannt, betraf die vorangegangene Entwicklung langfristig auch andere Teile der Welt jenseits des Westens, zumal der moderne Nationalstaat heute ein mehr oder weniger universelles Phänomen darstellt. Diese Prozesse wurden aber von diversen Spannungen und Problemen begleitet, wann immer die jeweils besonderen politischen, kulturellen und religiösen Voraussetzungen und Konstellationen, die mit den entsprechenden westlichen nicht unbedingt deckungsgleich waren, zum Tragen kamen. Die Frage ist in diesem Zusammenhang, auf welche Art und Weise das gesamte Thema die orthodoxe Welt betrifft und beschäftigt,[2] die sich von einem gewissen historischen Punkt an anders als die lateinische Welt entwickelte und ihre eigenen Besonderheiten aufweist. Was sollte man nun über die öffentliche Präsenz und Rolle der Orthodoxie sagen? Wenn wir beispielsweise die Bundesrepublik Deutschland in Betracht ziehen, dann stellt die Orthodoxie, als „Dritte im Bunde" innerhalb der hiesigen christlichen Kirchen, einen öffentlichen Akteur dar, obwohl sie als solcher nicht von entscheidender Bedeutung ist. Mit anderen Worten sind die verschiedenen „nationalen" Orthodoxen Kirchen in Deutschland eigentlich eine Minderheit, die zwar präsent und sichtbar sind sowie öffentlich in der Form der „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland" (KOKiD) gemeinsam auftreten, doch keineswegs ausschlaggebend sind oder sein können in einem mehrheitlich andersartigen religiösen und kulturellen Milieu. Daher wäre mein Plädoyer, die öffentliche Rolle der Orthodoxie nicht anhand ihres Minderheitsstatus in einem bestimmten Staat zu untersuchen, einem Zustand, der in der ganzen Welt reichlich vorzufinden ist (in Westeuropa, in den USA, in Australien usw.). In einem solchen Fall passt sich die jeweilige Orthodoxe Kirche in der Regel der Mehrheitsumwelt an und folgt dem etablierten Mainstream, so dass es schwierig ist, etwaige orthodoxe Besonderheiten zu erkennen. Beispielsweise wären die Orthodo-

[2] Vgl. *Emmanuel Clapsis* (Hg.): The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation, Geneva/Brookline, MA 2004.

xen Kirchen in den USA, die anderen Herausforderungen ausgesetzt sind und andere Möglichkeiten im amerikanischen pluralen Umfeld haben,[3] nicht der ideale Maßstab, um über die orthodoxe Präsenz in der Öffentlichkeit und die orthodoxe Welt allgemein zu urteilen. Dasselbe gilt für die Präsenz von Orthodoxen Kirchen in einem mehrheitlich muslimischen Kontext heute, wie im Falle der historischen Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien. Ähnliches gilt ebenso für die Meinungen von orthodoxen Theologen und Denkern, die in einem nicht-mehrheitlich orthodoxen Milieu gearbeitet und reflektiert haben (z. B. die russische theologische Diaspora nach 1917 im Westen). In diesem Fall begegnet man oftmals progressiven Ideen und Vorschlägen, die jedoch im Kontext der ursprünglichen Herkunftsorte und Kirchen der jeweiligen Orthodoxen in der Regel nicht realisierbar waren. Aus diesen Gründen ist es sicherlich angebrachter, wenn wir eine Situation unter die Lupe nehmen, in der eine Orthodoxe Kirche die Mehrheitsreligion in einem Staat darstellt und sie gewisse „Privilegien" seitens des Staates oder der Gesellschaft insgesamt genießt. Daraus lassen sich die Besonderheiten der Orthodoxie besser wahrnehmen, unter anderem in Bezug auf ihre tatsächliche oder angestrebte öffentliche Rolle.

2. Der besondere Nexus von Staat und Kirche im orthodoxen Kontext und dessen Konsequenzen

Obige Bemerkungen lassen sich am besten verdeutlichen, wenn man die historisch bekanntesten Orthodoxen Kirchen in mehrheitlich orthodoxen Kontexten in Betracht zieht, wie etwa diejenigen von Griechenland, Zypern, Russland, Rumänien, Serbien oder Bulgarien. In all diesen Fällen handelt es sich um dominante Kirchen, die in vielfältiger Weise mit der Geschichte, Kultur und Ethnizität der jeweiligen Völker in enger Verbindung stehen. Diese Verbindung ist unter anderem an Hand der Art und Weise sichtbar, wie sie vom jeweiligen Staat behandelt werden. In manchen Fällen werden sie im Unterschied zu den anderen Religionsgemeinschaften des jeweiligen Staates deutlich privilegiert. Es ist kein Zufall, dass oftmals die Rede von „nationalen" Orthodoxen Kirchen ist, obwohl dieser Begriff

[3] Vgl. *Stanley S. Harakas:* Orthodox Christianity in American Public Life: The Challenges and Opportunities of Religious Pluralism in the Twenty-First Century, The Greek Orthodox Theological Review 56 (2011), 377–397; *Dominic Rubin:* Erfahrungen mit der Orthodoxie in den Vereinigten Staaten, Religion und Gesellschaft in Ost und West 41/3 (2013), 25–27.

in der orthodoxen Ekklesiologie nicht vorkommt – in der Regel spricht man dort von „lokalen" Kirchen, die alle zusammen die universelle Orthodoxe Kirche ausmachen. Interessanterweise handelt es sich in diesen Fällen um dem Prinzip nach säkulare Staaten, die unter westeuropäischen Einflüssen zustande gekommen sind und die teilweise eine ähnliche Struktur und Organisation aufweisen (nicht zuletzt auch im Kontext der Europäischen Union/EU, der manche davon angehören). Trotzdem lassen sich etliche Phänomene (z. B. eine religiöse Färbung des Staates und der Öffentlichkeit) beobachten, die in den westlichen Demokratien nicht gerade auf dieselbe Weise vorkommen. Betrachtet man zum Beispiel die engen Beziehungen zwischen der russischen politischen Führung und der Russischen Orthodoxen Kirche heutzutage,[4] dann werden diese orthodoxen Besonderheiten mehr als deutlich.

Konkreter dargestellt: Es gibt zwar eine formelle Trennung zwischen Staat und Kirche im orthodoxen Kontext, denn beide stellen zwei klar unterschiedliche Institutionen dar. Trotzdem geht es hier nicht genau um die bekannte friedlichere (in Deutschland) oder feindlichere (in Frankreich) Trennung, die in den heutigen westlichen Demokratien existiert und die einen anderen soziohistorischen Hintergrund aufweist. In der orthodoxen Welt sind bis heute etliche „Spuren" von früheren historischen Modellen von Staat-Kirche-Beziehungen zu finden (z. B. vom byzantinischen „Symphonia-Modell"). Es geht hier um die dauerhafte „Aufeinanderbezogenheit" von Staat und Kirche und den Diskurs um ihre Reziprozität und gegenseitige Unterstützung (συναλληλία), die idealerweise kooperieren und sich harmonisch ergänzen sollten. Eine gewisse Säkularität des Staates ist zwar gegeben, jedoch ist diese nicht mit der westlichen hundertprozentig gleichzusetzen. Der säkulare Staat in mehrheitlich orthodoxen Ländern hat eine wie auch immer geartete orthodoxe Färbung, die mit der langen Geschichte von Staat-Kirche-Beziehungen im orthodoxen Osten zusammenhängt und die zutreffenderweise als „symphonischer Säkularismus" bezeichnet wurde.[5] Dies führt unweigerlich zu einer Privilegierung der Orthodoxen Kirchen, die sowohl offiziell (im Kontext des Staatsapparats und -protokolls) als auch inoffiziell (innerhalb der breiten Bevölkerung) stattfinden kann.

4 *Gerd Stricker:* Faktisch Staatskirche. Die Orthodoxe Kirche im heutigen Russland, Herder-Korrespondenz 66 (2012), 43–47.

5 *Kristen Ghodsee:* Symphonic Secularism: Eastern Orthodoxy, Ethnic Identity and Religious Freedoms in Contemporary Bulgaria, Anthropology of East Europe Review 27 (2009), 227–252.

All dies bedeutet letztendlich, dass die Orthodoxen Kirchen in den jeweiligen Staaten – historisch gesehen – immer *eine öffentliche Rolle* gespielt haben und ihre öffentliche Sichtbarkeit mehr als gegeben war (z. B. bei der Vereidigung einer neuen Regierung oder bei der Eröffnung einer neuen parlamentarischen Periode). Zieht man die Rolle der Orthodoxie als „Staatschristentum" im zaristischen Russland in den Vergleich mit ein, dann ist ihre öffentliche Rolle mehr als deutlich. Dasselbe gilt auch für die mehrheitlich orthodoxen Länder auf dem Balkan. Die enge Verknüpfung von orthodoxer Konfessionszugehörigkeit mit den jeweiligen Nationalismen machte die Orthodoxie oftmals zu einem Schlüsselfaktor in der Gesellschaft und in der Wahrnehmung der Bevölkerung. Die Orthodoxie wurde zudem sehr oft von diversen Regimes als Legitimationsfaktor benutzt oder für verschiedene Zwecke instrumentalisiert (z. B. in Griechenland während des Kalten Krieges gegen die Verbreitung des Kommunismus[6] oder nach 1989 für die Kontakte im orthodoxen Ost- und Südosteuropa[7]), was wiederum nicht nur die hiesigen Besonderheiten der Staat-Kirche-Beziehungen unterstreicht, sondern auch die starke Präsenz der Orthodoxen Kirche im öffentlichem Raum. Es geht hauptsächlich um eine öffentliche Rolle, die generell vom Staat unterstützt und zum großen Teil von der Gesellschaft selbst akzeptiert wurde, trotz der selbstverständlichen Existenz gegenseitiger Meinungen und entsprechender Kritik.

Eine Ausnahme davon bildete die Periode des Kommunismus (1917–1991) in der Sowjetunion sowie in einigen ehemaligen Ostblockstaaten die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in denen historische und bedeutende orthodoxe Mehrheitskirchen ansässig waren (z. B. in Rumänien, Bulgarien, Jugoslawien). Die Religionspolitik der kommunistischen Regimes war zwar unterschiedlich entfaltet und variierte je nach Kontext und Epoche. Jedoch blieb der antireligiöse Tenor über die lange Dauer erhalten und führte in vielen Fällen zu einer erheblichen Marginalisierung der jeweiligen Orthodoxen Kirchen und zu deren oftmals gewaltsamen Ausscheiden aus dem öffentlichen Leben (z. B. durch Verbot, Kritik oder Verfolgung). In manchen Fällen gelang es aber den Orthodoxen Kirchen, eine eingeschränkte öffentliche Präsenz zu erlangen (z. B. der Russischen Orthodoxen Kirche nach

6 *Vasilios N. Makrides:* The Orthodox Church of Greece, in: *Lucian N. Leustean* (Hg.): Eastern Christianity and the Cold War, 1945–91, London/New York 2010, 253–270.

7 *Victor Roudometof:* Orthodoxy as Public Religion in Post-1989 Greece, in: *Victor Roudometof/Alexander Agadjanian/Jerry Pankhurst* (Hg.): Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition faces the Twenty-First Century, Walnut Creek, CA 2005, 84–108; *Vasilios N. Makrides:* Orthodoxe Kirche, Kultur und Politik in Griechenland in Folge der Wende von 1989, in: *Alojz Ivanišević* (Hg.): Re-Sakralisierung des öffentlichen Raums in Südosteuropa nach der Wende 1989, Frankfurt a. M. 2012, 179–200.

dem Zweiten Weltkrieg), obwohl sie wiederum meistens als Instrumente der Regimes für eigene Zwecke ausgenutzt wurden. Trotzdem bedeutete diese Periode insgesamt einen radikalen Bruch in der langen Tradition der öffentlichen Präsenz der Orthodoxen Kirchen. Das kann sehr gut erklären, warum diese Kirchen im Postsozialismus mit allen Kräften versuchten, die verlorenen Jahre wiedergutzumachen und ihre öffentliche Präsenz im Lande neu zu gestalten und mit allen Mitteln zu etablieren.[8]

Die Öffentlichkeit der Orthodoxie lässt sich aber *mutatis mutandis* auch in anderen mehrheitlich orthodoxen Ländern beobachten, die nie die Konsequenzen des Kommunismus am eigenen Leib erfuhren. Dies betrifft zum Beispiel die Republik Zypern, in der die Orthodoxe Kirche historisch immer eine prägende Funktion hatte und sogar die griechisch-orthodoxen Zyprioten gegenüber politischen Instanzen vertrat (z. B. während der Osmanenherrschaft, 1571–1878). Das diesbezügliche Phänomen der Ethnarchie ist aufs Engste mit der Geschichte dieser Insel verbunden. Sehr charakteristisch ist der Fall des Erzbischofs Makarios III. (1950–1977), eines solchen Ethnarchen, der auch als erster das Amt des Präsidenten der unabhängigen Insel übernahm (1960–1977).[9] Das Phänomen betrifft ebenso Griechenland, den ersten mehrheitlich orthodoxen Mitgliedsstaat der EU seit 1981. Hier waren die öffentliche Rolle und Präsenz der Orthodoxie historisch mehr als offensichtlich, obwohl nach 1974 der Staat eine größere Abkoppelung von der Kirche suchte und gemäßigte Säkularisierungsmaßnahmen einführte. Angesichts dieser Situation ist es sehr interessant zu beobachten, wie der populäre, gleichwohl umstrittene Erzbischof Christodoulos (1998–2008) systematisch versuchte, die Orthodoxie mit einer neuen öffentlichen Rolle zu versehen, die ich früher als „expressiven Interventionismus" bezeichnet habe.[10] Es ging dabei nicht um die offizielle Übernahme politischer Ämter seitens der Kirche und deren entsprechende offenkundige und aktive politische Rolle. Es ging vielmehr um den Versuch, die Orthodoxie zu einem Schlüsselfaktor in der Gesellschaft zu machen, dauerhaft in allen Bereichen des Staates und öffentlichen Debatten zu intervenieren und, wenn möglich, den Staat implizit oder explizit von

8 *Ingeborg Gabriel/Cornelia Bystricky* (Hg.): Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989–2009), Ostfildern 2010.

9 *Paul Sant Cassia:* The Archbishop in the Beleaguered City: An Analysis of the Conflicting Roles and Political Oratory of Makarios, Byzantine and Modern Greek Studies 8 (1982/83), 191–212.

10 *Vasilios N. Makrides:* Scandals, Secret Agents and Corruption: The Orthodox Church of Greece during the 2005 Crisis – Its Relation to the State and Modernization, in: *Victor Roudometof/Vasilios N. Makrides* (Hg.): Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics, Farnham 2010, 61–87.

den Meinungen der Kirche abhängig zu machen. Die Kirche konnte somit auch in den nicht-religiösen Bereichen aktiv werden (z. B. in der Außenpolitik) und entsprechend den Kurs des Landes mitbestimmen und mitentscheiden. Dieser Plan erklärt schließlich, warum Christodoulos vehemente Kritiker aus mehreren Ecken hatte und dass es zu einem großen Konflikt zwischen Staat und Kirche bezüglich der Streichung der Angaben zur Religionszugehörigkeit aus den Personalausweisen im Jahre 2000 kam.[11] Christodoulos wollte in diesem Fall die Logik des modernen und strukturell wie auch funktionell ausdifferenzierten säkularen Staates in Frage stellen und entsprechend agieren. Seine Reaktion war auf die nach 1974 eingesetzten milden Säkularisierungsmaßnahmen in der griechischen Gesellschaft gerichtet, eine Haltung, die einiges über die Besonderheiten der orthodoxen Welt offenbart. Sein Nachfolger, Erzbischof Hieronymos II., hat aber eine andere Strategie in dieser Hinsicht und versteht die öffentliche Rolle der Orthodoxie grundsätzlich anders,[12] obwohl mehrere Hierarchen und andere Orthodoxe den Ansichten von Christodoulos näher stehen. Ähnliche Schwierigkeiten mit dem neuen Öffentlichkeitsstatus im Postsozialismus lassen sich *mutatis mutandis* bei anderen Orthodoxen Kirchen beobachten. Ohne etwaige Entwicklungen leugnen zu wollen, sind die Besonderheiten der Orthodoxen Kirchen etwa in Rumänien, Georgien und Serbien nach der Wende im Rahmen des Demokratisierungsprozesses und der notwendigen Anpassung an das neue soziopolitische Umfeld mehr als sichtbar geworden.[13]

Das obige Bild zeigt mehrheitlich orthodoxe Staaten, die mehr oder weniger den Prinzipien der Moderne folgen und entsprechend in allen Fällen agieren, unter anderem im Bereich Religion, wenn auch unter Beibehaltung bestimmter Eigentümlichkeiten. Auf der anderen Seite stehen Orthodoxe Kirchen, die ihren eigenen Weg einschlagen möchten und

11 *Isabelle Dépret:* Religion, nation, citoyenneté en Grèce: L'Église orthodoxe et le conflit des cartes d'identité, Paris 2011. S. auch *Vasilios N. Makrides:* Between Normality and Tension: Assessing Church-State Relations in Greece in the Light of the Identity (Cards) Crisis, in: *ders.* (Hg.): Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa. Vergleichende Perspektiven, Frankfurt a. M. 2005, 137–178.

12 *Effie Fokas:* Religion in the Greek Public Sphere: Nuancing the Account, Journal of Modern Greek Studies 27 (2009), 349–374; *Vasilios N. Makrides:* Die Orthodoxe Kirche Griechenlands und der lange Weg zur Modernisierung, Glaube in der 2. Welt 38/10 (2010), 18–21.

13 *Lucian Turcescu/Lavinia Stan:* The Romanian Orthodox Church and Democratization: Twenty Years Later, International Journal for the Study of the Christian Church 10 (2010), 144–159; *Tamara Grdzelidze:* The Orthodox Church of Georgia: Challenges under Democracy and Freedom (1990–2009), ebd., 160–175; *Bojan Aleksov:* The Serbian Orthodox Church: Haunting Past and Challenging Future, ebd., 176–191.

gegebenenfalls den Konflikt mit dem Staat wollen. Der Grund hierfür sollte in der mangelhaften Begegnung der gesamtorthodoxen Welt mit der Moderne gesucht werden. Dieses Manko erscheint zunächst aus historischen Gründen nachvollziehbar, jedoch hat es zur Folge, dass die orthodoxe Welt sich in vielerlei Hinsicht noch in einem vormodernen Status befindet. Sie hat bisher die Legitimität der Moderne nicht akzeptiert und träumt in der Regel von einer angeblich besseren Welt, die aus einer vormodernen Situation stammt. Aus diesem fehlenden Arrangement mit der Moderne erklärt sich zudem die Tatsache, dass die Orthodoxie moderne Herausforderungen und Probleme (z. B. die individuellen Menschenrechte) in der Regel mit einem stetigen Rückgriff auf ein vormodernes Instrumentarium zu adressieren oder zu kritisieren versucht.

Wichtig erscheint überdies, dass die Orthodoxen Kirchen in den heutigen Debatten über die öffentliche Rolle der Religion keine wichtigen Akteure sein können, gerade weil sie die westlichen Erfahrungen in diesem Rahmen weder gut kennen noch richtig erlebt haben. Man kann zwar sehr wohl über die öffentliche Rolle der Religion allgemein und kontextunabhängig sprechen und debattieren, doch ist es den wichtigsten Diskussionsbeteiligten klar, dass man bei diesem Thema um die westlichen Erfahrungen und Entwicklungen nicht herumkommt. Dies zeigt, genau wie in vielen anderen Fällen, die Dominanz der relevanten westlichen Diskurse. Die besondere Unterscheidung zwischen dem Staat, dem Öffentlichen und dem Privaten geht nämlich auf solche westliche Entwicklungen zurück. Eine öffentliche Religion bzw. Kirche sollte demgemäß Teil einer Zivilgesellschaft werden und entsprechend agieren, weil sie frühere autoritäre oder theokratische Herrschaftsmodelle hinter sich gelassen hat. Das setzt aber bestimmte Bedingungen voraus, wie die soziale Ausdifferenzierung, die Säkularisierung, die Liberalität des Individuums, die Neutralität gegenüber unterschiedlichen Wertesystemen, Ideologien und Weltanschauungen, die Anerkennung der Differenz des Anderen und insbesondere die effiziente Trennung von Staat und Kirche. Die Orthodoxen Kirchen haben aber bis heute Probleme mit Konzepten, Prinzipien und Entwicklungen dieser Art.[14] Es stellt sich deswegen die Frage, was unter diesen Umständen der orthodoxe Beitrag zur Debatte über die Öffentlichkeit der Religion überhaupt sein kann.

14 *Vasilios N. Makrides:* Orthodox Christianity, Modernity and Postmodernity: Overview, Analysis and Assessment; Religion, State & Society 40 (2012), 248–285.

3. Die öffentliche Präsenz und Rolle der Kirche: Orthodoxe Ansichten und Vorschläge

In diesem Zusammenhang ist es möglicherweise hilfreich, ein konkretes Beispiel näher unter die Lupe zu nehmen in Form der Russischen Orthodoxen Kirche im Postsozialismus. Es ist nicht übertrieben zu behaupten, dass diese Kirche eine beeindruckende Entwicklung auf mehreren Ebenen seit 1991 vorweisen kann, sowohl innerhalb der Russischen Föderation als auch international. Dafür genügt ein Blick auf die Website des Moskauer Patriarchats. Noch wichtiger ist vielleicht, dass diese Kirche die orthodoxen Positionen zu manchen aktuellen Themen offiziell formulierte und infolgedessen festlegte. Erwähnenswert sind unter anderem die Dokumente von 2000 über die *Sozialkonzeption* sowie von 2008 über die Menschenwürde und die Menschenrechte. Anhand dieser Dokumente lässt sich zeigen, welche Vorstellung über ihre öffentliche Rolle heutzutage in ihrer Hierarchie dominiert.

Die *Sozialkonzeption* ist zuerst ein längeres Dokument, das in sechzehn Kapiteln eine ganze Menge von Themen behandelt und die orthodoxen Positionen dazu zu artikulieren versucht. Es handelt sich um den ersten systematischen und verbindlichen Versuch, die orthodoxe Sicht auf die heutige Gesellschaft bzw. die damit verbundenen großen Herausforderungen und Probleme insgesamt zu formulieren. Im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche und zu den protestantischen Kirchen, die jeweils ihre eigene Sozialdoktrin bzw. Sozialethik seit vielen Jahrzehnten ausgearbeitet und formuliert hatten, fand man auf orthodoxer Seite bis vor kurzem eher ein Schweigen diesen Themen gegenüber, zumindest was die Form einer systematischen Darlegung auf der offiziellen kirchlichen Ebene betrifft, abgesehen von diesbezüglichen Enzykliken oder gelegentlichen kurzen Stellungnahmen. Dieses Fehlen ist nicht ein „ontologisches", sondern sollte bestimmten soziohistorischen Umständen zugesprochen werden.[15] Die Russische Orthodoxe Kirche betrat mit ihrer *Sozialkonzeption* praktisch Neuland in der orthodoxen Welt und sorgte mit deren Veröffentlichung für viele Diskussionen. Dieser Text wurde als ein Kompromissversuch verstanden, da er beide konservative wie liberale Kreise innerhalb der Kirche zufriedenzustellen beabsichtigte. Bei näherer

[15] *Vasilios N. Makrides:* Die soziale Verantwortung in der Sicht der Orthodoxen Kirche, in: *Anton Rauscher et al.* (Hg.): Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin 2008, 249–254.

Betrachtung wird jedoch deutlich, dass die Russische Kirche von Prinzipien ausgeht, die in (klarem) Gegensatz zur Moderne stehen, welche grundsätzlich und inhaltlich einer teilweise scharfen Kritik unterworfen wird.

Konkreter gesagt: Der Pluralismus und die Liberalität moderner westlicher Demokratien werden konsequenterweise sehr kritisiert, denn der Staat sollte den Normen der christlichen und der natürlichen Moral nicht widersprechen. Die Idee eines über die Kirche souveränen Staates, die staatliche Regulierung der religiösen Landschaft oder die säkulare bzw. religionsneutrale Ausrichtung des Staates, wie diese in der westlichen Welt seit dem Beginn der Neuzeit neu artikuliert worden sind, erscheinen im Lichte der *Sozialkonzeption* auf der Ebene der Theorie eher als abwegig und verwerflich. Selbst die Pluralität von Meinungen und politischen Ansichten wird misstrauisch behandelt, denn die *Sozialkonzeption* geht grundsätzlich von einheitlichen, nicht-pluralistischen Prinzipien in allen – religiösen wie auch anderen – Bereichen aus. Natürlich macht die Sozialkonzeption in vielen Bereichen auf pragmatische Weise deutlich, dass die heutige politische Situation (z. B. die säkulare, religionsneutrale und liberale Demokratie) *nolens volens* akzeptiert werden muss, weil es gegenwärtig unrealistisch wäre, sie zu leugnen. Jedoch gibt sie Bewertungen dieser Situation an, die eher abschlägig sind oder einen negativen Beigeschmack haben. Dies geschieht hauptsächlich mit Bezug auf eine idealisierte Vergangenheit (z. B. die theokratische Situation zur Zeit der Richter im Alten Testament), die als Richtschnur für alle heutigen und künftigen Entwicklungen, meistens explizit, gilt. Überdies kommt die klare Überlegenheit der Kirche gegenüber dem Staat zum Ausdruck. Das Wichtigste ist, den Heilsauftrag der Kirche mit der Staatsgewalt in Einklang zu bringen. Das ist mit der politischen öffentlichen Aufgabe der Kirche aufs Engste verbunden. Die *Sozialkonzeption* erwähnt ausführlich viele Bereiche (Nation, Gesellschaft, Diakonie, Kultur, Moral usw.), in denen diese Kooperation durchaus vorstellbar und möglich ist. Die Tatsache, dass der moderne Staat nicht an religiöse Verpflichtungen gebunden ist, bedeutet demnach nicht, dass es keine Kooperation zwischen Staat und Kirche geben kann.

Ein damit verbundenes Thema hat mit der religiösen Legitimierung der politischen Herrschaft zu tun, was im orthodoxen Kontext in der Vergangenheit sehr oft der Fall war. Laut der *Sozialkonzeption* kann dies hauptsächlich mit der engen Verbindung und Zusammenarbeit von Kirche und Staat erklärt werden, was wenig Raum für die Verselbständigung der Kirche und ihre autonome Entwicklung vom Staat bietet. Die Kirche sollte weder eine Präferenz für ein politisches System oder eine politische Theorie

zeigen noch für politische Unruhen und Aufstände zwecks einer Änderung in der Herrschaftsform sorgen. Das Modell, das hier propagiert wird, ist das des Gehorsams und der Loyalität. Die einzige Ausnahme von der Loyalität zum Staat besteht, wenn der Staat sich gegen die Kirche und die Orthodoxie (= den rechten Glauben) richtet oder die Menschen zu sündhaften Taten anleitet. In solchen Fällen ist der Kirche vorbehalten, dem Staat ihre Loyalität zu entziehen. Wenn es um solche Gewissensfragen gehe, dann sei es erlaubt, gegen die Staatsgewalt vorzugehen. Dies hat unter anderem zur Folge, dass der Staat nicht nur die Kirche gegenüber anderen Religionsgemeinschaften präferiert und unterstützt, sondern auch, dass er ihre Wahrheitsansprüche teilt. Der Staat sollte also grundsätzlich Sorge dafür tragen, dass die wahre Kirche und Religion in seinem Territorium bzw. Zuständigkeitsbereich etabliert und nicht hinterfragt wird. Die Trennung von Kirche und Staat gemäß dem westlichen Modell und deren Konsequenzen (z. B. Toleranz, Säkularität, Pluralismus, Multikulturalismus, Relativität der Wahrheitsfrage, Privatisierung der Religion) werden folglich verwerfend betrachtet und kritisiert. Die *Sozialkonzeption* geht von dem absoluten Wahrheitsanspruch der Orthodoxen Kirche aus. Das orthodoxe Modell von Staat-Kirche-Beziehungen im Sinne der gegenseitigen Unterstützung solle die öffentliche Präsenz und Rolle der Kirche bestimmen. Als öffentliches Ziel der Kirche wird die „Vergeistigung der Gesellschaft" als Ganzes und deren „geistige Wiedergeburt" angegeben. Das Mittel zum Ziel dabei solle eine „neue Symphonie" mit dem Staat sein. Die Kirche erwartet zudem, dass der moderne Staat bei seiner Religionspolitik nicht alle Religionen bzw. Religionsgemeinschaften in denselben Topf wirft und alle gleichermaßen behandelt. Er solle dabei vielmehr die Zahl der Anhänger der jeweiligen Religionen sowie den Beitrag dieser Religionen zum historischen, kulturellen und geistigen Erbe bzw. zur staatsbürgerlichen Haltung des Volkes berücksichtigen. Die konkreten westlichen Errungenschaften in Sachen Gewissens- und Religionsfreiheit, Menschenrechte oder Privatisierung der Religion werden ablehnend als Zeichen eines Verfalls des geistigen Wertesystems des Westens, des massenhaften Abfalls vom Glauben und des Verlustes des Strebens nach Heil kritisiert. Der moderne Staat sei nicht mehr, wie ursprünglich, ein Instrument zur Durchsetzung der göttlichen Gebote in der Gesellschaft. Er sei irdisch, säkular und nicht an religiöse Verpflichtungen gebunden. Die Frage also bleibt, wie die Kirche in einer solchen Umwelt leben und agieren solle. Diesbezüglich sieht die *Sozialkonzeption* keine unüberwindlichen Probleme. Die flexiblen pluralistischen und liberalen Rahmenbedingungen der modernen Demokratien böten der Kirche die Möglichkeit einer Anpassung an die heutige

Situation und garantierten zudem den legalen Status der Kirche sowie ihre Unabhängigkeit von anders- oder nichtgläubigen Gruppen in der Gesellschaft.[16]

Eine ähnliche Richtung zeigt ebenfalls das kürzere Dokument zu den Menschenrechten von 2008, das interessanterweise eine interchristliche Debatte ausgelöst hat. Der Hauptkritikpunkt lautete, die Russische Kirche mache die Menschenrechte von normativen moralischen Prinzipien abhängig und verdrehe dadurch den eigentlichen Sinn der individuellen Menschenrechte. Abgesehen von der Frage nach der Richtigkeit der Argumentation in diesem Dokument, bleibt von Bedeutung, dass die russisch-orthodoxe Position nicht unbedingt als modern oder zeitgemäß charakterisiert werden kann, denn sie bezieht sich auf Autoritäten der Vergangenheit und manifestiert in vielerlei Hinsicht eine vormoderne Logik. Es ging mit anderen Worten um eine Menschenrechtskonzeption auf der Basis absoluter und normativer orthodoxer Prinzipien, die keine Abweichungen von diesem Modell zuließen.[17]

Was könnte die Bindung an diese Logik für die öffentliche Rolle der Orthodoxie im postsozialistischen Russland bedeuten? Wirft man einen Blick auf den dominanten Diskurs der Russischen Kirche unter Patriarch Kirill I. über die „traditionellen Werte", die um jeden Preis zu verteidigen seien, und die scharfe Kritik an fast allen Errungenschaften der (westlichen) Moderne, dann stellt sich unausweichlich die Frage nach den Konsequenzen dieser öffentlichen Präsenz und Wirkung der Orthodoxie. In vielerlei Hinsicht geht es hier um die Bildung einer antiwestlichen und antimodernen Front und die Suche nach Alliierten jenseits der westlichen Sphäre (z. B. im eurasischen Raum).[18] All dies geht mit der Verteidigung traditioneller antiwestlicher Werte und der Etablierung von neuen sozialen Normen ein-

16 *Josef Thesing/Rudolf Uertz* (Hg.): Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin 2001, insbes. 21–46. Vgl. auch *Vasilios N. Makrides:* Die politische Aufgabe der Kirche: Bemerkungen anhand der *Sozialkonzeption* der Russischen Orthodoxen Kirche, in: *Irene Dingel/Christiane Tietz* (Hg.): Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011, 219–243.

17 *Rudolf Uertz/Lars Peter Schmidt* (Hg.): Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte, Moskau 2008. Vgl. auch *Vasilios N. Makrides:* Die Menschenrechte aus orthodox-christlicher Sicht: Evaluierung, Positionen und Reaktionen, in: *Mariano Delgado/Volker Leppin/David Neuhold* (Hg.): Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte, Fribourg/Stuttgart 2012, 293–320.

18 *Gerd Stricker:* Ein abstruses Programm. Ist die Russische Orthodoxie auf dem Weg in die antiwestliche Isolation?, Herder Korrespondenz 61 (2007), 624–629.

her, wie der Umgang mit der inzwischen sehr bekannten Punkband *Pussy Riot* 2012 zeigte.[19] Diese Entwicklungen im postsowjetischen Russland wurden zutreffend mittels des analytischen Konzeptes der „Entsäkularisierung" analysiert.[20] Es handelt sich dabei um einen Prozess, der sich prinzipiell gegen das westliche gesellschaftliche Modell insgesamt und die öffentliche Rolle der Religion darin richtet.

Abgesehen von solchen offiziellen Stellungnahmen gibt es zudem innerhalb der orthodoxen Welt eine Fülle weiterer Ansichten und Vorschläge über die öffentliche Rolle der Kirche, die individuell vertreten werden und die insofern nicht allgemein verbindlich sind.

Die beiden Dokumente der Russischen Kirche und insbesondere die *Sozialkonzeption* wurden beispielsweise im Sinne des sogenannten „politischen Hesychasmus" in einem neo-byzantinischen Rahmen interpretiert, nämlich mit Bezug auf die hesychastischen Streitigkeiten im Byzanz des 14. Jahrhunderts.[21] Genau wie die orthodoxen Byzantiner damals gegen die lateinische Scholastik, den Rationalismus und den Humanismus kämpften, so formulierte die Russische Kirche heute ihre Positionen gegen den westlichen Säkularismus, Liberalismus und Multikulturalismus. Der byzantinische Hesychasmus wies ab einem gewissen Zeitpunkt politische Dimensionen auf und prägte die östlich-orthodoxe Kultur insgesamt auf entscheidende Weise. Viele Charakteristika des „politischen Hesychasmus" (z. B. Priorität der Kirche gegenüber dem Staat, fundamentale Autonomie der Kirche, Missionierung, Unterstützung der Kirche vom Staat, Ökumenizität, Antiokzidentalismus) sind hauptsächlich ebenfalls in der *Sozialkonzep-tion* integriert, insbesondere was die Staat-Kirche-Beziehungen und die öffentliche Rolle der Kirche heute betrifft. Es geht dabei abermals um eine umfassendere Herausforderung des säkularisierten Westens, die es abzuwehren gilt. Die Orthodoxie bleibt eine wichtige Stütze der russischen Identität im Postsozialismus und kann die Unabhängigkeit und Eigenständigkeit russischer Kultur gegen die ansteckende westliche Gefahr garantieren. Obwohl obige Interpretation der Dokumente der Russischen Kirche und auch des byzantinischen Hesychasmus mehrere Einwände verursa-

19 *Thomas Bremer:* Der Fall „Pussy Riot" und die Russische Orthodoxe Kirche, Religion und Gesellschaft in Ost und West 41/3 (2013), 20–21.

20 *Vyacheslav Karpov:* Desecularization: A Conceptual Framework, Journal of Church and State 52 (2010), 232–270.

21 *Vladimir Petrunin:* Političeskij isichazm i ego tradicii v social'noj koncepcii Moskovskogo Patriarchata, St. Petersburg 2009.

22 *Kristina Stöckl:* Political Hesychasm? Vladimir Petrunin's Neo-Byzantine Interpretation of the Social Doctrine of the Russian Orthodox Church, Studies in East European Thought 62 (2010), 125–133.

chen kann,[22] geht daraus deutlich hervor, dass die Strategie des „politischen Hesychasmus" als wichtige Orientierung für die Präsenz und die Rolle der Kirche in der öffentlichen Sphäre heute vorgeschlagen wird.[23]

Andererseits werden zu diesem Thema differenzierte, teilweise auch optimistische Meinungen geäußert, die von einem wichtigen Beitrag der Orthodoxie zu den heutigen Diskussionen um die öffentliche Rolle der Religion ausgehen. Speziell über die Russische Kirche wurde postuliert, sie könnte sowohl ein institutioneller Partner für den Staat (Hochkirche) als auch eine Hilfe für die Gläubigen unten (Volkskirche) sein, was zivilgesellschaftlich durchaus relevant ist. Solche Orientierungen lassen sich vor dem Hintergrund der Erfahrungen von totalitärer Herrschaft, Verfolgung und Emigration im 20. Jahrhundert sehr gut beobachten. Es wird einerseits eine Umorientierung von einer staatszentrierten zu einer gesellschaftszentrierten Perspektive in vielen Bereichen erkennbar, andererseits auch eine staatszentrierte Perspektive des Moskauer Patriarchats vor dem Hintergrund des vorrevolutionären Zarismus. In diesem Zusammenhang sucht man nach neuem zivilgesellschaftlichen Potential, etwa in der monastischen Spiritualität des Ostens in Abgrenzung zum westlichen zivilgesellschaftlichen Engagement. Die russische theologische Reflexion hat bisher diverse Modelle von solchem Engagement behandelt, sowohl die sozialaktiven als auch die spirituellen.[24] Auch im Kontext der Diskussion um die möglichen „multiplen Modernitäten" wurden die Chancen der Orthodoxie als öffentlicher Religion differenzierter wahrgenommen. Obwohl aus einer zivilisationsvergleichenden Perspektive die Russische Kirche als andersartig in Europa erscheinen mag, ist die Orthodoxie aus einer postsäkularen Perspektive Teil der europäischen religiösen pluralen Landschaft. Daher nimmt sie an dem Prozess um die Bestimmung der europäischen politischen und kulturellen Integration aktiv teil.[25]

Aus dem Kontext der amerikanischen Orthodoxie finden wir ferner eine ganze Menge von neuen Vorschlägen zugunsten einer Wiederentde-

23 In Bezug auf weitere Dimensionen und Konsequenzen des orthodoxen „politischen Hesychasmus", s. *Daniel P. Payne:* The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John S. Romanides and Christos Yannaras, Lanham 2011.

24 *Kristina Stöckl:* Staatskirche und Diaspora: Die zwei Erscheinungsformen von Zivilgesellschaft in der russischen Orthodoxie, in: *Arnd Bauerkämper/Jürgen Nautz* (Hg.): Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M./New York 2009, 237–257; *Katja Richters:* Die Russische Orthodoxe Kirche zwischen Staat und Zivilgesellschaft, Religion und Gesellschaft in Ost und West 41/3 (2013), 11–13.

25 *Kristina Stöckl:* European Integration and Russian Orthodoxy: Two Multiple Modernities Perspectives, European Journal of Social Theory 14 (2011), 217–233.

ckung und Reaktivierung des orthodoxen Potentials in einem liberalen und pluralistischen Rahmen, wie dem der Vereinigten Staaten von Amerika.[26] Verschiedene, als genuin orthodox geglaubte Grundannahmen (z. B. der Personalismus und das Verständnis der Trinität Gottes als Gemeinschaft von Personen, die Synodalität und die Gemeinschaftlichkeit als Charakteristika der orthodoxen Ekklesiologie, die göttlich-menschliche Gemeinschaft, die Freiheit des orthodoxen Ethos) werden auf bestimmte Weise gedeutet, so dass sie für die Bejahung einer demokratischen und liberalen soziopolitischen Ordnung eingesetzt werden könnten. Die imperiale Vergangenheit der Orthodoxie wird nicht als inkompatibel mit der modernen Demokratie angesehen. Es wird postuliert, dass die Errungenschaften der Moderne nicht ausschließlich säkular zu begründen seien, sondern dass sie mit der Orthodoxie in der heutigen öffentlichen Sphäre durchaus in Verbindung gebracht werden könnten.[27]

Auf der anderen Seite gibt es auch einige kritische Stimmen, die auf die bestehenden Defizite in orthodoxen Kontexten und die Relevanz der westlichen Entwicklungen zum Thema hinweisen, die die orthodoxe Welt nicht ignorieren dürfe. In einer von einem breiten Publikum gelesenen populären griechischen theologischen Zeitschrift, wurde ein thematisches Heft vor kurzem genau diesem Thema gewidmet. Ein wohl bekannter Text von Jürgen Habermas über die Religion in der Öffentlichkeit wurde ins Griechische übersetzt und dazu gab es sieben Kommentare aus orthodoxer Sicht. In manchen davon waren kritische Stimmen in Bezug auf die Situation in der Orthodoxie enthalten, aus denen deutlich wird, dass die orthodoxe Seite in ein konstruktives Gespräch mit der westlichen Moderne treten will.[28] In anderen Positionierungen werden die bestehenden Defizite orthodoxer Gesellschaften und die daraus resultierenden Schwierigkeiten präziser lokalisiert und anschaulicher analysiert. Eine Verbesserung der Situation setze voraus, dass die Orthodoxen sich eingehender mit dem Erbe der Moderne beschäftigen, um Antworten auf die eigenen Dilemmata zu finden. Die Rückbesinnung auf die orthodoxe Eschatologie wird schließlich als nützliches Mittel angesehen, die Wirren der Geschichte und die Rolle

26 Vgl. *Aristotle Papanikolaou/Elizabeth H. Prodromou* (Hg.): Thinking through Faith. New Perspectives from Orthodox Christian Scholars, Crestwood, NY 2008.

27 *Elizabeth H. Prodromou:* Toward an Understanding of Eastern Orthodoxy and Democracy Building in the Post-Cold War Balkans, Mediterranean Quarterly 5 (1994), 115–138; *Nikolas K. Gvosdev:* Emperors and Elections: Reconciling the Orthodox Tradition with Modern Politics, Huntington, NY 2000; Aristotle Papanikolaou: The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy, Notre Dame, IN 2012.

28 In der Zeitschrift Σύναξη 124 (Oktober – Dezember 2012), 3–78.

29 *Pantelis Kalaitzidis:* Ὀρθοδοξία καὶ Νεωτερικότητα. Προλεγόμενα, Athen 2007, 127–161; *ders.:* Orthodoxy and Political Theology, Geneva 2012, 81–86.

der Kirche darin auf eine konstruktive Weise zu beurteilen.[29]

4. Fazit

Angesichts der Vielfalt unterschiedlicher Meinungen, Einschätzungen und Vorschläge zum Thema, stellt sich zwangsläufig am Ende die Frage nach dem realistischen Beitrag aus orthodoxer Sicht zur Debatte über die öffentliche Präsenz der Religion heute. An dieser Stelle sollte meines Erachtens eine kritische Distanz eingehalten werden, insbesondere gegenüber der oftmals vorschnell postulierten positiven Korrelation zwischen der Orthodoxie und dem heutigen Diskurs um öffentliche Religionen. Trotz der scheinbaren Verbindungen, dürfen wir die Tatsache nicht außer Acht lassen, dass vieles dabei aus der orthodoxen Geschichte und Tradition konstruiert und auf subjektive, ja sogar arbiträre Weise interpretiert wird und zwar ohne die notwendige Berücksichtigung der historischen oder empirischen Basis. In manchen Fällen verbergen sich hinter solchen Versuchen normative orthodoxe Wahrheits- und Absolutheitsansprüche oder Absichten, die westliche Moderne rückgängig zu machen oder sie zu traditionalisieren. Die dafür verwendeten Kriterien sind in der Regel sehr subjektiv, einseitig und parteiisch, daher erklärt sich die Tatsache, dass manche Orthodoxe eine und dieselbe Grundannahme gegen oder für eine moderne Entwicklung benutzen; beispielsweise, den orthodoxen Personalismus sowohl gegen[30] als auch zugunsten[31] der Konzeption der individuellen Menschenrechte. Im Endeffekt drängt sich fast der Eindruck auf, unter diesem Gesichtspunkt sei in der Orthodoxie alles möglich und die bestehenden Wachstumsschmerzen und Probleme der Orthodoxie in Geschichte und Gegenwart täuschten lediglich! All dies unterstreicht nochmals die grundsätzlichen Schwierigkeiten dieser orthodoxen Vorgehensweise und Argumentationslogik.

Bevor man also über die Rolle und den möglichen Beitrag der Orthodoxie in der öffentlichen Sphäre spricht, und zwar mit Bezug auf die aktuellen Diskussionen und Debatten im Westen, ist eine vorherige ernsthafte Auseinandersetzung der Orthodoxie mit der Moderne insgesamt absolut notwendig, die bisher aus verschiedenen soziohistorischen und völlig nachvollziehbaren Gründen ausgeblieben ist. Diese Begegnung hat zwar auf bescheidene Weise angefangen, aber eigentlich ist sie noch nicht einmal voll in Gang gekommen. Das Thema der Religion in der Öffentlichkeit

30 *Christos Yannaras:* Human Rights and the Orthodox Church, in: *Emmanuel Clapsis* (Hg): The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation, Geneva/Brookline, MA 2004, 83–89.

31 *Papanikolaou,* The Mystical as Political, 87–130.

ist aufs Engste mit dem gesamten Projekt der Moderne verbunden und kann losgelöst von diesem nicht richtig nachvollzogen werden. Dies ist eine grundlegende Voraussetzung, um über dieses Thema überhaupt sachgemäß sprechen zu können. Die Orthodoxen Kirchen haben noch grundsätzliche Probleme mit modernen liberalen und säkularen Prinzipien und stellen diese eigentlich in Frage. Es ist kein Zufall, dass in den letzten Jahren ein Dialog zwischen manchen orthodoxen Theologen und Vertretern der Anglo-Katholischen theologischen Bewegung *Radical Orthodoxy* initiiert wurde.[32] Beide Seiten haben interessante Gemeinsamkeiten, wie die Negierung der Legitimität der Moderne und die Kritik am politischen Liberalismus, die bis zu dessen Verwerfung reicht.[33] All dies zeigt, dass die Orthodoxen Kirchen noch weit davon entfernt sind, sich an den gegenwärtigen Diskussionen ernsthaft zu beteiligen. Dies wäre ohnehin mit John Rawls nicht möglich, der die Rolle der säkularen Akteure und die säkulare Vormacht in der heutigen Welt besonders betont und der die Übersetzung des religiösen Diskurses in einen säkularen als grundlegende Voraussetzung für einen gesellschaftlichen Grundkonsens sieht.[34] Das ließe sich aber auch nicht mit dem einigermaßen „religionsfreundlicheren" Theorieansatz von Jürgen Habermas realisieren, der eine Komplementarität im Lernprozess sowohl seitens säkularer als auch religiöser Akteure fordert.[35] Hier geht es aber um einen möglichen gegenseitigen Verständigungsprozess, um unnötige Spannungen und Konflikte aus dem Weg zu gehen. Die Grundannahmen des freiheitlichen, offenen und säkularen Verfassungsstaates gelten aber für Habermas weiterhin als etabliert und unangefochten, und gerade hier haben die Orthodoxen Kirchen Probleme auf der inhaltlichen, prinzipiellen Ebene. Die formelle, pragmatische Ebene der Akkommodation und der Kompromisse ist jedoch eine andere, auf der diese Schwierigkeiten meistens nicht spürbar sind.

Diese kritischen Bemerkungen sollten keineswegs den Eindruck erwecken, westliche Gesellschaften hätten alle Probleme mit der Religion in der öffentlichen Sphäre schon längst gelöst. Hier sind die Probleme jedoch

32 *Adrian Pabst/Christoph Schneider* (Hg.): Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy, Farnham 2009.

33 In Bezug auf *Radical Orthodoxy,* s. *John Milbank:* Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, Oxford 1990.

34 *John Rawls:* The Idea of Public Reason Revisited, The University of Chicago Law Review 64 (1997), 765–807; *ders.:* Political Liberalism (expanded edition), New York 2005.

35 *Jürgen Habermas:* Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und säkularer Bürger, in: *ders.:* Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. M. 2005, 119–154; *ders.:* Religion in the Public Sphere, European Journal of Philosophy 14 (2006), 1–25. S. auch *ders.:* Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism, Journal of Philosophy 92 (1995), 109–131.

anderer Natur als bei den Orthodoxen Kirchen und Kulturen, wobei die bestehenden Differenzen zwischen Ost und West in dieser Hinsicht unverkennbar sind.[36] Es gibt sicherlich spezifische religiöse Bindungen und Identifizierungen mit bestimmten Vorstellungen auch in westlichen Gesellschaften, die unter Umständen diskriminierend wirken können. Statistiken zeigen zum Beispiel, dass in Deutschland viele Politiker und Wähler sehr nah an christlichen Traditionen sind, obwohl sie sich nicht ausdrücklich zum christlichen Glauben bekennen. Die Zahl der Kirchenbesucher kann wohl zurückgehen, doch glauben viele, das Christentum gehöre zum Kern deutscher bzw. westlicher Kultur; insofern zum Beispiel, als politische freiheitliche Grundsätze über christliche Fundamente in Bezug auf die Würde des Menschen verfügten.[37] Diese kulturelle Verankerung im Christentum kann vermutlich zu expliziten oder impliziten Diskriminierungen nichtchristlicher Bürger/innen führen, wie etwa im kirchlichen Arbeitsfeld, denn die katholische und die evangelische Kirche bilden zusammen den zweitgrößten Arbeitgeber in Deutschland.[38] Auch die Diskussionen und Debatten (wie zwischen Habermas und Rawls über die Konstruktion und den Gebrauch von *public reason*) im Rahmen der Ermöglichung eines Grundkonsenses zwischen unterschiedlichen Akteuren in der Öffentlichkeit zeigen, dass dem ganzen Thema kein definitiver Punkt gesetzt werden kann. Jedoch gehen diese Angelegenheiten in den westlichen Gesellschaften auf jeweils neue Herausforderungen, weitere Reflexionen zum Thema oder auch damit verbundene Korrekturbemühungen zurück, und nicht etwa auf die Ablehnung des ganzen Projektes der Moderne an sich.

Genau an dieser Stelle liegt der große Unterschied zur orthodoxen Welt, die hauptsächlich anderen Orientierungen den Vorzug gibt. Nicht zu vergessen ist allerdings, dass die Orthodoxen Kirchen noch erhebliche Probleme mit vielen Aspekten der Moderne haben, wie etwa mit dem Erbe der Aufklärung, das bis heute meistens negativ beurteilt wird.[39] Eine Diskussion über die Religion in der Öffentlichkeit ist ohne dieses Erbe im

36 *Ingeborg Gabriel/Alexandros K. Papaderos/Ulrich H. J. Körtner:* Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005; *Ingeborg Gabriel* (Hg.): Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008.

37 *Thomas Petersen:* Christentum und Politik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26. September 2012, 8.

38 *Lena Schipper/Corinna Budras:* Hauptsache Christ, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22./23. Dezember 2012, C1 (Beruf und Chance).

39 *Vasilios N. Makrides:* Orthodoxes Christentum und westeuropäische Aufklärung: Ein unvollendetes Projekt?, Ökumenische Rundschau 57 (2008), 303–318.

westlichen Kontext jedoch nicht denkbar. Selbstverständlich haben jede Kirche und Religion das Recht, über ihre öffentliche Präsenz und Rolle allgemein zu reflektieren und entsprechende Strategien zu entwickeln. Wenn man aber gleichzeitig den Bezug zu den tonangebenden westlichen Theorien über die Religion in der öffentlichen Sphäre sucht, dann sollte man diese Theorieansätze nicht isoliert oder fragmentarisch betrachten, sondern im breiteren Kontext der westlichen Moderne situieren und deuten. Es handelt sich dabei um Erfahrungen und Entwicklungen, die die westliche Welt gemacht hat, und die nicht problemlos auf andere kulturelle Kontexte übertragbar sind, zu denen auch diejenigen der orthodoxen Welt zählen. Trotz gewisser Annäherungen (im Bereich der Politik, der Verwaltung, der Wirtschaft, des Erziehungswesens usw.) bestehen noch grundlegende Unterschiede zu den Erfahrungen, die der Westen historisch gemacht hat. Genau wie im Westen ist auch im Osten die Entstehung des modernen Staates auf Säkularisierungsprozesse zurückzuführen,[40] jedoch bleibt der Grad der Säkularität des Staates in Ost und West jeweils ein anderer.[41]

Natürlich ist das Thema der Religion in der Öffentlichkeit kein Tabu, weder für die Orthodoxen noch für andere nicht-westliche Akteure. Sie können sich wohl damit beschäftigen und ihren eigenen Weg einschlagen, was einige, international bekannte orthodoxe Oberhäupter bereits unternommen haben.[42] Wichtig ist jedoch, auf welche Weise man mit dem Thema umgeht und welche Voraussetzungen und Ziele man dabei hat. Die ausgebliebene produktive Interaktion der orthodoxen Welt mit der Moderne insgesamt darf nicht im Zuge der kirchlichen Diplomatie oder einer kompromissbereiten, versöhnlichen Annäherung von Ost und West bagatellisiert werden. Eine realistische, pragmatische und selbstkritische Bestandsaufnahme der heutigen Situation der Orthodoxen Kirchen ist daher dringendst vonnöten. Nur unter diesen Bedingungen können diese einerseits sich mit der westlichen Tradition zum Thema auseinandersetzen und andererseits ihre eigenen Handlungsvarianten besser artikulieren, um ihre historisch existierende öffentliche Rolle an die heutigen Anforderungen er-

40 *Ernst Wolfgang Böckenförde:* Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *ders.:* Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1991, 92–114.

41 *Vasilios N. Makrides:* Sind politische Voraussetzungen und Rahmenbedingungen für die Orthodoxen Kirchen absolut notwendig?, Religion – Staat – Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen 13/1 (2012), 53–79.

42 *Archbishop Anastasios (Yannoulatos):* Facing the World: Orthodox Christian Essays on Global Concerns, Crestwood, NY 2003; *Ecumenical Patriarch Bartholomew:* Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today, New York 2008; *Kyrill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus':* Freiheit und Verantwortung im Einklang: Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft, Freiburg, Schweiz 2009.